

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2023. Том 16. 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, 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), 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 3 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](mailto:philosjournal@iphras.ru)

**Сайт:** <https://pj.iphras.ru>

---

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

## (FILOSOFSKII ZHURNAL)

2023. Volume 16. 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), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburgh, 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 (Institute of Philosophy and Law, 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 from 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 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@iphras.ru](mailto:philosjournal@iphras.ru)

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

## В НОМЕРЕ

### ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- М.А. Маслин.* Николай Данилевский: между славянофильством и панславизмом.....5
- И.Б. Микиртумов.* Сентиментализм и романтизм: структура аффекта.....19
- Д.Ф. Тестов.* Телесное чтение: проблема среды в аналитической антропологии Валерия Подороги.....35
- В.А. Федянина, К.В. Болотская.* Буддийская традиция и японская поэзия сквозь призму «песен радости» (на материале цикла «Сто строф о временах года» Дзиэна).....55

### МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- О.П. Зубец.* О «философии до...».....70
- Н.Ю. Чепелева.* Феминистские интерпретации гегелевской диалектики раба и господина.....88

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Д.С. Курдыбайло.* О принципе составления канона Ямвлиха.....106
- А.Д. Майданский.* Понятие разума в философии Бенедикта Спинозы.....124
- К.А. Мартемьянов.* Трансцендентальные основания религиозного опыта: Семен Франк и Карл Ранер.....144

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- Н.Р. Шаропова.* Геометрия невыразимого: опыт одного построения.....158
- Г.В. Карпов.* Мультимодальная аргументация в эпоху Words privilege.....180

## TABLE OF CONTENTS

### HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Mikhail A. Maslin.</i> Nikolay Danilevsky: between Slavophilism and Pan-Slavism.....	5
<i>Ivan B. Mikirtumov.</i> Sentimentalism and romantism: the structure of affect.....	19
<i>Dmitry F. Testov.</i> Embodied reading. The problem of environment in analytical anthropology by Valery Podoroga.....	35
<i>Vladlena A. Fedyanina, Kseniya V. Bolotskaya.</i> Buddhist tradition and Japanese poetry from the perspective of “Songs of Joy” (based on “One Hundred Verses about the Seasons” by Jien).....	55

### MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Olga P. Zubets.</i> On “The philosophy before...” .....	70
<i>Natalia Yu. Chepeleva.</i> Feminist interpretations of Hegel’s slave and master dialectic.....	88

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Dmitry S. Kurdybaylo.</i> How did Iamblichus select Plato’s dialogues for his Canon?.....	106
<i>Andrey D. Maidansky.</i> The concept of reason in the philosophy of Benedict Spinoza.....	124
<i>Kirill A. Martemianov.</i> Transcendental foundations of the religious experience: Semyon Frank and Karl Rahner.....	144

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Nigina R. Sharopova.</i> Geometry of the unspeakable: experience of one construction.....	158
<i>Gleb V. Karpov.</i> Multi-modal argumentation in the era of words privilege.....	180

## ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

**М.А. Маслин**

### НИКОЛАЙ ДАНИЛЕВСКИЙ: МЕЖДУ СЛАВЯНОФИЛЬСТВОМ И ПАНСЛАВИЗМОМ

*Маслин Михаил Александрович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: rf@yandex.ru

Книга Данилевского «Россия и Европа» написана по горячим следам Крымской войны 1853–1856 гг., когда державы Священного Союза, нарушив политическое равновесие после победы армии Александра I над Наполеоном, вновь развязали агрессию против России, единственного в Европе суверенного государства славян. Книга явилась своеобразным интеллектуальным эпилогом Крымской войны, в ней были поставлены две центральные проблемы: *во-первых*, показать суверенность и будущность славянской цивилизации, представляющей славянство во главе с Россией, имеющей свое легитимное историческое место в Европе как самостоятельный культурно-исторический тип; *во-вторых*, представить проект Всеславянского союза в качестве защитного барьера против агрессии Европы. Славянская федерация задумана Данилевским в качестве мегагосударственного объединения этнических групп славян, имеющих общее наследие и культуру, но обитающих в рассеянии в Османской и Австро-Венгерской империях. Решение первой задачи основывалось на традициях русской мысли, прежде всего славянофильства, явилось его «кульминацией» (Н.Н. Страхов) и русским вкладом в мировую цивилизационную теорию. Решение второй проблемы мыслилось «в кругу консервативной утопии» (А. Валицкий) и восходило к европейскому панславизму (австрославизму), созданному на территории Австро-Венгрии еще в начале XIX в. Противоречивое соединение славянофильства и панславизма в книге Данилевского «Россия и Европа» является предметом историософского анализа в настоящей статье.

**Ключевые слова:** славянофильство, панславизм, австрославизм, культурно-исторические типы, Россия и Европа, славянский культурно-исторический тип

**Для цитирования:** Маслин М.А. Николай Данилевский: между славянофильством и панславизмом // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 5–18.

В 1869 г. русский ученый Николай Данилевский опубликовал в виде серии статей в журнале «Заря» капитальный труд под названием «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому». Это был первый в интеллектуальной истории манифест теории локальных цивилизаций. Дальнейшее развитие эта теория получила уже в XX в. – в двухтомнике «Закат Европы» немецкого философа Освальда

Шпенглера (1918, 1922), в многотомной монографии британского историка Арнольда Тойнби «Постижение истории» (1934–1961), а также в ряде работ американского социолога и философа Питирима Сорокина. Уникальность выступления Данилевского состояла в отсутствии связи автора с каким-либо групповым идейно-философским либо политическим интересом, если не считать прошлое кратковременное увлечение учением Шарля Фурье во времена посещения им «пятниц» в кружке М.В. Буташевича-Петрашевского. Общее идейное направление кружка Петрашевского было западничество и утопически-социалистическое, связанное с тем, что петрашевец Ф.М. Достоевский называл увлечением просветительской «философией среды» («сделай среду лучше, и человек будет лучше»). Преодоление «философии среды», как известно, привело Достоевского к формированию консервативной философии почвенничества, идеи которого излагались на страницах журналов братьев Федора и Михаила Достоевских «Время» и «Эпоха» при активном участии Аполлона Григорьева и Николая Страхова. Данилевский также становится после «дела петрашевцев» консерватором и убежденным государственным деятелем, выступает деятельным участником различных научных, хозяйственных, природно-охранных проектов на периферии Российской империи, на Севере и на Юге, в Поволжье, Новороссии, в Крыму и на Кавказе. Текст «России и Европы» автор писал в перерывах между многочисленными экспедициями и командировками, в известном смысле жертвуя возможностью применить свои обширные научные познания в столичных «больших делах». Автор «России и Европы» был мало озабочен публичным продвижением книги при жизни, почему она и находила своего читателя в течение всего XIX в., постепенно наращивая тем не менее свою известность (5-е издание вышло в 1895 г.).

Данилевский не опирался на какую-либо определенную философскую концепцию, представляя собственное консервативное мировидение, которое было синтезом натурфилософских и естественно-научных идей, составивших, по определению А.А. Галактионова, особую разновидность органической теории, ставшей методологической основой цивилизационной концепции Данилевского и ее ядра – учения о культурно-исторических типах<sup>1</sup>. Указание на самостоятельный культурно-исторический статус России отражено уже в самом названии книги, где слова «Россия» и «Европа» соединяются не конъюнкцией, а слабой дизъюнкцией. Это значит, что слова эти не только соединяются, но и разделяются по принципу и/или. В историософском и культурфилософском отношении это означает, что Россия, будучи географически расположена в Европе, культурно-исторически олицетворяет собой иной мир, отличный от западного, германо-романского. В геополитическом смысле это значит, что романо-германские начала в облике ведущих европейских держав, с одной стороны, и ведомые Россией славянские государственно-политические начала, с другой, не столько существуют, сколько находятся в состоянии перманентной исторической борьбы. Враждебные силы стремятся вытеснить Россию из Европы не только силой оружия, но и силой презрения, посредством глубоко укоренившегося на Западе невежества вокруг всего, что касается нашего отечества.

<sup>1</sup> Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. V–XX.

Эта констатация, раскрытая в начале книги, в главе «Почему Европа враждебна России?» предваряется стихотворным эпиграфом: «Мы слышим клеветы, мы знаем оскорбленья / Тысячглавой лжи газет, / Измены, зависти и страха порожденья. / Друзей у нашей Руси нет!». Российские цивилизационные основы, выработанные органическим путем и присущие России как особому организму, выросшему на ее исторической территории, являются своеобразными и непередаваемыми иным культурно-историческим типам. Когда на российское бытие переносятся «общечеловеческие» правила агрессивного поведения европейских держав, которым Россия «должна следовать», но не следует (!), в европейском сознании возникают разного рода злонамеренные измышления. Самым устойчивым и неискоренимым является миф о «завоевательном» характере русской цивилизации, основанный на иррациональном «ландкартном давлении», т.е. на беспричинном страхе перед огромностью российской территории, нависшей над Европой как «грозный кошмар». Этот страх не принимает во внимание никакие рациональные доводы в пользу того, что эти территории по праву принадлежат исторической России, но напротив, провоцирует иллюзорные желания сократить «избыточные» и «незаконно захваченные» российские земли.

Пионерское значение теории культурно-исторических типов Данилевского состояло в том, что она конкретным образом, на основе анализа множества естественно-научных и гуманитарных данных из разных областей опровергла универалистскую версию исторического прогресса, где в качестве нормативного критерия выступал германо-романский «общечеловеческий» западоцентризм. Взамен он противопоставил «всечеловеческую» точку зрения, исходящую из презумпции существования в человечестве ряда культурно-исторических типов (одного из них – славянского), представляющих каждый в отдельности многообразие путей к общественному прогрессу. Так, Данилевский впервые вводит в науку понятие «китайского культурно-исторического типа», наиболее убедительно опровергающее сегодня западническую претензию на универсальное «общечеловеческое значение» наследия и путей развития народов «европейского типа». Это новаторство Данилевского, признанное сегодня в китайском общественном сознании в качестве научного открытия<sup>2</sup>, особо отметил Страхов в предисловии к третьему изданию «России и Европы»: «Для обыкновенного историка такое явление, как, например, Китай, есть нечто неправильное и пустое, какая-то ненужная бессмыслица. Поэтому о Китае и не говорят, его выкидывают за пределы истории. По системе Данилевского, Китай есть столь же законное и поучительное явление, как Греко-Римский мир или гордая Европа»<sup>3</sup>. Совершенно прозрачно и неоспоримо выглядит отвержение Данилевским пресловутого линейного понимания истории, согласно которому прогресс «состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития,

<sup>2</sup> Ли Хайянь. Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае. Автореф. дис. ... к. филос. н. М., 2010.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Жизнь и труды Н.Я. Данилевского // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. XXX.

в сравнении с ее предшественницами, или современницами, во всех сторонах развития»<sup>4</sup>.

Распространенное стереотипное мнение о том, что «Россия и Европа» Данилевского явилась продолжением и развитием идей основателей славянофильства, нуждается в разъяснении и уточнении. Данилевский, действительно, неоднократно и с большой симпатией упоминает имя основателя славянофильского учения А.С. Хомякова. В нескольких местах книги приводятся в качестве эпиграфов строки его патриотических стихотворений, подчеркивающие особое призвание России на христианском Востоке<sup>5</sup>. Однако если сравнивать взгляды Данилевского на государство как на важнейшую основу существования России с аналогичными воззрениями славянофилов, то нельзя не заметить принципиальные отличия. Они касаются, прежде всего, распространенной в славянофильских кругах концепции «земли и государства» Константина Аксакова, являющейся своеобразной трактовкой договорной теории с элементами анархизма. Суть ее изложена в записке Аксакова на высочайшее имя, адресованной Александру II «О внутреннем состоянии России» (1855). Она утверждает необходимость предоставления народу свободы мнений, а государству – свободы управлять. Данная теория «негосударственности русского народа» подпитывалась убеждением в том, что русские не ищут участия в управлении, поскольку основу русского быта составляет общинный строй, государственный элемент появился позже как результат чуждого влияния. Аксаков противопоставил государственное (государево) общественному (земскому), тогда как государство «по преимуществу дело военное», смысл которого в «защите и охранении жизни народа»<sup>6</sup>. Государственник Данилевский не мог согласиться с подобной недооценкой роли государства в сохранении и укреплении исторической России. Ее неудачи и поражения объяснялись отнюдь не чрезмерным влиянием государственных начал, но, напротив, недостатком «государственной сосредоточенности». Поэтому главным условием спасения народной русской жизни, по Данилевскому, явилось в действительности утверждение политического могущества и укрепление политической самостоятельности государства.

«Россия и Европа» стала достоянием литературной общественности благодаря, прежде всего, деятельной поддержке Страхова, который взял на себя заботу о продвижении первой журнальной публикации книги Данилевского (первоначальный вариант предполагался в малотиражном «Журнале министерства народного просвещения»). При помощи Страхова выходили и последующие издания книги. Именно Страхову принадлежит сочувственная и комплиментарная характеристика труда Данилевского как «катехизиса или кодекса славянофильства». Однако эту характеристику не следует понимать в качестве определения доктринальной приверженности Данилевского этому идейному течению. Объяснение дает сам автор этой характеристики следующим образом: «Автор “России и Европы” нигде не опирается на славянофильские учения как на что-нибудь уже добытое и догнанное. Напротив, он исключительно развивает свои собственные мысли и основывает их

<sup>4</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 92.

<sup>5</sup> См., например, стихи «Раскаявшейся России»: «О, Русь, как муж разумный, / Сурово совесть допросив, / С душою светлой, многодумной / Идем на Божеский призыв».

<sup>6</sup> Аксаков К.С. О внутреннем состоянии России // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М., 2010. С. 252–258.



на своих собственных началах»<sup>7</sup>. Между Данилевским и Страховым сложились дружеские отношения, благодаря которым в значительной степени осуществлялось продвижение идей автора «России и Европы» в русском общественном сознании. Оба они пришли к философии от естествознания (Страхов был биологом и зоологом, а Данилевский – ихтиологом и ботаником). Постпросветительская метафизическая ориентация, установка на национально-государственные начала, неприятие нигилизма и материализма – вот те ориентиры, которые предлагались почвенническим направлением 1860-х гг., которое продолжило славянофильство 1830-1840-х гг. Налицо перекличка даже по названиям основных произведений: Страхова – «Борьба с Западом в нашей литературе» и Данилевского – «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому».

Называя книгу Данилевского «кодексом славянофильства», Страхов, как представляется, имел в виду также то обстоятельство, что ее появление может рассматриваться как определенный итог славянофильской доктрины. Ее развитие уже исчерпало в основном свой идейный и общественный потенциал, достигший апогея в период подготовки Положения 19 февраля 1861 г., авторство которого принадлежало славянофилу Юрию Самарину. Славянофильство уступало дорогу новому политически активному течению, которое не было по своему происхождению собственно русским, поскольку зародилось в Австро-Венгрии еще в 1820-х гг., а затем распространилось по Европе. Имя этого течения панславизм и к его становлению Данилевский отношения не имел, однако его «Россия и Европа» не могла не высказать свое касательство к идее панславизма, сердцевиной которой было учение о всеславянской федерации.

Необходимо пояснить, что никакого интегрального славянофильства в действительности не существовало и пройти какую-либо специальную «выучку» в московских славянофильских кружках петербуржцев Данилевский, разумеется, не мог. Кроме того, славянофильство как течение мысли, существовавшее на страницах журналов, а не на университетских кафедрах, допускало большую степень свободы в широком кругу славянофильствующих литераторов, историков, публицистов, предполагавшую с самого начала полемику и сосуществование разных мнений. Не случайно само появление этого «московского направления» ознаменовано в конце 1830-х гг. спорами между его основателями – А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским, что дало В.В. Зеньковскому повод утверждать о том, что правильнее говорить не о философии славянофильства, а о философии отдельных славянофилов. В отличие от московских славянофилов, Данилевский не был поклонником немецкой классической философии, более того, он считал «идеально-философское направление» Германии наряду с французским Просвещением характерным достоянием прошлого, XVIII в. XIX в. ознаменован пробуждением новых движений, «смещением национальных движений с движениями политическими», что и стало, по Данилевскому, «господствующим явлением деятельной жизни народов» с самого начала XIX столетия. Таким образом, можно заключить, что в действительности под славянофильством Данилевского Страхов подразумевал приверженность к выработке им собственного цивилизационного учения, утяжеленного тем «привеском», который в него внес панславизм.

<sup>7</sup> Страхов Н.Н. Жизнь и труды Данилевского. С. XXX.

В современных философско-политических исследованиях отмечается, что «зарождение панславизма, впервые появившегося у западных славян, следует рассматривать в теснейшей связи с появлением главного его оппонента – пангерманизма»<sup>8</sup>. (В научной литературе отмечаются как менее распространенные, но все же имевшие место среди западных и южных славян проекты похожих пандвижений италянизации и мадьяризации<sup>9</sup>). Габсбурги с самого начала оценивали идею панславизма как угрозу имперской германизации, тогда как дом Романовых старался не вносить в Священный Союз какой-либо раздор поддержкой разного рода панславистских притязаний. «Русский выходец из Европы» (слова И.С. Аксакова), ставший славянофилом на дипломатической службе в Европе – Ф.И. Тютчев в стихотворении «Два единства» (1870) раскрыл истинный смысл антиномии «панславизм – пангерманизм», основываясь на фразе канцлера Отто фон Бисмарка:

Единство, – возвестил оракул наших дней, –  
 Быть может спаяно железом лишь и кровью...»  
 Но мы попробуем спаять его любовью, –  
 А там увидим, что прочней...

Отсюда понятно, что пангерманизм был основой внешнеполитической концепции Германии и побудительным мотивом к ее объединению, тогда как правительственный курс России не был направлен на панславистскую экспансию в западном направлении, но скорее направлялся в сторону «восточничества» (главным аргументом для него стало завершение строительства самой длинной в мире Транссибирской железнодорожной магистрали). Данилевский, будучи сознательным и убежденным государственным деятелем, вполне признавал позитивную цивилизаторскую роль России на Востоке (кто только не признавал эту роль, включая даже такого ненавистника Российской империи, как Маркс!). Однако Данилевский выступал за расширение влияния Империи во все стороны, включая и Запад, прежде всего потому, что в этом направлении жило и развивалось милое его сердцу славянство, союз с которым откроет России, как он полагал, мир будущего. Справедливо и метко критикуя такую «болезнь русской жизни», как «европейничанье», Данилевский становился подверженным другому греху, его можно назвать «славяничаньем» (в пору Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. этот грех получил в русском обществе название «славянобесия», ему поддался даже такой «совсем не панславист», как В.С. Соловьев, в патриотическом порыве отправившийся на Балканы корреспондентом катковских «Московских ведомостей», предварительно запасшись револьвером).

Данилевским была декларирована возможность и даже необходимость построения всеславянского союза, основанного на ненасилии и любви, по всем своим признакам имевшего характер не федерации, а конфедерации. Причем необходимость его мотивируется установлением политического равновесия не только в Европе, но и во всем мире. В его книге следует подробное перечисление тех регионов, с площадью в квадратных милях и указанием примерного количества населения, которые могут претендовать на вхождение в Славянскую федерацию. Причем включение в проект ряда регионов вовсе не определяется преобладанием славянского населения,

<sup>8</sup> Болдин В.А. Панславистские политические концепции. Генезис и эволюция. М., 2018. С. 125.

<sup>9</sup> Там же. С. 123.

т.к. они имеют в своем составе лишь славянские анклавы (например, Венгрия и Трансильвания). Другие страны в составе предполагаемой федерации вообще не являются славянскими, такие как «Королевство Эллинское». Начертанный Данилевским утопический план при всей своей грандиозности никак не раскрывает конкретных путей и методов его осуществления, что является характерным родовым признаком всех утопий. При всей их государственнической ориентации панславистские планы автора «России и Европы» не могли не войти в противоречие с явным нежеланием российского правительства поддерживать панславизм в качестве государственного политического проекта. Но вопреки этой констатации, «У европейских публицистов преобладало мнение, что “панславизм” есть стремление славянского мира к объединению под предводительством России и именно так, что, быть может, не столько сами славянские племена ищут этого объединения, сколько идет к нему сама Россия, которой вообще приписывался тогда характер завоевательного государства, порядочно дикого, но могущественного и грозящего свободе чуть ли не всей Европы»<sup>10</sup>.

Русские панслависты рекрутировались в стане людей свободных интеллектуальных профессий, которые не имели никакого реального влияния на политический курс страны. В действительности их заявления были тем, что принято называть «страстными письмами без обратного адреса». Тем не менее некоторые радикальные панславистские декларации за рубежом создавали иллюзии, что самодержавная Россия «рулит панславизмом» в своих экспансионистских интересах. Так, на Славянском съезде 1876 г., проходившем в России, выдвигались требования, которые переставали быть панславистскими и становились «панрусистскими» (например, обязательное принятие всеми славянами православия и русского языка в качестве государственного). Ясное дело, подобные требования были чисто утопическими, однако они могли создавать ложные впечатления о несуществующей «русской агрессии». Попытки создать некие славянские трансграничные общности в рамках панславизма имели место в истории, например, в начале XX в., но они были кратковременны и были прерваны Первой мировой войной, разделившей славян на разные воюющие стороны (имеются в виду финансовые, экономические и образовательные ассоциации в рамках так называемого неославизма, вроде славянского банка, образовательных и даже спортивных союзов). Примерами подобных ассоциаций после Второй Мировой войны можно считать СЭВ и организацию Варшавского договора, куда вошли все славянские страны, хотя они именовались не славянскими объединениями, а союзническими образованиями в рамках мировой социалистической системы.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что выходу из печати «России и Европы» предшествовал Славянский съезд и этнографическая выставка, состоявшиеся в Москве и Петербурге в 1867 г. и собравшие большое количество зарубежных славянских гостей (на Первом Пражском Славянском съезде 1848 г. Россию представлял единственный участник – революционный панславист М.А. Бакунин). Разумеется, такое резонансное событие не могло не привлечь внимания автора «России и Европы»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. М., 2002. С. 5.

<sup>11</sup> «По сути съезд представлял собой триумфальное – освещенное почти во всех газетах и сопровождавшееся всплеском общественного энтузиазма – путешествие гостей от западных

Данилевский воспроизводит как свои собственные слова, будто сошедшие на страницы его книги прямо из залов и банкетов съезда. Буквально как тост за здоровье славянства звучит следующее: «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, болгара (желал бы прибавить, и поляка), – после Бога и его святой Церкви, – идея Славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не осуществимо без ее осуществления, без духовно-народно- и политически-самобытного, независимого Славянства; а напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности»<sup>12</sup>. Заметим, что гипертрофированное возвышение славянства выглядит едва ли не как срыв в имперском консерватизме Данилевского. По определению он не должен был быть связанным с односторонней этничностью и моноконфессиональностью, ведь среди подданных Российской империи было немало представителей неславянских народов, а среди славян – немало представителей иных конфессий, кроме православных – католиков, протестантов, мусульман (поэтому ссылка на общую для всего славянства святую Церковь выглядит несостоятельной; например, в перечне славянских национальностей отсутствуют боснийцы, исповедующие ислам). Кроме того, текст «России и Европы» не обнаруживает конкретного знакомства автора с трудами классиков австрославизма – чехов и словаков (имена Шафарика, Коллара, Штура и др. только называются на страницах книги). «Не тянет» нарисованная в «России и Европе» версия панславизма и на то, чтобы ее можно было назвать «общеславянским национализмом», поскольку всякий славист скажет, что между сербским и, скажем, хорватским национализмами существует дистанция большого размера. Все это говорит о том, что Данилевский при всей своей широкой образованности имел мало сведений об этноконфессиональной ситуации в Турции и Австро-Венгрии, что неудивительно, поскольку он никогда не бывал в местах расселения западных и южных славян, на Балканах и на Ближнем Востоке.

Принято считать, что впервые слово «панславизм» было употреблено в одноименном труде евангелического проповедника Я. Геркеля, создателя грамматики всеславянского языка (грамматики, естественно, не кириллической, а латинской). Он вышел на территории Австро-Венгрии в 1826 г. и был, на самом деле, своего рода конкретизацией идеи «Die Deutsche Kultur-Nation», или «идеи культурной немецкой нации». Она задумывалась как некий лингвистический эксперимент для австрийских славян в пределах монархии Габсбургов. Таким образом, панславизм возникает первоначально как «австрославизм» для обозначения сначала лингвистической, затем общекультурной (Я. Коллар, 1837) и, потом, – политической интеграции (Людевит Штур, автор книги «Славянство и мир будущего» (1851)<sup>13</sup>.

---

границ России до Петербурга, их пышную встречу в официальной столице, апогеем которой стал прием у императора в Царском Селе, и, наконец, целый ряд манифестаций, митингов, торжественных заседаний и обедов, организованных сначала в Петербурге, затем в Москве инициаторами съезда» (Майорова О. Славянский съезд 1867: Метафорика торжества // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 89).

<sup>12</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 107.

<sup>13</sup> Об этом см.: Павленко О.В. Панславизм. Концепция панславизма в славистических исследованиях // Славяноведение. 1998. № 6. С. 43–60.

Несмотря на действительное существование исторической русско-славянской взаимности (правильнее сказать – русско-сербской), панславистской идее всеславянского союза никогда не было суждено реализоваться. Это понял в XIX в. Константин Леонтьев, который служил консулом на Балканах и в Средиземноморье и весьма достоверно изобразил поведение балканских славян в местах их расселения в Османской империи – поведение, наполненное духом индивидуализма, глубоко проникшим в славянскую массу и чуждым проявлениям какого-либо соборного единения. Ему принадлежит определение, ставшее известным афоризмом: «Славянство есть, славизма нет». Константин Леонтьев, который закончил свою жизнь монахом Троице-Сергиевской Лавры, заметил специфическую славянскую склонность к предательству. Он замечал, что отуреченные славянские либералы, наделенные властью и потерявшие свое славянское первородство (их он называл архонтами), ведут себя гораздо хуже по отношению к единоверцам, чем какие-нибудь турецкие паши.

В XX в. тезис Леонтьева расширил и дополнил князь Н.С. Трубецкой, который считал, что «Язык, и только язык связывает славян друг с другом»<sup>14</sup>. Трубецкой конкретизировал эту мысль следующим образом: «Русский литературный язык есть общеславянский элемент в русской культуре и представляет из себя то единственное звено, которое связывает Россию со славянством. Говорим “единственное”, ибо другие связывающие звенья призрачны. “Славянский характер” или “славянская психика” – мифы. Каждый славянский народ имеет особый психический тип, и по своему национальному характеру поляк так же мало похож на болгарина, как швед на грека. Не существует и общеславянского физического, антропологического типа. “Славянская культура” – тоже миф, ибо каждый славянский народ вырабатывал свою культуру отдельно, и культурные влияния одних славян на других несколько не сильнее влияния немцев, итальянцев, тюрков и греков на тех же славян. Этнографически славяне принадлежат к различным этнографическим зонам»<sup>15</sup>.

О панславизме в прямом, объединительном смысле, подразумевающим всеславянскую федерацию, впервые заговорил в XVII в. хорват Юрий Крижанич. Однако панславизм как культурно-политический проект выделился лишь в XIX в., он просуществовал до начала XX в. и включал разнородные и противоречившие друг другу идейные и политические течения. Это разные панславизмы, включая так называемый демократический, революционный, либеральный и консервативный панславизм, а также неославизм. Нет никакого сомнения в том, что с самого начала панславизм возник в среде австрийского славянства и Россия «вовсе неповинна в его возникновении». Это слова первого исследователя панславизма Александра Николаевича Пыпина, автора книги «Панславизм в прошлом и настоящем» (1878). Замысел Трубецкого вовсе не заключался в том, чтобы комплиментарное для русской культуры (хотя только по языковому признаку) славянство могло составить в Европе некую зону противостояния романо-германству. У Трубецкого речь не идет о противопоставлении «России и Европы», в отличие от того, что было предпринято Данилевским. Это вполне соответствовало общему духу его теории локальных цивилизаций, где Россия представляет отличный

<sup>14</sup> Трубецкой Н.С. К проблеме русского самосознания. Париж, 1927. С. 93.

<sup>15</sup> Там же.

от романо-германского – славянский культурно-исторический тип, которому, как он считал, предстоит интегрировать славянство в рамках единой цивилизации. Концепция Трубецкого гораздо масштабнее, он подчеркивает, что его размышления относятся ко всему неромано-германскому человечеству и «касаются не только русских, но и всех других народов, так или иначе воспринявших европейскую культуру, не будучи сами ни романцами, ни германцами». У Трубецкого референтной группой, в которую он включает культуру России, является вовсе не славянство, а целое человечество; подразумевается тем самым, что Россия ввиду многосоставности культурных матриц, включенных в различные этногеографические зоны, традиционно определяемые как «Восток», «Запад», «Север» и «Юг», сама является моделью человечества. Универсализм Трубецкого, его готовность привести буквально сотни доводов в пользу разнообразных влияний и взаимовлияний на русскую культуру со стороны туранского элемента, соседних тюрок, угрофиннов и кавказцев, категорически расходится с представлениями теоретиков локальных цивилизаций о русской культуре как саморазвивающемся, самодостаточном и замкнутом органическом образовании.

Славянскому объединению всегда препятствовало жесткое культурное и политическое давление со стороны Запада в лице германизма и австрийства, а также со стороны Востока в лице Турции. Вдобавок в славянской среде всегда существовали собственные внутренние противоречия и конфликты, то, что Пушкин называл «спором славян между собою». Причем со стороны своих братьев по крови славяне нередко испытывают более жесткое давление и вражду, чем со стороны угнетателей иного племени.

Русские славянофилы – Хомяков, Киреевский, Самарин, Тютчев и др. – вовсе не были родоначальниками панславизма, – это ложное мнение. Панславистами в Европе в первую очередь стали называть деятелей «славянского возрождения», среди них Шафарик, Юнгман, Челяковский, Караджич, Обрадович, Штур и другие. Со стороны немецких идеологов германизма и австрийства панславизм стал полемической кличкой, имевшей, по сути дела, такое же расистское антиславянское содержание, как впоследствии «Майн кампф» Гитлера. Один из них, Я.Ф. Фаллмерайер, автор работы «Царь, Византия и Восток» (1850) призывал немцев объединить свои усилия вместе с Австрией в борьбе против славянских движений и России. Он называл свою миссию также борьбой с «византизмом», т.е. с православием, «борьбой не на жизнь, а на смерть». Этот антиславянский расизм унаследовал и развил другой немец, Альфред Розенберг, идеолог национал-социализма, чья должность именовалась «начальник Управления внешней политики НСДАП»<sup>16</sup>.

Очевидно, что панславизм панславизму рознь. Некоторые панславистские заявления принимают сегодня форму своего рода геополитических мессианистских притязаний вроде открыто обсуждаемых в Польше проектов создания «Великой Речи Посполитой», включающей территории Польши, Белоруссии и Украины. Но история знает примеры и другого, весьма дружественного по отношению к России и вполне сердечного панславизма. Имеется в виду создание первой в своем роде истории русской философии, двухтомника «Россия и Европа» (Йена, 1913), принадлежавшего перу философа, иностранного члена Московского психологического общества при

<sup>16</sup> Об этом см.: Павленко О.В. Панславизм. С. 51–52.

Императорском Московском университете, активиста так называемого младочешского национального движения, Томаша Гаррига Масарика, первого президента Чехословакии.

Противники славянства, не только современники панславизма как реально существовавшего общественного движения, но и наши современники, вносят в эту тему свои ложные, злонамеренные интерпретации, совершенно искажающие реальный исторический смысл в целом благородной, хотя и не реализовавшейся в истории всеславянской идеи. Это тоже своего рода насилие, хотя и не прямое, а идейное насилие, тоже своего рода подавление, искривление исторической памяти, оскорбительное не только для сербов и русских, но и для чехов, словаков и других славян. Возьмем, например, известную монографию Ханны Арендт «Истоки тоталитаризма», считающуюся классикой современной political science. (Это одна из самых часто цитируемых книг у российских политологов). В своем обширном труде Арендт возлагает на «пандвижения» – панславизм, а равным образом и на пангерманизм, историческую вину за появление в XX в. тоталитаризма в виде большевизма и, соответственно, национал-социализма. Она утверждает, что «... “германские народы” вне рейха или “наши меньшие славянские братья” вне Святой Руси создавали удобную дымовую завесу из права народов на самоопределение в качестве легко преодолимого переходного этапа для дальнейшей экспансии»<sup>17</sup>. Согласно логике Арендт, панславизм, будучи распространенным на территории России в форме «племенного национализма», становится общепринятым в среде интеллигенции умонастроением, создающим предпосылки для появления различного рода мессианистских «пандвижений», которые несли в себе зародыши тоталитаризма XX в. Этому, по ее мнению, способствовали специфические обстоятельства жизни в Российской империи, ставшие «облегчающим фактором в подготовке тоталитаризма»: «Хаотические условия этой страны – слишком обширной, чтобы быть управляемой, населенной достаточно примитивными народами без какого-либо опыта политической организации, прозябавшими под непостижимой властью российской бюрократии»<sup>18</sup>, порождали атмосферу иррационального антизападничества, характерную для западного тоталитаризма XX в. В этом плане панславизм рассматривается Арендт как идейно-политическое настроение, вполне релевантное тому «смутному и антизападному настроению, которое было в особенной моде в предгитлеровской Германии и Австрии, но захватило также интеллигенцию 20-х гг. по всей Европе». Таким образом, русские мыслители – сторонники идеи всеславянского братства, основанного на любви, в противоположность пангерманизму, объединившему Германию, по Бисмарку, «железом и кровью», – рисуются создателями идеологии экспансионизма, чреватого, будто бы, будущим тоталитаризмом XX в. Среди них – великий русский писатель Достоевский, который оказывается, согласно Арендт, предшественником современного тоталитаризма<sup>19</sup>. Обвинения в тоталитаризме звучат на Западе и в адрес Н.Я. Данилевского. Достаточно сослаться на книгу американского историка Р. МакМастера «Данилевский как тоталитарный философ» (1967) и на статьи «Панславизм», опубликованные в «The Encyclopedia

<sup>17</sup> Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 311.

<sup>18</sup> Там же. С. 336.

<sup>19</sup> Там же. С. 320.

Americana» и в «Encyclopedia Britannica». Так, в «Britannica» Данилевский характеризуется в качестве панслависта, который «придал русскому национализму биологическое обоснование». В подобных работах панславизм оценивается как причудливый симбиоз имперско-славянофильско-сталинских амбиций, а Данилевский представляется как предшественник сталинокрации.

\* \* \*

В России до начала XX в. не было не только консервативных, но и вообще каких-либо политических партий, и потому любые программы социальных преобразований за невозможностью их реализации в политической практике неизбежно принимали форму утопических философских конструкций, ибо «на утопичность их обрекала сама эта действительность, делавшая невозможной реальную борьбу за конкретные политические цели»<sup>20</sup>. К числу таких утопических конструкций следует отнести и проект «всеславянской федерации» Николая Данилевского, который нередко и ошибочно характеризуется в качестве изобретателя панславизма. Столь же ошибочно представление о Данилевском как о выразителе идей империалистической панславистской агрессии, имевшей своей целью подчинение самодержавной власти русского царя всех славян Европы, как турецких, так и австрийских.

Принадлежность цивилизационного учения Данилевского к одному из вариантов русского панславизма, многократно отмеченная в данилевсковедении, особенно зарубежном, потребовала необходимого разъяснения. Наибольшее влияние панславизма, распространявшегося с Запада на Восток Европы (а не наоборот) проявилось в XIX в., хотя следы его ведут и в XX столетие. Однако в целом панславизм принадлежит прошлому. Вряд ли можно сегодня разглядеть какую-либо интегральную идею, которая сплотила бы существующие ныне славянские народы. Славяне слишком далеко «разбежались» друг от друга в конфессиональном отношении, население славянских стран включает не только православных, но и католиков, протестантов и мусульман. Среди жителей славянских стран распространена не столько панславистская, сколько панамериканская и антироссийская ориентация, включающая членство в НАТО. Эти очевидные констатации подтверждают невозможность политического союза разноликого славянского мира, понятого как славянское племенное братство на какой-либо единой основе.

## Список литературы

- Аксаков К.С. О внутреннем состоянии России // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 252–258.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева и др. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
- Болдин В.А. Панславистские политические концепции. Генезис и эволюция. М.: Аквилон, 2018. 375 с.

<sup>20</sup> Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М., 2019. С. 516.



- Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польск. К. Душенко. М.: НЛЮ, 2019. 694 с.
- Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // *Данилевский Н.Я. Россия и Европа*. СПб.: Глаголь: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. С. V–XX.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Глаголь: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. 513 с.
- Ли Хайянь. Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае. Автореф. дис. ... к. филос. н. М.: МГУ, 2010. 20 с.
- Майорова О. Славянский съезд 1867: Метафорика торжества // *Новое литературное обозрение*. 2001. № 51. С. 89–110.
- Павленко О.В. Панславизм. Концепция панславизма в славистических исследованиях // *Славяноведение*. 1998. № 6. С. 43–61.
- Пытин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. М.: Граница, 2002. 195 с.
- Страхов Н.Н. Жизнь и труды Данилевского // *Данилевский Н.Я. Россия и Европа*. СПб.: Глаголь; Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. С. XXI–XXXIV.
- Трубецкой Н.С. К проблеме русского самосознания. Париж: Евразийское книгоиздательство, 1927. 97 с.

## **Nikolay Danilevsky: between Slavophilism and Pan-Slavism**

### ***Mikhail A. Maslin***

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

Nikolay Danilevsky's book "Russia and Europe" was written in hot pursuit of the Crimean War (1853–1856), when the powers of Holy Union broke political equilibrium after the victory of the Russian army over Napoleon and started a new aggressive war against Russia, the only sovereign Slavic state in Europe. The book could be evaluated as an intellectual epilogue of the Crimean War in which there were pointed out two central problems: firstly, to show the sovereignty and future perspectives of Slavic civilization, which has occupied its own legitimate historic place in Europe as an independent cultural-historic type; secondly, to construct the project of the All-Slavic Union as a protective barrier against European invasion. The solution of the first problem was based on the traditions of Russian thought, especially on Slavophilism. So that demonstrated its culmination and specific Russian contribution to the world civilizational theory. The solution of the second problem was based on the "circle of conservative utopia" (A. Walicki) derived from the European Pan-Slavism (Austroslavism), founded on the territory of Austro-Hungarian Empire as early as at the beginning of the nineteenth century. The contradictory combination of Slavophilism and Pan-Slavism is the subject of the historiographical study in the current article.

**Keywords:** Slavophilism, Pan-Slavism, Austroslavism, cultural-historical types, Russia and Europe, Slavic cultural-historical type

**For citation:** Maslin, M.A. "Nikolai Danilevskii: mezhdru slavyanofil'stvom i panslavizmom" [Nikolay Danilevsky: between Slavophilism and Pan-Slavism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 5–18. (In Russian)

## References

- Aksakov, K.S. “O vnutrennem sostoyanii Rossii” [On the Inner Situation in Russia], in: K.S. Aksakov & I.S. Aksakov, *Izbrannye trudy* [Collected Works]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 252–258. (In Russian)
- Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], trans. by I.V. Borisova, Yu.A. Kimelev, A.D. Kovalev et al. Moscow: CentrCom Publ., 1996. 672 pp. (In Russian)
- Boldin, V.A. *Panslavistskie politicheskie kontseptsii. Genezis i evolyutsiya* [Panslavist Political Conceptions. Genesis and Evolution]. Moscow: Aquilon Publ., 2018. 375 pp. (In Russian)
- Danilevsky, N.Ya. *Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe. An Outlook on the Cultural and Political Relations of the Slavic World towards to the German-Roman World]. St. Petersburg: Glagol Publ.; St. Petersburg St. Univ. Publ., 1995. 513 pp. (In Russian)
- Galaktionov, A.A. “Organicheskaya teoriya kak metodologiya sotsiologicheskoi kontseptsii N.Ya. Danilevskogo v knige ‘Rossiya i Evropa’” [Organic Theory as Methodology of Sociological Conception of N.Ya. Danilevsky in the Book ‘Russia and Europe’], in: N.Ya. Danilevsky, *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. St. Petersburg: Glagol Publ.; St. Petersburg St. Univ. Publ., 1995, pp. V–XX. (In Russian)
- Li Khanyang. *Teoriya kul'turno-istoricheskikh tipov N.Ya. Danilevskogo v Rossii i Kitae* [The Theory of Russian Cultural-Historical Types of N.Ya. Danilevsky in Russia and China]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 2010. 20 pp. (In Russian)
- Mayorova, O. “Slavyanskii s’ezd 1867: Metaforika torzhestva” [Slavic Congress 1867: Metaphor of Celebration], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2001, No. 51, pp. 89–110. (In Russian)
- Pavlenko, O.V. “Panslavizm. Kontseptsiya panslavizma v slavisticheskikh issledovaniyakh” [Panslavism. Conception of Panslavism in Slavonic Studies], *Slavyanovedenie*, 1998, No. 6, pp. 43–61. (In Russian)
- Pipin, A.N. *Panslavizm v proshlom i nastoyashchem* [Panslavism in the Past and Present]. Moscow: Granitsa Publ., 2002. 195 pp. (In Russian)
- Strakhov, N.N. “Zhizn’ i trudy Danilevskogo” [The Life and Teachings of Danilevsky], in: N.Ya. Danilevsky, *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. St. Petersburg: Glagol Publ.; St. Petersburg St. Univ. Publ., 1995, pp. XXI–XXXIV. (In Russian)
- Trubetskoy, N.S. *K probleme russkogo samosoznaniya* [On the Problem of Russian Self-Consciousness]. Paris: Eurasian Publishing House, 1927. 97 pp. (In Russian)
- Walicki, A. *V krugu konservativnoi utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [In a Circle of Conservative Utopia. The Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism], trans. by K. Dushenko. Moscow: NLO Publ., 2019. 694 pp. (In Russian)

*И.Б. Микиртумов*

## СЕНТИМЕНТАЛИЗМ И РОМАНТИЗМ: СТРУКТУРА АФФЕКТА\*

*Микиртумов Иван Борисович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургской школы гуманитарных искусств и наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190121, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: imikirtumov@gmail.com

Задача этой статьи – описание структуры сентименталистского и романтического аффектов. Эти структуры задают формы душевной жизни в сентиментализме и романтизме как умонастроениях, определяющих эпохи культуры. Они остаются актуальными для современности и конкурируют в ней. Я отталкиваюсь от различия эмоции и аффекта, которое стало одной из основных тем «аффективного поворота» в социальном и гуманитарном знании. Здесь я следую Брайану Массуми и предполагаю, что эмоции и аффекты – это различные сущности. Эмоция формируется в онтогенезе и работает при непосредственном восприятии как первичная реакция. Аффект подключается позже и может скорректировать эмоцию. В сфере символического, напротив, первыми срабатывают аффекты, а потом уже могут быть подключены эмоции. Дано описание четырехчастного устройства аффекта как такового. На его основе возникают сентименталистская и романтическая сборки частных аффектов. Сентиментализм плюралистичен, видит мир как ризому, работает с экономикой чувств. Сентименталистское человечество скрепляется эмпатическим удовольствием от многообразия чувств. Романтизм отсылает к номадическому, к органическому единству. Его аффекты основаны на сочетании когнитивно постигаемых метафор «схватывает», «поднимает» и «уносит» с interoцепцией состояния органов тела. Романтическое предлагает переживание экстатического перевоплощения, перформативного ментального действия и действия от имени абсолюта. Сентиментализм движется к углублению индивидуальной чувствительности и к совершенствованию навыков управления чувствами; романтизм, напротив, упрощается до низких массовых аффектов. Вывод статьи состоит в том, что в сложных взаимодействиях аффектов двух видов сентименталистские постепенно вытесняют романтические, когда и если способность управлять своими чувствами рассматривается как ценное качество.

**Ключевые слова:** аффект, эмоция, сентиментализм, романтизм, дискурс, коммуникация

---

\* В работе использованы результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 г.

**Для цитирования:** Микиртумов И.Б. Сентиментализм и романтизм: структура аффекта // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 19–34.

Поворот к эмоциям и аффектам в гуманитарных и социальных науках произошёл, по разным версиям, в середине 1980-х или 1990-х. Для истории и литературоведения он ознаменовался статьёй Питера и Кэрролл Стернс «Эмоциология: проясняя историю эмоций и их стандартов»<sup>1</sup>, а для философов и политологов, скорее, эссе Брайана Массуми «Автономия аффекта»<sup>2</sup>. Различие отправных точек не случайно. Для социальных наук аффекты интересны как явления на границе внутреннего и внешнего, которые, возможно, существенно влияют на познание и действие. Увидеть в аффектах такую силу означает поставить их в ряд с экономическими интересами, с жаждой власти, славы и признания, с волей к истине и к свободе, с интуицией сверхъестественного, с бессознательным и архетипическим, т.е. ввести в науку новый основополагающий концепт, а с ним – новую объясняющую модель.

В этом и состоит «поворот», отчасти вдохновленный модой на когнитивистику и нейронауки. Массуми начинает свое эссе с почерпнутого из литературы описания когнитивно-психологического эксперимента<sup>3</sup>, интерпретация результатов которого позволяет дифференцировать в аффекте сознаваемое и несознаваемое – автономное. Массуми хочет показать, что аффект в своем основании есть непосредственная реакция, неподконтрольная когнитивным установкам сознания и даже психоаналитическому бессознательному, что позволяет аффекту стать инстанцией свободы выбора, – иногда, возможно, парадоксального, т.е. идущего поперек всему кажущемуся рациональным. Здесь открывается как возможность редукции аффектов к измеримым психофизическим явлениям, так и перспектива доказательного знания об аффектах и соответствующей практики. Теория, которую поддерживает Массуми, рискованна, и послужить ее легитимации должен соответствующий блок естественно-научных данных. Ирония ситуации, однако, в том, что и сам эксперимент, на который ссылается Массуми, и его толкование весьма неоднозначны именно в естественно-научном отношении<sup>4</sup>, так что повод поднять флаг когнитивистики над теорией аффектов оказывается, по-видимому, ложным, и аффекты остаются в сфере философско-антропологических исследований.

<sup>1</sup> *Stearns P.N., Stearns C.Z.* Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards // *The American Historical Review*. 1985. Vol. 90. No. 4. P. 813–836; *Виницкий И.* Заговор чувств, или русская история на «эмоциональном повороте». (Обзор работ по истории эмоций) // *Новое литературное обозрение*. 2012. № 5. С. 441–460.

<sup>2</sup> *Massumi B.* The Autonomy of Affect // *Cultural Critique*. 1995. No. 31: The Politics of Systems and Environments. Part II. P. 83–109; *Массуми Б.* Автономия аффекта // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133; *Rekret P.* Affect and politics: A critical assessment // *Politics, Protest, Emotion: Interdisciplinary Perspectives*. Information School, University of Sheffield, 2017. URL: <https://pressbooks.pub/pauljreilly> (дата обращения: 11.01.2023).

<sup>3</sup> *Массуми Б.* Автономия аффекта. С. 110–113.

<sup>4</sup> *Leys R.* The Turn to Affect: A Critique // *Critical Inquiry*. 2011. Vol. 37. No. 3. P. 450–452, 467–468.

Так или иначе, аффективный поворот произошел<sup>5</sup>, значительно расширилась область социально-политических исследований того, как аффекты, или, в старинной терминологии, «страсти» (*passiones*) возбуждаются, передаются, трансформируются, стихают, чем измеряется их цена, что нужно сделать, чтобы человек охотно включился в переживание аффекта и, наоборот, чтобы он ни при каких обстоятельствах этого не сделал, от каких аффектов невозможно избавиться, однажды начав их переживать, какие аффекты при передаче усиливаются, а какие затухают, наконец, как они сочетаются и отталкиваются. Хотя современная социально-философская теория аффектов еще не сформулирована, за будущее доминирование в ней спорят метафоры в диапазоне от «экономики» аффектов до их «эпидемиологии».

Предметом этой статьи являются базовые структуры двух групп аффектов, имеющих наибольшее значение для социальной коммуникации последних трех столетий, а именно – сентименталистских и романтических. Им соответствуют дискурсы, имеющие понятные идеологические валентности и обеспечивающие *оборот аффектов*. Сентименталистские дискурсы адекватны ризоматической и плюралистической картине мира, в то время как дискурсы романтизма – номадической и центристской, используются носителями идеологий органического единства<sup>6</sup>. Романтизм также нетрудно уличить в близости тоталитарным режимам<sup>7</sup>, пусть даже в деталях это не всегда верно. Сентиментализм же как ведущее умонастроение эпохи барокко, т.е. европейских XVII–XVIII вв., выступает необходимым компонентом всех ее социально-политических построений, а именно: договорных теорий государства, теории естественного права, либерализма и веротерпимости, моделей рационального государственного управления, теории гражданского общества, идей просвещения – как по Мендельсону, так и по Канту, теории морали, эстетики, педагогики и пр. Я не буду касаться истории сентиментализма и романтизма как умонастроений, а постараюсь описать структуру их аффектации.

## Аффекты и эмоции

Базовая номенклатура аффектов описана Аристотелем во второй книге «Риторики». Она не потеряла своей актуальности, поскольку учение о страстях предполагается структурой концепта «счастье», очерчивающего цель и смысл человеческого существования. В этой же структуре мы находим концепты «блага», «зла», «прекрасного», «добродетели», «порока». «Счастье» – концепт риторический, т.е. имеет коммуникативную природу. Попытки отнести его в область этики или политики не приводят к убедительным результатам, поскольку содержание «счастья» меняется от теории к теории, от эпохи к эпохе. Неизменными остаются способы коммуникации

<sup>5</sup> The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham, 2007; *Stenner P.* Bridging the Affect – Emotion Divide: A Critical Overview of the Affective Turn // *Affect, Emotion and Rhetorical Persuasion in Mass Communication*. L., 2018. P. 34–55.

<sup>6</sup> Ср.: *Gross D.M.* The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science. Chicago, 2006.

<sup>7</sup> *Safranski R.* Romantik. Eine deutsche Affäre. Frankfurt am Main, 2009. S. 366–368.

о счастье и его достижениях, основанные на метафорах части и целого, на правления, становления, цели и равновесия.

Аффекты, имея психофизическую природу, обладают постоянством как интерфейсы телесного. Их переменное содержание сводится к переживаниям, становящимся предметом рефлексии и запускающим действия. Телесное измерение аффекта есть эмоция, доступная не только людям, но и животным<sup>8</sup>, присоединение же когнитивной сферы порождает сам аффект и придает ему четырехкомпонентную структуру. Первым компонентом является положение дел, обстоятельство, вторым – полярность переживания, оцениваемая в диапазоне от максимума положительного до максимума отрицательного, третьим – пропозициональные установки, отражающие убеждения, желания, намерения, наконец, четвертым – предполагаемый порядок действий. Уже в модели Аристотеля возникновение аффекта требует его разрешения и возврата души в неаффицированное состояние, что достигается посредством деактивации одного из компонентов аффекта. Повод для аффектации может исчезнуть сам по себе или быть намеренно устранен, полярность может быть понижена или сведена к нулю, установки могут быть модифицированы и пересмотрены, наконец, действия могут быть реализованы с успехом или провалом, или же признаны нереализуемыми. Социокультурный контекст определяет, какой вариант переживания аффекта является предпочтительным. Например, испытывать гнев подобает человеку, претендующему на значительность, и не подобает рабу, бурная радость приличествует ребенку или юноше, но не старцу или монаху, месть в одном контексте обличает натуру порочную, а в другом – сильную и последовательную, зависть же порочна всегда, сострадание иногда есть проявление слабости, а иногда – глубины. Мудрец свободен от всех аффектаций, в то время как суетный простец всем им подвержен.

История эмоций описывает сменяющие друг друга нормы взаимоотношений с конкретными аффектами и нормы их переживания<sup>9</sup>. Сентиментализм и романтизм задают свои способы чувствования, определяя для каждого аффекта его роль, место и звучание. Оба умонастроения имеют как доктринальное содержание, так и специфические психоэмоциональные основания. Сентиментализм построен на эмпатии, снятии антагонизма, сближении и аналогизирующем уподоблении, в то время как романтизм предполагает разоблачение ложных форм жизни, маскирующихся под очевидное и здоровое, требует их отрицания и смены в перспективе абсолюта, обнаружение и утверждение которого верифицируется при эмоциональной самовозгонке, дающей каскад интероцептивных ощущений «схватывает», «поднимает», «уносит». Таковы, замечу, результаты воздействия музыки – главного для обоих умонастроений инструмента освоения сферы чувств. Ее сентименталистский план открывает бесконечное разнообразие сменяющихся состояний, романтический же дополняет их имитацией трансцендирования в подлинную реальность. На той устойчивой структуре, которую задают риторический концепт счастья и связанный с ним набор аффектов, нормативность

<sup>8</sup> См.: *Дарвин Ч.* Выражение эмоций у человека и животных // *Дарвин Ч.* Сочинения. Т. 5. М., 1953. С. 681–921.

<sup>9</sup> *Reddy W.* The Navigation of Feeling: Framework for the History of Emotions. Cambridge. 2001; *Rosenwein B.* Worrying about Emotions in History // *American Historical Review.* 2002. No. 107. P. 821–845.

переживаний, в частности, сентименталистская или романтическая, образуется *сборка аффекта*. Значения его компонентов всегда взаимосвязаны, что определяет, во-первых, социокультурные условия приемлемости аффекта, во-вторых, предпочтительный порядок его переживания.

Если бы мы лучше знали, каково психофизиологическое соотношение аффекта и эмоции, философская дискуссия по этому вопросу была бы излишней, но вопрос остается открытым и для нейронауки. Феноменологически эмоция и аффект признаются, скорее, явлениями различными<sup>10</sup>. Современные исследования эмоций восходят к работе Чарльза Дарвина «Выражение эмоций у человека и животных» (1872). Здесь он пересказывает известный опыт с обезглавленной лягушкой, которая одной лапкой стирает каплю кислоты, нанесенную на другую, что дает основание заключить, что головной мозг для этой операции не необходим<sup>11</sup>, а в 1960-е гг. Сильван Томкинс предложил сохраняющую свое влияние теорию, согласно которой содержащийся в аффекте эмоциональный ответ представляет собой своего рода рефлекс и может реализовывать «программу аффекта», возможно, вне связи со знаниями и желаниями. Один из его аргументов состоит в том, что мы часто ошибаемся в оценке того, какой аффект переживаем<sup>12</sup>. В сфере символического «капля кислоты» есть результат перцепции или элемент содержания. Тогда программа аффекта должна реализовываться в первом случае с использованием структур сознания, но автоматически, без возможности в обычной ситуации остановить, перенаправить и пр. Во втором случае, напротив, реализуется аффект с полноценно осознаваемым содержанием. Вопрос об экономике стоит в центре в обоих случаях. Если мы способны выбирать аффективные программы и влиять на них, т.е. можем бессознательно выбирать желаемое переживание или отказываться от него, то нам придется признать за собой еще один неподконтрольный сознанию механизм, – на этот раз взвешивающий выгоды и затраты от переживания эмоции<sup>13</sup>. Наблюдения за животными подтверждают наличие у них такой способности в отношении действий<sup>14</sup>, но не выражения внутренних состояний. Еще один аргумент в пользу неинтенциональности аффектов связан с первичностью эмоций в онтогенезе. Например, можно предположить, что плач приобретает содержание по мере того, как ребенок растет и расширяется его опыт, так как, с одной стороны, выстраиваются устойчивые связи плача с рефлекслируемыми внутренними состояниями, с другой же стороны, – с достижением коммуникативного результата в тех или иных ситуациях<sup>15</sup>. В итоге эмоция складывается как устойчивый механизм ответа, но детерминированный взаимодействием со средой, а на нее наслаивается когнитивно прозрачный аффект горестного переживания<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> *Stenner P.* Bridging the Affect – Emotion Divide. P. 34–55.

<sup>11</sup> *Дарвин Ч.* Выражение эмоций у человека и животных. С. 714.

<sup>12</sup> *Tomkins S.* Affect Imagery Consciousness. Vol. 1: The positive affects. N.Y., 1962. P. 248.

<sup>13</sup> *Griffiths P.* The Degeneration of the Cognitive Theory of Emotions // *Philosophical Psychology*. 1989. Vol. 2. No. 3. P. 293–313.

<sup>14</sup> *Harper D.* Competitive foraging in mallards: «Ideal free» ducks // *Animal Behavior*. 1982. Vol. 30. P. 575–584.

<sup>15</sup> *Leys R.* The Turn to Affect. P. 438.

<sup>16</sup> Очень интересна историческая динамика соотношения базовых горестных эмоций, и культивированного аффекта в истории меланхолии, ныне замененной стрессом и депрессией. См.: *Юханнисон К.* История меланхолии. М., 2021. Напомним, кстати, что в «Мертвых

При исследовании аффектов наиболее интересен их оборот, экономика. В случае когнитивной доступности переживаний она является вполне прозрачной, обусловлена социокультурной средой и ситуацией. Уловка «состояния аффекта», или «чувств, которые заглушают голос разума» состоит в том, чтобы представить аффекты последнего рода как аффекты автономные. Поступая так, мы исходим из предпосылки, согласно которой в известной ситуации всякий человек, ведомый неконтролируемым аффектом, почти с необходимостью совершит известный поступок. Предпосылка эта, однако, сомнительна, если речь идет о публично значимом аффекте, например, политическом. Уже Аристотель экстернализирует экономику аффектов, когда, например, говорит, что гнев требует знания о возможности отомстить и состояния смелости<sup>17</sup>. Я думаю, что, отталкиваясь от современного состояния наших знаний и опираясь на экономику эмоций и аффектов, можно исходить из следующих гипотез: (1) если эмоция и аффект – это различные явления, то всякую эмоцию во всей ее автономии можно *post factum* объяснить как своего рода «механизированный» аффект и тем самым поставить под контроль, а всякий аффект содержит в себе эмоцию, которая его не исчерпывает; (2) в ситуации непосредственного восприятия вещей и событий, по отношению к которым имеется механизм эмоционального ответа, эмоция действует автономно, т.е. подчиняясь собственной экономике; при этом в публичной сфере одновременно запускается аффективная реакция, при формировании которой эмоция может быть скорректирована, подавлена, или, напротив, интенсифицирована; (3) при символической репрезентации вещей и событий эмоция запускается внешним по отношению к ней аффектом, если это оправдано его экономикой. Так, например, радость или страх при непосредственном взаимодействии с нашими друзьями или врагами включаются вне зависимости от того, целесообразно ли в конкретном случае переживать и выражать соответствующие аффекты. Наслаивающийся поверх аффект модулирует уже работающую эмоцию так, чтобы его переживание принесло максимум блага. Если же мне лишь рассказывают о моих друзьях или врагах, а сами они отсутствуют в перцептивном поле, то эмоция возникает или не возникает тогда, когда я оцениваю соответствующий аффект как желательный. Вымышленная реальность фантазии или произведения искусства играет для меня роль тренировочной площадки, позволяющей научиться работать с эмоциями и аффектами в разных случаях их возникновения и актуализации.

### Сентименталистская сборка

«Эпоха чувствительности» в европейской литературе начинается с первой трети XVIII в.<sup>18</sup>, но сама эмансипация чувств частного человека, право на которую дает как социальное положение, так и «сердце», т.е. прирожденная индивидуальная способность чувствовать, имеет свои корни в эпохе

---

душах» Гоголя роль меланхолика отведена Собакевичу: «Тут Собакевич погрузился в меланхолию» (гл. 7).

<sup>17</sup> Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 73, 84.

<sup>18</sup> Веселовский А.Н. Эпоха чувствительности // Веселовский А.Н. Избранные статьи. Л., 1939. С. 487.



Ренессанса и проявляется в наиболее развитых странах Европы столетием раньше. XVII в. знаменуется появлением богатых государств, конкурирующих за влияние в Европе и за эксплуатацию третьего мира. Это происходит на фоне расширения элиты, роста буржуазии и начала процессов формирования политических наций в современном значении этого слова. Культурное производство приобретает новый масштаб и характер. Гораздо лучше, нежели литература, об этом свидетельствуют расцвет музыки, театра, эпистолярного жанра, дневника, этикета, индустрии мод, садоводства, кулинарии и прочих искусств, ремесел и практик, востребованных сложно организованной частной жизнью продвинутых и догоняющих их сословий. Во дворце эта культура становится частью политики и санкционирует изменения образа жизни, дискурсов, ориентаций всего общества, проникая же в нижестоящие слои, она предлагает любому человеку испытать свои разум и чувства и тем самым увидеть свое место в социуме и мире. В целом происходит открытие в себе способности испытывать разнообразные состояния и управлять ими, открытие способности сопереживать другому и понимать его, удивление многообразию других людей, их чувств и состояний, а также принятие этого многообразия. Формирующиеся качества нужны для жизни в плотном социальном окружении, в интенсивных контактах и взаимодействиях с примерно равными себе, а также с публичными институтами скорее, нежели с властвующими персонами. Все больший объем приобретает широкая политическая коммуникация, в которой обращаются символические сущности – образы, идеи и аффекты.

Открытие себя как чувствующего не имело бы значения, если бы не позволило увидеть чувствующим другого. Главным социальным аффектом становится сострадание<sup>19</sup>, сборка которого предусматривает универсальность и экспансию, так что сострадать следует всему живому, а иногда, возможно, и неживому. Сострадание трактуется как естественное переживание, нравственное чувство, обеспечивающее возможность человеческого общежития. На нем выстраивается сентименталистская этика, а с ней и эстетика. Я сам и все другие люди становятся привлекательны и интересны как носители особенностей душевной жизни, взаимодействия людей начинают пониматься как «театр чувств», или характеров, несущий с собой новый вид эстетического наслаждения.

Чувства работают здесь как интерфейс человека, т.е. как каналы его взаимодействия с окружающим, которыми можно и нужно разумно управлять. Как выглядит рациональная экономика аффектов, можно понять, например, из теории Френсиса Хатчесона (1694–1747), одного из философов-моралистов эпохи. Здесь «...желание столь же отлично от ощущения, как воля от рассудка или чувства. Это должен признать всякий, кто говорит о *желании устранить беспокойство или боль*», так что, если за наличие какого-либо «добродетельного аффекта» мы ожидаем вознаграждения, то у нас возникнет «желание иметь этот *аффект*, и это будет склонять нас использовать все средства для того, чтобы его в себе возбудить», ибо именно «мотив пользы», появляясь повсеместно, «должен перевесить все мотивы, ведущие к пороку»<sup>20</sup>. Хатчесона

<sup>19</sup> Nussbaum M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*. N.Y., 2001. P. 354–355.

<sup>20</sup> Hutcheson F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Indianapolis, 2002. P. 29.

относят к первым нон-когнитивистам<sup>21</sup>, поскольку «естественные» благо и зло он соотносит не с концептуализируемыми характеристиками положений дел, а с удовольствием и страданием<sup>22</sup>. Это позволяет описать порядок того, как мы должны работать с неизбежными сочетаниями приятных и беспокоящих аффектов, на какие аффекты отваживаться, каких избегать<sup>23</sup>, в частности, как сочетать публичные и частные аффектации<sup>24</sup>. В целом распознавание, анализ и регулирование аффектов – это необходимые для достижения счастья навыки, владеть которыми позволяют ум и хорошо знающая себя рефлекслирующая душа, если первый разделяет идею общего блага и руководствуется здравым смыслом.

Высшей точкой сентиментализма можно считать творчество Жан-Жака Руссо, – создателя интерфейса чувств, т.е. коммуникативного аппарата, позволяющего постигать «сердце», читать в нем и эстетически им наслаждаться. Сентименталистское «сердце» соотносится с воспринятым позже и романтизмом идеалом «прекрасной души», т.е. такой, для которой реализовалось античное *kalos kai agathos*, когда прекрасное совпадает с нравственно совершенным, а должное – с предметом желания. В сфере политического это означает исчезновение различия между идеалом и интересом, так что возникает образцовый гражданин, действующий лишь так, как велит ему разум, и реализующий при этом волю души. Коммуникация в этом случае должна начинаться с согласования идеалов, для чего Руссо разрабатывает такой дискурс «сердца», который может быть распространен на все сферы жизни.

В «Исповеди» (1782) Руссо часто называет себя сумасбродом<sup>25</sup> и безумцем. Это ироническая литота, обличающая мнимую разумность, практичность, научность, моральность и пр. Сумасбродство состоит в том, чтобы совершать поступки всегда по велению «сердца», простирающего сеть тонко развитых «чувств». При этом поступки оказываются не только «верными», но и «простыми», в отличие от всего того, что предлагает так называемая цивилизация. «Сердце» живет, оно подвижно, его настроения все время меняются, и назвать это недостатком или тем самым сумасбродством можно, лишь предпочитая искусственное естественному.

По своему происхождению сумасбродство – это континентальная версия чудачества, открытого и развитого в Англии на подъеме сентиментализма и возведенного Лоренсом Стерном в достоинство жизни мудреца. Речь идет о праве быть своеобразным и в этом качестве принимаемым окружающими. Оно не в равной степени распространяется на все сословия и на все аспекты жизни, но в английском романе XVIII в. мы видим своеобразие у представителей почти всех сословий, в то время как его лишены носители пороков: стяжатели, сластолюбцы, завистники, тупицы и пр. Симпатия к людям простого звания, – крестьянам, ремесленникам, служащим – часто выражается в наделении такого рода персонажей чудачествами милыми,

<sup>21</sup> Dorsey D. Francis Hutcheson // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hutcheson> (дата обращения: 11.11.2022).

<sup>22</sup> Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. P. 34.

<sup>23</sup> Ibid. P. 40–41.

<sup>24</sup> Ibid. P. 46–47.

<sup>25</sup> Перевод *la folie* в русском издании «Исповеди» (Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. Т. 3. М., 1961. С. 9–569) удостоверяется известными строками из «Евгения Онегина», где Пушкин называет Руссо «красноречивым сумасбродом».

т.е. придания им личной характерности за пределами сословной определенности. Здесь возникает театр характеров, или типов, в который позже были подселены герои и героини романтизма, из этой типизации совершенно выпадающие, обычно ходульные и чуждые всему своеобразному.

На континенте право на своеобычие иногда и вовсе не признается. Чуждачество либо бдительно отождествляется с подрывом оснований, либо квалифицируется как самодурство, неразумие или безумие, как оскорбление религии, чувств, авторитетов. Но и по другую сторону канала готовы терпеть не все. Давид Юм, после известной ссоры с Руссо, называл его «чернейшим и отвратительнейшим мерзавцем<sup>26</sup>... каких только свет видел»<sup>27</sup>, поскольку сделался жертвой той степени непостоянства последнего, которая не укладывается ни в какое приемлемое чуждачество. Руссо сознательно ускользает от этой квалификации, когда до него доходят слова Юма «...у меня есть Руссо»<sup>28</sup>. Юм потом объяснял, что процитировал из Плутарха относящееся к Фемистоклу радостное восклицание персидского царя, Руссо же не собирался становиться чьим-то антиком, хотя неизменно манил богатых покровителей такой возможностью, обманывая потом их доверие. Житейское приложение сил Руссо происходит в сфере аффективной коммуникации, успехи в которой делают его попеременно слугой, приживальщиком, альфонсом, попрошайкой, гонимым властями героем, хронически больным, дипломатом, наперсником умирающего, воспитателем чужих детей, политическим трибуном и т.д. Руссо насыщает «Исповедь» скандальными для его времени деталями и личными признаниями, описаниями диковатых и экстравагантных поступков, что делает текст герметичным. Каждый сюжетный ход сопровождается объяснениями связанных с ним чувств, и условие принятия «Исповеди» состоит в том, что любое действие, мотивированное чувством, может быть понято и оправдано, а жизнь в целом имеет смысл, когда является жизнью «сердца».

Таким образом, радикальный сентиментализм, в котором непосредственность душевных проявлений отражает сущность, или природу человека, реализует модель вполне автономной эмоции, модулируемой аффектом. Ценность свободы первой превышает все возможные выгоды от последнего, поскольку формы культуры и цивилизации объявляются ложными. В умеренном сентиментализме баланс между эмоцией и аффектом создается как результат эстетической легитимации «театра чувств»: способность играть ими неотделима от способности их испытывать, все вместе несет наслаждение многообразием человеческого, которое скрепляет сентименталистское человечество.

## Возгонка эмоции

Романтическая сборка аффектов имеет две стороны. Первая – это выражаемая метафорами последовательность «тонких» состояний, которые «схватывают», «поднимают», «уносят», являющаяся составной частью

<sup>26</sup> Вольно или невольно он употребляет слово *villain*, которое имеет также значение «смерд».

<sup>27</sup> Klein D.B. To Tolerant England and a Pension from the King: Did Hume Subconsciously Aim to Subvert Rousseau's Legacy? // Econ journal watch. 2021. Vol. 18. No. 2. P. 344.

<sup>28</sup> Ibid. P. 346.

эмоциональных реакций восхищения, блаженства, растворения и пр. Вторая сторона – это «грубое» интероцептивное основание всех этих метафор, состоящее в сокращениях диафрагмы, известных нам, например, по интервалам свободного падения или ускорения на качелях и иных аттракционах. Связь первого (феноменального) и второго (физиологического), по-видимому, случайна, – тут следует согласиться с мнением Дарвина<sup>29</sup>, но именно эта двухкомпонентность, соединяясь с содержанием, порождает аффект исключительной интенсивности и одновременно простоты, – романтический.

Содержательно романтическое начинается с идеи или с мифа, которые открывают абсолют. Это не бог какой-либо религии, абсолют получен в результате гипостазирования завершающихся движений «поднимает», «уносит», т.е. основывается на предвосхищении. Чтобы отдать себя во власть идеи или мифа не наивно, необходимо совершить эмоциональную возгонку, достичь измененного состояния сознания, своего рода «опьянения», модифицирующего оптику, в которой предстают предметы мира, и в которой начинает казаться, что твои индивидуальные воображение и воля получают силу определять реальность. Это ключевой момент романтического аффекта, который, с одной стороны, содержит в себе миметическую перцепцию, а с другой, – специфическую перформативность. Миметическая перцепция состоит в том, что я должен смотреть на вещи не своими глазами, а перевоплотившись в существо, которому доступно правильное видение мира, что требует от меня постоянного интеллектуального и волевого усилия. Перформативность же относится как к словам, так и к поведению: я считаю, что, совершая некоторое действие, я его легитимирую. Подразумевается, что совершение действия либо оправданно в перспективе достижения абсолюта, либо служит примером для других, либо, наконец, создает норму. Так, герой-одиночка совершает лишнее практического смысла опасное политическое действие, оказывается в тюрьме и гибнет на эшафоте, полагая, что тем самым отстаивает справедливость как таковую, что мир приходит к большему совершенству, что возникает образец для подражания. Учитывая, что романтизм не религия и не система магических или мистических практик, никакого внешнего основания такой перформатив получить не может, и считать его успешным можно только при восприятии происходящего в контексте миметического перевоплощения. Здесь работает способ связи с абсолютным, полученный в результате секуляризации религиозно-мистических практик визионерства и откровения. Носитель романтического аффекта – это всегда посредник между абсолютным и толпой, наделенный благородной задачей освобождения людей от ложных форм сознания и жизни и реализующего ее, вне зависимости от того, хотят этого люди или нет, всеми средствами, в которых эстетически можно усмотреть возвышенное.

Возгонка базовой эмоции в конкретной ситуации происходит в результате формирования на ней аффекта. Любой аффект можно переживать романтически, если внести в него абсолют, придать установкам миметический характер, действиям – перформативность, а экономику выстроить на удовольствии от созерцания вещей в новой оптике и от перформативного действия как такового. Романтическое воодушевление предвкушает такого рода удовольствие как высшее благо и имеет долговременный стратегический характер. Анонсировать себя в качестве агента высших сил, обнаружить

<sup>29</sup> Дарвин Ч. Выражение эмоций у человека и животных. С. 755–756.

готовность к масштабным свершениям и самопожертвованию означает завысить высокие ставки. Поскольку у романтика нет мирских ресурсов, обеспечением ставок является его способность перевоплотиться и индуцировать окружающих. Вместе с совокупностью обстоятельств, ставящих романтика в центр ситуации, это создает романтическую харизму. Чаще всего героические усилия возвращают романтику удовольствие чистое, т.е. в практическом смысле заканчиваются катастрофой. Неудачники, образы которых наполняют художественную литературу XIX–XX вв., страдают, как правило, от рассогласования со средой, нежели от недостаточности своего романтического порыва. Люди не понимают романтика, полиция и чахотка подстерегают его на каждом шагу, что не мешает возгонке, героическому воодушевлению и славным поступкам, оценить которые могут лишь избранные из ближнего круга – и будущие поколения. Романтическая аффектация исторична и предполагает надежную коммеморацию.

Как могло появиться столь странное умонастроение? Рюдигер Сафрански полагает, что поначалу это был ответ молодых немецких интеллектуалов на периферийность германского мира, выразившийся в очень элитарной идеологии, для которой ложным был мир филистеров-бюргеров, интересов денег, власти, славы, комфорта, развлечений, а истинным – мир искусства, чистых чувств, народной культуры, средневековой религиозности, детства и, наконец, природы<sup>30</sup>. Все это не могло появиться без сентименталистского основания, но имело противоположную динамику. Сентиментализм начинается как социально конструктивное движение, а заканчивается радикальными формами Руссо и де Сада. Романтизм же начинается с радикальных форм, будь то Гёльдерлин, Новалис или Фихте, а заканчивается империализмом XX в., который использует хорошо освоенную в культуре сборку романтического аффекта в политической технологии соблазнения человека, но только не перспективами перевоплощения в героя – вождя, коллективного совершенствования мира или личной самореализации в искусстве, а наслаждением от созерцания разгула силы, от своей идентификации с этой силой, от трепета и страданий ее недостойных жертв, этих «необходимо плохих». Поэтому самым массовым и действенным аффектом романтической сборки является описанный Ницше ресентимент – мстительная зависть. Она сочетается в себе низкий характер, – признаваться в зависти стыдно, – с агрессией мстителя. Мщение же совершается ради себя, а не ради общего блага, т.е. порождает череду дурных дел, каждое из которых повышает цену покаянного признания себя завистником и снятия аффекта. Ресентимент может долго поддерживать сам себя.

На движении трансцендирования «схватывает, поднимает, уносит» основаны многие психофизические практики. Ближайшим историческим предшественником романтической аффектации является магическое воодушевление (*furog*) Ренессанса, которое, по-видимому, через розенкрейцерство и масонство<sup>31</sup> доходит от Джордано Бруно и иных герметиков до конца XVIII в. Сборка аффектации, которую можно найти в трактате Бруно «О героическом энтузиазме» (1585), почти идентична романтической. Тут и миметическая перцепция, в основание которой ставится магическая сила любви<sup>32</sup>,

<sup>30</sup> См.: Safranski R. Romantik.

<sup>31</sup> Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2018. С. 311, 462–464.

<sup>32</sup> Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 68.

и энтузиастическое восхождение из дольного мира в горный посредством созерцания и воображения<sup>33</sup>, имеющее характер перформативного поведения, каковым и является магия.

В структуре романтического присутствует автономная эмоция трансцендирования, и этот корень романтизма не следует упускать из виду, если мы хотим понять парадоксальную успешность опьяняющих аффектов романтической сборки. При этом вся экономика и вся целесообразность остаются на стороне аффекта, т.е. когнитивного содержания. Возгонка не бывает случайной, мы решаемся на нее осознанно.

### **Заключение: чувства без абсолюта и абсолют без чувств**

Романтический аффект невозможен без способности чувствования, потому что миметическая перцепция есть особый род перевоплощения, когда человек придает себе черты воображаемого другого, причем подлинного, ведущего жизнь не ложную, а истинную. Все производные романтические переживания, в том числе доступные массам, предполагают это базовое ощущение подлинности. Без развитой сентименталистской аналогизирующей апперцепции, позволяющей увидеть другого подобным себе, этого достичь нельзя. Сентименталистское и романтическое наслаждения в этой точке возникают одновременно, но разрешаются по-разному. Романтизм порождает перформативные действия, их провалы приводят к катастрофам, от них происходит возврат к исходному мифу, следуют новые мимесис и героическое опьянение, новое неудачное действие и т.д. Романтизм цикличен, что легко заметить по развитию идеологий и дискурсов. Сентиментализм, напротив, линейен. Наслаждение множественностью реализаций человека поддерживает лишь новые и новые открытия индивидуального, совершенствование политической организации, позволяющей это множественное в себя вместить. Социальная программа сентиментализма весьма проста и приземлена, – плюрализм, толерантность, общее благо, справедливость, но без нее остаются лишь упражнения в сумасбродстве, парад идентичностей без взаимного желания их уважать и ценить. Романтизм без чувственного наполнения становится торговлей примитивными возвышающимися состояниями, которые открывают дорогу низким аффектам, поддержание которых институционализируется в формах социального подавления, ханжества и практик имитации. Обе сборки в радикальных вариантах несовместимы друг с другом, тогда как средняя их интенсивность, характерная для современности, образует устойчивое сочетание линейного движения сентименталиста с цикличностью романтика. Аффекты романтические подпитывают основания сентиментализма, а аффекты сентименталистские позволяют романтическому преодолевать постоянные для него катастрофы.

Конкурирующие романтические аффекты апеллируют то к одним, то к другим группам чувств, предполагая их переход в действия, так что человек примеривает аффектации сообразно следствиям для себя в пространстве чувств, если достаточно знает их, т.е. может перекодировать некоторый аффект в чувства и даже в эмоцию. Искусность в этом деле формируется культурой, общением, сентименталистской практикой и разрушает притязания

<sup>33</sup> Там же. С. 124.

романтических конструктов на доминирование. С другой стороны, полное неумение работать с чувствами не позволяет аффекту вообще начать действовать. Лишь некое среднее состояние может выстроить устойчивую связь между аффектом, чувством и действием. Оно должно иметь сначала умеренную интенсивность и зависеть от экономической выгоды аффекта, но, поскольку это непосредственно определяется искусностью работы с чувствами, каждый новый опыт и каждая новая ситуация будут придавать большую цену чувству, нежели аффекту. Вследствие этого результативность романтической аффектации при прочих равных условиях должна ослабевать, а соответствующий дискурс замещаться сентименталистским. Высокая или низкая искусственность в чувствах ослабляет романтические аффектации и только умеренное владение чувствами дает им простор для действия.

### Список литературы

- Аристотель*. Риторика / Пер. с древнегреч. Н. Платоновой // Античные риторики / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 15–165.
- Бруно Дж.* О героическом энтузиазме / Пер. с итал. Я. Емельянова, Ю. Верховского, А. Эфроса. М.: Художественная литература, 1953. 212 с.
- Веселовский А.Н.* Эпоха чувствительности // *Веселовский А.Н.* Избранные статьи. Л.: Художественная литература, 1939. С. 487–500.
- Виницкий И.* Заговор чувств, или русская история на «эмоциональном повороте». (Обзор работ по истории эмоций) // Новое литературное обозрение. 2012. № 5. С. 441–460.
- Дарвин Ч.* Выражение эмоций у человека и животных / Пер. с англ. // *Дарвин Ч.* Сочинения. Т. 5. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. С. 681–921.
- Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. с англ. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 520 с.
- Массуми Б.* Автономия аффекта / Пер. с англ. Г.Г. Коломийца // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.
- Руссо Ж.-Ж.* Исповедь / Пер. с фр. Д.А. Горбова и М.И. Розанова // *Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. Т. 3. М.: Изд-во художественной литературы, 1961. С. 7–568.
- Юханнисон К.* История меланхолии / Пер. со швед. И. Матыгиной. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 340 с.
- Dorsey D.* Francis Hutcheson // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hutcheson> (дата обращения: 11.11.2022).
- Griffiths P.* The Degeneration of the Cognitive Theory of Emotions // *Philosophical Psychology*. 1989. Vol. 2. No. 3. P. 293–313.
- Gross D.M.* The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science. Chicago: University of Chicago Press, 2006. 194 p.
- Harper D.* Competitive foraging in mallards: «Ideal free» ducks // *Animal Behavior*. 1982. Vol. 30. P. 575–584.
- Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. by A. Garret. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 256 p.
- Klein D.B.* To Tolerant England and a Pension from the King: Did Hume Subconsciously Aim to Subvert Rousseau's Legacy? // *Econ journal watch*. 2021. Vol. 18. No. 2. P. 327–350.
- Leys R.* The Turn to Affect: A Critique // *Critical Inquiry*. 2011. Vol. 37. No. 3. P. 434–472.
- Massumi B.* The Autonomy of Affect // *Cultural Critique*. 1995. No. 31: The Politics of Systems and Environments. Part II. P. 83–109.
- Nussbaum M.* Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions. N.Y.: Cambridge University Press, 2001. 751 p.
- Reddy W.* The Navigation of Feeling: Framework for the History of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 380 p.

- Rekret P.* Affect and politics: A critical assessment // *Politics, Protest, Emotion: Interdisciplinary Perspectives* / Ed. by P. Reilly, A. Veneti, D. Atanasova. Information School, University of Sheffield, 2017. URL: <https://pressbooks.pub/pauljreilly> (дата обращения: 11.01.2023).
- Rosenwein B.* Worrying about Emotions in History // *American Historical Review*. 2002. No. 107. P. 821–845.
- Safranski R.* Romantik. Eine deutsche Affäre. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2009. 415 S.
- Stearns P.N., Stearns C.Z.* Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards // *The American Historical Review*. 1985. Vol. 90. No. 4. P. 813–836.
- Stenner P.* Bridging the Affect – Emotion Divide: A Critical Overview of the Affective Turn // *Affect, Emotion and Rhetorical Persuasion in Mass Communication* / Ed. by L. Zhang, C. Clark. L.: Routledge, 2018. P. 34–55.
- The Affective Turn. Theorizing the Social* / Ed. by P.T. Clough, J. Halley. Durham: Duke University Press, 2007. 328 p.
- Tomkins S.* Affect Imagery Consciousness. Vol. 1: The positive affects. N.Y.: Springer, 1962. 522 p.

## Sentimentalism and romanticism: the structure of affect

**Ivan B. Mikirtumov**

National Research University “Higher School of Economics”. 16 Sojuza Pechatnikov Str., St. Petersburg, 190121, Russian Federation; e-mail: imikirtumov@gmail.com

The purpose of this article is to describe the structure of sentimental and romantic affects. These structures set the forms of the life of the soul in sentimentalism and romanticism as spiritual movements that determine the epochs of culture. They remain relevant to the present and compete in it. I am starting from the distinction between emotion and affect, which has become one of the main themes of the “affective turn” in social sciences and humanities. Here I follow Brian Massumi and suggest that emotions and affects are distinct entities. Emotion is formed in ontogenesis and works with direct perception as a primary reaction. The affect connects later and can correct the emotion. In the sphere of the symbolic, on the contrary, affects are the first to work, and then emotions can already be connected. The description of the four-part structure of affect as such is given. On its basis, sentimental and romantic assemblages of specific affects arise. Sentimentalism is pluralistic, sees the world as a rhizome, works with the economy of feelings. Sentimentalist humanity is held together by an empathic pleasure in a variety of feelings. Romanticism refers to the nomad and to organic unity. His affects are based on a combination of cognitively comprehended metaphors “grasps”, “lifts” and “carries away” with the interoception of the body’s organs. The Romantic offers the experience of ecstatic reincarnation, performative mental action, and action on behalf of the absolute. Sentimentalism is moving towards deepening individual sensitivity and improving the skills of managing feelings; romanticism, on the contrary, is simplified to low mass affects. The conclusion of the article is that in the complex interactions of the two types of affects, the sentimental ones gradually replace the romantic ones, when and if the ability to control one’s feelings is considered as a valuable quality.

**Keywords:** affect, emotion, sentimentalism, romanticism, discourse, communication

**For citation:** Mikirtumov, I.B. “Sentimentalism i romantizm: struktura affekta” [Sentimentalism and romanticism: the structure of affect], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 19–34. (In Russian)



## References

- Aristotle. "Ritorika" [Rhetoric], trans. by N. Platonova, *Antichnye ritoriki* [Ancient Rhetorics], ed. by A.A Takho-Godi. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1978, pp. 15–165. (In Russian)
- Bruno, G. *O geroicheskom ehntuziazme* [On Heroic Enthusiasm], trans. by Y. Emel'yanov, Y. Verkhovskii, A. Ehfros. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1953. 212 pp. (In Russian)
- Clough, P.T. & Halley, J. (eds.) *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press, 2007. 328 pp.
- Darwin, Ch. "Vyrazhenie ehnotsii u cheloveka i zhivotnykh" [Expression of emotions in humans and animals], in: Ch. Darwin, *Sochineniya* [Works], Vol. 5. Moscow: Akademiya nauk SSSR Publ., 1953, pp. 681–921. (In Russian)
- Dorsey, D. "Francis Hutcheson", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E. Zalta [https://plato.stanford.edu/entries/hutcheson, accessed on 11.11.2022].
- Griffiths, P. "The Degeneration of the Cognitive Theory of Emotions", *Philosophical Psychology*, 1989, Vol. 2, No. 3, pp. 293–313.
- Gross, D.M. *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006. 194 pp.
- Harper, D. "Competitive foraging in mallards: 'Ideal free' ducks", *Animal Behavior*, 1982, Vol. 30, pp. 575–584.
- Hutcheson, F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. by A. Garret. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 256 pp.
- Juhannison, K. *Istoriya melankholii* [History of melancholy], trans. by I. Matytsina. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2021. 340 pp. (In Russian)
- Klein, D.B. "To Tolerant England and a Pension from the King: Did Hume Subconsciously Aim to Subvert Rousseau's Legacy?", *Econ journal watch*, 2021, Vol. 18, No. 2, pp. 327–350.
- Leys, R. "The Turn to Affect: A Critique", *Critical Inquiry*, 2011, Vol. 37, No. 3, pp. 434–472.
- Massumi, B. "Avtonomiya affekta" [The Autonomy of Affect], trans. by G.G. Kolomiits, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 110–133. (In Russian)
- Massumi, B. "The Autonomy of Affect", *Cultural Critique*, 1995, No. 31: The Politics of Systems and Environments, Part II, pp. 83–109.
- Nussbaum, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001. 751 pp.
- Reddy, W. *The Navigation of Feeling: Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 380 pp.
- Rekret, P. "Affect and politics: A critical assessment", *Politics, Protest, Emotion: Interdisciplinary Perspectives*, ed. by P. Reilly, A. Veneti, D. Atanasova. Information School, University of Sheffield, 2017 [https://pressbooks.pub/pauljreilly, accessed on 11.01.2023].
- Rosenwein, B. "Worrying about Emotions in History", *American Historical Review*, 2002, No. 107, pp. 821–845.
- Rousseau, J.-J. "Ispoved'" [Confessiones], trans. by D.A. Gorbov and M.I. Rozanov, in: J.-J. Rousseau, *Izbrannye sochineniya* [Selected works], Vol. 3. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1961, pp. 7–568. (In Russian)
- Safranski, R. *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2009. 415 S.
- Stearns, P.N. & Stearns, C.Z. "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *The American Historical Review*, 1985, Vol. 90, No. 4, pp. 813–836.
- Stenner, P. "Bridging the Affect – Emotion Divide: A Critical Overview of the Affective Turn", *Affect, Emotion and Rhetorical Persuasion in Mass Communication*, ed. by L. Zhang, C. Clark. London: Routledge, 2018, pp. 34–55.
- Tomkins, S. *Affect Imagery Consciousness, Vol. 1: The positive affects*. New York: Springer, 1962. 522 pp.

- Veselovskii, A.N. "Ehpokha chuvstvitel'nosti" [Age of sensitivity], in: A.N. Veselovskii, *Izbrannye stat'i* [Selected Articles]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1939, pp. 487–500. (In Russian)
- Vinitskii, I. "Zagovor chuvstv ili russkaya istoriya na 'ehmotsional'nom povorote". (Obzor rabot po istorii ehmtsii) [Conspiracy of feelings or Russian history at the 'emotional turn'. (Review of works on the history of emotions)], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2012, No. 5, pp. 441–460. (In Russian)
- Yates, F. *Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya* [Giordano Bruno and the Hermetic Tradition], trans. by G. Dashevski. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018. 520 pp. (In Russian)

**Д.Ф. Тестов**

## **ТЕЛЕСНОЕ ЧТЕНИЕ: ПРОБЛЕМА СРЕДЫ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ВАЛЕРИЯ ПОДОРОГИ**

*Тестов Дмитрий Фарукович* – научный сотрудник сектора аналитической антропологии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: testwisdomry@gmail.com

Статья исследует тему среды в аналитической антропологии Валерия Подороги, предлагая энактивистское прочтение его «Метафизики ландшафта». Аналитическая стратегия «Метафизики ландшафта» противопоставляется стратегии таких более поздних работ, как «Мимесис» и «Антропограммы». Если в более поздних работах приемы анализа задаются разнообразными оптическими понятиями, метафорами и образами, представлявая, таким образом, стратегией исключающего наблюдения, то в «Метафизике ландшафта» анализ следует скорее движению тела наблюдателя, включенного в среду, и нацелен на реконструкцию совокупного, сенсомоторного, но при этом воображаемого опыта. Три фрагмента текста Подороги, реконструирующие воображаемые тела и ландшафты, вписанные в произведения Киркегора, Ницше и Хайдеггера трактуются как три различных способа сопряжения тела и среды, порождающие три различные модели телесно-средового опыта. Обнаруживая соответствие фрагментов описания этого опыта некоторым ключевым положениям энактивистской эпистемологии и эстетики, автор показывает, что энактивистский подход делает возможной формализацию тех приемов анализа, которые позволяют обнаружить правила зависимости между неким имплицитным модусом письма и телесным опытом чтения.

**Ключевые слова:** В.А. Подорога, метафизика ландшафта, аналитическая антропология, среда, тело, энактивизм, энактивистская эстетика, воплощенное познание

**Для цитирования:** Тестов Д.Ф. Телесное чтение: проблема среды в аналитической антропологии Валерия Подороги // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 35–54.

Говоря о среде, мы имеем в виду категорию, которая может включать в себя множество понятий, связанных с разнообразием «мест» и пространств (лес, город, ландшафт, архитектура, интерьер жилища или кабинета, локальная или планетарная экосистема, социальное окружение, язык и культура и т.п.), но эти понятия, включенные в категорию, выступают уже не сами по себе, но в отношении к некоторому организму, или телу. Категоризация в качестве среды довольно строго задает аспект, в котором рассматривается то или

иное пространство, а именно как комплементарное и релевантное тому или иному организму. Следовательно, логические отношения «организм/среда» всякий раз таковы, что располагая описанием одного компонента, мы так же можем что-то узнать и о другом. Дополнительные сведения об организме должны снижать неопределенность среды, и наоборот. Следуя этой предпосылке, мы предполагаем, что наложение трактуемой таким образом категории среды на ряд связанных с окружающим пространством понятий, используемых Валерием Подорогой, позволит лучше понять некоторые его аналитические приемы и обнаружить, как они дополняют знактивистские выводы.

Проблема среды в текстах Валерия Подороги проявляет себя разнообразно, и группа связанных с ней вопросов, вводимых такими понятиями, как «ландшафт», «вещь», «тело», «атмосфера» и т.п. является для аналитической антропологии одной из центральных. Эта центральность, однако, зачастую обнаруживается не в качестве темы, но скорее в качестве инструмента или приема анализа. Поэтому постановка вопроса о «ландшафте» как компоненте аналитической стратегии должна быть постановкой вопроса не о том, что это понятие означает, но о том, как оно работает в соотношении с другими понятиями и приемами. И работает оно, прежде всего, в паре с понятием тела как коммуникативный прием согласно вышеупомянутому принципу: если сообщается нечто об одном компоненте отношений «тело/ландшафт», то сообщается так же нечто и о другом.

Функция «ландшафта» может быть достаточно отчетливо продемонстрирована на фоне различия между аналитическими стратегиями собственно «Метафизики ландшафта» (1993) и более поздних «Мимесиса» (2006) и «Антропограмм» (2017). Это различие в целом похоже на различие в двух типах восприятия. Первый тип напоминает изолированное зрительное восприятие, взгляд с большой дистанции, опосредованный оптическими приборами, минимизирующий как вторжение наблюдателя в наблюдаемое, так и обратное влияние наблюдаемого на наблюдателя. Взгляд, составляющий антропограммы, – это взгляд внешний, картографирующий. Второй тип, напротив, предполагает активное взаимодействие с воспринимаемым, кооперацию чувств и действий. Оно может быть зрительным, но это не изолированное зрение неподвижного наблюдателя, а дополняющее другие чувства и дополняемое ими, руководимое и руководящее движением. Здесь и речи нет о дистанции, все испытывается на собственной шкуре. Взаимные вторжения и влияния не исключаются, а наоборот, именно они и конституируют воспринимаемое для наблюдателя.

Так, в поздних работах по антропологии литературы ключевой оказывается фигура наблюдателя и концептуальная пара «исключающего наблюдения» и «тотализирующего образа», что ассоциируется скорее с отстраненным и изолированным зрительным восприятием, в то время как в «Метафизике ландшафта» анализ выстраивается на отношении «ландшафтов», «тел» и «движений», что создает образ комплексного и совокупного даже не восприятия, а опыта тела, включенного в среду и вовлеченного в движение. Рассмотрим каждый подход подробнее.

Понятие наблюдения и фигура наблюдателя в методологическом отношении являются ключевыми для В. Подороги в его антропологии литературы, что до некоторой степени сближает ее с полевой антропологией. В анализе литературного произведения, опираясь на этнографические приемы

Беньямина, Барта и Бодрийара, к которым те прибегали в своих путешествиях, Подорога различает модусы включенного и исключаящего наблюдения, где второй (исключающий модус) связан с заданием условий наблюдения, т.е. заданием своего рода режима доступа к произведению. В этом качестве исключаящее наблюдение позволяет обнаружить тотализирующий образ. Тотализирующий образ – это то, что структурирует внутрипроизведенческие миметические связи, его выявление позволяет наложить ограничение на необозримое число образов, деталей и порядков слов, которые могли бы явить себя в произведении, что дает наблюдателю возможность строить догадки о наблюдаемом положении вещей, оказываясь значительно чаще правым, чем нет. Т.е. тотализирующие образы (число  $7(+/-2)$  или образ кучи для Гоголя, «парабола» для Кафки, «взрыв» для А. Белого и т.д.) делают сами произведения более предсказуемыми, или избыточными. К примеру, выявление в произведении Гоголя ритмического паттерна  $7(+/-2)$ , структурирующего перечисления, накладывает ограничение на вероятность, с которой читатель может встретить перечисление иного числа объектов. Понятие тотализирующего образа, стало быть, подсказывает метафору игры на тотализаторе. Если мы приостановим чтение и захотим сделать ставку на какой-либо способ организации элементов, которые далее встретятся нам в произведении Гоголя, то тотализирующий образ критически увеличит долю выигрышных ставок. Можно быть уверенным, что на месте всякой совокупности, выходящей за пределы упомянутого ритмического паттерна, возникнет скорее образ кучи, чем чего бы то ни было еще.

Можно сказать, что тотализирующий образ – это то, что удерживает целостность произведения в том смысле, что он усиливает внутрипроизведенческие миметические связи по отношению к межпроизведенческим. То есть, хотя отдельные элементы произведения одного автора вполне могут проникать в произведения другого, нельзя сказать, что границы произведения таким образом размываются. Тотализирующий образ ограничивает диффузию, допуская межпроизведенческие движения отдельных элементов, но ограничивая заимствование более крупных фрагментов (систем внутрипроизведенческих связей), которое уже считалось бы полноценным подражанием или воровством.

Подход «Метафизики ландшафта» принципиально иной, хотя между функционированием отдельных понятий можно отметить некоторое сходство. «Ландшафт», подобно «тотализирующему образу», накладывает ограничение на диффузию и поддерживает целостность философского произведения. Как и тотализирующие образы, ландшафты уникальны, и перенесение элементов одного ландшафта в другой не делают эти среды схожими. Горы Ницше и Хайдеггера различны не потому, что это разные горы, а потому, что эти горы выступают как среды, проживаемые различными телами, вовлеченными в различные движения.

Ландшафты не мыслятся без тел, но не стоит думать об этих телах как о привычных нам телах людей и животных; нет, речь здесь идет о «трансфизических телах» и «метафизических ландшафтах». Тем не менее их отношения либо воспроизводят, либо имитируют результат той же коэволюционной рекурсии, из-за которой организмы и среды оказываются подогнаны друг к другу в рамках того, что энактивисты называют структурной сопряженностью. Поэтому, обнаруживая комплементарные отношения, мы в действительности не можем знать, являются ли в текстах Подороги среды причиной

адаптированных к ним тел и движений, или тела и их движения являются причиной воспринимаемых сред, поскольку выступают условием их проживания.

Движение (или действие) всякий раз выступает посредником между средой, порождающей тело, и телом, порождающим свою среду. Данные о среде, стало быть, позволяют сделать некоторые догадки о теле и его движениях, и наоборот: данные о теле, характере и траектории его движений, раскрывают также кое-что о его среде. И Подорога в действительности занят именно телом. Вообще говоря, заявляемая цель ландшафтной аналитики – это исследование телесного плана понимания. Именно это и скрывается за подзаголовком к «Метафизике ландшафта» – «коммуникативные стратегии»: исследование стратегий передачи в философском произведении телесного опыта. Ключевой тезис Подороги заключается в том, что мы читаем телом. Он говорит, что текст, «...открывающийся в пространстве чтения, это наше другое тело, которым мы вновь и вновь желаем обладать. <...> Если же мы выбираем чтение, то мы выбираем новое тело. Конечно, это тело трансфизично, и оно не проступает сквозь текст в конкретном, антропоморфном образе автора, оно скорее нейтрально и располагается в том промежутке, который отделяет нас, читающих, от письма, чьей энергией живет текст. Иначе говоря, акт чтения невозможен без акта философского письма, они друг друга дублируют: то первый выступает в качестве изнанки другого, то второй. Вместе они образуют телесный план понимания...»<sup>1</sup>. То есть между телом пишущим и телом читающим возникают миметические отношения, опосредуемые и поддерживаемые текстом. Но как возможен этот телесный план понимания? Что такого есть в тексте, или в самом языке, что могло бы обеспечить подобную миметическую связь, вмещая, сохраняя и передавая телесный опыт? «Язык, – отвечает Подорога, – предоставляет нам в распоряжение пространственное чувство в силу того, что становится языком благодаря своей способности к выражению отношений пространства»<sup>2</sup>. И этот ответ, по всей видимости, следует трактовать так, что язык сохраняет телесный опыт как пространственный (или средовой). Письмо словно кодирует телесный опыт в языке комплементарного этому телу пространства, а чтение декодирует это пространство обратно в телесный опыт. Иначе говоря, текст, хотя и позволяет установить миметическую связь между телами, сообщая телесный опыт, сам содержит информацию не столько о теле, сколько комплементарную телу, а именно, информацию о среде, из которой информация о теле должна быть вычитана.

Попробуем пояснить этот прием на примерах, отстоящих несколько в стороне от языка и текста. У Подороги можно найти два фрагмента, которые, как нам кажется, являются прекрасной иллюстрацией, или даже миниатюрной моделью того, что он продельвает в «Метафизике ландшафта» в гораздо большем масштабе и с другим материалом. Так, он уделяет пристальное внимание совершенно энактивистскому (до появления энактивистской эстетики) анализу Т.А. Пасто картины Брейгеля «Охотники на снегу». Пасто утверждает, что значение в визуальном искусстве есть «...полное перцептивно-моторное осознание, посредством которого данный нам в опыте материал

<sup>1</sup> Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М., 2021. С. 22–23.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.

через визуально иницируемые нейрофизиологические процессы соотносится с телесной организацией субъекта (его положением и перемещением во времени, пространстве и окружении)<sup>3</sup>. То, что собственные композиции были испытаны Брейгелем в живом опыте как нейрофизиологические подсознательные структуры или конфигурации, Подорога принимает и добавляет к достаточно сухому анализу Пасто развернутый комментарий:

Брейгель не создает для зрителя ландшафтное «переживание», он пытается вписать смотрящего в событие ландшафта, не ставит его перед ним, а принуждает тело зрителя вспомнить себя в неразрывности со всем ему внешним мирозданием. Оптический рефлекс замещается телесным ритмом, а точнее, без которого ничто не может быть увидено. Достигается же это тем, что находящаяся в центре изображения фигура охотника своим «движением» устраняет противоречие между вертикальным отвесом дальней перспективы и падающей к ней навстречу снежной поверхностью, по которой сквозь редкий лес бредут охотники. Причем это движение локализовано в наклоне головы идущего охотника, энергия мускульного усилия которого блокирует жесткость вертикальных линий.

Фигура охотника проходит близлежащее к ней ландшафтное пространство, затрачивая ровно столько энергии, сколько требуется для того, чтобы о-граничить собственным шагом, дублируемым чертой наклона, все удаленное пространство. Таким образом, ландшафтное пространство определяется той скоростью, с какой оно может быть пройдено, и движение может быть настолько медленным, насколько оно способно создавать эффект космического равновесия, благодаря единой связности человеческого тела, его движения и мира. Зритель, художник и изображаемая фигура охотника – три этих тела, еще недавно расположенных в различных пространствах, совпадают в одном телесно-перцептивном опыте<sup>4</sup>.

Последнее предложение выражает ключевую мысль о совпадении тел, что следует понимать как возникновение миметических отношений между телами художника и зрителя, опосредованных композицией картины. Подорога говорит также о совпадении с фигурой охотника, но из отрывка мы видим, что фигура охотника – не тело, а движение в среде. «Наклон головы» и «энергия мускульного усилия» трактуются лишь в соотношении с вертикалью отвеса и горизонталью снежной поверхности. Сенсомоторный опыт художника вкладывается в конфигурацию пространственных отношений, т.е. кодируется в некой среде, но может быть вновь извлечен зрителем в качестве сенсомоторного опыта. Значит ли это, что для передачи сенсомоторного опыта всякий раз требуется воссоздать некую пространственность, среду, выступающую в качестве вместилища и посредника?

Другой фрагмент, выстроенный на тех же принципах, предлагает некую инверсию предыдущего хода, или перестановку компонентов. Здесь среда оказывается именно тем, что подлежит передаче. Размышляя об отношениях тела и атмосферы у М. Чехова, Подорога пишет:

...процесс чтения явно определяется... подражанием действию – это способность ввести в воображаемое собственное тело, своего рода пластическая транспозиция образа тела в предполагаемое действие.

<sup>3</sup> Пасто Т.А. Заметки о пространственном опыте в искусстве // Семиотика и искусствоведение. М., 1972. С. 164–165.

<sup>4</sup> Подорога В.А. Метафизика ландшафта. С. 304–305.

Вот почему Чехов размышляет о теле воображаемом, *body imaginary*, как оно может быть создано, каким образом найти его смещенный центр, как совместить его с атмосферой, поскольку атмосфера перекрывает всю совокупность здесь и сейчас совершаемых жестов и движений, ведь именно она рождает их, чтобы они смогли ее выразить и передать, заставить ощутить себя. <...> Движение должно передать атмосферу, т.е. воссоздать среду, в которой возможно лишь такое движение<sup>5</sup>.

Мы видим, что именно действие, или движение здесь является ключевым компонентом. Именно в движение транспонируется тело читателя, преобразуясь в какое-то иное воображаемое тело. И именно движение передает среду (атмосферу). То есть требование воссоздать среду, в которой возможно лишь такое движение, означает, что, хотя в функциональном отношении определенная среда является причиной такого движения, в коммуникативном отношении, наоборот, именно такое движение является причиной именно такой среды. Среда воссоздается движением, поскольку если в определенной среде возможно лишь такое движение и оно совершается, то необозримое множество потенциально возможных сред уничтожается, оставляя актуальной лишь ту, где возможно совершенное движение.

Таким образом, можно легко представить себе ситуацию, где любые два из трех компонентов (тело, движение, среда) будут более или менее определенно задавать третий. Зная о среде и движении, можно реконструировать образ пригодного для них тела, а зная о теле и движении – реконструировать среду. Сведения о теле и среде, стало быть, позволяют воссоздать и движение. Но живая аналитическая работа, разумеется, не вполне соответствует этой теоретической схеме. В исходном материале, текстах Киркегора, Ницше и Хайдеггера нет никакого эксплицитного описания даже одного или двух компонентов. Это телесно-средовое сообщение – по необходимости имплицитно и присутствует скорее лишь в проблесках, коротких фрагментах, метафорах и т.д. Поэтому ландшафтная аналитика стремится реконструировать все три компонента (тело, движение и среду) одновременно, используя фрагменты описания одного как подсказки для поиска фрагментов описания другого, исходя из множества гетерогенных деталей, нюансов словоупотребления, особенностей языка и внепроизведенческих (гео- и био-графических) данных.

Чтобы высветить и, возможно, отчасти даже формализовать аналитические приемы Подороги, мы обращаемся к некоторым положениям энактивизма. В первую очередь это концепция структурного сопряжения (*structural coupling*) организма и его среды<sup>6</sup>, под которым Варела, Томпсон и Рош подразумевают результат процесса коэволюции организма и среды, а мы будем рассматривать его как условие возможности и основу телесно-средового опыта. Во-вторых, это также вводимая в работе Варелы, Томпсона и Рош, но более детально разработанная Алва Ноэ, идея о том, что ключевым для восприятия является имплицитное понимание влияния движения на сенсорную стимуляцию. Согласно Ноэ, восприятие не просто зависит, но конституируется нашим владением паттернами сенсомоторной зависимости<sup>7</sup>. Мы покажем,

<sup>5</sup> Подорога В.А. Вопрос о вещи. Опыты по аналитической антропологии. М., 2016. С. 73–74.

<sup>6</sup> См.: Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (MA), 1991. P. 146–184.

<sup>7</sup> Noë A. *Action in Perception*. Cambridge (MA), 2006. P. 2.



что в ряде случаев отношения между описанием сред и движений выглядят как заданные именно такого рода паттернами сенсомоторной зависимости.

Все это, впрочем, не означает, что этими положениями руководствовался Подорога. Сложно сказать, в какой мере он действительно опирался, если опирался вообще, даже на книгу Варелы, Томпсона и Рош, не говоря уже о более поздних работах. Источником аналогичных подходов для него была скорее феноменология, в особенности работы М. Мерло-Понти, на которые, важно это отметить, энактивисты постоянно ссылаются. Нас, впрочем, интересуют не вопросы преемственности, мы лишь намерены показать, что энактивистский взгляд позволяет пролить свет на природу телесного чтения и тот перечень инструментов, который Подорога развертывает для ее исследования. Сам этот взгляд, правда, здесь обращен в непривычную для него сторону: не столько к эпистемологии, сколько к эстетике, к процессам трансформации чувственности.

Область исследования, очерчивающую весьма разнообразные попытки приложения посткогнитивистских концепций восприятия к анализу эстетического опыта, иногда называют энактивистской эстетикой<sup>8</sup>. Это имя как нельзя лучше подходит для наших целей. Однако энактивистская эстетика, как правило, обращается к анализу визуального искусства и, кажется, не знает, как она могла бы подступиться к литературе и философии. Мы также видим, что Подорога активно использует произведения визуального искусства в качестве подсказок или иллюстраций анализируемых моделей телесно-средового опыта. Мунк и Бэкон должны визуализировать киркегоровский крик Авраама, а Сезанн и Брейгель – сенсомоторный опыт хайдеггеровского ландшафта. Там, где Подорога это делает, хорошо заметно, что его приемы анализа довольно близки к тем, что используются в энактивистской эстетике. Но Подорога идет гораздо дальше, он использует эти приемы в анализе текста, извлекая телесный модус чтения. Это телесное чтение, хотя и осуществляется на основе опыта обладания человеческим телом, вполне способно распорядиться опытом, выходящим за пределы человеческой физиологии. Мы обнаруживаем в «Метафизике ландшафта» куда более причудливые вариации структурного сопряжения тела и среды, чем энактивистская эпистемология могла бы себе позволить.

## Модели телесно-средового опыта

Теперь, если мы намереваемся прояснить аналитическую стратегию «Метафизики ландшафта», нам не обойтись без некоторого рода демонстрации.

Задача, кажется, чем-то сходна с известной загадкой (авторство приписывается то ли Л. Кэрролу, то ли А. Эйнштейну), где исходя из 15 посылок (1. На улице стоят пять домов. 2. Англичанин живет в красном доме. 3. Испанец держит собаку. 4. В зеленом доме пьют кофе и т.д.) нужно ответить на вопросы «Кто пьет воду?» и «Кто держит зебру?». Решение предполагает построение таблицы соответствий между номерами домов, их цветами, национальностью владельцев, питомцами и т.д., с постепенным заполнением пропусков. В нашем прочтении мы будем руководствоваться принципами

<sup>8</sup> См. например: J.M. Carvalho «Thinking with Images. An Enactivist Aesthetics» (N.Y., 2018) или Alva Noë «Strange Tools: Art and Human Nature» (N.Y., 2015).

знактивистской эпистемологии и эстетики, понимаемыми предельно широко, но в особенности ориентируясь на сенсомоторный подход Алва Ноэ. Поэтому в нашем случае аналогичная таблица (построение таблицы мы оставим за пределами статьи, а здесь приведем лишь ряд значимых фрагментов) должна включать в себя описания тел, сред и движений, но не для того, чтобы заполнить некие пропуски, а для того, чтобы выявить в сочетании этих описаний те телесно-средовые модели, которыми Подорога руководствуется, проясняя концепцию телесного плана понимания.

1. Отношение тела и среды, вписанное в произведение<sup>9</sup> Киркегора, схватывается посредством образа Авраама в земле Мория. Однако этот образ не должен истолковываться буквально: как антропоморфное тело в пустынном ландшафте, скорее его стоит понимать как образ того, что само является знаком для чего-то еще (чего-то третьего). То есть, хотя образы функционируют как образы, они в то же время не отсылают к тому, что изображают, но, минуя изображаемое, отсылают напрямую к означаемому своего изображаемого. Так, например, образ марионетки не отсылает ни к кукле, ни к телу, но сразу к способу устройства невозможного движения – прыжку (вертикальному подъему) без преодоления собственной тяжести посредством мускульного усилия, но, опять же, понятому не буквально. «Крик на вдохе» не отсылает ни к крику, ни к дыханию, но скорее к невообразимому движению, иному, невыразимому телесному опыту.

Исходно отношение тело/среда в произведении Киркегора схватывается Подорогой через понятие широты:

**Среда:**

...сначала местность, которая «простирается как море», простирается перед и под, начинает простираться по мере набора высоты. <...> Киркегор, так же как и Гёльдерлин, стремится создать свою экзистенциальную картографию. <...> он осмысляет форму субъективного мыслителя с помощью понятия широты, можно сказать, мыслит ее географически<sup>10</sup>.

С одной стороны, широта – характеристика воспринимаемой среды, но, с другой, она в первую очередь производна от движения вертикального подъема:

**Движение:**

Чтобы глаз получил широту обзора, тело должно обрести способность к вертикальному взлету или восхождению, оно должно достичь позиции-надо-всем, что видимо; и чем выше эта точка наблюдения, тем шире обзор. Подъем вверх означает последующее обретение широты взгляда. Физический феномен широты складывается из двух пространственных позиций: широты и дали<sup>11</sup>.

Движение тела здесь не столько задается, сколько угадывается, или выводится из «поведения» среды. Если местность начинает простираться, значит, тело вертикально поднимается, но подъем в действительности не означает прыжка или восхождения (хотя Подорога и использует эти слова). Подъем не сопровождается телесным усилием и каким-либо проприоцептивным опытом, что выражается в мотиве развоплощения:

<sup>9</sup> Произведением Подорога называет не отдельную работу, но скорее совокупность написанного тем или иным автором.

<sup>10</sup> Подорога В.А. Метафизика ландшафта. С. 93.

<sup>11</sup> Там же. С. 87.

**Тело:**

Естественно, что подобное чувство широты должно радикально трансформировать телесный опыт. Широта раз-воплощает наблюдателя, она внетелесна<sup>12</sup>; «То, чего мне действительно недостает, так это тела и телесных оснований». Если высшая экзистенциальная (религиозная) страсть является наиболее чистой страстью, то этой страсти должно соответствовать определенное состояние телесности<sup>13</sup>.

Мотив «раз-воплощения» повторяется как «недостаток тела и телесных оснований», а затем смягчается уже как «особое состояние телесности». Это особое состояние телесности словно подразумевает изъятие из сенсорного цикла восприятия собственно моторного компонента. То есть движение совершается, но так, что у движимого тела есть лишь перцептивное, но не проприоцептивное переживание этого движения. Это и выражает (или объясняет) образ марионетки.

**Движение:**

Авраам неподвижен, погружен в молчание и тишину мира, и тем не менее он совершает невозможное движение, движение, которое непредставимо ни физически, ни пластически. Авраам представляет собой вот такую марионетку веры; лишь она способна совершить прыжок в бесконечное, который не в силах повторить ни одно земное существо<sup>14</sup>;

**Тело:**

...марионетке не знакома сила сопротивления земли, она, по выражению знатока Г. фон Клейста, антигравна. Иначе говоря, марионетка – это такое устройство по производству движения, центр тяжести которого размещается «выше», чем у обычного танцовщика<sup>15</sup>;

Марионетка не скрывает лица и не имеет его, как не имеет тела в обыденном смысле, она – устроитель движения<sup>16</sup>.

Но вместе с этим вариантом телесно-средового сопряжения, в котором широта свидетельствует о вознесении марионетки, лишенной проприоцептивных ощущений, сосуществует и другой. В этом другом варианте, напротив, все оказывается сконцентрированным в проприоцептивном дыхательном переживании, где тело и среда оказываются спаяны воедино:

**Движение:**

Крик Авраама опирается на иную, чем обычный крик, физиологическую основу: он рождается не на выдохе, а на вдохе (как у Бэкона и Мунка). Вера, испытанная немислимым, будучи единственно подлинной верой, требует от Авраамова тела исполнения движений, которые противостоят органической природе: дышать иным дыханием, кричать иным криком. Переживание опыта чистой религиозности следует приравнять к задержке дыхания, которую Майоль – один из выдающихся ныряльщиков современности – называл состоянием апноэ<sup>17</sup>;

---

<sup>12</sup> Там же. С. 99.

<sup>13</sup> Там же. С. 102.

<sup>14</sup> Там же. С. 136.

<sup>15</sup> Там же. С. 137.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 77.

**Среда:**

Ландшафт пустыни оказывается живым, экзистенциальным «кричащим» пространством, близкий ему образ мы найдем, пожалуй, в полотне Э. Мунка «Крик»<sup>18</sup>.

Если в первом варианте мы отмечали отсутствие проприоцептивных переживаний, т.е. собственно опыта тела, а движение вознесения выво- дилось из восприятия простирающегося впереди и внизу ландшафта, то во втором случае отсутствует скорее опыт среды. Или, точнее, телесный опыт распространяется и на среду: ландшафт пустыни сам оказывается кричащим пространством. Среда перестает быть чем-то внешним телу, оказываясь тем, что производится движением этого тела: «...вдох, – объясняет Подорога, – образует то особое пространство жизни, которому Киркегор приписывает геометрию сферы, но сфера – это не просто замкнутое в себе пространство, но еще и атмо-сфера – место, где возможно дыхание». Каждая сфера обладает своим различимым ритмом дыхания, своим движением, однако киркегоровские тела-марионетки способны на производство и повторение лишь одного типа движения, поэтому переход в иную среду (иную сферу) требует смены тела.

**Тело и движение:**

...вся область экзистенциальных событий описывается Киркегором в терминах движения (каждая сфера образуется в результате устойчивого повторения одного и того же вида движения, которое воплощает в себе марионетка-комментатор), то при переходе из одной сферы в другую, или с одного уровня экзистенциального бытия на другой требуется всякий раз интенсифицировать движение и, следовательно, выбрать тело: «...подобно тому, как устремленный к победе генерал, когда лошадь под ним убита, кричит: “Новую лошадь!” – так и победоносная здравость моего духа должна бы воззвать: “Новое тело!” <...> Умножение псевдонимов соответствует умножению тел и движений»<sup>19</sup>.

Таким образом, из трех компонентов (тело, движение, среда) именно движение Подорога выводит на первый план для киркегоровского письма. У движения словно нет опоры ни в теле, ни в среде, поскольку среда только и производится этим движением, а тело, совершающее это движение, – не полноценное живое тело, но лишь марионетка, «устроитель движения».

При этом естественный сенсомоторный опыт среды намеренно разрушается и вместо него предлагаются два сосуществующих, но не совместимых варианта отношения тела и среды. В нашем естественном опыте пространственные отношения среды, данные нам в перцептивных ощущениях, всегда вторичны и выстроены на фундаменте наших проприоцептивных ощущений. То есть чувство ритма шагов в отношении к скорости, с которой окружающие объекты проплывают мимо нас, сообщает нам как о пройденном расстоянии, так и расстоянии от нас до проплывающих объектов; напряжение мышц наших ног при подъеме в гору говорит нам как об угле подъема, так и о весе собственного тела; различие в усилиях, которое нам нужно приложить, чтобы согнуть пустую руку и руку, держащую некий объект, сообщает о весе этого объекта; мы знаем, на какую высоту прыгнули и какой силы удара нам ожидать при приземлении исходя из усилий,

<sup>18</sup> Там же. С. 76 (примечания).

<sup>19</sup> Там же. С. 103.

затраченных на прыжок и т.д. Но Подорога объясняет киркегоровский опыт широты так, словно речь идет о дистанционном управлении механическим телом, ориентируясь лишь на данные встроенной в него камеры, т.е. лишь на перцепцию, без проприоцепции. Но в то же время, в другом модусе, словно как компенсация, проприоцептивное ощущение дыхания распространяется на саму среду.

Т.е. киркегоровская модель телесно-средового опыта словно собирается вдоль линии, по которой естественный сенсомоторный опыт неравномерно разламывается на недостаточность проприоцептивных ощущений (нехватку тела) и на их избыточность, выходящую за пределы тела (кричащую пустыню).

2. Телесно-ландшафтный опыт Ницше также характеризуется некой двойственностью. Подорога здесь также высвечивает два варианта сопряжения тела и среды, два типа опыта, но усилия его при этом направлены скорее на прояснение некоего промежуточного (лежащего между этими двумя) опыта взаимодействия со средой, который в то же время выступает в качестве правила преобразования первого варианта во второй.

Первый вариант задается движением «климатизированного» тела Ницше, путешествие которого в значительной степени навязано болезнью. Ему требуется особая диета, свет и холодный горный воздух. «Если поражены глаза, желудок, легкие, мозг, то необходимо постоянно искать примирение с болезнью, прибегая к диете, экономии сил, меняя климат»<sup>20</sup>.

Сопряженную с этим телом среду Подорога именуется лабиринтом:

**Среда:**

Препятствием становится буквально все – любой вид участия и ответственности, все, что требует от Ницше социальной или психической идентичности. Символ мира – лабиринт: препятствие кажется всесильным и отражает, обессиливая, любое направленное движение<sup>21</sup>;

...лабиринт есть совокупность переходов в пределах одного уникального перехода, перехода абсолютного. Это иной тип организации мира, не описываемый в традиционных пространственных и временных терминах, поскольку определяется различными порогами интенсивности...<sup>22</sup>

Мы видим здесь, что лабиринт не является средой в пространственном смысле. Он сопряжен даже не столько с телом, сколько с движением, поскольку состоит из порогов интенсивности, а не преград движению как таковых. Препятствие, говорит Подорога, – это «...предел той жизненной формы, которой в данное мгновение еще не овладел путешественник. Вот он ею овладевает (увеличивая или уменьшая интенсивность движения), и препятствие исчезает»<sup>23</sup>. Типы движения, которые описывает Подорога, в действительности оказываются комплементарными среде лабиринта:

**Движение:**

Движение открывается через двойной опыт, опыт «ускользания» и «самопреодоления». В сущности Ницше знает лишь две пространственные сферы: если ускользание наиболее активно используется как движение во внешнем пространстве (социальные и политические структуры, климат,

<sup>20</sup> Там же. С. 191.

<sup>21</sup> Там же. С. 170.

<sup>22</sup> Там же. С. 173.

<sup>23</sup> Там же. С. 171.

питание, семья и т.п.), то самопреодоление – во внутреннем (язык, сознание, болезнь, я-идентичность). Отсюда две фигуры: «странник» и «воитель»<sup>24</sup>.

И здесь мы обнаруживаем пересечение первого варианта телесно-средового сопряжения со вторым или, точнее, преобразование компонентов первого в компоненты второго. Опыт ускользания и самопреодоления как опыт вынужденности и обусловленности преобразуется в воображаемые фигуры, оправдывающие этот опыт. В действительности Подорога и говорит, что путешествие Ницше «...не только навязывается физиологическими ритмами, но и оправдывает себя другой физиологией, символической, встроенной в его мыслительный и чувственный опыт. Физиологическое смещается, большое тело преобразуется в другие, воображаемые, идеальные тела Ницше, – теперь оно живет в пустынях, парит в воздухе, опускается в морские глубины, прорывает норы в глубоко подземное»<sup>25</sup>. Второй вариант сопряжения тела и среды – это способ сопряжения воображаемых тел и сред, противостоящий первому, но в то же время и укорененный в нем. Пустыня, воздух, морские глубины, толща земли – все эти среды идеальных тел Ницше в действительности оказываются неотделимы от этих тел и их движений. Так, Подорога объясняет:

**Среда и движение:**

...стать морским животным, овладеть ритмом движения, присущим морской среде, проникнуть в тайну становления моря как чистого пространства: <...> море здесь не архетип пространства, скорее архетип свободного движения, и в морском и в других пространствах могут существовать особые тела, чья скорость движения постоянно меняется, как будто нет больше препятствий, – ни «мостов», ни «впадин», ни «пещер». Вот эта жизненная сила, стремительная в выборе скоростей, и может быть зверем моря. Затопленный город, погруженный на дно морское, – желаемый ландшафт Ницше...<sup>26</sup>

То есть море представляет собой не образ среды, а образ движения в ней. Опять же, как уже было сказано в связи с Киркегором, образ отсылает не к своему изображаемому, а к означаемому своего изображаемого.

Ж. Делёз включает Ницше, наряду с Гоббсом и Спинозой, в традицию определения вещи через потенцию, в противовес определению через сущность. То есть вещь – не то, что она есть, а то, что она может в действии: зверь моря – это не тело, а способность свободно варьировать интенсивность движения. Подорога, моделируя ницшеанское движение в среде, следует тому же принципу:

**Движение и среда:**

Быть деревом – это расти, быть кротом – это рыть, быть птицей – это летать и т.д. и т.п. В любом случае быть – это совершенствовать степень свободы движения, переходить из ритма одной среды в ритм другой, причем каждый раз очередная степень свободы достигается вычитанием из движения того, что препятствует неизменно – Земли. Так, даже в толщах земли существуют свободные существа, кроты, утверждающие свое движение против земной непроницаемости. Водная стихия отрицает земную силу, но не до конца, как воздушная – водную, но тоже не до конца, так

<sup>24</sup> Там же. С. 170.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 199.

древо-существование исчезает в кроте, а тот – в птице. Но до конца отрицать Землю может только Свет<sup>27</sup>.

Воображаемое движение Ницше – это движение, максимизирующее степень свободы, оно резко контрастирует с вынужденным движением (ускользание и самопреодоление) в лабиринте и осуществляется в гомогенных стихиях. Поэтому и идеальные тела Ницше – это тела-движения, отрицающие землю:

**Тело и движение:**

Заратустра – блистательный танцор-летун, парит над миром, отталкиваясь от горных вершин<sup>28</sup>;

Философ в его ницшевском идеале... – это странное животное, которое отнесится к отряду воздухоплавающих, он скорее птица (орел), чем змея или лев, его место – воздушный океан»<sup>29</sup>;

Дионисийское тело – образ предельной телесной интенсивности, оно трансгрессивно, это тело – танцующее, и поэтому способное избегать любых локализаций, «тяжести», мертвых масок. Включенное в космогенез, оно вторит подвижности природных сил и тел, подземных, воздушных, водных, световых, музыкальных. Тело-поток, не животное, но и не человеческое, может быть, недочеловеческое и сверхчеловеческое разом<sup>30</sup>.

Наиболее значимой, впрочем, является реконструкция не этих двух вариантов телесно-средового опыта, но того, который делает возможным преобразование одного в другой. Подорога подразумевает область существования некоего пограничного опыта, где телесно-средовой опыт Ницше еще не установился в формах телесно-средового мотива его письма и пребывает скорее в становлении. Фигуры здесь еще не оформлены, но их очертания уже начинают проступать. Еще нет идеального дионисийского тела, но уже нет и страдающего климатизированного тела Ницше, однако, есть нечто, в чем эти тела на мгновение могут совпасть в становлении. Быть может, лучше сказать, что есть нечто, что словно выражает правила транспонирования одного тела в другое, перевода одного формата опыта в другой. И это нечто Подорога называет «страсть к внешнему» или «экстаз».

**Тело и среда:**

Киркегоровская идея Innerlichkeit близка Ницше: хотя его приватность как мыслителя не определяется одухотворенностью самого близкого. Его недомогающему телу не хватает пространства (например, уюта, любовной привязанности к вещам кабинетного интерьера), он не пытается удержаться во внутреннем как в крепости, он стремится, напротив, атаковать приватное самым далеким и внешним – игрой природных стихий. На открытости внешнему удерживается его жизнь<sup>31</sup>;

Безумие – это страсть к Внешнему. Тот, кто безумен, “живет Внешним, ибо безумие как раз и заключается в умении всегда быть внешним себе”. Путешествие Ницше разворачивается как непрерывное отрицание близости внутреннего и утверждение близости внешнего. <...> Близость внешнего – ничего загадочного, это всего лишь экстаз<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Там же. С. 201.

<sup>28</sup> Там же. С. 166.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 31.

<sup>31</sup> Там же. С. 182.

<sup>32</sup> Там же. С. 173.

Из тезиса о близости внешнего как специфической модели телесно-средовых отношений Подорога выводит и концепцию восприятия среды таким телом, как «метафорическое видение».

**Тело и среда:**

Видеть для Ницше – это прежде всего реагировать на те телесные события, которые обусловлены климатическими процессами, но видеть – это не видеть конкретно вот этот или тот камень, горный поток, излом скалы, это прежде всего «слышать», как они могут говорить через климатизированное тело друг с другом. <...> Видение – это метафорическая реакция на события тела, сверхчувствительного по отношению к окружающей среде, ибо оно стремится стать неотличимым от нее<sup>33</sup>.

Подобное восприятие подразумевает определенный тип нарушения процесса регулирования или, быть может, отказ от него. Тело как всякая биологическая система должно обладать определенной степенью автономии от среды (функциональной замкнутостью), и поддержание этой автономии становится возможным благодаря регулированию. Функция регулирования, словами Р. Эшби, заключается в том, что оно «блокирует поток разнообразия от возмущений к существенным переменным»<sup>34</sup>. Но открытость внешнему подразумевает отказ от этого базового условия существования живых организмов. Воспринимать для такого тела означает изменяться вместе со средой, которую оно воспринимает, так, как если бы, например, для восприятия изменения температуры необходимо было позволить измениться вместе с ней и внутренней температуре тела. Собирая эту странную физиологию, Подорога устанавливает ей и специфический орган восприятия – «метафорический глаз».

**Тело:**

Это – не просто глаз, видящий мир с помощью наличных в обращении риторических фигур, т.е. ориентирующий на способность языка создавать метафоры; это глаз аффективный, телесный, он принадлежит опыту тела, находящемуся в движении. Метафорический язык Ницше и есть тот особый язык бытия в становлении, который... открывает нам, читателям, позиции внутреннего переживания телесного опыта, одержимого желанием Внешнего. Образ тела выступает за свои границы, нарушая адаптивные функции чувственных органов. Метафорический глаз освобождает телесный образ из-под господства организма, ибо только тело, свободное от приспособительных целей, пригодно для выполнения движения, изменяющего в любой момент того, кто воспринимает, тем, что он воспринимает (видящее ухо, кожа, которая дышит, глаз, который слышит). Но и это не все. Метафорический глаз – это глаз-множество, это, быть может, именно тот глаз, глаз Аргуса, который еще не сфокусирован в одной точке, еще расплывен по всему кожному покрову, как у мифического чудовища: диффузный, многоточечный, порождающий сложные перспективы живого, и сам являющийся как бы его обратной проекцией<sup>35</sup>.

Метафорический глаз предстает как наиболее яркое выражение ницшеанского телесно-средового опыта. Экстатическое восприятие здесь получает воплощение в форме конкретного телесного органа, напоминающего оптическую систему офиуры (*Ophiocoma wendtii*).

<sup>33</sup> Там же. С. 181–182.

<sup>34</sup> Эшби У.Р. Введение в кибернетику. М., 2009. С. 285.

<sup>35</sup> Подорога В.А. Метафизика ландшафта. С. 180–181.



Таким образом, ницшеанская структура телесно-средового опыта конструируется Подорогой во многом на тех же принципах, что и киркегоровская. Мы вновь видим два варианта сопряжения тела и среды, но в случае Ницше появляется и вариант, объясняющий их возможную интеграцию. В обоих случаях мы имеем дело с множественными телами, подбирающимися специально под среду или движение (новые марионетки для различных сфер и движений или разные животные для разных стихий). В обоих случаях Подорога практически удаляет проприоцепцию из телесного опыта (возможно, за исключением боли в случае Ницше), но по разным причинам. Если телесный опыт Киркегора скорее проецировался на среду, наделяя внешнее внутренним, то для Ницше внутреннее чувство замещается чувством внешнего – игрой природных стихий. Игра стихий – это проприоцепция ницшеанского экстатического тела.

3. С одной стороны, применение энактивистской оптики при обращении к прочтению Хайдеггера кажется несколько избыточным. Хайдеггер был одним из тех философов, которые оказали наибольшее влияние на энактивизм и концепции воплощенного познания, поэтому приложение разработанных результатов к исходным положениям будет выглядеть скорее как самооправдание этих результатов посредством своего рода тавтологии. С другой стороны, в той мере, в какой нас интересует не Хайдеггер, но техника моделирования Подорогой телесно-средового опыта, вписанного в хайдеггеровское произведение, мы должны высветить хотя бы ключевые мотивы. К тому же нельзя не заподозрить, что именно в хайдеггеровском письме наиболее выпукло предстают те коммуникативные стратегии, которые исследует Подорога. Именно оно настойчивее других подталкивает к ландшафтной аналитике, которая только впоследствии обнаруживает возможность применения и к другим произведениям.

Итак, хайдеггеровская модель телесно-ландшафтных отношений на фоне двух других выглядит значительно более определенной. Отчасти это связано с тем, что парадоксальная двойственность разных вариантов сопряжения тела и среды, присутствующая во всех трех моделях, здесь разрешается с самого начала. Из двух позиционных стратегий – «взгляда-в-даль» и «пространственного чувства» – Подорога сохраняет за Хайдеггером лишь вторую, отбрасывая все, что связано с представлением мира как образа, с «стоянием-перед» и привилегированной пространственной позицией субъекта<sup>36</sup>. Пространственное чувство, напротив, выражает внутрисредовую позицию и невозможность объективации мира. Отказ от стратегии «взгляда-в-даль» подразумевает отказ от дистанции между телом и средой: два этих полюса сливаются, оказываясь имманентными движению тела в среде – прокладыванию пути.

#### **Движение:**

Прокладывание пути неосуществимо без развитого чувства пространства, которое формируется с помощью телесного, психомоторного опыта, приобретаемого внутри близлежащего «подручного» пространства, не нуждающегося ни в каких технических посредниках. Им одаривается человеческое тело, движение которого рождается непосредственно из игры пространственных сил, действующих по четырем мировым сторонам. Здесь важно умение использовать энергию определенного ландшафтного элемента, его

<sup>36</sup> Там же. С. 287.

состав, плотность, скорость и мощь, а они всегда разные в зависимости от избранного пути»<sup>37</sup>;

Итак, путь определяется быстротой или медленностью движения человеческого тела, осваивающего ландшафтное пространство. <...> пространственное чувство топологично, так как его обретение возможно на основе телесных переживаний движения. Иначе говоря, ландшафтное пространство становится имманентным движущемуся в нем телу наблюдателя, а не любому подвижному телу. Здесь важен учет того, как и с какой быстротой это тело способно двигаться; возможные параметры пространства рождаются из самого движения. <...> Естественно предположить, ссылаясь на сказанное выше, что хайдеггеровское путешествие является пешим движением. Этому множество свидетельств. В размеренности человеческого шага есть свое качество движения, здесь все определяется его медленностью и устойчивостью, быстрота под запретом. Проходить пространство от места к месту... это значит также: в каждое мгновение движения обладать возможностью вслушиваться в сам путь, которым проходят пространство. Ландшафтное пространство предназначено стать слышимым, его нужно услышать через собственный шаг – не увидеть, а услышать. Подобное пространство является одновременно и «подручным» («под рукой», «в шаге от тебя»), т.е. близлежащим, – микрокосм близлежащего включает в себя макрокосм внешнего, самого удаленного пространства, – и «под-слушным», т.е. тем, во что необходимо вслушиваться, когда идешь, вслушиваться, чтобы знать в каждое мгновение, какое место занимаешь<sup>38</sup>.

Заметим, что тело не дается эксплицитно, Подорога словно реконструирует телесное как подразумеваемое. В описании хайдеггеровской модели телесно-средового опыта само тело оказывается в слепой зоне, и сообщает нам о нем лишь среда, поскольку среда такова, каково движение тела. Так как параметры пространства рождаются из движения, Подорога из этих параметров, из ритма среды делает заключение, что движение является пешим. Из того, что пространство предстает как подручное, мы понимаем, что у тела должны быть руки. Все выглядит так, словно человеческое тело еще нужно собрать, руководствуясь различными характеристиками среды как инструкцией, соотнести эти характеристики с органами, способностями и движениями, которыми должно обладать тело, чтобы среда предстала перед ним именно такой. Собственно у Хайдеггера и нет человека, есть Dasein, некое бытие от первого лица, не знающее, чье именно это бытие. Кажется, ничто не диссоциировало бы с хайдеггеровской средой больше, чем зеркало.

И все же, хотя «воплощение» Dasein кажется для него самого не воспринимаемым, нельзя сказать, что оно о нем не осведомлено опосредовано, через среду (мир), в котором оно присутствует. И мир этот предстает как мир человеческий, поскольку именно человеческое пешее движение образует его сфероидную геометрию.

#### **Среда:**

Уже по тому, из каких пространственных положений образуется мир «четверицы» – «против», друг-с-другом», «над» – можно судить о ее воображаемой геометрии: она сфероидна и не состоит из покоящихся в себе направлений, а исполнена динамики повторения отражающего и отражаемого.

<sup>37</sup> Там же. С. 303.

<sup>38</sup> Там же. С. 303–304.

«Каждый из четырех отражает своим способом сущность остальных». Этот вид пространства легко представить, если вспомнить полотна Брейгеля или Сезанна, где живописное пространство дается не в линейной концептуальной перспективе, а общим круговым расположением вещей, что создает у зрителя определенное психофизиологическое состояние космического единства. И тогда движение в пространстве представляет собой путь, который проходит человек, чтобы образовать «свое» пространство, пространство-сферу. «Против», «друг-с-другом», «над» – меты пути в пределах четырех мировых сторон, открытых и отражающихся друг в друге<sup>39</sup>.

Вновь обращаясь к живописи, Подорога здесь повторяет исходное противопоставление взгляда-в-даль и пространственного чувства как двух позиционных стратегий. Брейгель и Сезанн как мастера пространственного чувства противопоставляются линейной перспективе – оптике субъекта. Только в этот раз он в свойственной хайдеггеровской модели манере транспонирует позиционные стратегии наблюдателя в качественные характеристики среды.

Хайдеггеровская модель восприятия среды, имплицитно реконструируемая Подорогой, в действительности является строго энактивистской. Здесь можно вспомнить эксперимент Ричарда Хелда (Held) и Алана Хайна (Hein), который Варела, Томпсон и Рош приводят в качестве одного из подтверждений энактивистского взгляда на восприятие. Ученые растили котят в полной темноте и включали освещение лишь в определенных условиях: котята из первой группы могли нормально передвигаться, но будучи запряженными в нечто вроде тележек с корзинами, в которых находились котята из второй группы. Обе группы, таким образом, разделяли общий визуальный опыт, но вторые были пассивны, их восприятие было лишь сенсорным. Освобожденные животные, после нескольких недель, взаимодействовали со средой по-разному: первая группа вела себя нормально, а котята из второй врезались в объекты и падали с краев – одним словом, двигались как слепые. Варела, Томпсон и Рош заключают, что восприятие объектов – это не извлечение визуальных признаков, но скорее визуальное руководство действием<sup>40</sup>.

Аналогичным образом, хайдеггеровское восприятие – сенсомоторное, складывающееся преимущественно из пешего движения и акустического восприятия. Нет самого по себе сенсорного восприятия среды, слух не «показывает» среду, но руководит движением в ней.

Итак, мы попытались кратко очертить три модели телесно-средового опыта, которые Подорога имплицитно реконструирует, исследуя коммуникативные стратегии Киркегора, Ницше и Хайдеггера. И хотя нельзя сказать, что построения этих моделей подчинены некоей единой форме или правилу, есть тем не менее довольно абстрактные принципы, которые они разделяют и которые могут быть обозначены как энактивистские.

Формулируя суть сенсомоторного энактивизма, Алва Ноэ говорит, что «...наше переживание перцептивного присутствия детализированного мира не состоит в репрезентации всех его компонентов в сознании. Скорее, оно состоит теперь в доступе ко всем этим элементам и в знании о том, что у нас есть этот доступ. Это знание принимает форму вполне устраивающего нас владения правилами сенсомоторной зависимости, опосредующей наше отношение к непосредственному окружению. Мое ощущение присутствия

<sup>39</sup> Там же. С. 301.

<sup>40</sup> Varela F.J., Thompson E., Rosch E. Op. cit. P. 174–175.

всей кошки за оградой состоит именно в моем знании, имплицитном понимании, что благодаря движениям глаз, или головы, или тела я могу увидеть те части кошки, что сейчас от меня скрыты»<sup>41</sup>. То есть, согласно Ноэ, мы обладаем знанием и доступом лишь к возможным движениям тела, а эти движения уже задают среду согласно правилам сенсомоторной зависимости. Таков, возможно, телесно-средовой опыт Хайдеггера (разве что с акцентом на акустическом восприятии), но реконструируемые Подорогой модели Киркегора и Ницше не просто описывают иной телесно-средовой опыт: помимо иных тел и сред, они задают иные правила сенсомоторной зависимости.

Марионетка Киркегора – не тело, поэтому в модели его опыта мы не видим способности предвосхищать свой перцептивный опыт, управляя моторикой. Источник движения марионетки является для нее самой внешним. Поэтому, как было показано, скорее восприятие среды является в таком случае условием понимания собственного движения. Как если бы мы наблюдали на мониторе, как кто-то другой играет в видеоигру, управляя своим игровым аватаром от первого лица. Не имея доступа к управлению, мы не знаем о причинах движений оптического поля, но мгновенно понимаем, что если содержимое этого поля скользнуло вправо, значит, аватар повернул голову влево и т.п. При этом такой опыт не сопровождается проприоцептивным ощущением поворота головы. Отсутствие проприоцепции при совершении движения здесь кажется неким знаком отсутствия внутреннего переживания внешних выражений, что представляется необходимым условием, чтобы «не впадая в безумие и смерть» выразить телесно-средовой эквивалент религиозного опыта.

Экстатический телесно-средовой опыт Ницше вообще не знает проблемы доступа к среде, он изначально живет внешним. Можем ли мы вообразить правила сенсомоторной зависимости для метафорического глаза? Как этот множественный, покрывающий всю поверхность тела, видящий вещи со всех возможных перспектив орган восприятия воспринимает окружающую среду? «Ландшафт, в который вступает такой путешественник, – выдвигает версию Подорога, – преобразуется, теряет определенную археологическим взглядом материальную плотность, место среди других ландшафтов, историю: он дематериализуется»<sup>42</sup>.

Так значит ли это, что знактивистский подход здесь совершенно неприемлем? Наоборот, кажется, что телесно-средовой эквивалент опыта безумия здесь последовательно конструируется через нарушение, или отказ от знактивистских принципов. Моделируется живая, но инореферентная система (живущая внешним), хотя живые системы должны быть самореферентными; близость внешнего – парадоксальная ситуация, когда элементы, находящиеся за пределами системы, оказываются принадлежащими ей, система оказывается функционально открытой; метафорический глаз обесмысливает сенсомоторные правила восприятия. Другими словами, моделирование безумия (или экстаза) как выхода за пределы нормы направляется инверсией тех же правил, что конституируют знактивистскую норму.

Подорога вовсе не описывает нечто чуждое человеческому опыту и несоизмеримое с ним. Напротив, он пытается вычленивать «телесную стратегию текста», руководящую изменением читающего тела (преобразованием его

<sup>41</sup> Ноэ А. Является ли видимый мир великой иллюзией? // Логос. 2014. № 1 (24). С. 76.

<sup>42</sup> Подорога В.А. Метафизика ландшафта. С. 181.

чувственности). И в той мере, в какой эта телесная стратегия текста, полагающаяся на миметическую способность, может это сделать, она должна быть изоморфна структуре опыта тела. И если ключевые положения энактивизма, нацеленные на описание этой структуры, в той или иной мере достигают своей цели, то с их помощью должно быть возможным описать и эту телесную стратегию текста, а следовательно, и аналитические приемы, используемые Подорогой для ее исследования. Если так, то энактивистское прочтение «Метафизики ландшафта» окажется полностью оправданным.

## Список литературы

- Ноэ А. Является ли видимый мир великой иллюзией? / Пер. с англ. А. Писарева // Логос. 2014. № 1 (24). С. 61–78.
- Пасто Т.А. Заметки о пространственном опыте в искусстве // Семиотика и искусствознание / Сост. Ю.М. Лотман. М.: Мир, 1972. С. 164–172.
- Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон-плюс, 2021. 552 с.
- Подорога В.А. Вопрос о вещи. Опыт по аналитической антропологии. М.: Грюндриссе, 2016. 348 с.
- Эшби У.Р. Введение в кибернетику / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: URSS, 2009. 432 p.
- Carvalho J.M. Thinking with Images. An Enactivist Aesthetics. N.Y.: Routledge, 2018. 170 p.
- Ноэ А. Action in Perception. Cambridge (MA): The MIT Press, 2006. 277 p.
- Ноэ А. Strange Tools: Art and Human Nature. N.Y.: Hill and Wang, 2015. 304 p.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991. 308 p.

## Embodied reading. The problem of environment in analytical anthropology by Valery Podoroga

### Dmitry F. Testov

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

The article explores the theme of environment in Valeriy Podoroga's analytical anthropology, offering an enactivist reading of his "The Metaphysics of Landscape". The analytical strategy of "The Metaphysics of Landscape" is contrasted with that of later works such as "Mimesis" and "Anthropograms". Whereas in the later works the analytical techniques are set by a variety of optical concepts, metaphors and images, thus representing a strategy of "exclusionary observation", in "The Metaphysics of Landscape" the analysis follows rather the movement of observer's body included in the environment and aims at the reconstruction of an integrated, sensorimotor, yet imaginary experience. Three fragments of Podoroga's text, reconstructing imaginary bodies and landscapes embedded in the works of Kirkegaard, Nietzsche, and Heidegger, are interpreted as three different ways of coupling body and environment, generating three different models of bodily-environmental experience. Finding the correspondence of the fragments of the description of this experience to some key points of enactivist epistemology and aesthetics, the author shows that the enactivist approach makes it possible to formalize those techniques of analysis that allow us to discover the rules of dependence between some implicit modus of writing and the bodily experience of reading.

**Keywords:** Valery Podoroga, Metaphysics of Landscape, analytical anthropology, environment, body, enactivism, enactivist aesthetic, embodied cognition

**For citation:** Testov, D.F. “Telesnoe chtenie: problema sredy v analiticheskoi antropologii Valeriya Podorogi” [Embodied reading. The problem of environment in analytical anthropology by Valery Podoroga], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 35–54. (In Russian)

## References

- Ashby, W.R. *Vvedenie v kibernetiku* [An Introduction to cybernetics], trans. by D.G. Lakhuti. Moscow: URSS Publ., 2009. 432 pp. (In Russian)
- Carvalho, J.M. *Thinking with Images. An Enactivist Aesthetics*. New York: Routledge, 2018. 170 pp.
- Noë, A. “Yavlyaetsya li vidimyi mir velikoi illyuziei?” [Is the Visual World a Grand Illusion?], trans. by A. Pisarev, *Logos*, 2014, No. 1 (24), pp. 61–78. (In Russian)
- Noë, A. *Action in Perception*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006. 277 pp.
- Noë, A. *Strange Tools: Art and Human Nature*. New York: Hill and Wang, 2015. 304 pp.
- Pasto, T.A. “Zametki o prostranstvennom opyte v iskusstve” [Notes on the Space-Frame Experience in Art], *Semiotika i iskusstvometriya* [Semiotics and Artometry], ed. by U. Lotman. Moscow: Mir Publ., 1972, pp. 164–172. (In Russian)
- Podoroga, V.A. *Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vekov* [The Metaphysics of Landscape. Communication Strategies in the Philosophical Culture of the XIX–XX Centuries]. Moscow: Kanon+ Publ., 2021. 552 pp.
- Podoroga, V.A. *Vopros o veshchi. Opyty po analiticheskoi antropologii* [The Question of the Thing. Essays on Analytical Anthropology]. Moscow: Grundrisse Publ., 2016. 348 pp. (In Russian)
- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991. 308 pp.

**В.А. Федянина, К.В. Болотская**

## **БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЯПОНСКАЯ ПОЭЗИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ «ПЕСЕН РАДОСТИ» (НА МАТЕРИАЛЕ ЦИКЛА «СТО СТРОФ О ВРЕМЕНАХ ГОДА» ДЗИЭНА)**

**Федянина Владлена Анатольевна** – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой японского языка. Московский городской педагогический университет. Российская Федерация, 129226, г. Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4; e-mail: FedyaninaVA@mgpu.ru

**Болотская Ксения Валерьевна** – старший преподаватель. Московский городской педагогический университет. Российская Федерация, 129226, г. Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4; e-mail: bolotskaikv@yandex.ru

В исследовании анализируется взаимосвязь буддизма и поэзии в Японии раннего Средневековья на примере цикла стихотворений «Сто строф о временах года» (*Сикидай хякусю*), посвященного святилищу в Исэ и написанного тэндайским монахом Дзиэном (1155–1225). В данной работе на конкретном примере цикла «Сто строф о временах года» Дзиэна описываются дискурсивные стратегии и ритуальные практики, с помощью которых буддизм в раннесредневековой Японии освятил новое ритуальное использование одного из жанров придворной литературы, поэзии *вака*. В статье кратко описывается процесс включения форм японской поэзии *вака* в буддийскую обрядность; прослеживается появление «песен радости от следования учению (Будды)» (*хо:раку*) в ритуальной практике; поясняется значение слова *хо:раку*; описывается этап в развитии поэтической теории, формулировавшейся в рамках японского эзотерического буддизма; характеризуется суть и значение «песен радости» в буддийской традиции. Авторы работы указывают на вклад Дзиэна в развитие поэтической теории и на значимость в его творчестве новых форм *вака*, «песен радости», созданных на основе этой теории. Текстологический анализ «Ста строф о временах года», его структуры и содержания позволяет выявить особенности жанра духовной поэзии *хо:раку*. Анализ текста данного цикла также демонстрирует, как светские темы (природы, любовной лирики) переосмыслены для передачи опыта от познания учения Будды; показывает функционирование поэзии *вака* как средства проповеди буддийского учения, как способа постижения истины и достижения просветления.

**Ключевые слова:** буддизм в Японии, школа Тэндай, японская поэзия, буддийская поэзия, *вака*, «песни радости от учения Будды» *хо:раку*

**Для цитирования:** Федянина В.А., Болотская К.В. Буддийская традиция и японская поэзия сквозь призму «песен радости» (на материале цикла «Сто строф о временах года» Дзиэна) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 55–69.

## Введение

В данной работе исследуется связь между буддизмом и поэзией в Японии раннего средневековья на примере цикла «песен радости от следования учению (Будды)» *хо:раку*, написанного тэндайским монахом Дзиэном (1155–1225) для подношения в святилище Исэ. *Вака* – стихотворения, написанные на японском языке в отличие от *канси*, создаваемых в Японии на китайском языке. В отечественном японоведении отдельным аспектам вопроса о соотношении буддийской теории, ритуала и японской поэзии раннего средневековья уделяли внимание такие исследователи, как В.Н. Горегляд<sup>1</sup>, А.А. Долин<sup>2</sup>, Н.Н. Трубникова<sup>3</sup>, В.А. Федянина<sup>4</sup>. Настоящее исследование вносит вклад в обобщение научных работ, в которых исследуется связь религиозно-философских идей и поэтического творчества. Методологической основой работы является системный подход, описанный в работе о лингвофилософском изучении способов семиотизации власти в церемониальных портретах<sup>5</sup>, базирующийся на междисциплинарных исследованиях и включающий в себя историографический, лингвокультурологический, текстологический анализ.

Данная статья показывает роль буддизма для нового понимания роли поэзии в Японии на примере «песен радости» в творчестве Дзиэна и описывает формирование представлений о *вака* как пути к просветлению. Текстологический анализ *хо:раку* «Сто строф о временах года» Дзиэна дает представление о теоретических воззрениях на «песни радости», о структурных и содержательных особенностях этих песен, демонстрирует различие между «песнями радости» и песнями об учении (*хо:раку* и *сяккё:ка*).

Дзиэн принадлежал к политической элите: он происходил из рода Фудзивара, семьи регентов при японских государях. В юном возрасте он стал послушником в буддийском храме школы Тэндай, которая наряду со школой Сингон в предыдущие столетия формировала основные направления философско-религиозной мысли в Японии. Получив высший монашеский ранг в 1181 г., Дзиэн в дальнейшем занимает высокие посты в школе Тэндай. Благодаря своей семье Дзиэн оставался причастным к политическим событиям своего времени. В течение жизни Дзиэн пишет несколько трудов, самым известным из которых стал «Мои скромные заметки» (*Гукансё:*; ок. 1221), художественное и философско-историческое произведение. (В русскоязычной литературе есть и другие переводы названия, например, «Мои личные выборы» или «Записки дурака»; последний вариант демонстрирует влияние перевода слова *Гукансё:* на английский язык – “Jottings of a Fool”). Дзиэн также прославился как выдающийся поэт, значительно обогативший

<sup>1</sup> См.: Горегляд В.Н. Буддизм и японская культура VIII–XII вв. // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. М., 1982. С. 122–205.

<sup>2</sup> См.: Мерцание зарниц. Буддийская поэзия японского средневековья / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. А.А. Долина. СПб., 2020.

<sup>3</sup> См.: Трубникова Н.Н. «Путь песен» и «Путь Будды»: монашеский взгляд на японскую поэзию в «Собрании песка и камней» // Ежегодник Япония. 2013. Т. 42. С. 290–311.

<sup>4</sup> См.: Федянина В.А. Учение Тэндай в поэзии Дзиэна (на материале цикла «Касуга хякусю со:») // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 165–174.

<sup>5</sup> *Vikulova L.G., Baranova K.M., Merkulova M.G., Borbotko L.A., Vasileva E.G.* Semiotization of power in the French kings' ceremonial portraits: linguophilosophical approach // *XLinguae*. 2022. Vol. 15. No. 3. P. 98–113.



новаторскими идеями и приемами японскую поэзию и способствовавший развитию жанра *хо:раку*, «песни радости».

*Хо:раку*, основанный на практике устного чтения стихотворений *вака* в синтоистских святилищах, стал распространенным жанром духовной поэзии в средневековой Японии. Во второй половине XII – начале XIII в. известнейшие поэты раннесредневековой Японии, Сайгё (1118–1190), Фудзивара Сюдзэй (Тосинари, 1114–1204), Дзиэн (1155–1225) активно творили в этом новом жанре японской поэзии.

Первоначальное значение слова *хо:раку* – радость и удовлетворение от праведной жизни, от знания Закона Будды и следования ему, противопоставлявшиеся радости и удовлетворению от осуществления пяти желаний<sup>6</sup>. Со временем словом *хо:раку* стали обозначать также подношения буддам и божествам в виде музыки, чтения сутр и т.д., которые предназначались для увеселения и развлечения почитаемых. Слово *хо:раку* приобрело дополнительные значения, когда отдельные стихотворения или поэтические циклы также стали подношениями, в основном локальным японским божествам *ками*.

### История появления японской поэзии *вака* в ритуальной практике

Придворная поэзия *вака* звучала после проведения буддийских ритуалов или «собраний Дхармы» (*хо:э*)<sup>7</sup> еще в период Нара (710–794). Однако систематически включаться в буддийскую обрядность японская поэзия *вака* (наравне с китайскими стихотворениями *канси*)<sup>8</sup> стала в середине X в.<sup>9</sup>

Поначалу использовались стихотворения, которые прямо восхваляли Будду или трактовали и передавали его учение. Примером такой поэзии *вака* являются отдельные стихотворения для каждой из 28 глав «Лотосовой сутры». Они стали основой циклов стихотворений по всем главам этой сутры (так называемые *нидзю: хаппон-но ута*). Отдельные *вака*, имеющие отсылки к буддийским темам, стали включаться в поэтические антологии: «Собрание старых и новых песен в шести свитках» (*Кокинвака рокудзё:*, ок. X в.), императорский сборник «Собрание японских песен, не вошедших в прежние антологии» (*Сю:и вакасю:*, 1007), «Собрание японских и китайских стихотворений для декламации» (*Вакан ро:эйсю:*, ок. 1013). В XI в. стихотворения об учении Будды становятся неотъемлемой частью японской поэзии. В поэтических сборниках появляется тематический раздел *сяккё:ка*, «песни об учении Будды». В самостоятельный раздел эта тема оформилась в конце XII в. как в частной антологии Фудзивары Сюдзэя «Песни долгой

<sup>6</sup> Здесь подразумеваются мирские удовольствия/желания, возникающие от пяти органов чувств, см. об это сопоставлении в: Сутра «Поучения Вималакирти». Улан-Удэ, 2005. С. 48.

<sup>7</sup> Регулярные собрания буддийских монахов, во время которого читались и толковались сутры, обсуждались вопросы догматики, совершались различные ритуалы.

<sup>8</sup> Китайский язык во многих государствах Восточной Азии в средневековый период был языком «религии, дипломатии, образования и науки», подобно латинскому языку в средневековой Европе. См.: Взаимодействие языков и культур: от диалога к полилогу. М., 2021. С. 211.

<sup>9</sup> *Bushelle E.D.* The Joy of the Dharma: Esoteric Buddhism and the Early Medieval Transformation of Japanese Literature. Diss. Cambridge (Mass.), 2015. P. 1.

осени» (*Тё:сю:эйсо:*, 1178), так и в 7-й императорской антологии «Собрание японских песен за тысячу лет» (*Сэндзай вакасю:*, 1187)<sup>10</sup>. Одна из наиболее известных в японской литературе 8-я императорская антология «Новое собрание старых и новых японских песен» (*Синкокин вакасю:*, 1205 г.) уже содержала отдельный 20-й свиток под названием «учение Будды».

Подношение стихотворений *хо:раку* в синтоистские святилища имеет отличную от *сяккё:ка* историю. Однако у истоков обеих поэтических традиций лежал ритуал подношения буддийских предметов (сутр, статуй и т.д.) почитаемым. Обряд сопровождался произнесением сутр, гимнов, «памятований о будде» (*нэмбуцу*). В IX в. в рамках эзотерического буддизма подобные подношения предметов стали также сопровождаться произнесением специально созданных текстов *хо:раку*, которые появились как толкования буддийских писаний или песнопений Будде. С течением времени в эту ритуальную практику также была введена декламация поэзии *вака*<sup>11</sup>.

С XII в. стихотворения *вака* стали подноситься не только буддам и бодхисаттвам, но и японским божествам. Проповедник школы Тэндай Сэнсай (ум. 1127) считается первым, кто ввел поэзию *вака* в религиозное действо в начале XII в. Документально это впервые зафиксировал Фудзивара Мототоси (1060–1142) в 1106 г. в своем предисловии к сборнику стихотворений *вака* Сэнсяя<sup>12</sup>.

Использование *вака* в синто-буддийских ритуалах получило дальнейшего развитие в середине XII в. благодаря влиятельному буддийскому проповеднику Тёкэну (1126–1203). В записях о проводимой им в 1180 г. церемонии по случаю открытия буддийского зала при синтоистском святилище Камо указывается, что в своей церемонии Тёкэн уделял большое внимание связи буддийских и синтоистских божеств, дарению песен, восхваляющих благодать учения, божествам *ками*, а также связывал термин *хо:раку* с чтением поэзии *вака*, пением гимнов и подношением материальных предметов (сам зал и статуи в нем)<sup>13</sup>.

Одновременно с деятельностью Тёкэна его современники, поэты Сайгё, Фудзивара Сюдзэй и Дзиэн продолжили развивать *хо:раку* как новый жанр духовной поэзии. Стихотворения *хо:раку* создавались на традиционные для придворной поэзии темы (природные явления и объекты («луна», «ветер», «дождь»), времена суток («утро», «ночь»), чувства и эмоции («любовь») и др.) и крайне редко выражали явные религиозные темы. Однако именно такая поэзия предназначалась японским божествам *ками* для того, чтобы разделить с ними радость от познания учения Будды и продвижения по пути учения. Дзиэн широко использовал термин *хо:раку* для обозначения циклов стихотворений, подносимых в святилища японским божествам. Позднее

<sup>10</sup> Фиттлер А. Хэйан, Камакура дзидай-но вака то дзёсэй-но буцудо: кюсай-о тусин-ни [Японская поэзия вака и женский буддизм в эпоху Хэйан и Камакура: сосредоточиваясь на спасении]. С. 23. URL: <https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/59639> (дата обращения: 28.03.2023); Хориути К. Сяккё вакасю-ни цуитэ [О японских буддийских стихотворениях] // Микё бунка. 1957. № 39. С. 24–25; Яманути К. «Госюисю»-но дзока-о мэгуттэ [О разделе разных песен в сборнике «Позднее составленное собрание японских песен»] // Кэнкю киё. 1975. Т. 19. С. 32.

<sup>11</sup> Bushelle E.D. The Joy of the Dharma. P. 6.

<sup>12</sup> Ibid. P. 6, 44.

<sup>13</sup> Ibid. P. 149–155.

термин *хо:раку* распространялся среди поэтов «связанных строф» (*рэнга*) в XIV–XVI вв.<sup>14</sup>

Стихотворения *хо:раку* часто организовывались в циклы, повторяющие структуру императорских антологий *вака*. Циклы «песен радости» последовательно переходили от традиционных сезонных тем к темам, связанным с эмоциями, таким как «песни-жалоба» (*дзюккай*) и «песни любви» (*кои*).

### Доктринальные и ритуальные основы появление «песен радости» в ритуальной практике

Раннесредневековая японская поэтика, в отличие от более ранней, рассуждала о поэзии в терминах буддийского учения и основывалась на принципах буддийской метафизики. Средневековая философия утверждала, что японские божества являлись проявлениями, «следами», будд или буддийских божеств. В рамках таких воззрений *вака* стали рассматриваться как священное возгласие *дхарани* – ментальный конструкт, «защищающий сознание адепта от воздействия аффективно окрашенных помыслов... обеспечивающий мгновенное схватывание-постижение аспектов буддийской доктрины». Примечательно, что такая характеристика одинаково применима как к мантре, так и к *дхарани*<sup>15</sup>.

*Вака* приобрела атрибуты *дхарани*/мантры. К XII в. под влиянием концепции о недвойственности вещественности и разума (яп. *сикисин фуни*), общей для школ махаяны в Японии, многие священнослужители, поэты и комментаторы текстов стали приравнивать «путь поэзии» к «пути буддийского учения»<sup>16</sup>. Известный поэт и глава литературного мира своего времени Фудзивара Сюдзэй в трактате «О старом и новом поэтическом стиле» (*Корай фу:тэйсё:*, 1197) писал о соотнесенности *вака* и трех истин<sup>17</sup> в понимании буддийской школы Тэндай. Поэт также утверждал, что по глубине и сложности созерцания поэтические размышления соответствуют практике медитации<sup>18</sup>.

Мы опираемся на исследования Этана Д. Бушеля, который в работе «Песни радости от следования учению Будды: эзотерический буддизм и трансформация японской литературы в раннем Средневековье» убедительно описывает доктринальные основы появления «песен радости». Это новое понимание мантры в японском эзотерическом буддизме. Э. Бушель использует слово «мантра» в указанном выше значении *дхарани*, поэтому в данном контексте эти слова синонимичны. *Дхарани*/мантра звучали не только ради

<sup>14</sup> Ibid. P. 24.

<sup>15</sup> Шомахмадов С.Х. О значении терминов *дхарани* и *мантра* в буддийской письменной традиции // Ориенталистика. 2021. Т. 4. № 4. С. 852–853.

<sup>16</sup> Kimbrough R.K. Reading the Miraculous Powers of Japanese Poetry: Spells, Truth Acts, and a Medieval Buddhist Poetics of the Supernatural // Japanese Journal of Religious Studies. 2005. Vol. 32. No. 1. P. 4.

<sup>17</sup> Три истины в учении школы Тэндай: «...всякий мыслимый предмет по сути своей “пуст”, но при этом “временно” существует, и его следует рассматривать на “срединном пути” между отрицанием и утверждением, отвержением и признанием» (см.: Трубникова Н.Н. Круг почитаемых существ в «Собрании песка и камней»: будды и бодхисаттвы // Шаги / Steps. 2018. Т. 4. № 1. С. 141).

<sup>18</sup> Симпан нихон котэн бунгаку дзэнсю 87: каронсю [Новое издание «Собрания классической японской литературы». Т. 87: Поэзия]. Токио, 2001. С. 251.

собственного блага (постижение истины, просветление), но и для блага других. Этими другими были также божества *ками*, которые являлись проявлением будд и бодхисаттв и наслаждались поэзией Японии. Такая трактовка *дхарани*/мантры стала важной предпосылкой трансформации подношений *хо:раку* именно в *вака*, в «песни радости»<sup>19</sup>.

Э. Бушель показывает связь доктрины и ритуала эзотерического буддизма с поэзией, прослеживает формирование *хо:раку* как жанра духовной поэзии до начала XIII в. Пение гимнов, произнесение «памятований о будде» (*нэмбуцу*) во время ритуалов эзотерического буддизма были также способом показать радость от слушания учения (Будды) и лицемерия Будды в Чистой земле. Такие особенности японского буддизма, как сопоставление будд и *ками*<sup>20</sup>, обусловили синкретический характер ритуалов, совершавшихся перед буддами и местными божествами. Инкорпорация местных божеств в буддийский пантеон способствовала переносу обрядов или их частей из ритуальной практики буддизма в обряды, совершаемые местным божествам. Буддийские ритуалы, как, например, *кандзэ*:<sup>21</sup> (с конца IX в.) и *ко:э*<sup>22</sup> (с конца X в.) послужили примером для использования буддийских гимнов, «памятований о будде» в ритуалах, проводимых для божеств *ками*<sup>23</sup>. В японском буддизме появились новые обряды, например, церемонии подношения даров локальным божествам (*куё:*), чтение лекций по буддийским сутрам (*ко:кё:*) (к. XI – нач. XIII в.) перед божествами *ками*.

Новые ритуалы открыли возможность исполнения светских придворных стихотворений во время буддийских обрядов. Форма поэзии, которая сформировалась в этом контексте, стала известна как «песни радости» *хо:раку*<sup>24</sup>. Появившиеся ритуалы (*куё:*, *ко:кё:*) внесли вклад в развитие поэтической теории, которая понимала *вака* как японскую форму индийской *дхарани*/мантры. Согласно более ранней «теории о душе слова» (*котодама*)<sup>25</sup>, до того главенствовавшей в японской поэзии, сила стихотворения проявлялась в его ритуальном чтении. Согласно «теории *дхарани*», семантический переизбыток формы *вака* позволял поэзии выражать истину, демонстрировать всеобъемлющее осознание и понимание мироустройства<sup>26</sup>. В XIII в. японская «теория *дхарани*» предполагала, что японские стихотворения являются *дхарани*, выявляют основополагающие принципы мироздания (*котовари*, также «истинные основы»), поэтому ведут к просветлению и достижению нирваны. Именно такое понимание *вака* (как *дхарани*) определило поэтическое творчество Дзизэна. Позднее, в конце XIII в. эта концепция была четко сформулирована в «Собрании песка и камней» (*Сясэкисю:*) монаха Мудзю<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Bushelle E.D. The Joy of the Dharma. P. 26–54.

<sup>20</sup> См.: Федянина В.А. Божества *ками* в средневековом японском буддизме (по сочинениям Дзизэна) // Вопросы философии. 2022. № 5. С. 149–152.

<sup>21</sup> *Кандзэ*: (санскр. Абхишека) – обряд инициации/посвящения, сопровождался ритуальным омовением.

<sup>22</sup> Собрания для изучения и чтения буддийских текстов. Один из видов *хо:э* (см. выше).

<sup>23</sup> Bushelle E.D. The Joy of the Dharma. P. 3–4.

<sup>24</sup> Ibid. P. 141.

<sup>25</sup> Как теория она была сформулирована значительно позднее, в XVIII в. См.: Трубникова Н.Н. «Путь песен» и «Путь Будды». С. 290.

<sup>26</sup> Kimbrough R.K. Reading the Miraculous Powers of Japanese Poetry: Spells, Truth Acts, and a Medieval Buddhist Poetics of the Supernatural // Japanese Journal of Religious Studies. 2005. Vol. 32. No. 1. P. 18.

<sup>27</sup> Трубникова Н.Н. «Путь песен» и «Путь Будды». С. 297–300.

## Цикл «Сто строф о временах года» Дзиэна: история и цель создания, структура цикла

Дзиэн был не первым поэтом, посвятившим стихотворения святилищу в Исэ (*Исэ Дзингу*;, или *Дай-дзингу*:). Оно является родовым святилищем императорской семьи и представляет собой комплекс священных мест и построек (современный г. Исэ в префектуре Миэ). Среди них основными являются Внутреннее и Внешнее святилища. Они посвящены, соответственно, божеству Амарэсу, прародительнице и покровительнице рода государей, и Тоёукэ, божеству сельского хозяйства, которая подносит Амарэрасу еду.

Традицию написания циклов стихотворений в святилище Исэ заложил Сайгё. В 1186 г. он призвал поэтов сделать подношения стихотворных циклов в Исэ. Дзякурэн (1139–1202), Фудзивара Таканобу (1142–1205), Фудзивара Иэтака (1158–1237), Фудзивара Тэйка (1162–1241) последовали его приглашению<sup>28</sup>. Дзиэн присоединился к этому призыву в 1188 г., когда сложил «Сто строф у реки Мимосусо» (*Мимосусогава хякюсю*:). Это первый из двух его циклов в Исэ.

Второй цикл стихотворений Дзиэна, поднесенный в Исэ, – это «Сто строф о временах года» (*Сикидай хякюсю*, 1220)<sup>29</sup>. «Сто строф о временах года» начинаются с предисловия автора, написанного на классическом китайском языке *камбун*. В предисловии упоминается Индия, Китай и Япония в контексте пространственно-временных представлений того времени, указывается значимость японского языка, а также перечисляются темы последующих стихотворений:

В начале калпы – Брахма, в конце калпы – Шакьямуни [в Индии], Конфуций – при китайском дворе, Великая Богиня из Исэ [т.е. Амарэрасу] – в нашем дворе. Языки этих трех стран различны, но наш окраинный язык может выразить два других! <...> Небесные и земные боги, луна, ветер, дождь, рассвет, утро, вечер, ночь, горы, поле, море, пруд, река, рисовое поле, птицы, сосны, святилища, трава, цветы, празднества, дом в горах, путешествие, любовь, жалобы, учение Будды. Все эти 25 [явлений] я связал с четырьмя сезонами и описал в ста строфах<sup>30</sup>.

Дзиэн придавал большое значение японскому языку, поскольку он тесно связан с особенностями родной культуры и хранит культурную память<sup>31</sup>. Присущее поэтическим антологиям тематическое деление по сезонам есть и в этом цикле, однако, – это уже вторичное деление внутри указанных в предисловии 25 тем. Это вторичное деление по сезонам внутри основных тем дало название всему циклу.

Тематический раздел «учение Будды» (*сяккё*:) непосредственно и концентрированно отражает религиозно-философские представления Дзиэна. Стихотворения остальных разделов – в основном любовная и пейзажная

<sup>28</sup> Фукудомэ Т. Исэдзингу хоно хякюсю-но сёсо [Различные аспекты циклов из 100 стихотворений, посвященных святилищу Исэ-дзингу] // Кокубунгаку. 2016. Т. 100. С. 125.

<sup>29</sup> Сто строф, хякюсю, не означает, что в цикле именно сто стихотворений (стихотворение записывалось в одну строфу). В анализируемом нами списке «Ста строф о временах года» 181 стихотворение.

<sup>30</sup> Дзиэн. Сюгёкюсю [Собрание драгоценных жемчужин]: в 2 т. Т. 1. Токио, 2008. С. 292.

<sup>31</sup> Попова Л.Г., Егорова В.О. О сущности и возможностях установления культурной памяти слов (сопоставительный аспект) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 9 (51). Ч. 1. С. 143.

лирика. Однако использование таких стихотворений в качестве подношения божествам было оправдано трактовкой *вака* как выражения познания учения.

Завершается цикл авторским послесловием, написанным на классическом японском языке. В послесловии Дзиэн указывает на значимость *вака* для буддийской практики<sup>32</sup>.

### Основное содержание тематических разделов цикла «Сто строф о временах года»

В «песнях радости» Дзиэна традиционная поэзия получает новую интерпретацию благодаря пониманию значимости поэзии на японском языке в буддийском смысле. Термин *хо:раку* у Дзиэна является ключом к этому пониманию. Поэзия на японском языке, по мнению Дзиэна, служит восхвалению будд, проповеди учения, является способом обозначить общность *ками* и будд в Японии. Программное заявление «*вака* – это обычай нашего двора»<sup>33</sup> неоднократно встречается в творчестве Дзиэна. К этому обычаю причастны *ками* и будды, поэты, монахи и государи. По мнению Этана Д. Бушеля характеристика *вака* как обычая японцев была распространенной к началу XII в.<sup>34</sup>

В послесловии к «Ста строфам о временах года» Дзиэн кратко описывает теорию поэзии, которая лежит в основе взгляда Дзиэна на *вака* как на «обычай нашей страны», в том числе передающий радость, даруемую учением.

Наша песня (*ута*) сложена из 31 знака, и это тоже основополагающий принцип (*котовари*) нашей страны. С помощью песни мы с древности по сей день описываем словами мириады вещей. Весенние и осенние цветы и луна, летний и зимний дождь и снег, сменяющиеся краски неба и полей – все это вестники глубокого переживания (*аварэ*). Или же это соприкосновение с поверхностной истиной. В таком случае надо опереться на это соприкосновение и выразить истинный принцип (*котовари*) Пути; любуясь этим, постичь благословения богов и будд. <...> Вложив в строфы чувства и мысли, я посвящу их великим божествам [или великому божеству, Аматаэрасу]<sup>35</sup>. И этими неглубокими мирскими выражениями<sup>36</sup> я хочу наставить [людей] на путь глубокого почитания учения Будды<sup>37</sup>.

Любовная и пейзажная лирика этого цикла отражает «чувства и мысли», порожденные соприкосновением с окружающим миром.

<sup>32</sup> Дзиэн. Сюгёкусю [Собрание драгоценных жемчужин]. С. 311–312.

<sup>33</sup> Там же. С. 313.

<sup>34</sup> Bushelle E.D. The Joy of the Dharma. P. 151.

<sup>35</sup> В связи с отсутствием в японском языке грамматической категории числа невозможно определить, идет ли речь об одном божестве или нескольких.

<sup>36</sup> В оригинале дословно *кё:гэн киго*, «слова безумца, речи красная». Выражение китайского поэта Бо Цзюй-и, весьма распространенное в средневековой Японии. См.: Трубкина Н.Н. «Путь песен» и «Путь Будды». С. 293.

<sup>37</sup> Дзиэн. Сюгёкусю [Собрание драгоценных жемчужин]. С. 312.

### Раздел «Дождь», сезон «Весна»

№ 2139: *Ми-но уса-о комака-ни омофу юфугурэ-ни содэ-но ухэ-мадэ харусамэ-дзо фуру*<sup>38</sup>.

В сумерках, когда я размышляю о постигших меня печалях, тихий весенний дождь струится по моим рукам.

Стихотворения «Ста строф о временах года» показывают восприятие поэтом своих отношений с людьми, его сомнения в своих возможностях идти по пути Будды, постичь истину или оставаться невозмутимым перед лицом надвигающихся событий, отражают понимание Дзиэном устройства мира и ощущение поэтом современных ему событий. К. Ацев, анализируя влияние чань-буддизма на китайскую литературу, отметил: «У чань и поэзии один и тот же вкус»<sup>39</sup>. Это утверждение полностью применимо ко многим поэтическим жанрам средневековой Японии: у японского буддизма и поэзии один вкус.

Отражение в поэзии восприятия окружающего мира (природы и социума) – способ приближения буддийской истине.

### Раздел «Любовь», сезон «Осень»

№ 2280: *Коро-ва аки хитори нуру ё-но канэ-но нэ-о идзутика сасофу ни-ва-но мацукадзэ*<sup>40</sup>.

Осенняя пора. Куда же в эту одинокую ночь ветер среди сосен в саду уносит звон колокола?

В «Ста строфах о временах года» традиционными средствами японской поэзии передается образ жизни, посвященной следованию буддийскому учению. Сами эмоции, размышления и сомнения, которые фиксируются в *вака* или порождаются при декламации, – проявление истинной сущности. Новое понимание значения японской поэзии (*вака* как *дхарани*) делает стихотворения этого цикла не только зеркалом души поэта, но и средством обретения духовного прозрения.

Цикл в Исэ также в полной мере отражает зрелые буддийские и историософские воззрения поэта, оформившиеся к этому времени и проявившиеся также в историческом трактате «Мои скромные заметки», написанном примерно в это же время. Основные философско-религиозные положения, отраженные в цикле, – это пространственно-временные представления *сангоку маппо*:<sup>41</sup>, представления о японских божествах *ками* в буддийской

<sup>38</sup> Там же. С. 295.

<sup>39</sup> Ацев К. О влиянии чань-буддизма на средневековую китайскую литературу // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990. С. 133.

<sup>40</sup> Дзиэн. Сюгёкусю [Собрание драгоценных жемчужин]. С. 310.

<sup>41</sup> *Маппо*: – «конец Закона», согласно буддийским представлениям это эпоха после ухода Будды, в которой происходит упадок буддийского учения. *Сангоку* – «три страны», Индия, Китай и Япония (см.: Федянина В.А. Учение Тэндай в поэзии Дзиэна. С. 165–174). Идея *сангоку* подчеркивала приход буддийского учения в Японию из Индии через Китай. Идея *сангоку* отражена во многих памятниках средневековой литературы, например, в «Собрании стародавних повестей» (*Кондзяку моногатари-сю*., 1120-е гг.), где она выражена в том числе на уровне структуры сборника (рассказы об Индии, Китае, Японии). См.: Бабкова М.В., Коляда М.С., Трубникова Н.Н. Многообразие буддийских путей в «Собрании стародавних повестей» // Японские исследования. 2021. № 1. С. 49–63.

традиции, главенство богини Амаатэрасу в пантеоне японских божеств, подчиненность всех событий принципам мироздания (*до:ри*).

### «Песни об учении Будды» в цикле «Сто строф о временах года»

В изучаемый нами цикл отдельным разделом входят «песни об учении Будды» – более ранний жанр духовной поэзии, нежели «песни радости». Шесть стихотворений (№№ 2290–2295) об учении Будды изложены у Дзиэна в последнем тематическом разделе. Внутри данного раздела также соблюдается деление *вака* по сезонам, от весны к зиме.

Стихотворения раздела посвящены толкованию буддийского учения в Японии. Дзиэн в поэтической форме пишет: об уходе в нирвану Будды Шакьямуни в 15-й день 2-й луны, № 2290, весна; о рождении Будды Шакьямуни в этом мире в 7-й день 4-й луны, № 2291, лето; о будде Амида, № 2292, осень; о способе избавления от прегрешений, о будде Амида, о судьбе буддийского учения, № 2293–2295, зима. Согласно традиционному лунному календарю, новый год обычно начинается в период между 21 января и 21 февраля по григорианском календарю и считается началом первого сезона, весны. В связи с этим следует, что 1-я – 3-я луны года – это весна, 4-я – 6-я – лето и т.д.<sup>42</sup>

Сутры и китайские комментарии к ним на японский язык не переводились и бытовали в Японии на китайском языке. Японская поэзия *вака* частично взяла на себя функцию пояснения сути буддийского учения на японском языке. Дзиэн неоднократно в своих работах указывал, что родным языком он пытается «смягчить» (*яварагэру*) язык китайских текстов. Рассмотрим подробнее, как средствами японского языка и поэтической образности Дзиэн более доступно излагал своим современникам буддийское учение.

### Раздел «Учение Будды», сезон «Осень»

№ 2292: *Тацу сома-я намуамидабуцу-но коэ хикэба ниси-ни изанафу аки-но ё-но цуки*<sup>43</sup>.

О, священный лес! Восславишь Амиду – и осенняя полночная луна зовет на запад!

Многофункциональный образ луны задает настроение: это символ озарения и просветления, символ вечного, «любование ею – один из видов эстетического наслаждения»<sup>44</sup>. Выражение *тацу сома*, буквально «лес, в котором я стою», отсылает к стихотворению Сайтё (767–822), основателя школы Тэндай, и указывает на лес на горе Хиэй<sup>45</sup>. На ней расположен монастырский комплекс Энряку-дзи, главный в школе Тэндай. Здесь Дзиэн для расширения семантического поля данной *вака* применил характерный в японской

<sup>42</sup> Долин А.А. История новой японской поэзии в очерках и литературных портретах: в 4 т. Т. 1: Романтики и символисты. СПб., 2007. С. 250.

<sup>43</sup> Дзиэн. Сюгёкусю [Собрание драгоценных жемчужин]. С. 311.

<sup>44</sup> Бреславец Т.И. Нанизанные строфы японской поэзии. Владивосток, 2021. С. 50, 72.

<sup>45</sup> Федянина В.А. Учение Тэндай в поэзии Дзиэна. С. 171.



поэзии прием *хонкадори* – «следование изначальной песне», скрепляющий нитями реминисценций части поэтического замысла»<sup>46</sup>.

«Восславишь Амиду» – примерный перевод «памятования о будде» *Наму Амида Буцу* («Славься, будда Амида!»), которое именно в таком виде полностью перенесено в стихотворение. Повторение этого *нэмбуцу* стало одной из практик амидаистских школ Японии: теоретические положения и ритуальные практики амидаизма складывались внутри школы Тэндай. Выражение «зовет на запад» также указывает на будду Амиду, ассоциирующегося с западным направлением, в котором располагается его Чистая земля, «рай».

Следующее стихотворение относится к другому сезону и также содержит элементы, присущие данному жанру и *вака* в целом: «отсылка» к стихотворению выдающегося и всем известного поэта, а также указание на буддийский обряд и его значение.

### Раздел «Учение Будды», сезон «Зима»

№ 2293: *Миё-но хотокэ митикадзу гёмэй-о коэ-ни татэтэ коно хитотосэ-но цуми-дзо кизнуру*<sup>47</sup>.

Воспев имена трех тысяч будд из трех времен, избавишься от прегрешений этого года.

Три времени, периода (*сандзэ*, здесь – *мити*) – это прошедшее, будущее и настоящее<sup>48</sup>. «Изначальной песней» послужило стихотворение Ки-но Цураюки (866–945) в разделе «Зима» в «Собрании японских песен, не вошедших в прежние антологии» (*Сю:и вакасю*; 1007). В своем стихотворении Дзиэн поясняет, как через один из буддийских обрядов покаяния очиститься от грехов. Это обряд возгласения имен будд (*буцумё:э*). Возглашая имена будд прошлого, настоящего и будущего, каются в прегрешениях данного года и выражают благодарность всем буддам. Данный обряд продолжает существовать до сих пор и проводится в буддийских храмах примерно в середине декабря. Изначально в нем читалась «Сутра имен будды» (*Буцумё:кё:*), а позднее – «Сутра имен трех тысяч будд в трех калпах» (*Санко:сандзэн буцумё:кё:*)<sup>49</sup>.

Анализ стихотворений цикла «Сто строф о временах года» показывает различие между «песнями радости» *хо:раку* и «песнями об учении» *сяккё:ка*. При имеющейся нечеткой определенности терминов *хо:раку* и *сяккё:ка* можно утверждать, что *хо:раку* – это стихотворения-подношения, написанные на широкий спектр классических тем. Песни об учении, *сяккё:ка*, написаны на буддийские темы и могут быть причислены к *хо:раку*, если подносятся божествам.

<sup>46</sup> Бреславец Т.И. Нанизанные строфы японской поэзии. 2021. С. 24.

<sup>47</sup> Дзиэн. Сюгёкусю [Собрание драгоценных жемчужин]. С. 311.

<sup>48</sup> См.: Федянина В.А. Учение Тэндай в поэзии Дзиэна. С. 168.

<sup>49</sup> Фиссер М.В. де. Древний буддизм в Японии. М., 2016. С. 250–251.

## Заключение

В XII в. обычай японских монахов включать чтение стихотворений *вака* в буддийские ритуалы привел к тому, что поэтические строфы стали подношениями в святилища божествам *ками*. Под влиянием различных религиозных традиций – вера в местных божеств, буддизм – и их обрядовых практик в Японии сформировался особый жанр духовной поэзии – «песни радости», *хо:раку*.

Не переводившиеся на японский язык сутры и комментарии к ним на китайском языке требовали пояснения и адаптации для японцев. Одним из механизмов адаптации стала японская поэзия, ее духовные жанры, в частности *хо:раку*. Стихотворения *хо:раку* – средство осмысления мира, их сложение и рецитация – путь к самосовершенствованию и просветлению.

Текстологический анализ *хо:раку* «Сто строф о временах года» Дзиэна дает представление об основных особенностях этого жанра, призванного передать суть буддийского учения на японском языке в традиционных темах и образах. Описанные в предисловии и послесловии данного цикла теоретические воззрения на японские стихотворения свидетельствуют о сопоставлении *вака* и *дхарани*, о поднесении *вака* японским божествам. В стихотворениях этого цикла буддийская тема звучит в явном виде в основном в последнем разделе *сяккё:ка*, остальные темы носят светский характер. Однако религиозное содержание цикла определяется его тематической общностью: разделить с божеством в Исэ, Аматаэрасу, радость от следования учению Будды. Стихотворения «Сто строф о временах года» призваны создать образы мира для его познания, наставить на путь Будды и вести к просветлению.

## Список литературы

- Ацев К. О влиянии чань-буддизма на средневековую китайскую литературу // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / Отв. ред. Н.В. Абаев. Новосибирск: Наука, 1990. С. 131–138.
- Бабкова М.В., Коляда М.С., Трубникова Н.Н. Многообразие буддийских путей в «Собрании стародавних повестей» // Японские исследования. 2021. № 1. С. 49–63.
- Бреславец Т.И. Нанизанные строфы японской поэзии. Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2021. 182 с.
- Взаимодействие языков и культур: от диалога к полилогу / Отв. ред. Л.Г. Викулова, Е.Г. Тарева. М.: Издательский дом ВКН, 2021. 328 с.
- Горегляд В.Н. Буддизм и японская культура VIII–XII вв. // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М.: Наука, 1982. С. 122–205.
- Дзиэн. Сюгёкусю [Собрание драгоценных жемчужин]: в 2 т. Т. 1 / Ред. Д. Кубота, коммент. Х. Исикава, Х. Ямамото. Токио: Мэйдзи сёин, 2008. 542 с.
- Долин А.А. История новой японской поэзии в очерках и литературных портретах: в 4 т. Т. 1: Романтики и символисты. СПб.: Гиперион, 2007. 416 с.
- Мерцание зарниц. Буддийская поэзия японского средневековья / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. А.А. Долина. СПб.: Гиперион, 2020. 464 с.
- Попова Л.Г., Егорова В.О. О сущности и возможностях установления культурной памяти слов (сопоставительный аспект) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 9 (51). Ч. 1. С. 143–145.
- Симпан нихон котэн бунгаку дзэнсю 87: каронсю [Новое издание «Собрания классической японской литературы». Т. 87: Поэзия] / Ред., коммент, пер. Ф. Хасимото, Т. Ариёси, Х. Фудзихара. Токио: Сёгакукан, 2001. 650 с.

- Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тиб., предисл. и коммент. А.М. Донца. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005. 144 с.
- Трубникова Н.Н. «Путь песен» и «Путь Будды»: монашеский взгляд на японскую поэзию в «Собрании песка и камней» // Ежегодник Японии. 2013. Т. 42. С. 290–311.
- Трубникова Н.Н. Круг почитаемых существ в «Собрании песка и камней»: будды и бодхисаттвы // Шаги / Steps. 2018. Т. 4. № 1. С. 134–164.
- Федянина В.А. Божества ками в средневековом японском буддизме (по сочинениям Дзизэна) // Вопросы философии. 2022. № 5. С. 148–156.
- Федянина В.А. Учение Тэндай в поэзии Дзизэна (на материале цикла «Касуга хякусю со:») // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 165–174.
- Фиссер М.В. де. Древний буддизм в Японии / Пер. с англ. А.Г. Фесюн. М.: Серебряные нити, 2016. 472 с.
- Фиттлер А. Хэйан, Камакура дзидай-но вака то дзёсэй-но буцудо: кюсай-о тюсин-ни [Японская поэзия вака и женский буддизм в эпоху Хэйан и Камакура: сосредоточиваясь на спасении]. URL: <https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/59639> (дата обращения: 28.03.2023).
- Фукудомэ Т. Исэзингу хоно хякусю-но сёсо [Различные аспекты циклов из 100 стихотворений, посвященных святилищу Исэ-зингу] // Кокубунгаку. 2016. Т. 100. С. 125–136.
- Хориути К. Сяккё вакасю-ни цуитэ [О японских буддийских стихотворениях] // Микё бунка. 1957. № 39. С. 11–33.
- Шомахмадов С.Х. О значении терминов дхарани и мантра в буддийской письменной традиции // Ориенталистика. 2021. Т. 4. № 4. С. 842–857.
- Яманоути К. «Госюсю»-но дзока-о мэгуттэ [О разделе разных песен в сборнике «Позднее составленное собрание японских песен»] // Кэнкю кийё. 1975. Т. 19. С. 30–36.
- Bushelle E.D. The Joy of the Dharma: Esoteric Buddhism and the Early Medieval Transformation of Japanese Literature. Diss. Cambridge (Mass.), 2015. 356 с.
- Kimbrough R.K. Reading the Miraculous Powers of Japanese Poetry: Spells, Truth Acts, and a Medieval Buddhist Poetics of the Supernatural // Japanese Journal of Religious Studies. 2005. Vol. 32. No. 1. P. 1–33.
- Vikulova L.G., Baranova K.M., Merkulova M.G., Borbotko L.A., Vasileva E.G. Semiotization of power in the French kings' ceremonial portraits: linguophilosophical approach // XLinguae. 2022. Vol. 15. No. 3. P. 98–113.

## **Buddhist tradition and Japanese poetry from the perspective of “Songs of Joy” (based on “One Hundred Verses about the Seasons” by Jien)**

**Vladlena A. Fedyanina**

Moscow City University. 4 2<sup>nd</sup> Sel'skokhozjajstvennyj proezd, Moscow, 129226, Russian Federation; e-mail: FedyaninaVA@mgpu.ru

**Kseniya V. Bolotskaya**

Moscow City University. 4 2<sup>nd</sup> Sel'skokhozjajstvennyj proezd, Moscow, 129226, Russian Federation; e-mail: bolotskaiakv@yandex.ru

The study discusses the relationship between Buddhism and poetry in early medieval Japan drawing on the cycle of poems “One Hundred Verses about the Seasons” (*Shikidai hyakushu*) dedicated to the shrine in Ise and written by the Tendai monk Jien (1155–1225). The paper deals with discursive strategies and ritual practices based on the examples of the cycle “One Hundred Verses about the Seasons” by Jien, by which Buddhism in early medieval Japan consecrated a new ritual use of one of the genres of court literature, waka poetry. The paper briefly describes the process of incorporating the forms of Japanese waka poetry into Buddhist rites, traces the appearance of “songs of joy from

following the teachings of (Buddha)” (ho:raku) in ritual practice, explains the meaning of the word ho:raku, describes a stage in the development of poetic theory formulated within the framework of Japanese esoteric Buddhism, characterizes the essence and meaning of “songs of joy” in the Buddhist tradition. The authors point to the contribution of Jien to the development of poetic theory and the relevance of new forms of waka, “songs of joy” created on the basis of this theory. The textual analysis of the cycle “One Hundred Verses about the Seasons”, its structure and content allows identifying the features of the genre of spiritual poetry ho:raku. The results also display how secular themes (nature, love lyrics) are reinterpreted to convey the experience of learning the teachings of Buddha, show the functioning of waka poetry as a means of preaching Buddhist teachings, as a way to comprehend the truth and achieve enlightenment.

**Keywords:** Buddhism in Japan, Tendai school, Japanese poetry, Buddhist poetry, waka, “songs of joy from the teachings of the Buddha” (ho:raku)

**For citation:** Fedyanina, V.A., Bolotskaya, K.V. “Buddiiskaya traditsiya i yaponskaya poeziya skvoz’ prizmu ‘pesen radosti’ (na materiale tsikla ‘Sto strof o vremenakh goda’ Dziena)” [Buddhist tradition and Japanese poetry from the perspective of ‘Songs of Joy’ (based on ‘One Hundred Verses about the Seasons’ by Jien)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 55–69. (In Russian)

## References

- Atsev, K. “O vliyanii chan’-buddizma na srednevekovuyu kitaiskuyu literaturu” [On the Influence of Chan Buddhism on Medieval Chinese Literature], *Buddizm i kul’turno-psikhologicheskie traditsii narodov Vostoka* [Buddhism and cultural and psychological traditions of the peoples of the East], ed. by N.V. Abaev. Novosibirsk: Nauka Publ., 1990, pp. 131–138. (In Russian)
- Babkova, M.V., Kolyada, M.S. & Trubnikova, N.N. “Mnogoobrazie buddiiskikh putei v ‘Sobranii starodavnykh povestei’” [The variety of Buddhist paths in Konjaku Monogatari-shū], *Yaponskie issledovaniya*, 2021, No. 1, pp. 49–63. (In Russian)
- Breslavets, T.I. *Nanizannye strofy yaponskoi poezii* [Strung Verses of Japanese poetry]. Vladivostok: Far Eastern Federal Univ. Publ., 2021. 182 pp. (In Russian)
- Bushelle, E.D. *The Joy of the Dharma: Esoteric Buddhism and the Early Medieval Transformation of Japanese Literature*, Diss. Cambridge, Mass., 2015. 356 pp.
- Dolin, A.A. *Istoriya novoi yaponskoi poezii v ocherkakh i literaturnykh portretakh, T. 1: Romantiki i simvolisty* [History of New Japanese Poetry in Essays and Literary Portraits, Vol. 1: Romantics and Symbolists]. St. Petersburg: Giperion Publ., 2007. 416 pp. (In Russian)
- Dolin, A.A. (tr.) *Mertsanie zarnits. Buddiiskaya poeziya yaponskogo srednevekov’ya* [The flickering of lightning. Buddhist poetry of the Japanese Middle Ages]. St. Petersburg: Giperion Publ., 2020. 464 pp. (In Russian)
- Donets, A.M. (tr.) *Sutra ‘Poucheniya Vimalakirti’* [Vimalakirti Sutra]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Centre of Siberian Department of Russian Academy of Sciences Publ., 2005. 144 pp. (In Russian)
- Fedyanina, V.A. “Bozhestva kami v srednevekovom yaponskom buddizme (po sochineniyam Dziena)” [Local deities (kami) in medieval Japanese Buddhism (based on the writings of Jien)], *Voprosy filosofii*, 2022, No. 5, pp. 148–156. (In Russian)
- Fedyanina, V.A. “Uchenie Tendai v poezii Dziena (na materiale tsikla ‘Kasuga khyakusyuso:’)” [The presentation of Tendai teaching in Jien’s poetry], *Voprosy filosofii*, 2021, No. 2, pp. 165–174. (In Russian)
- Fittler, A. *Heian, Kamakura jidai no waka to josei no butsudō: kyūsei o chūshin ni* [Japanese waka poetry and women’s Buddhism in Heian and Kamakura eras: with focus on salvation], 2016 [<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/59639>, accessed on 28.03.2023]. (In Japanese)

- Fukudome, T. "Isejingū hōnō hyakushu no shoos" [Various aspects of the 100 poems dedicated to Ise Jingu Shrine], *Kokubungaku*, 2016, Vol. 100, pp. 125–136. (In Japanese)
- Goreglyad, V.N. "Buddizm i yaponskaya kul'tura VIII–XII vv." [Buddhism and Japanese culture of the 8–12<sup>th</sup> centuries], *Buddizm, gosudarstvo i obshchestvo v stranakh Tsentral'noi i Vostochnoi Azii v Srednie veka* [Buddhism, nation and society in the countries of Central and East Asia in the Middle Ages. Collection of scientific articles], ed. by G.M. Bongard-Levin. Moscow: Nauka Publ., 1982, pp. 122–205. (In Russian)
- Hashimoto, F., Ariyoshi, T. & Fujihara H. (eds.) *Shinpan nihon koten bungaku zenshū 87: karonshū* [New edition of 'Collection of Japanese Classical Literature', Vol. 87: collection of poems]. Tokyo: Shogakukan Publ., 2001. 650 pp. (In Japanese)
- Horiuchi, K. "Shakkyō wakashū nitsuite" [About collections of Japanese Buddhist poetry], *Mikyō bunka*, 1957, No. 39, pp. 11–33. (In Japanese)
- Jien. *Shūgyokushū* [The Collection of Gleaned Jewels], Vol. 1, ed. by J. Kubota, notes by H. Ishikawa, H. Yamamoto. Tokyo: Meiji shoin Publ., 2008. 542 pp. (In Japanese)
- Kimbrough, R.K. "Reading the Miraculous Powers of Japanese Poetry: Spells, Truth Acts, and a Medieval Buddhist Poetics of the Supernatural", *Japanese Journal of Religious Studies*, 2005, Vol. 32, No. 1, pp. 1–33.
- Popova, L.G. & Egorova V.O. "O sushchnosti i vozmozhnostyakh ustanovleniya kul'turnoi pamyati slov (sopostavitel'nyi aspekt)" [On the essence of cultural memory of the words and possibilities to identify it (comparative aspect)], *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 2015, No. 9 (51), Pt. 1, pp. 143–145. (In Russian)
- Shomakhmadov, S.Kh. "O znachenii terminov dkharani i mantra v buddiiskoi pis'mennoi traditsii" [On the meanings of the terms dhāraṇī and mantra in the Buddhist written tradition], *Orientalistika*, 2021, Vol. 4, No. 4, pp. 842–857. (In Russian)
- Trubnikova, N.N. "'Put' pesen' i 'Put' Buddy': monasheskii vzglyad na yaponskuyu poeziyu v 'Sobranii peska i kamnei'" [The 'Way of songs' and the 'Way of Buddha': a monastic view of Japanese poetry in the 'Anthology of sand and stones'], *Ezhegodnik Yaponiya*, 2013, Vol. 42, pp. 290–311. (In Russian)
- Trubnikova, N.N. "Krug pochitaemykh sushchestv v 'Sobranii peska i kamnei': buddy i bodkhisattvy" [The Buddhist pantheon in 'Shasekishu': Buddhas and bodhisattvas], *Shagi / Steps*, 2018, Vol. 4, No. 1, pp. 134–164. (In Russian)
- Vikulova, L.G. & Tareva, E.G. (eds.) *Vzaimodeistvie yazykov i kul'tur: ot dialoga k polilogu* [Interaction of languages and cultures: from dialogue to polylogue]. Moscow: VKN Publ., 2021. 328 pp. (In Russian)
- Vikulova, L.G., Baranova, K.M., Merkulova, M.G., Borbotko, L.A. & Vasileva, E.G. "Semiotization of power in the French kings' ceremonial portraits: linguophilosophical approach", *XLinguae*, 2022, Vol. 15, No. 3, pp. 98–113.
- Visser, M.V. de. *Drevnii buddizm v Yaponii* [Ancient Buddhism in Japan], trans. by A.G. Fe-syun. Moscow: Serebryanye niti Publ., 2016. 472 pp. (In Russian)
- Yamanouchi, K. "'Goshūishū' no zōka o megutte" [Concerning the section of zōka poetry in 'Goshūishū'], *Kenkyū kiyō*, 1975. Vol. 19, pp. 30–36. (In Japanese)

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О.П. Зубец

### О «ФИЛОСОФИИ ДО...»

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

Осмысление Аушвица в «философии после...» требует своего продолжения в «философии до...», в рассмотрении философской мысли под углом зрения того, в какой мере она является ответственной за сам Аушвиц. В статье сделана попытка увидеть «философию до...» сквозь призму одного вопроса: каково ее отношение к уничтожению «не подлежащего определению существа», ключевой фигуры Аушвица, того человека, который лишен всех качеств и определений, с которыми связано понятие человека: достоинства, разума, речи, морали и т.п. Ряд признанных фундаментальными для философии и культуры идей и направлений мысли допускает и даже опосредует уничтожение такого человека. Речь идет о противопоставлении благой жизни как таковой в античности, об оправдании убийства недобродетельного и телесно ущербного существа, и в целом – убийства на основе моральных соображений; о дифференцировании понятий, в том числе – убийства – на основе обстоятельств, мотивов и намерений, средств, результатов с максимальным разбросом морально-правовой оценки, вплоть до «гуманного» убийства, что ведет к попаданию убийства как данности в слепую зону философии. Теоретическим основанием этого хода мысли является отказ от понимания поступка как единого и единственного способа бытия, от тождества поступка и поступающего. Соучастие философии в уничтожении «не подлежащего определению» заключается в определении и постоянном трансцендировании понятия человека: любое задание его границы одновременно оказывается санкционированием убийства того, кто оказывается вне нее (при том, что запрет на убийство человека предполагает такое определение). Философия несет ответственность и за то, что ставит убийство в один ряд с другими пороками. Мысль о *философии до* порождает множество вопросов, в частности, почему философия уходит от стремления мыслить единое, задавать мир посредством мысли как поступка, почему она пошла по пути социальной сервильности. Философия не может отказаться от рациональности, определений, понятийной речи, но она может сделать своим основанием поступок не-убийства.

**Ключевые слова:** философия после Аушвица, философия до, ценность благой жизни перед жизнью как таковой, дифференцирование понятия, рядоположенность, убийство «не подлежащего определению существа»

**Для цитирования:** Зубец О.П. О «философии до...» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 70–87.

Тему этой статьи описать не трудно: одна из ключевых идей философии *после Аушвица* заключается в том, что многочисленные институты и явления культуры, общественного сознания активно не только соучаствуют в Аушвице, но и являются важнейшими его механизмами. Речь идет о морали, праве, искусстве, науке, и в том числе и совсем не в последнюю очередь – о философии. Мысль, что философия внесла свой вклад в произошедшую катастрофу, не может не мучить современного мыслителя, не быть трудно одолимым препятствием в доверии самому себе, собственной мысли. Это находит выражение как в пафосе целого направления – постмодернизма, так и в рассмотрении таких проблем, как связь между нацизмом и взглядами Канта, в критике Просвещения в свете Аушвица, в упоминании ряда философских идей, которые способствовали и содействовали Аушвицу. При этом речь идет не о каких-то локальных, периферийных суждениях отдельных мыслителей, но о таких идеях, которые считаются присущими философии как таковой или, по крайней мере, доминирующими в ее истории, ставшими даже тривиальными. Надо сказать, что «философия после» содержит множество яростных призывов к пересмотру «философии до»<sup>1</sup>, но тем не менее здание «философии до...» не просто остается незыблемым, но не подвержено, по сути, никакому пересмотру: критика в основном ограничивается указанием на то, что Аушвиц обесмысливает и разоблачает, но не переходит в смену оптики, общего настроения, прищуря взгляда философа, смотрящего на прежние мыслительные построения.

Существование философии *после* требует очищающего, критического обращения к философии *до*, в которой самые возвышенные, трансцендирующие идеи, самые, казалось бы, неустранимые из философии направления мысли и необходимые определения, будучи увиденными в оптике Аушвица, складываются в пугающую картину виновности.

*Философия после* открыла для себя человека в образе того, кого в нацистских концлагерях называли по-разному: в Майданеке – Camel (верблюд); в Дахау – Kretiner (тупицы), в Штутхофе – Kruerpel (калека), в Маутхаузене – Schwimmer (дрейфующий навстречу смерти), в Нойенгамме – Kamele (верблюды или, в переносном смысле, тупицы), в Бухенвальде – muede Scheichs (расслабленные); наконец, в женском лагере Равенсбрюк их называли Muselweiber (мусульманки) или Schmuckstuecke (висюльки, побрякушки), а в Аушвице – «мусульманами»<sup>2</sup>. В «философии после Аушвица» чаще всего речь идет о «мусульманине» – живом мертвце, о том, кто перестает быть человеком, лишен воли и рассудка, «человеке-скорлупе», «увидевшем Горгону», истощенном до предела. Словами Агамбена, он «...остается существом, не подлежащим определению»<sup>3</sup>; существом, в котором непрерывно переходят друг в друга не только человеческое и не-челове-

<sup>1</sup> Словами Э. Визеля: «Холокост требует вопрошания и все ставит под вопрос. Традиционные идеи и усвоенные ценности, философские системы и социальные теории – все должно быть пересмотрено в тени Биркенау». И словами Донателлы Ди Чезаре: «Как возможно продолжить философствование после анти-мира мира и анти-языка языка? Как можно продолжать философствование, как если бы ничего не случилось?». У Кеннет Сурин: «Христианское послание теперь будет интерпретируемым, а история Аушвица – интерпретатором». И решительное Агамбена – «доказанное Аушвицем».

<sup>2</sup> См.: Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. С. 46.

<sup>3</sup> Далее я так и буду называть его.

ческое, но и биологическая и общественная жизнь, физиология и этика, медицина и политика, жизнь и смерть»<sup>4</sup>. Это – «первый претендент» на место в газовой камере, на уничтожение, так что сохранение его жизни есть очевидный, ясный шаг отвержения мира Аушвица, в чем и состоит главное устремление *философии после*.

Мыслительно трагичное заключается в том, что философ, делающий «не подлежащее определению существо» точкой отсчета, единственным подлинным свидетелем, тем не менее смотрит на него ученым взглядом, определяющим человека и не-человека. И в этом он, конечно, не желая этого, санкционирует уничтожение «не-человека»: ведь он не отдает свою мысль задаче не уничтожить его. Предметом рассуждения о человеке становится сохранение достоинства, малейшей свободы, смысла жизни – все то, что в пространстве Аушвица лишено смысла и что возлагает дело спасения жизни на узника вместо того, чтобы лишить каких-либо идейных опор его убийцу, полностью отменив движение от человека к не-человеку. Необъяснимым образом *философия после Аушвица* пока не дошла до абсолютного отрицания убийства и не предъявила это же обвинение *философии до*: она погружена в движение понятий и идей, не принимая самого важного, начального решения о не-убийстве.

Если философия как таковая мыслит, задает мир в его целостности, то *философия после* может быть только философией, задающей мир анти-Аушвица, в котором живой индивид, опустошенный, дегуманизированный, лишенный всех тех качеств, с которыми связывает понятие человека европейская культура, тем не менее, сохраняет для нее свою ценность и подлежит заботе с ее стороны. Мысль не должна санкционировать, мотивировать и оправдывать убийство такого человека, ибо не только жизнь в ее возвышенных содержательных определениях, в ее наполненности смыслами, жизнь благая и достойная, но и жизнь как таковая не должна быть уничтожена, лишена моральной санкции. Именно с этой позиции необходимо увидеть историю философии, в первую очередь – моральной философии. Аушвиц ставит перед ней (а точнее было бы сказать – перед философом) вопрос: была ли она когда-нибудь сосредоточена на такой мысли, которая бы совершенно исключала возможность уничтожения «не подлежащего определению существа»? Такая почти примитивная, но настоятельно требуемая Аушвицем оптика может дезавуировать то, что казалось философам очевидным, как бы уже пройденным и принятым. Этот взгляд на философию в ее истории с точки зрения одного, причем совершенно не теоретического вопроса, конечно, не историко-философский взгляд: не реконструирующий, не понимающий, не систематизирующий.

Необходимо попытаться увидеть философские идеи, имея опыт Аушвица, пережив его как страшное, немислимое, но предельно реальное порождение человечества, порождение цивилизации. Взглянуть на историю философии изнутри Аушвица – т.е. с изначальной решимостью исключить возможность уничтожения человека, в том числе, как некую крайнюю точку – лишенного всех возвышенных определений человеческого, отвергнуть абстрактные общие (идеологические) определения человека, становящиеся основанием селекции, исторгнуть из себя все то движение мысли, которое

<sup>4</sup> Там же. С. 50.



допускает помыслить акт убийства как не-убийство, а убийцу как не-убийцу. Под *философией до* я и предлагаю понимать так увиденную философию.

Философия, рассмотренная в такой ее трагической ретроспективе, виновата, но не перед социумом: этими идеями она угодна ему, они заданы потребностями и логикой социального функционального существования. И если понимать практический характер философии как ее сервильность и инструментальность по отношению к обществу, то идеи, предоставляющие инструментарий для идейного оправдания, мотивации и камуфлирования убийства, являются очевидно практическими. Но в этом философия не отличалась бы от любой формы сознания, обслуживающей функционирование общества, идеологию, политику, а также и индивида в той степени, в какой он принадлежит своему социуму. Отличие философии заключается в том, что она, будучи самодостаточным мышлением, способна быть не сервильной и не инструментальной, «философия сопряжена с другим пониманием жизни, задает другой порядок ценностей, чем тот, который практикуют люди с улицы, насаждают власти, обслуживают профессиональные люди»<sup>5</sup>. И именно поэтому она способна присмотреться к самой себе с подозрительностью, достойной ее самоуверенности. Такой взгляд самым непосредственным образом утверждает анти-сервильное основание практической природы философии, т.к. направлен на разоблачение идей, предоставляющих инструментарий для идейного оправдания, обоснования и мотивации убийства, предельное воплощение которого и есть Аушвиц.

Философии *до* и *после* не разграничены 1945 г., они отделены не исторической хронологией, но моментом понимания, принятия Аушвица (Холокоста, Шоа) как абсолютной границы между *до* и *после* собственной мысли. В этом отношении ясным примером может быть Владимир Янкевич, написавший в 1967 г. книгу о прощении, о гиперболической этике прощения. В этой книге он утверждает, что прощение зла является абсолютной заповедью: заповедью абсолютного прощения, преодолевающего зло. Но в 1971 г., когда тема Аушвица озвучивается и обсуждается, Янкевич пишет совершенно другую работу – о невозможности прощения: прощение умерло в лагерях смерти, оно обесмыслено. Этот шаг от абсолютности прощения к его бессмысленности и немыслимости и есть граница между *до* и *после*, содержательно схожая у многих мыслителей, хотя и различная с точки зрения исторического времени.

Важно понять, что речь в *философии до* не идет о прямом влиянии, например, идей Платона или Канта на идеологию и философию немецкого нацизма, она не предполагает отслеживания таких влияний, цитирований и т.п., но основана и заострена на переосмыслении философом собственной мысли исключительно с точки зрения того, защищает ли она жизнь индивида как таковую от гибели или способствует ей. Есть ли в истории философии попытки помыслить мир, задать мир, в котором люди не убивают друг друга – не убивают не на уровне норм и идеала, которые всегда и допускают, и предполагают отклонение и нарушение, но не убивают до и прежде любой нормативности? Или она шла совсем не по этому пути?

<sup>5</sup> Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm> (дата обращения: 03.08.2023).

## Ценность благой жизни против жизни как таковой

Идеология и вся идейная конструкция Аушвица были укоренены в понятии *Unwertes Leben*, недостойная жизнь. «Нацисты... делили человеческую жизнь на достойную и недостойную. Первую надлежало заботливо культивировать и предоставлять ей *Lebensraum*, вторую следовало “дистанцировать” или, если это было невозможно, – уничтожить»<sup>6</sup>. Разведение морального блага и жизни как неморального блага, связанную с этим идею превосходства благой жизни над жизнью как таковой мы обнаруживаем во многих диалогах Платона: «Апологии Сократа», «Критоне», «Горгии», «Государстве». Ее суть можно свести к следующему: «всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую» (*Crit.* 48b5)<sup>7</sup>. Словами А.В. Серегина, «жизнь сама по себе, безотносительно к добродетели, не имеет для него (Платона) уже никакого смысла и никакой ценности»<sup>8</sup>. В качестве наиболее радикального выражения этой мысли, он указывает на суждение Афинянина в «Законах»: «...зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь – величайшее зло для такого (несправедливого. – О.З.) человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом. Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время» (*Leg.* 661b7-c5)<sup>9</sup>. То есть порочному человеку лучше умереть (или быть убитым): «...ведь недюдя лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной» (*Gorg.* 512a2-b2)<sup>10</sup>. В «Критоне» и «Горгии» так же утверждается, что не стоит жить с испорченным и разрушенным (плохим) телом, «ибо в таком случае неизбежно и жить плохо» (*Gorg.* 505a2-3)<sup>11</sup>. В «Государстве» высказывается мысль, что такого и лечить не должно (ибо не приносит пользы ни себе, ни государству). На основе этого рассуждения А.В. Серегин делает вывод: «с тезисом..., согласно которому неисправимо порочному человеку не стоит жить, у Платона коррелирует... неисправимо порочных людей следует убивать»<sup>12</sup>. Иными словами, по Платону, нет никаких оснований сохранить жизнь «не подлежащему определению» обитателю Аушвица, тело которого очевидно «плохо», и душа которого уже невосприимчива к справедливости и несправедливости, так что уже и невозможно говорить о ее «доброкачественности».

Платоновская идея нашла продолжение, например, у Сенеки в его письме «О гневе»: Сенека направляет свою критику против гнева, но не против убийства, даже наоборот – последнее представляется ему необходимым в некоторых случаях, важно лишь, чтобы оно не сопровождалось гневом: «16.3 Зачем я стану гневаться на того, кому помогаю, чем могу? Ведь убить – это иногда высшее милосердие»<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Бауман З. Актуальность Холокоста. М., 2013. С. 89.

<sup>7</sup> Платон. Критон // Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 126.

<sup>8</sup> Серегин А.В. Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. М., 2015. С. 397.

<sup>9</sup> Платон. Законы // Платон. Законы. Послезаконие. Письма. СПб., 2014. С. 112.

<sup>10</sup> Платон. Горгий // Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 355.

<sup>11</sup> Там же. С. 346.

<sup>12</sup> Серегин А.В. Этический максимализм Платона. С. 402.

<sup>13</sup> Сенека Луций Анней. Философские трактаты. 2-е изд. СПб., 2001. С. 116. В известных речах идеологов нацистской Германии отсутствие гнева, ярости и т.п. эмоций провозглашается

Идея такого несоизмеримого превосходства благой, добродетельной жизни над жизнью как таковой (в ее биологическом, природном виде), которая только и придает ей достоинство безусловной ценности, является сквозной и для философии, и для европейской идеологии и культуры: для них она стала общим местом, как и признание превосходящей ценности души по сравнению с телом.

### **Множественность (дифференцированность) понятия**

Платон в «Законах», по-видимому, один из первых философов (если не брать историю чисто правовых документов, сводов законов), кто занялся созданием стремящегося к полноте перечня разнообразных видов убийств и соответствующих им форм наказания. Он говорит об убийствах насильственных и невольных, друга, жены, на войне, на спортивных состязаниях, врачом, собственноручно, раба своего или чужого, свободнорожденного, чужеземца, метека или горожанина, умышленные и неумышленные, в ярости, (причем и тут два вида – внезапно и в качестве мести), различаемые в зависимости от того, кем является убийца (свободнорожденным или рабом, родителем или сыном-дочерью, женой или мужем, братом, и кем является убитый (отцом, матерью и т.д.), в силу крайней необузданности или из-за приверженности удовольствиям, из-за страстей или зависти<sup>14</sup>. Невероятно скрупулезно философ проводит разграничения и различения как убийств, так и соответствующих наказаний, мысля их как множество отношений, случаев и обстоятельств.

У Фомы Аквинского разведение жизни как таковой и благой жизни и дифференцирование понятий обрели оформленность, унаследованную последующими мыслителями вплоть до нашего времени (говоря о Фоме Аквинском, мы не разделяем Фому теолога и философа, так же как мы не отделяем Платона-философа от Платона-правоведа в «Законах», хотя в обоих случаях философия стремится уйти от самой себя). У Фомы Аквинского дифференциация убийств приобретает характер количественного взвешивания на основе моральной оценки: «тот, кто убивает праведника, грешит более тяжко, чем тот, кто убивает грешника...»<sup>15</sup>. Проблему для него составляет лишь то, как оградить праведных, чтобы они не пострадали в ходе наказания грешников: «Однако если добрые находятся в безопасности и, более того, защищаются и спасаются благодаря убийству злых, то тогда последних можно законно предавать смерти»<sup>16</sup>. «Следовательно, хотя убийство сохраняющего свое достоинство человека<sup>17</sup> само по себе является злым, тем не менее, убийство грешника, будучи подобно убийству животного, может быть добрым»<sup>18</sup>. Продолжая линию Платона, Фома Аквинский делает вывод: «...если человек становится опасным и заразным для общества

---

важным условием «правильного» решения еврейского вопроса – им противопоставляется чувство долга и дисциплина.

<sup>14</sup> Платон. Законы. С. 301–311.

<sup>15</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев, 2013. С. 216.

<sup>16</sup> Там же. С. 208.

<sup>17</sup> В пространстве Аушвица нет человека, сохраняющего свое достоинство, в нем все подобные понятия обесмыслены.

<sup>18</sup> Там же. С. 209.

по причине некоторого греха, то с точки зрения сохранности общественного блага его убийство будет похвальным и полезным, поскольку «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор. 5:6)<sup>19</sup>.

Фома Аквинский делает особый акцент на принципиальном различии действий человека как частного лица и его же действий как уполномоченного обществом<sup>20</sup>. Беда этого различия заключается в том, что осуществляющий социальную функцию человек не только отделен от самого себя как частного лица (т.е. собственно морального субъекта), но полностью подменяет его. Иными словами, то, что он совершает ради социума и по его поручению, уже не может быть в этой логике, например, морально отвергаемым убийством, совершенно независимо от эмпирической явленности совершаемого именно как убийства. Вина философа заключается в том, что он ставит мораль в подчинение социальным задачам и функциям, что он открыто морально санкционирует то действие, которое, если бы оно совершалось человеком от собственного имени, уже не было бы им морально санкционировано. Таким образом, мораль превращена им в нечто совершенно относительное и вторичное. И насколько резкую критику и даже презрение вызвали аргументы нацистов в свое оправдание (что они выполняли как раз приказы тех, кто уполномочен обществом), настолько же мало интереса, и тем более критики, вызывали аналогичные по сути утверждения философов: «по словам Августина, “не тот убивает, кто обязан служить повелевшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется”»<sup>21</sup>. Частное лицо, по Фоме Аквинскому, может убивать: «только на основании суждения того человека, кому приличествует принимать решение о том, какую часть должно изъять ради благополучия целого»<sup>22</sup>.

Учение Фомы Аквинского до сих пор используется для теоретического санкционирования убийства человека в ходе отражения агрессии, при угрозе жизни, защите невинного. Попытки оградить Фому Аквинского от таких последователей<sup>23</sup> не могут отменить следующее: Фома утверждает запретность убийства для человека в силу того, что дарование и отнятие жизни есть дело исключительно бога, но он же дарует право судье приговаривать к смерти и включает моральную оценку в основания санкционированного убийства.

Сторонники теории «двойного эффекта» – своего рода апофеоза различий в пространстве мотивов, намерений и результатов – часто апеллируют к идеям Фомы Аквинского, в частности к высказыванию о двух результатах и двух намерениях при самозащите (критическому анализу этой связи идей посвящена статья Дж. Макдиси). Количество различий, содержащихся в трудах «учеников» Фомы Аквинского, невообразимо: прямое и косвенное намерение, предвидение, что убьете и предвидение смерти как части плана, что мы делаем и что позволяем делать, позитивное и негативное

<sup>19</sup> Там же. С. 208.

<sup>20</sup> Одним из самых известных аргументов нацистских преступников на суде заключался именно в том, что они действовали не как частные индивиды, но как социальные агенты – осуществлявшие приказы, законы, достигавшие поставленных обществом (государством) целей.

<sup>21</sup> Там же. С. 210.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См.: *Makdisi J. Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered // Journal of Catholic Legal Studies. 2018. Vol. 57. No. 1. P. 67–128.*

право, негативные и позитивные обязанности, инструментальные и побочные следствия, нанесение вреда и оказание помощи... не говоря уже о традиционных различиях цели и средства, мотива, намерения и результата. Не имея ни задачи, ни возможности разбираться в них, приведем вывод Ф. Фут, оценивающей аргументы из этого ряда: это «серьезное возражение против тех, кто утверждает, что прямое намерение причинить смерть невиновному человеку никогда не оправданно и что этот закон должен соблюдаться даже в таком случае»<sup>24</sup>. Стремление к дифференциации и соотношению порождает, например, «этику силы» (хорошего насилия) или «рассмотрение насилия как аспекта добродетели»<sup>25</sup>.

Дифференциацией действий по тем, кто совершает их, по результатам и мотивации заняты мыслители с античности, она опирается на разрушение целостности поступка как такового, той целостности, которую пытается схватить Аристотель. У него речь идет не о неразделимости поступающего, поступка-действия и его результатов, а о их фундаментальной неразличимости, когда поступающий и есть его поступок (он мыслится как абсолютное начало его), а цель и результат соответственно содержатся в самом поступке. Отказ от этого тождества, почти маниакальное стремление разделить и разорвать их, построить развернутый дискурс, теорию именно на различии личности поступающего, мотивов, намерений, действий и их последствий-результатов, дистанцирование поступающего от поступка и поступок от его последствий – это и стало трагическим шагом, не только заразившим моральную философию логикой и задачами права, но и сделавшим возможным дифференцировать любой поступок, в первую очередь – убийство, сделать его невидимым в качестве эмпирической данности.

Трагедия самых высоких достижений моральной философии заключается не только в том, что идея главенства долга, формулировки категорического императива, имя Канта были тем, к чему апеллировали нацистские идеологи и индивиды, обосновывавшие свои действия – как, например, Эйхман, а в том, что именно этот акт очищения морали от материального наполнения поступка делает невидимым для морально-философского взгляда и культуры в целом его эмпирическую данность – то, что убийство есть таковое вне зависимости от мотивов, обстоятельств и правовых документов. Именно это есть важнейшее, на что указывает жест Аушвица. Моральная философия в своей высшей точке занята разделением эмпирических и нравственных мотивов, Аушвиц заставляет увидеть совершенно иное – неразделимость поступающего и поступка в ничем неопосредованной данности этого поступка, неопосредованной ни моральным, ни эмпирическим мотивом.

Это расчленение единства поступка легло в основу идей, признаваемых особыми философскими достижениями. Одна из них – та, которой гордится гуманистическая педагогика и христианство: осуждай не человека (человечество), а его конкретные поступки – грехи: это знаменитая фраза Августина *Cum dilectione hominum et odio vitiorum*, «С любовью к человечеству и ненавистью к грехам» (*Patrologiae Latinae* (1845) vol. 33, letter 211: c 424).

<sup>24</sup> Фут Ф. Проблема аборта и доктрина двойного эффекта // *Философия и общество*. 2018. № 2 (87). С. 66–82.

<sup>25</sup> Stout R. Can There Be Virtue in Violence? // *Revue internationale de philosophie*. 2006. No. 235 (1). P. 335.

Она была воспринята в несколько ином виде (разоблачающем ее) и стала основой некоего гуманистического манифеста (которым гордятся и христианство, и гуманистическая педагогика): как призыв любить грешника, но ненавидеть грех, как проявление веры в моральный потенциал человека, не закрывающей путь к раскаянию и улучшению (именно такой, например, она выглядит в автобиографии М. Ганди 1929 г.). Но в основе этой идеи – разделение поступка и поступающего, различие действия и действующего. Следствием такого разделения и различия является допущение того, что убивший, убивающий не обязательно является убийцей: это одно из важнейших допущений, на которых построена и нацистская мораль и нацистское право, для которого нравственные достоинства личности приоритетны по отношению к ее поступкам, предшествуют им и независимы от них (так называемое нравственно ориентированное право в нацистской Германии утверждает, что вопрос о подсудности того или иного поступка решается в зависимости от нравственного качества человека, совершившего его). Иными словами, убийство, совершенное «хорошим» человеком, отличается в правовом и нравственном смысле от убийства, совершенного «плохим».

Разрыв между поступком и поступающим (не поступающий есть его поступок и наоборот, а поступок совершается человеком, личностью, существующей до и вне него) составляет стержень целой цепи таких разрывов, когда и морально-философская мысль и обыденное сознание увлеченно различают личность, мотивы, добродетели, намерения, обстоятельства, поступок, внеположенные ему цели, его следствия и т.д.

## Рядоположение

Философское «умножение» понятия (в результате чего появляется «гуманное», вынужденное, случайное и т.п. убийство, точно так же как и многообразие, например, понятий любви, или святой лжи наряду с «не святой») сочетается с вписанием его в ряд других понятий в стремлении к систематизации и обобщению, и это ведет к тому, что можно назвать рядоположением. «Грех» рядоположения обнаруживается в самом общем виде как уравнивание неуравниваемого, неспособность помыслить единственность (которую действительно, видимо, невозможно задать в качестве понятия, но на которую можно указать интеллектуальным жестом – вот это!). Эта проблема обострилась в связи с обсуждением Холокоста (Холокост против холокоста), попыткой понять, что есть «Аушвиц». Но гораздо более древний, но родственный шаг заключается в рядоположении убийства множеству других грехов: лжи, прелюбодеянию, краже. В «Законах» Платона между перечнем убийств и следующими за ним ранениями, увечьями от ран, побоями, кражами, оскорблением и др. нет разрыва: все они рассматриваются в той же логике, так же классифицируются им меры наказания. Классикой рядоположения, конечно, являются Декалог и Нагорная проповедь, но и философия следовала этому перечню.

Рядоположение может определяться попыткой теоретически описать: таково, например, место из «Никомаховой этики» Аристотеля (EN 1167a 10). «Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество, напри-

мер: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно... [...невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует...»<sup>26</sup> (EN 1107a 10) [Аристотель, 1984, 87]. Блуд, воровство и человекоубийство идут здесь в одном ряду, объединенные тем, что являются дурным само по себе, независимо от обстоятельств и множества факторов. Впрочем, дальнейшие дифференциации шли именно по отвергаемому Аристотелем пути: «с кем, когда и как следует» стало лейтмотивом доминирующего дискурса об убийстве, кульминацией которого и стала нацистская мораль, не говоря уже о праве – центральным для них стало понятие гуманного убийства, нацеленного на борьбу со злом, щадящего по форме и исключаящего психологическую вовлеченность (например, ярый антисемитизм, садизм и т.д.).

Философ, переживший опыт схоластики и нововременного наукообразия, погружен в процесс определений понятий, их систематизации и классификации. Он более не видит мир как единое, целое, единственное: не может начать с него и не способен прийти к нему – помыслить абсолютное невозможно в процессе поиска дифференциаций и классификаций. Эта утрата идеи единого и единственного слита с невозможностью помыслить поступок как философское понятие, т.е. как актуальную действительность, способ бытия, задающий мир (именно к такому пониманию близок Аристотель). Если поступок в своей единственности и единстве задает мир, то мир есть именно мир этого поступка: т.е. речь идет не о разнообразном множестве ситуативных действий, сводимых к своего рода сумме сил – обстоятельств, норм, мотивов и т.п., не об их причинах, обоснованиях, следствиях, множественных оценках и т.д., но о том, что поступок самодостаточен, равен самому себе, будучи вне логики причин и следствий, не выводим из всего перечисленного и не разворачивается в следствиях. Это значит, что поступок убийства есть мир, в котором убивают, который есть убивающий мир.

Идея абсолютно определенного поступка – негативного поступка – известна философам античности. Так, Сократ говорит, что он никогда не лжет (несмотря на существование описанных им многочисленных ситуаций, в которых люди лгут ради благих целей). У Аристотеля мы читаем: «Однако, существуют, вероятно, некоторые поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить...» – в качестве примера он приводит убийство матери (EN 1110a 26–28) [Аристотель с. 96]. Но утверждение абсолютной невозможности убийства матери является одновременно утверждением возможности убийства множества людей, за исключением матери. Любая дифференциация в таком случае ведет от запрета к санкционированию и, к сожалению, напоминает запрет нацистов на эмоционально окрашенное, лично мотивированное убийство, запрет, который одновременно утверждает необходимость так называемого «гуманного» убийства из чувства долга.

Абсолютизация метода дифференциации (анализа) и рядоположения в философии человека свидетельствуют сами по себе о том, что изменилась «локация» мыслящего: он более не пытается видеть мир (и собственный поступок) изнутри, исключает себя из него подобно ученому, сам становится

<sup>26</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 87.

рядоположенным и дифференцированным – именно такой и выглядит современная философия в многообразии своих институализированных форм и рядоположенности наукам, идеологии и иным формам интеллектуальной активности.

Стремящаяся выглядеть наукой философия принуждает себя выстраивать линию доказательств, обоснований, попадает в плен к причинно-следственной логике и отодвигает на периферию и даже стремится исключить исходный индивидуальный выбор, решение самого философа как нечто, не требующее рационального обоснования. Философия пытается сделать результатом рационального дискурса то, без абсолютного принятия чего сам этот рациональный дискурс невозможен – именно на это указывает «жест» Аушвица. Философ, пытающийся *обосновать* запрет на убийство, уже как моральное существо решил, что убийство может быть. Это его решение о допустимости убийства дано в его нацеленности на рассмотрение аргументов за и против. Остается вопрос: если Сократ, по его словам, никогда сам не лжет, зачем он описывает различные случаи, когда ложь выглядит оправданной, когда она кажется допустимым средством достижения благой цели? Какова природа этого разрыва между «я сам» и «человеческим миром»? Не в точке ли этого расхождения или люфта философия незаметно для себя выбрала тропу, ведущую к Аушвицу, подобно герою Р. Фроста: «Ведь был и другой предо мною путь, / Но я решил направо свернуть – / И это решило все остальное?»<sup>27</sup>

### Определение человека, границ человеческого

Аушвиц – поставленное на промышленную, «цивилизованную» основу уничтожение людей, и это пространство, в котором истощенный до предела, лишенный воли и вообще всех тех сущностных признаков человека, которые веками вырабатывала и лелеяла философская мысль, становится главным свидетелем, если следовать идее Примо Леви и Дж. Агамбена. Аушвиц не только требует мыслить невозможность убить человека, каким бы негодным телесно или душевно он ни считался, но отвергает само проведение границы между человеком и не-человеком.

И здесь мы сталкиваемся, по крайней мере, с двумя моментами, составляющими вину и ответственность философии. Философам казалось недостойным рассмотрения попытка определить человека через внешние эмпирические признаки, общие для всех людей: были осмеяны определения человека как существа двуногого и лишенного перьев, или выявление такого специфического признака как мягкая мочка уха, что смешило Гегеля. Общим местом было обесценивание и высмеивание внешних, общих всем людям примитивно-телесных признаков человека как критериев. Но что, если определение человека оказывается основанием для решения о насилии? «Не подлежащий определению» Аушвица, лишен всех тех духовных признаков, воли, разума, не говоря уже об этическом, эстетическом, религиозном начале, он лишен даже осознанного желания жить. По всем предлагаемым философией критериям он уже не есть человек и его убийство не есть убийство человека как таковое. Возможно,

<sup>27</sup> Перевод Г. Кружкова.



единственное, что позволяет воспринимать его в качестве человека – это именно те простейшие внешние признаки, которые так самоуверенно осмеивала философия. Именно это отвергнутое ею содержание еще удерживает мысль «после Аушвица», позволяя ей не опосредовать уничтожение того, кто не может быть признан человеком по логике и откровениям «философии до...».

Что вообще означает определение человека? Философия начиналась как попытка познать самого себя, найти для себя – конкретного, живого, мыслящего индивида – наилучший образ жизни и именно изнутри этого поиска: в самом себе философ различает, с одной стороны, zoo и bio, с другой – тело и душу, именно для себя ставит он вопрос о неравноценности благой жизни и жизни как таковой, ибо именно он сам выпивает цикуту, а не дает ее другому. И он открывает саму философию как образ жизни и как поступок. И тем не менее, в философии с разным успехом развивается линия исключения самого себя ради всеобщих определений и классификаций, которые совершенно невозможны в мысли о самом себе как начале мира. Философ стал мыслить за социум (свой социум) и от его имени, посчитал себя уполномоченным по общим идеям и нормам, по общим понятиям и смыслам, пошел по пути сервильности разума: вот тут он уже не мог обойтись без определения человека, ведь это необходимо для функционирования социальных институтов (например, права) и идеологии.

С древнейших времен проведение границы было необходимым моментом в понимании того, кого можно, а кого нельзя убивать, на кого распространяются те или иные запреты, какова мера наказания за одинаковые действия. Известно, что эта граница очерчивались в истории самым разным образом, отражая социальную историю, историю ценностного сознания, права и т.д. Вне этой границы оказывались рабы, женщины, старики, чужестранцы, представители иных племен и т.д. Полагание такой границы соотносится с самой идеей дифференциации, классификации человека, напрямую соотносимой с дифференциацией убийств и соответствующей ей градацией наказаний, что столь наглядно у Платона и Фомы Аквинского.

Аушвиц ставит под сомнение, а скорее – опровергает как отдельные теории (например, по словам Агамбена, – он опровергает теорию коммуникации Хабермаса и Аппеля), так и некоторое общее направление или направление, пафос: например, уверенность в ценности трансцендирования, возвышения идеи человека. Философы исходят из того, что существо без достоинства, смысла жизни, моральных устремлений и т.п., без всех этих продуктов трансцендирования, уже не является человеком, но это и ведет к тому, что он может быть уничтожен, подобно вирусу: очевидно, в чьих рядах они таким образом оказываются.

Есть нечто безнадежное в том, как осмысление Аушвица перетекает в рассуждения об утрате достоинства, о спасительности обретения смысла жизни, в использование образа «не подлежащего определению существа» для исследования аутизма и т.п., а в конечном итоге в новое определение человека, допускающее новый Аушвиц. В противостоянии бесконечному трансцендированию, возвышению качественных описаний человека и прокручиванию некоего механизма, домкрата, рычага, поднимающего границу человеческого все выше и все далее от простой голой данности его жизни, Агамбен выдвигает тезис: «люди являются людьми, поскольку они не люди»

или более точно: «люди являются людьми, поскольку они свидетельствуют о не-человеке»<sup>28</sup>.

Развитие этической мысли, рассматривающей мораль как совокупность норм, заповедей, запретов, включает в себя в качестве скрытой предпосылки рациональное установление границы человека в ходе некоторого теоретического дискурса. Аушвиц стал жестом, указующим на то, что мораль опасна всегда, когда следование норме предполагает в качестве своего условия рациональный дискурс, опасна всюду, где есть люфт, в который вторгается идеология и продукты познания. Норма «не вреди» предполагает рассмотрение того, что есть вред и вреждение, «не прелюбодействуй» – ответа на вопрос, что есть прелюбодействие, «не убий» – что считать убийством, кто есть человек и т.д. Моральная философия, которая видит свою задачу в том, чтобы втиснуться в этот разрыв, повысить интеллектуальное качество рассмотрения этих вопросов, по сути берет на себя роль полагателя границ, за которыми все эти запреты лишаются смысла. Иными словами, определяя сущность человека, она определяет не только того, кого нельзя убивать, но и того, кого можно. Конечно, осознание этого порождает сложнейшую проблемы: что делать философии, если любое определение сущности чревато? Если даже просто само движение к общему понятию ведет, по мысли З. Баумана, к идее «еврея вообще»?

Возвышение человека переходило, в частности, в признание его мотивов, движущих им идей совершенно приоритетными перед эмпирической данностью его действий: само действие получает в доминирующих этических теориях и моральном сознании статус определенного поступка только через содержательное выявление его мотивации и результатов, вписывания его в конкретную жизненную и историческую ситуацию, чуть ли не количественное измерение степени участия и степени свободы деятеля. Само по себе это подвергается сомнению Аушвицем, не проходит его проверку. Но гораздо большая проблема заключается в том, что противостоящая этой тенденции аристотелевская теория поступка, понимание его как способа бытия человека, а человека как поступающего тоже разрушается Аушвицем, т.к. тоже устанавливает некую границу, вне которой оказывается «не подлежащий определению».

В оптике Аушвица философия до оборачивается катастрофой, своего рода интеллектуальной Шоа: она занималась словесными махинациями в духе языка Третьего Рейха, описанного Клемперером (таково понятие заставления И. Ильина), она переместила моральную мысль на периферию самой себя, стала рассматривать ее не как начало всякой философской мысли и идеи, но как некий вторичный вывод из онтологии и зависимый от гносеологии продукт, она пошла в услужение мнению, стала говорить от имени общества, всеобщего, в которое возводила частное, утратив интерес к миру как целому. Еще одним грузом обернулся культ рациональности, неизбежно присутший философии, ибо она и есть кульминационное состояние разума. Как пишет Бауман, «Ни на одном из этапов своего долгого и сложного осуществления холокост не вступал в конфликт с принципами рациональности»<sup>29</sup>, он «не был иррациональным выбросом еще до конца не искорененного

<sup>28</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. С. 130.

<sup>29</sup> Бауман З. Актуальность Холокоста. С. 34.

досоциального варварства»<sup>30</sup>. И речь идет не только о «прикладной рациональности» деятельности бюрократии: идеал рациональности и научности руководит многими самыми страшными действиями нацистов, уничтожающими людей на основании рациональных аргументов и «научными» методами. Что делать в таком случае философии, для которой отказ от рациональной аргументации, от выстроенной, организованной по собственным законам мысли был бы самоубийственен? Что делать, если она не может не разворачиваться в некий понятийный строй, не находить выражение в общих понятиях? Возможно, единственный выход – не отказ от рационального дискурса как такового, а отказ от него в качестве начального, полагание ему иного начала – а именно поступка не-убийства.

Было бы неверно утверждать, что в *философии до* не было мыслителей, которые не допускают уничтожения «не подлежащего определению», но именно эти мыслители воспринимаются в *философии до* как маргинальные – как морализирующие пророки, а не философы в чистом классическом виде. Таковы, в первую очередь, Лев Толстой и Альберт Швейцер. Критики Толстого (в первую очередь, В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев и, конечно, И.А. Ильин) воспроизводят аргументы, являющиеся теоретической формой обыденных представлений: это аргументы «бегства от зла», «целесообразности» и «невинной жертвы»<sup>31</sup>, общий нормативный смысл которых сводится к тому, что в конкретной ситуации при наличии благих мотивов борьбы со злом и защиты невинного насилие, в том числе и убийство, являются допустимыми, мыслимыми, ценностно оправданными. Словами В. Соловьева, «Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, т.е. успешнее, служит добру»<sup>32</sup>. В оптике Аушвица оказавшиеся вне этой доминанты сторонники абсолютного запрета на лишение жизни, сохраняют свое исключительное, хотя, увы, всё ещё маргинальное, положение и значение.

\* \* \*

Философия, с момента своего зарождения склонная критически относиться к повседневному, обыденному мнению, эпатазирующая его, превращает это мнение в свое основоположение. Так произошло с пониманием моральных запретов как своего рода человеческих законов, которые человек может нарушать по своей воле, с пониманием самой морали как предмета выбора. Спиноза считал это опаснейшей ошибкой. Такой же ошибкой является убежденность человека в том, что совершаемое им есть благо (собственно, именно так его определяет Сократ) и что он способен различать добро и зло и основывать на этой способности право бороться со злом всеми возможными способами, оправдывая их благостью цели. Почему

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Их анализ можно найти в работах М.Л. Гельфонд.

<sup>32</sup> Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 640.

философия пошла в этом вопросе на поводу у повседневного опыта? Почему именно в этом вопросе она отказывается от самой себя и начинает обслуживать существующие практики, по сути – просто описывать их? Почему она могла утверждать, что мир есть лишь ощущение, или что запрет на ложь абсолютен, но не могла сделать своим основанием поступок неубийства? Иными словами, почему Кант утверждает абсолютность запрета на ложь, а запрет убийства считает несовершенной обязанностью? Почему философия не заняла позицию абсолютного отвержения убийства человека? Почему она, чуждая ситуационизму, не связанная обязательством выработать частные поведенческие нормы и рекомендации, тем не менее занималась ими, будучи способной помыслить мир как целое, более того – замыслить его в персонализированном виде, т.е. на основе решения мыслящего – решения не убивать «не подлежащего определению» – т.е. никого? Если «философия рассматривает человеческую жизнь так, как если бы она зависела от возможностей самого мыслящего и действующего индивида, а сами эти возможности были неограниченны... рассматривает ее в перспективе индивидуально-ответственного существования»<sup>33</sup>, почему она не решается категорически отвергнуть убийство: или перед лицом этой задачи она предает себя?

Философия, стремящаяся к единому, неразделимому образу мира, тем не менее в вопросе о человеческих поступках устремляется в пропасть бесконечных дифференциаций, тогда как мир, помысленный как единый и единственный поступок, не может быть убийством и не-убийством одновременно. Если бытие есть, а небытия – нет, то и невозможны разнообразные смешения одного с другим.

Может возникнуть вопрос: на чем основана эта претензия переоценки истории философии с точки зрения одного вопроса, в столь узком ракурсе, откуда право этого допроса истории мысли? И как возможно такое посягательство на самодостаточность философской мысли? Оно основано лишь на индивидуально-ответственном характере философской мысли как таковой, на ее персональной природе, на том, что это – мышление конкретного, живого индивида, принимающего ответственность за Аушвиц как за собственный поступок. И в этом качестве оно не требует и не допускает никакого дополнительного теоретического обоснования. Иными словами: философия как самодостаточное мышление существует лишь как мышление живого конкретного, реального человека, для которого обращение к *философии до* есть столь же естественное дело, как, например, стремление повара понять, каким образом приготовленное им блюдо оказалось отравой.

Невозможно в рамках статьи, да и в принципе почти невозможно описать все те идеи и ходы мысли, которые в оптике Аушвица выглядят виновными и сомнительными. Но очень важно принять это направление взгляда в качестве того, без чего невозможно дальнейшее существование философии. *Философия до* – это философия, увиденная в такой оптике, в которой абсолютный приоритет принадлежит отказу от сервильности по отношению к социуму, от дискретности и дифференцирования, от ситуативной инструментальности в пользу понимания, что философия имеет дело не с процессами, происходящими в человеке и вне него, не с определением или чем-то, что подсовывает сервильная литература и «мифология дня», но с «этим

<sup>33</sup> Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm> (дата обращения 03.08.2023).

вот конкретным, индивидуальным настоящим человеком»<sup>34</sup>, с абсолютной данностью живого существа, которого она не сдаст, даже если он лишен мысли и слова, а иначе будет лишена мысли и слова она сама.

## Список литературы

- Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова. М.: Европа, 2012. 192 с.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 54–293.
- Бауман З. Актуальность Холокоста / Пер. с англ. С. Кастальского и М. Рудакова. М.: Европа, 2013. 316 с.
- Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
- Гусейнов А.А. Почему не любят философию и философов. URL: <https://iphras.ru/page/23439754.htm> (дата обращения 03.08.2023).
- Платон. Законы / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // *Платон*. Законы. Послезаконие. Письма. СПб.: Наука, 2014. С. 77–407.
- Платон. Критон / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьева // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 117–135.
- Платон. Горгий / Пер. с древнегреч. С.П. Маркиша // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 261–374.
- Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер. с лат. и коммент. Т.Ю. Бородай. 2-е изд. СПб.: Алетея, 2001. 396 с.
- Серегин А.В. Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли* / Под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 389–444.
- Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2*. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
- Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер., ред. и примеч. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013. 559 с.
- Фут Ф. Проблема аборта и доктрина двойного эффекта / Пер. с англ. А.А. Скворцова // *Философия и общество*. 2018. № 2 (87). С. 66–82.
- Makdisi J. Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered // *Journal of Catholic Legal Studies*. 2018. Vol. 57. No. 1. P. 67–128.
- Stout R. Can There be Virtue in Violence? // *Revue internationale de philosophie*. 2006. No. 235 (1). P. 323–336.

## On “The philosophy before...”

### Olga P. Zubets

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

Understanding Auschwitz in “philosophy after...” requires its continuation in the “philosophy before...”, in considering philosophical thought from the point of view of the extent to which it is responsible for Auschwitz itself. The article attempts to see “philosophy before...” through the prism of one question: what is its attitude to the destruction of the “non-definable being”, the central figure of Auschwitz, that person who is deprived of all the qualities and definitions the concept of a person is associated

<sup>34</sup> Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М., 2009. С. 97.

with: dignity, reason, speech, morality and so on. A number of ideas and ways of thought, recognized as fundamental for philosophy and culture, allow and even mediate the destruction of such a person. We are talking about opposing a good life to life as such, about justifying the murder of the non-virtuous and the bodily deficient, and in general – killing on the basis of moral considerations; about the differentiation of concepts, including killing, on the basis of circumstances, motives and intentions, means, results, with the maximum spread of moral and legal evaluations, up to “humane” killing, which puts killing as givenness to the blind zone of philosophy. The theoretical basis of this line of thought is the rejection of the understanding of the act as a single and only way of being, of the identity of the act and the actor. The complicity of philosophy in the destruction of the “not to be defined” lies in the definition and constant transcendence of the concept of a human being: any setting of its border at the same time turns out to be the sanctioning of the murder of someone who is outside it (despite the fact that the prohibition on killing a person implies such a definition). Philosophy is also responsible for putting killing on a par with other vices. The thought of “philosophy before” gives rise to many questions, including why philosophy is moving away from the desire to think unity, to set the world through thought as an act, why it has taken the path of social servility. Philosophy cannot renounce rationality, definitions, conceptual speech, but it can make the act of non-murder its own foundation.

**Keywords:** Philosophy after Auschwitz, “philosophy before...”, opposing a good life to life as such, differentiation of concepts, putting on a par with, killing, “non-definable being”

**For citation:** Zubets, O.P. “O «filosofii do...»” [On “The philosophy before...”], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 70–87. (In Russian)

## References

- Agamben, G. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III], trans. by I. Levina, O. Dubicakaja and P. Sokolov. Moscow: Europe Publ., 2012. 192 pp. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)
- Bauman, Z. *Aktual'nost' Kholokosta* [Modernity and the Holocaust], trans. by S. Kastalski and M. Rudakov. Moscow: Europe, 2013. 316 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V.V. *Rannii Hajdegger: Materialy k seminaru* [Early Heidegger: Materials for The Seminar]. Moscow: St. Thomas Institut of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. 536 pp. (In Russian)
- Foot, Ph. “Problema aborta i doktrina dvojnogo effekta” [The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect], trans. by A. Skvortsov, *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society], 2018, No. 2 (87), pp. 66–82. (In Russian)
- Guseynov, A.A. *Pochemu ne lyubyat filosofiyu i filosofov* [Why don't like philosophy and philosophers]. [https://iphras.ru/page23439754.htm, accessed on 03.08.2023]. (In Russian)
- Makdisi, J. “Aquinas's Prohibition of Killing Reconsidered”, *Journal of Catholic Legal Studies*, 2018, Vol. 57, No. 1, pp. 67–128.
- Plato. “Gorgii” [Gorgias], trans. by S.P. Markish, in: Plato, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2006, pp. 261–374. (In Russian)
- Plato. “Kriton” [Crito], trans. by M.S. Solov'ev, in: Plato, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2006, pp. 117–135. (In Russian)
- Plato. “Zakony” [Laws], trans. by A.N. Egunov, in: Plato. *Zakony. Poslezakonie. Pis'ma* [Laws. Post-Law. Letters]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2014, pp. 77–407. (In Russian)
- Seneca, Lucius Annaeus. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises], trans. and comment. by T.Yu. Borodai, 2<sup>nd</sup> ed. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2001. 396 pp. (In Russian)

- Seregin, A.V. "Eticheskii maksimalizm Platona i ego evdemonisticheskaya motivatsiya" [Ethical maximalism of Plato and his eudemonistic motivation], *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [Measure of things. Man in the history of European thought], ed. by G.V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 389–444. (In Russian)
- Solov'ev, V.S. "Tri razgovora o voine, progresse i kontse vseмирnoi istorii" [Three Conversations on War, Progress and the End of World History], in: V.S. Solov'ev, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1988, pp. 635–762. (In Russian)
- Stout, R. "Can There Be Virtue in Violence?", *Revue internationale de philosophie*, 2006. No. 235 (1), pp. 323–336.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica], trans., ed. and comment. by S.I. Eremeev. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. 559 pp.

**Н.Ю. Чепелева**

## **ФЕМИНИСТСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ РАБА И ГОСПОДИНА**

**Чепелева Наталья Юрьевна** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: chepeleva.philos@gmail.com

В статье анализируется рецепция философии Гегеля в феминистской теории на примере концепций Симоны де Бовуар, Люс Иригарей и Джудит Батлер. В первой части статьи рассматривается учение Гегеля о роли женщины в семье, обозначается место женского начала в системе Гегеля, анализируется гегелевская интерпретация «Антигоны» Софокла. Вторая часть статьи посвящена интерпретации Симоны де Бовуар. Утверждается, что оппозиции «женщина – мужчина», «Другой – я» являются наследниками оппозиции «раб – господин». В третьей части статьи обсуждается интерпретация гегелевской Антигоны у Иригарей. Утверждается, что Антигона у Иригарей выходит за рамки диалектики раба и господина и поэтому становится символом антиженщины. Четвертая часть статьи посвящена парадоксу телесного подчинения при переходе к несчастному сознанию у Джудит Батлер. Историко-философское исследование влияния сопровождается концептуальным анализом проблем, возникающих при интерпретации феминистских вариантов диалектики раба и господина. В заключении статьи кратко сформулированы выявленные в ходе исследования проблемы и представлены возможные решения.

**Ключевые слова:** Гегель, диалектика раба и господина, Антигона, женщина, феминизм, де Бовуар, Иригарей, Батлер

**Для цитирования:** Чепелева Н.Ю. Феминистские интерпретации гегелевской диалектики раба и господина // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 88–105.

Гегеля нельзя назвать профеминистски настроенным автором. Тем не менее он стал одной из важнейших фигур для феминистской философии. Во многом этот статус обусловлен невероятно масштабным влиянием Гегеля на европейскую философию, политику и культуру XIX–XX вв. Гегелем вдохновлялся молодой Маркс, и без гегельянства немыслим марксизм (в том числе марксистский и социалистический феминизм), а семинары по «Феноменологии духа» Кожева посещали ведущие интеллектуалы Франции начала XX в.,



позднее кожевская интерпретация Гегеля окажет влияние на французский экзистенциализм, структурализм, психоанализ, постструктурализм и феминизм.

Сложное, многогранное и неоднозначное учение Гегеля о женщине сегодня может считаться одним из актуальных полей исследований для феминистской философии. Исследование влияния Гегеля на феминизм в данной статье будет строиться вокруг интерпретаций диалектики раба и господина у Симоны де Бовуар, Люс Иригарей и Джудит Батлер. Хотя влияние философии Гегеля на феминизм не ограничивается их интерпретациями, сам масштаб этих фигур позволяет сделать смелое заключение об опосредованном влиянии гегелевской философии на современный феминизм в целом.

## 1. Гегель о женщине

Отношение Гегеля к женщинам наиболее ярко выражено во фрагменте из «Философии права» 1821 г.: «Женщины могут быть образованными, однако для высших наук, философии и некоторых произведений искусства, требующих всеобщего, они не созданы. Женщины могут обладать воображением, вкусом, изяществом, но идеальным они не обладают. Различие между мужчиной и женщиной такое же, как между животным и растением: животное больше соответствует характеру мужчины, растение – больше характеру женщины, ибо она в большей степени являет собой спокойное раскрытие, которому в качестве принципа дано более неопределенное единство чувства. Если женщины находятся во главе правительства, государство находится в опасности, так как они действуют не согласно требованиям всеобщего, а исходя из случайной склонности или мнения. К женщинам образование приходит неведомыми путями, как бы в атмосфере представления, больше из жизни, чем посредством приобретения знаний, тогда как мужчина достигает своего положения только посредством завоеваний мысли и многих технических усилий»<sup>1</sup>. Из этой цитаты становится ясно, что Гегель разделяет популярное в Европе XIX в. представление о женщине как о человеке, не предназначенном для науки, чей смысл существования состоит в создании семьи и заботе о муже и детях.

Насколько мы можем судить по сохранившимся письмам, воспоминаниям друзей и текстам самого Гегеля, он был счастлив в браке<sup>2</sup>. В 1811 г. он женится на Марии фон Тухер, а несколькими годами позже рождаются их сыновья Карл Гегель и Иммануил Гегель (старший сын Гегеля Людвиг был рожден вне брака в 1807 г. и присоединился к семье Гегеля по желанию Марии в 1817 г.)<sup>3</sup>.

Семья, по Гегелю, является одним из ключевых элементов в диалектико-спекулятивном становлении государства: будучи непосредственным, или природным, нравственным духом, семья (А) «переходит в утрату своего единства» и становится гражданским обществом (В), внешним государством, которое возвращается и концентрируется в государственном

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 215–216.

<sup>2</sup> Д'Онт Ж. Гегель. Биография. СПб., 2012. С. 257–262.

<sup>3</sup> Там же. С. 226–233.

устройстве (С)<sup>4</sup>. Женщина имеет свое субстанциальное назначение в семье (в отличие от мужчины, чья субстанциальная жизнь проходит в государстве и науке, в борьбе и труде).

Уже в «Феноменологии духа» 1807 г. Гегель предлагает основные положения теории семьи, которые будут развиваться в дальнейших трактатах: «Соединение мужчины и женщины составляет деятельный средний термин целого и ту стихию, которая, будучи раздвоена на эти крайние термины – на божественный и человеческий законы, – точно так же есть их непосредственное соединение, которое сводит оба указанные первые заключения в одно и то же заключение и соединяет в одно движение противоположное движение – нисходящее движение действительности к недействительности, человеческого закона, который организуется в самостоятельные члены, к опасности и подтверждению смерти, и восходящее движение подземного закона к действительности дневного света и к сознательному наличному бытию; первое движение свойственно мужчине, второе – женщине»<sup>5</sup>. Любопытно, что Гегель называет носительницей божественного закона именно женщину, в то время как мужчина является носителем закона человеческого. Для того чтобы разобраться в вышеприведенном пассаже из «Феноменологии духа» и понять, почему божественный закон Гегель связывает с женщиной, а не мужчиной, необходимо исследовать его основные положения о роли женщины в семье.

В текстах Гегеля можно выделить три формы существования женщины в семье: женщину как сестру, женщину как дочь, женщину как мать и супругу. Женщина как сестра еще не доходит до сознания и действительности, потому что «...закон семьи есть в-себе-сущая внутренняя сущность, которая не выявлена для сознания, а остается внутренним чувством и освобожденным от действительности божественным началом»<sup>6</sup>. Женщина как дочь с естественным волнением и нравственным спокойствием видит исчезновение своих родителей: ценой этого отношения она приходит к для-себя-бытию. Описывая женщину как мать и супругу, Гегель замечает: «Отличие ее нравственности от нравственности мужчины в том именно и состоит, что в своем определении для единичности и в своем чувственном влечении она остается непосредственно общей, а единичности вожделения остается чуждой; напротив того, в мужчине обе эти стороны расходятся, и так как он как гражданин обладает сознающей себя силой всеобщности, он этим приобретает себе право вожделения и в то же время сохраняет за собой свободу от него»<sup>7</sup>. Понятием «вожделение» Шпет здесь переводит гегелевское «Begierde»<sup>8</sup> – одно из центральных понятий для диалектики раба и господина, которая начинается с борьбы вожделеющих самосознаний за признание (*Anerkennung*). Брат и сестра не вожделеют друг друга<sup>9</sup>, поэтому момент признающей и признаваемой единичной самости может здесь утверждать свое право<sup>10</sup>. При этом

<sup>4</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 208.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. М., 2000. С. 235.

<sup>6</sup> Там же. С. 232.

<sup>7</sup> Там же. С. 232.

<sup>8</sup> Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, 1986. S. 337.

<sup>9</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. С. 231.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 232.

женщина как жена «не нуждается в моменте признания ее “этой” самостью в “ином”»<sup>11</sup>.

Описывая движение человеческого и божественного закона, Гегель указывает, что человеческий закон в своем всеобщем наличном бытии является общественностью, в своем претворении в действие вообще – мужественностью, а в своем действительном претворении в действие – правительством. Семья же в свою очередь возглавляется женственностью, которая становится для общественности внутренним врагом: «Сообщая себе устойчивое существование лишь путем нарушения счастья семьи и путем растворения самосознания во всеобщее сознание, общественность создает себе внутреннего врага в том, что она подавляет и что для нее в то же время существенно – в женственности вообще»<sup>12</sup>.

Исследуя негативную сторону общественности, Гегель далее приходит к понятию войны, которую также связывает с мужественностью: «Так как война, с одной стороны, дает почувствовать силу негативного единичным системам собственности и личной независимости, равно как и самой отдельной личности, а, с другой стороны, именно эта негативная сущность возвышается в войне как то, чем сохраняется целое, – то храбрый юноша, к которому женственность питает чувственное влечение, подавленное начало развращения, выступает наружу и есть то, что пользуется признанием»<sup>13</sup>. При этом женщина предпочитает семейные ценности государственным, она обращает общую цель правительства в частную семейную. Танака Микико иллюстрирует эту мысль Гегеля женскими протестами против войны: «...они будут участвовать в демонстрациях за немедленный вывод солдат из Ирака, за возвращение своих сыновей. Но государственная власть не обращает на них внимания, потому что они – женщины»<sup>14</sup>.

Я думаю, что гегелевское понимание женщины применимо к дилемме Сартра, описанной в эссе «Экзистенциализм – это гуманизм»<sup>15</sup>. Сартр описывает выбор, стоящий перед юношей: уехать в Англию и поступить в вооруженные силы Сражающейся Франции или остаться с матерью и помогать ей. Сартр утверждает, что никакая всеобщая мораль не способна указать, как следует поступить юноше. Поэтому ответ Сартра состоит в принятии собственной свободы: «Обращаясь ко мне, он знал мой ответ, а я могу сказать только одно: вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте»<sup>16</sup>. Скорее всего, Гегель бы сказал, что мужчина выберет следование гражданскому долгу и пойдет на войну, а женщина останется с матерью, сделав выбор в пользу семейных ценностей. По крайней мере, так строится его знаменитое рассуждение об Антигоне.

Гегель несколько раз упоминает Антигону в «Феноменологии духа» и развивает эту тему в «Философии права». Однако даже нескольких упоминаний стало достаточно для того, чтобы вдохновить волну феминистских

<sup>11</sup> Там же. С. 232.

<sup>12</sup> Там же. С. 243.

<sup>13</sup> Там же. С. 243–244.

<sup>14</sup> Микико Т. Женщины между самоопределением и зависимостью от другого. Роль женщины в социальной теории Гегеля // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 473.

<sup>15</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344.

<sup>16</sup> Там же. С. 330.

исследований гегелевского видения истории Антигоны<sup>17</sup>. Гегелевская интерпретация «Антигоны» считается одной из наиболее влиятельных и в литературоведении. Софокл рассказывает о трагедии Антигоны, воплощающей интересующий Гегеля конфликт между законом человека и законом богов<sup>18</sup>. Братья Антигоны убили друг друга в поединке. Этеокл, защищавший Фивы, был похоронен с почестями, а Полиник, напавший на город, был лишен погребения и брошен на растерзание псам и стервятникам по приказу царя Креонта. Считалось, что без захоронения тела душа не найдет покоя в загробном царстве, и месть беззащитным мертвецам – дело, негодное богам. Антигона совершает обряд погребения над телом Полиника, и тем самым совершает преступление.

Трагедия Антигоны становится иллюстрацией мысли Гегеля о женщине, которая следует божественному закону и преступает закон человеческий, поддерживает семью и идет против государства. История Антигоны даже могла оказать влияние на становление философских взглядов Гегеля на женщину, поскольку, как сообщает Розенкранц, некоторое время Гегель работал над собственным переводом трагедии Софокла<sup>19</sup>. У Софокла закон богов должен быть отменен, чтобы мог получить дальнейшее развитие закон общественной жизни. Любовь Антигоны принесла государству разрушение и несчастье, поэтому она должна погибнуть и исчезнуть, чтобы уступить место нравственности.

Интересный вопрос был задан одним из студентов во время обсуждения этой темы на семинаре: мог ли быть на месте Антигоны мужчина? Мы можем себе представить, как Полиника хоронит воображаемый третий брат или, например, жених Антигоны Гемон. Однако в рамках гегелевской интерпретации «Антигоны» такая перестановка невозможна. Хотя Антигоной может быть только женщина, не всякая женщина может быть Антигоной. Сестра Антигоны Исмена не соглашается помочь похоронить Полиника: «Я не бесчещу заповеди божьей, Но гражданам перечить не могу»<sup>20</sup>. Антигона, оправдывая свое решение, ссылается на божественный закон: «Дороже мне подземным угодить, Чем здешним»<sup>21</sup>. Исмена подчиняется мужскому человеческому закону, уступает и смиряется. Антигона следует женскому божественному закону и готова на преступление закона гражданского. Она бросает вызов и не боится встать лицом к лицу со смертью – именно так Гегель описывает восстание рабского самосознания в диалектике раба и господина. Если бы на месте Антигоны был мужчина, то ставки бы не были настолько высоки. Выступая за похороны Полиника, мужчина бы не являл собой божественный закон, скорее, в рамках гегелевской интерпретации античной трагедии, он бы был недействительным, несущественным представителем мужского начала, который не играет особенной роли на поле истории.

<sup>17</sup> См., например: Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone? N.Y., 2010; Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel. Pennsylvania, 1995; The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy. Berlin; Munich; Boston, 2021.

<sup>18</sup> Софокл. Антигона // Софокл. Драмы. М., 1990. С. 124–168.

<sup>19</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 441.

<sup>20</sup> Софокл. Антигона. С. 127.

<sup>21</sup> Там же. С. 126.

## 2. Женщина – Раб, мужчина – Господин. Симона де Бовуар

Симона де Бовуар творчески переосмысляет гегелевское учение для изображения истоков гендерного неравенства во «Втором поле»<sup>22</sup> 1949 г. Эта книга часто рассматривается как один из основных философских трудов феминистского направления и как отправная точка феминизма второй волны.

Факт влияния Гегеля на философию Симоны де Бовуар можно подкрепить уже тем, что несколько раз во «Втором поле» она прямо ссылается на Гегеля, критикуя его понимание женщины, например: «Попадая под покровительство мужчины, женщина, таким образом, вынуждена пожертвовать чувством любви, на которое способен лишь независимый индивид. Я слышала однажды, как набожная мать семейства говорила дочерям, что “любовь – это грубое чувство, подобающее только мужчинам и незнакомое порядочным женщинам”. Это простодушное изложение того самого учения, какое излагает Гегель во второй части “Феноменологии духа”»<sup>23</sup>. Однако, не ограничиваясь прямыми критическими упоминаниями, де Бовуар предлагает оригинальную творческую интерпретацию гегелевской оппозиции «раб – господин», в которой женщина отождествляется с рабским самосознанием, а мужчине отводится место господина.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой: как объяснить трансформацию, которую претерпевает гегелевское учение о женщине в трактовке де Бовуар? Почему женское и мужское вообще могут быть переинтерпретированы через диалектику раба и господина? В рамках гегелевской системы это вряд ли возможно. Диалектика раба и господина в «Феноменологии духа» обсуждается в разделе «Самосознание», в то время как учение о мужчине и женщине Гегель помещает в другую часть текста – в раздел «Дух». Кажется, что между этими частями мало общего.

Для того чтобы ответить на вопрос о том, почему де Бовуар считает оправданным проведение аналогии «женщина – раб, мужчина – господин», необходимо обратиться к историко-философскому исследованию становления философских взглядов де Бовуар. Сегодня имеет место консенсус относительно того, что на рецепцию Симоной де Бовуар гегелевского учения оказало значительное влияние антропологическое прочтение Александра Кожева, который интерпретирует всю «Феноменологию духа» через гештальт раба и господина (Herrschaft и Knechtschaft) (в то время как у Гегеля они являются элементами целого множества гештальтов, сложным образом взаимосвязанных<sup>24</sup>). На сегодняшний день у нас нет оснований предполагать, что Симона де Бовуар и Сартр посещали знаменитый курс лекций Кожева по религиозной философии Гегеля в Высшей практической школе, однако имеют место косвенные признаки хорошего знакомства обоих с интерпретацией Кожева<sup>25</sup>. Сартр с Симоной де Бовуар регулярно общались с Ароном, Мерло-Понти и Кено, посещавшими семинары Кожева. Скорее

<sup>22</sup> Де Бовуар С. Второй пол. М., 2017.

<sup>23</sup> Там же. С. 309.

<sup>24</sup> Мотрошилова Н.В. относит рабство и господство к т.н. «крупным гештальтам» – в их число также входят сознание, самосознание, наблюдающий и действующий разум, религиозный дух, правовое сознание и др. См.: Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.

<sup>25</sup> Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии. М., 2019. С. 173.

всего, де Бовуар и Сартр читали конспекты Мерло-Понти. Кроме того, в их распоряжении был комментированный перевод фрагмента «Феноменологии духа», который Кожев опубликовал в журнале «Mesures» в январе 1939 г.<sup>26</sup>

Для Кожева понятие признания (*Anerkennung*) является центральным в социальной теории Гегеля: «Без этой борьбы не на жизнь, а на смерть, которую ведут из чисто престижных соображений, человек на земле так никогда бы и не появился»<sup>27</sup>. В то время как Гегель в авторской аннотации<sup>28</sup> к «Феноменологии духа» указывает, что цель работы состоит в подготовке человека к науке<sup>29</sup>, для Кожева цель «Феноменологии духа» состоит в становлении подлинного человека – поэтому интерпретация Кожева и считается антропологической. Де Бовуар заимствует разработанную Кожевым концепцию признания, указывая, что единственный возможный выход для женщины – это путь свободного признания каждого индивида, когда каждый полагает себя и как объект, и как субъект в их взаимном движении.

Хотя у самого Гегеля раздел с диалектикой раба и господина напрямую не связан с разделами, в которых излагается учение о женщине, в интерпретации де Бовуар эти части оказываются взаимосвязанными. Скорее всего, для появления интерпретации «женщина – раб, мужчина – господин» у де Бовуар определяющим стало кожевское прочтение Гегеля, в соответствии с которым любой раздел «Феноменологии духа» может быть проинтерпретирован через гештальт рабства и господства.

Развивая эту интерпретацию, де Бовуар продолжает выстраивать бинарные оппозиции, присоединяя к своей теории марксистские наработки. Проблематику оппозиций «раб – господин» и «женщина – мужчина» у нее дополняет оппозиция «пролетарий – капиталист»<sup>30</sup>. Де Бовуар пишет: «...удел женщины и судьба социализма тесно связаны между собой; это явствует и из обширного труда Бебеля, посвященного женщине. “Женщину и рабочего, – говорит он, – объединяет то, что оба они угнетенные”. И освобождение им обоим должно принести то же самое развитие экономики в результате переворота, вызванного машинным производством. Проблема женщины сводится к проблеме ее способности к труду»<sup>31</sup>. Как и раб у Гегеля, женщина у де Бовуар освобождается благодаря труду: «Только благодаря труду женщине удалось в значительной мере преодолеть ту дистанцию, что отделяла ее от мужчины. Один только труд может гарантировать ей реальную свободу»<sup>32</sup>.

Необходимо обратить внимание на еще одну оппозицию, через которую де Бовуар описывает взаимодействие женского и мужского: «Другой – я». Де Бовуар говорит о традиционном понимании «нормальности» в обществе, которое конструируется, отталкиваясь от мужского. Она обращает внимание

<sup>26</sup> См.: Руткевич А.М. Введение в чтение Кожева // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 476–487.

<sup>27</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 16.

<sup>28</sup> Перевод аннотации 1807 г. выполнен Ю.Р. Селивановым в 2008 г. (см.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2021. С. 9). Перевод Н.В. Мотрошиловой из ее лекций по «Феноменологии духа», насколько мне известно, так и не был опубликован.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Здесь коренится ключевая идея марксистского или социалистического феминизма, рассмотрение которых не является непосредственной целью данной статьи.

<sup>31</sup> Де Бовуар С. Второй пол. С. 46.

<sup>32</sup> Там же. С. 507.

на тот факт, что по умолчанию, говоря абстрактное «человек», мы имеем в виду мужчину. Поэтому положение женщины во «Втором поле» оказывается несамостоятельным: она конструирует свое самосознание, отталкиваясь от мужчины, выстраивая себя как не-мужское и определяя себя как Другого.

Во время обсуждения этой темы на семинаре, посвященном концепции де Бовуар, один студент спросил: «Почему именно женщина – это Другой, разве мужчина не может быть Другим?». Ответ мы находим у самой де Бовуар: «Мужчина для нее, как и она для мужчины, есть воплощение Другого; но этот Другой представляется ей сущностным, а себя рядом с ним она мыслит как несущностное. Она обретет свободу, уйдет из родительского дома, избавится от материнской власти и откроет для себя будущее, но не завоевав его сама, а пассивно и покорно вручив себя новому господину»<sup>33</sup>. Иными словами, хотя мужчина для женщины – это тоже Другой, она не воспринимает его как не-себя – наоборот, женщина выстраивает свою идентичность, отталкиваясь от восприятия себя как не-его. Чтобы прояснить этот пассаж из де Бовуар, привлечем комментарий из сборника «Полет совы»: «Основополагающие элементы диалектики господина и раба обобщены в начале главы о мифе без явного указания на это. Бовуар в этом разделе, по сути, объясняет, почему мужчин онтологически удовлетворяет то, что женщины являются Другими. Она открывает этот раздел заявлением о том, что субъект не может “утвердить себя”, пока не встретит Другого, который “ставит ему границы и отрицает его”»<sup>34</sup>.

Патриция Миллс во «Введении» к сборнику «Феминистские интерпретации Гегеля» дает важное обоснование тезиса о влиянии Гегеля на де Бовуар: «Бовуар утверждала, что диалектика раба и господина, первый момент самосознания в “Феноменологии духа” Гегеля, освещает отношения между мужчиной и женщиной: женщина, если и не является рабыней мужчины в буквальном смысле, тем не менее обречена на рабское сознание. На протяжении всей истории женщина не жила на условиях полного равенства с мужчиной и не осмыслялась как равная ему. В дуалистической метафизике западной патриархальной мысли мужчина – субъект, Абсолют, представляющий разум, трансцендентность и дух; женщина – объект, Другой, второй пол, представляющий материю, имманентность и плоть»<sup>35</sup>.

Описывая положение женщины относительно мужчины через бинарные оппозиции «раб – господин», «пролетарий – капиталист», «Другой – Я», Симона де Бовуар не уравнивает их между собой. На основании представленного выше обзора можно заключить, что де Бовуар использует оппозицию «раб – господин» в ее кожевском прочтении и показывает, как она будет работать для описания взаимодействия женского и мужского. Освобождение раба через труд и признание – мотив, присутствующий у самого Гегеля – во «Втором поле» становится решением проблемы положения женщины. Однако в случае с женщиной и мужчиной речь не идет о существовании диалектической бинарной связки, которая будет разрушена благодаря признанию. Де Бовуар не говорит об уничтожении женщины или мужчины,

<sup>33</sup> Там же. С. 231.

<sup>34</sup> *Montanaro M., Renault M. Simone de Beauvoir Reading Hegel. The Master-Slave Dialectic // The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy. Berlin; Munich; Boston, 2021. P. 175.*

<sup>35</sup> *Mills P.G. Introduction // Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel. Pennsylvania, 1995. P. 2.*

она надеется на такое положение дел, при котором оппозиция «раб – господин» перестанет работать для них как описательная. Это подтверждается выводом из «Второго пола»: «Освободить женщину – значит отказаться ограничивать ее лишь отношениями с мужчиной, но это не значит отрицать сами эти отношения... только тогда, когда будет покончено с рабским состоянием половины человечества, когда разрушится основанная на нем система лицемерия, деление человечества на два пола обретет свое подлинное значение, а человеческая пара – свой истинный облик»<sup>36</sup>.

### 3. Гегелевская Антигона как символ антиженщины. Люс Иригарей

Люс Иригарей была участницей психоаналитических семинаров Жака Лакана, а также вместе с Фуко, Делезом и Гваттари, Бадью, Лиотаром, Жижеком преподавала в университете Париж VIII, основанном после студенческих протестов 1968 г. Элен Сиксу. Вместе с Элен Сиксу и Юлией Кристевой Люс Иригарей считается «матерью» постструктуралистской феминистской теории<sup>37</sup>. Иригарей в своей концепции во многом отталкивается от Гегеля. Несмотря на то, что она резко критикует гегелевскую философию, прежде всего, его диалектико-спекулятивный метод, мы можем обнаружить в ее собственных разработках рецепции и интерпретации гегелевского учения. Иригарей критикует Гегеля, и в этой критике обнаруживает себя как его внимательная читательница. Особенно известно ее осмысление Антигоны Гегеля. Начиная со «Speculum»<sup>38</sup>, в исследованиях Иригарей философия Гегеля выступает в качестве вершины европейской фаллоцентричной философии, а гегелевская Антигона занимает подчеркнуто двойственную позицию: с одной стороны, она пытается стать антагонисткой и вступить в борьбу с мужским законом, а с другой стороны, ее борьба обречена на провал, и сама она оказывается пустотной.

В «Этике полового различия» 1984 г. Иригарей снова комментирует Антигону, рассматривая ее через призму диалектики раба и господина: «Антигона скована запретом в своих деяниях. Заточена-обездвижена на периферии города. Потому что она – ни господин, ни раб, а это расстраивает ход диалектики. Она не господин – это ясно. Она не раб. Особенно потому, что она ничего не делает наполовину. Не считая своего самоубийства? Это единственный поступок, все, что ей осталось. Когда речь заходит о праве женского [пола] на поступок, на действие, общество – сказал бы Гегель – вступает в темную область неизведанного»<sup>39</sup>.

В «Феноменологии духа» Гегель не связывает Антигону с диалектикой раба и господина, поэтому неудивительно, что Иригарей не может поставить Антигону ни на место раба, ни на место господина. Наиболее вероятная причина того, что Иригарей анализирует Гегеля, заключается во влиянии де Бовуар: анализ, проводимый Иригарей, учитывает вклад де Бовуар, связавшей проблему положения женщины с диалектикой раба и господина.

<sup>36</sup> Де Бовуар С. Второй пол. С. 922–923.

<sup>37</sup> См.: Ives K. Cixous, Irigaray, Kristeva: The Jouissance of French Feminism. Maidstone, 2016.

<sup>38</sup> Irigaray L. Speculum de l'autre femme. Paris, 1974.

<sup>39</sup> Иригарей Л. Этика полового различия. М., 2004. С. 105–106.



Антигона выступает у Иригарей двойственным символом антиженщины, поскольку, выполняя свою женскую роль до конца, противостоит системе, которая установила для нее эту роль. Вот как это комментирует Виола Карофало в «Полете совы»: «В “resulum” Иригарей показывает, что Антигона представлена в «Феноменологии духа» как бессознательная и немая женщина, не из плоти и крови, а как камень, на котором основан город и в котором заключено его неясное происхождение. Она сохраняет в себе законы божественного права, но тем не менее является не чем иным, как посредником, пустотой, которую необходимо заполнить, и инструментом для перехода от одной стадии к другой... Героине Софокла поручена функция проведения похоронных обрядов – для Лакана это основополагающий или первоначальный знак, древнейший знак цивилизации, перехода от природы к культуре. Уход за телом ее брата Полиника, убитого в битве, – это форма “вечного и эффективного посредничества, которое примиряет”<sup>40</sup>».

Здесь мы сталкиваемся со следующей проблемой: Антигона, иллюстрирующая у Гегеля женское начало, бросающая вызов государству ради семьи и являющаяся носителем божественного закона, в интерпретации Иригарей оказывается обреченной и пустотной, она уже не может быть символом женщины. Она бросает вызов, подобно рабскому самосознанию, но в этой борьбе не обретает себя, а проигрывает. Как нам следует это интерпретировать?

Такая трактовка значительно отличается от гегелевской Антигоны, и в комментаторской литературе мы можем встретить критику прочтения Иригарей на основании того, что она неправильно поняла Гегеля<sup>41</sup>. Однако, на мой взгляд, вряд ли Иригарей стремится к историко-философской точности своего изложения, а ее интерпретация Гегеля может и должна рассматриваться в качестве оригинального рассуждения, которое лишь отталкивается от первоисточников.

Поэтому мне представляется более продуктивной следующая стратегия прочтения Иригарей: до тех пор, пока женщина будет мыслить себя в рамках оппозиции «раб – господин», любое ее восстание будет обречено на провал так же, как было обречено восстание Антигоны. Даже если женщина-раб вступит в борьбу с мужчиной-господином, эта борьба в любом случае будет происходить в рамках мужского дискурса по установленным им правилам, поэтому ее исход заранее предreshen. Единственно возможный путь к свободе – это не преодоление оппозиции «изнутри» путем взаимного признания по диалектико-спекулятивному методу Гегеля, а выход из нее, отказ от игры по гегелевским правилам.

Антигона оказывается в ловушке маскулинного порядка, который ее исключает, и она восстает против этого порядка, который за это восстание ее снова исключает. Именно поэтому Антигона оказывается двойственным символом антиженщины для Иригарей. Пока женщина трактуется как элемент диалектики раба и господина, она подчиняется мужскому «господскому» дискурсу. К подрыву этого состояния призывает уже де Бовуар. Только если для де Бовуар женщина является выразительницей угнетаемой части

<sup>40</sup> Carofalo V. Irigaray as a Reader of Hegel. The Feminine as a Marginal Presence // The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy. Berlin; Munich; Boston, 2021. P. 188.

<sup>41</sup> Hutchings K. Knowing Thyself: Hegel, Feminism and an Ethics of Heteronomy // Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone? N.Y., 2010. P. 87–107.

оппозиции (Другой, раб) и восстает по прописанным Гегелем правилам, то Антигона у Иригарей выходит за рамки диалектики раба и господина. При этом как де Бовуар, так и Иригарей критикуют Гегеля за исключение женщин из общественной жизни и истории.

#### **4. Парадокс телесного подчинения при переходе к несчастному сознанию. Джудит Батлер**

Джудит Батлер обращается к феминистской интерпретации диалектики раба и господина уже в «Гендерном беспокойстве». Она рассуждает над проблемой в несколько ином аспекте, обращая внимание скорее на телесный аспект в рассуждении Гегеля и его интерпретациях: «Анализ мужского субъекта и женского Другого, проделанный Бовуар, очевидно, укоренен в гегелевской диалектике и новой трактовке этой диалектики Сартром в главе, посвященной садизму и мазохизму, в “Бытии и Ничто”... Бовуар настаивает на том, что тело может быть орудием и ситуацией свободы и что пол может быть поводом для образования гендера, который является не предметиванием, а модусом свободы. Поначалу таковым оказывается синтез тела и сознания, где сознание понимается как условие свободы. Однако остается под вопросом, требует ли этот синтез и сохраняет ли онтологическое различие между телом и сознанием, из которых он состоит, и по аналогии иерархию разума и тела, и мужского, и женского»<sup>42</sup>.

Если Иригарей говорит о необходимости выхода из оппозиции «раб – господин», подчиненной мужскому фаллоцентричному дискурсу, то Батлер пытается деконструировать саму эту бинарность. Отдельную главу в «Психике власти» она выделяет для анализа гегелевского перехода от раздела «Господство и рабство» к разделу «Свобода самосознания: стоицизм, скептицизм и несчастное сознание». Используя наработки Фрейда и Фуко, Батлер создает собственную интерпретацию диалектики раба и господина, в которой телесное подчинение, кожевское желание желания и установление привязанности конструируют субъекцию.

Дж. Батлер считает, что дифференциация природы (женственности) и культуры (мужественности) сама включается в культуру и должна быть деконструирована. В своих работах она критикует как де Бовуар, так и Иригарей. Если Батлер не обращается к классическому феминистскому дискурсу, разработанному де Бовуар и обогащенному Иригарей, то чем тогда мы можем объяснить ее близость к Гегелю? Отказываясь от устоявшейся традиции, она тем не менее предлагает собственную феминистскую интерпретацию диалектики раба и господина.

Ответ на эту загадку мы снова можем найти в фигуре Александра Кожева. В 1984 г. Джудит Батлер защитила докторскую диссертацию «Субъекты желания», посвященную философской рецепции гегелевского понятия «*Ve-gierde*» («желание/вожделение») во французской мысли XX в. от Кожева и Ипполита через Сартра и Лакана к Делёзу и Фуко<sup>43</sup>. Она испытала значительное влияние интерпретации Кожева и ее последующих модификаций.

<sup>42</sup> Батлер Дж. Гендерное беспокойство. М., 2022. С. 61.

<sup>43</sup> См.: Butler J. Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. N.Y., 1987.

Диссертация Батлер «Субъекты желания» посвящена исследованию трансформации гегелевского «Begierde» в кожевское «le désir» и дальнейшего развития этого понятия в континентальной философии. Позднее выработанные в ней идеи лягут в основу главы «Субъекты пола/гендера/желания» изopus magnum Батлер «Гендерное беспокойство» 1990 г.<sup>44</sup> В русскоязычном переводе Шпета гегелевское «Begierde» представлено как «вожделение»: «Самосознание, которое просто есть для себя и непосредственно характеризует свой предмет как негативное или которое прежде всего есть вожделение»<sup>45</sup>. Вожделеющие самосознания вступают в борьбу, которая «гештальтируется» в диалектику раба и господина и затем преобразуется в признание самосознаниями свободы друг друга. Однако Кожев, переводя Begierde на французский язык, берет слово «le désir» – «желание». Желание – это изначально небытие, которое желает бытия. Человека Кожев определяет как Желание желания<sup>46</sup>.

Через призму разработанных у Фуко понятий власти и подчинения, сексуальности и субъекции Батлер рассматривает политики установления идентичности. Один из выводов, к которым приходит Батлер, заключается в социальной сконструированности и перформативности гендера. Утверждение «Женщиной не рождаются, женщиной становятся» можно найти уже во «Втором поле» де Бовуар, хотя она еще не использует понятие «гендер». Однако Джудит Батлер отказывается встраиваться в начатую де Бовуар исследовательскую линию и критикует феминистские исследования за бинарность «мужское – женское», которая лишь укрепила патриархальные представления.

Гетеронормативность и фаллоцентризм Батлер вслед за Фуко интерпретирует как властные дискурсы. Мишель Фуко также является автором, испытавшим сильное влияние Гегеля: философией он заинтересовался благодаря курсу Жана Ипполита по «Феноменологии духа»<sup>47</sup>, а его собственный археологический генеалогический метод сегодня рассматривается как наследник диалектико-спекулятивного метода Гегеля<sup>48</sup>.

В «Психике власти» 1997 г. Батлер предлагает собственное прочтение перехода от «Господства и рабства» к «Несчастному сознанию» в «Феноменологии духа»<sup>49</sup>. В этом переходе Батлер видит процесс формирования парадокса телесного подчинения. Она показывает, что, хотя Гегель говорит о теле косвенно, раб является воплощением тела: «В некотором смысле господин представляет собой развоплощенное вожделение саморефлексии, что требует не только служения раба в статусе инструментального тела, но фактически – чтобы раб был телом господина, однако чтобы он был этим телом таким образом, чтобы господин забыл или не признавал свою деятельность по производству раба»<sup>50</sup>.

Трудящееся тело раба, отчуждая результаты собственного труда, сознает свою смертность – таким образом, мотив смерти, важный для Гегеля как при осуждении рабства и господства, так и при переходе к гештальту несчастного

<sup>44</sup> Батлер Дж. Гендерное беспокойство. М., 2022.

<sup>45</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 93–94.

<sup>46</sup> См.: Курилович И.С. Французское неогегельянство. С. 10–38.

<sup>47</sup> См.: Эрибон Д. Мишель Фуко. М., 2008. С. 33–43.

<sup>48</sup> См.: Giuliani A. Dialectics of Madness: Foucault, Hegel, and the Opening of the Speculative // The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy. Berlin; Munich; Boston, 2021. P. 127–137.

<sup>49</sup> См.: Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков; СПб., 2002. С. 38–59.

<sup>50</sup> Там же. С. 41.

сознания, Батлер использует для собственного исследования телесности. Диалектика раба и господина не завершается для Батлер взаимным признанием – она говорит о переходе от порабощенности раба к порабощенности несчастного сознания. На этом этапе господство и рабство сохраняются внутри одного сознания, «посредством чего тело снова скрывается как инаковое, но теперь это инаковое перемещается внутрь самой психики»<sup>51</sup>.

Трудящееся тело сознает, что оно преходяще, и страх смерти на последующих этапах развития духа превращается в подчинение сфере этического: «Абсолютный страх, таким образом, вытесняется абсолютным законом, который довольно парадоксально реконституирует этот страх как страх закона»<sup>52</sup>. Батлер комментирует аскезу на стадии несчастного сознания как обращение тела против себя самого: в постах и умерщвлении плоти сознание отказывается от наслаждений потребления. Отсюда возникает предвосхищенная в несчастном сознании и позднее развитая у Фуко критика этических норм в духе нищезанятия.

В 2000 г. вышла книга Батлер «Призыв Антигоны»<sup>53</sup>, в которой она предлагает собственный анализ античной истории, сопровождая его комментариями к интерпретациям Гегеля и Иригарей. Прочтение Батлер основано на переосмыслении табу на инцест – эта тема уже анализировалась ею в диссертации «Субъекты желаний», где она исследует табу на инцест как механизм формирования гендерных идентичностей через призму структуралистских, психоаналитических и феминистских концепций. В «Призыве Антигоны» Батлер замечает, что у Гегеля и вслед за ним у Иригарей Антигона олицетворяет действие закона домашних богов и противопоставлена Креонту как выразителю государственного человеческого закона. Однако такое прочтение не учитывает то, как сама Антигона отходит от родства, будучи дочерью кровосмесительной связи и возлюбленной своего брата<sup>54</sup>, и что ее язык, как это ни парадоксально, ближе всего к языку Креонта, языку суверенной власти – она становится «постэдипальным» субъектом. Ссылаясь на Софокла, Батлер утверждает, что между Антигоной и Креонтом не может быть простого противопоставления: «Своим поступком она преступает и гендерные нормы, и нормы родства, и хотя гегельянская традиция интерпретирует ее судьбу как верный знак того, что такая трансгрессия неизбежно обречена на провал, возможно и другое прочтение, согласно которому она обнажает социально обусловленный характер родства только для того, чтобы стать в критической литературе поводом для переосмысления этой условленности как непреложной необходимости»<sup>55</sup>. Выступая против противопоставления Антигоны Креонту, Батлер тем самым разрушает и противопоставление божественного и человеческого законов, показывая, что история Антигоны может быть переосмыслена для преодоления гетеронормативной дисциплинарности.

Исследование гегелевского наследия, проделанное Батлер в своих работах, затем активно обрабатывается в феминистской литературе<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Там же. С. 45.

<sup>52</sup> Там же. С. 46.

<sup>53</sup> Butler J. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. N.Y., 2000. P. 118.

<sup>54</sup> Здесь Батлер ссылается на Патрисию Дж. Джонсон.

<sup>55</sup> Butler J. *Antigone's Claim*. P. 6.

<sup>56</sup> Stark H. Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition // *Feminist Theory*. 2014. Vol. 15 (1). P. 90.

Ее наработки использовались, например, для исследования и переосмысления феминных и маскулинных типов лидерства, субъектности, репрезентации. Батлер критикует классический феминистский дискурс за то, что он лишь углубляет различие между «включенными» и «исключенными», и сама часто оказывается критикуемой<sup>57</sup>. Вокруг ее интерпретации продолжаются бурные дискуссии.

## Заключение

Резюмируя статью, я кратко сформулирую выявленные проблемы и представлю возможные варианты решений, предложенные в статье.

Гегель считает именно женщину носителем божественного закона, в то время как мужчина, по Гегелю, является носителем закона человеческого. Возможное решение может быть найдено в интерпретации Гегелем истории Антигоны. Совершая обряд захоронения над телом Полиника, Антигона делает богоугодное дело, но тем самым совершает преступление. Гегель заключает, что женщина следует божественному закону и преступает закон человеческий, она поддерживает семью, но идет против государства. Есть основания предполагать, что история Антигоны могла оказать влияние на становление философских взглядов Гегеля на женщину.

В рамках гегелевской интерпретации «Антигоны» Антигоной может быть только женщина. Если бы на месте Антигоны был мужчина, то ставки бы не были настолько высоки: выступая за похороны Полиника, мужчина бы не являл собой божественный закон, скорее, в рамках гегелевской интерпретации античной трагедии, он бы был недействительным, несущественным представителем мужского начала, который не играет особенной роли на поле истории.

В трактовке де Бовуар гегелевское учение о женщине претерпевает трансформацию: женское и мужское она рассматривает через призму диалектики раба и господина. Скорее всего, этот переход связан с тем, что де Бовуар испытала влияние трактовки Кожева, интерпретирующего всю «Феноменологию духа» через гештальт раба и господина. Де Бовуар заимствует разработанную Кожевным концепцию признания, указывая, что единственный возможный выход для женщины – это путь свободного признания каждого индивида, когда каждый полагает себя и как объект, и как субъект в их взаимном движении. Как и раб у Гегеля, женщина у де Бовуар освобождается благодаря труду, – в этой части интерпретации де Бовуар отчетливо прослеживается влияние марксизма.

В рамках интерпретации Симоны де Бовуар женщина – это Другой. Хотя мужчина тоже может быть Другим, например, он Другой для женщины, этот Другой будет выступать для женщины существенным, рядом с которым она будет мыслить себя как несущественное. В рамках концепции де Бовуар женщина все равно будет пассивно мыслить себя как не-мужчину. Мужчина остается активным началом, Субъектом, Абсолютом даже выступая в качестве Другого, поскольку утверждает женщину, отрицая ее. Поэтому, когда де Бовуар утверждает, что женщина – это Другой, она имеет в виду Другого в строго определенном смысле: как нечто несамостоятельное, пассивное,

<sup>57</sup> См.: *Nussbaum M. The Professor of Parody // The New Republic Online. 1999. URL: <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody> (дата обращения: 30.05.2023).*

подчиненное и отказывающееся от себя. Это понимание близко к пониманию рабского самосознания из «Феноменологии духа».

Антигона, иллюстрирующая у Гегеля женское начало, в интерпретации Иригарей оказывается обреченной и пустотной. Она бросает вызов, подобно рабскому самосознанию, но в этой борьбе не обретает себя, а проигрывает. Некоторые исследователи утверждают, что Иригарей просто не поняла Гегеля. Однако другой возможный подход заключается в том, что критикуя подход де Бовуар, Иригарей на примере Антигоны показывает, что до тех пор, пока женщина будет мыслить себя в рамках оппозиции «раб – господин», любое ее восстание будет обречено на провал так же, как было обречено восстание Антигоны. Пока женщина трактуется как элемент диалектики раба и господина, она подчиняется мужскому «господскому» дискурсу.

Джудит Батлер противопоставляет себя предшествующему феминистскому дискурсу, однако предлагает собственную феминистскую интерпретацию диалектики раба и господина. Это можно объяснить тем, что Батлер встраивается в другую традицию: начиная с диссертации «Субъекты желания», она продолжает развитие философской рецепции гегелевского понятия *Begehre* («желание/вожделение») во французской мысли XX в. от Кожева и Ипполита через Сартра и Лакана к Делёзу и Фуко.

Критикуя трактовку истории Антигоны как выразительницы божественного закона у Гегеля и Иригарей, Батлер выстраивает собственную интерпретацию античной трагедии, согласно которой Антигона позволяет переосмыслить табу на инцест, выступая в качестве «постэдипального» субъекта. Появление такой трактовки связано с предпринятой Батлер попыткой деконструкции бинарной оппозиции и с ее стремлением к преодолению гетеронормативной дисциплинарности.

Многообразие концепций, построенных на фундаменте гегелевской теории, их богатство и сложность, несомненно, говорят об исключительной плодотворности самой философии Гегеля. Раздел о диалектике раба и господина считается наиболее популярной и влиятельной частью «Феноменологии духа» – и особенно удачно он разрабатывается на поле феминистских исследований. Де Бовуар обращает внимание на оппозиции «женщина – мужчина», «Другой – я», «пролетарий – капиталист» – все они являются наследниками гегелевского «раб – господин». Иригарей, выступая против гегельянского метода философствования, тем не менее зачастую работает в ее русле. Так же двойственна и Антигона у Иригарей: с одной стороны, она по-прежнему подчинена бинарной оппозиции, с другой стороны, она выходит за рамки диалектики раба и господина. Окончательно эта двойственность преодолевается у Батлер: она деконструирует бинарность, критикуя и де Бовуар, и Иригарей, и интерпретируя учение Гегеля через Лакана и Фуко.

## Список литературы

- Батлер Дж.* Гендерное беспокойство / Пер. с англ. К. Саркисова. М.: V-A-C press, 2022. 272 с.
- Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. 168 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета; доп. Ю.Р. Селивановым. М.: Академический Проект, 2021. 494 с.

- Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Д.А. Керимова и В.С. Нерсисянца. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Д'Онт Ж. Гегель. Биография / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Владимир Даль, 2012. 512 с.
- Де Бовуар С. Второй пол / Пер. с фр. И. Малаховой, Е. Орловой, А. Сабашниковой. М.: Азбука-Аттикус, 2017. 924 с.
- Иригарей Л. Этика полового различия / Пер. с фр. А. Шестакова, В. Николаенкова. М.: Художественный журнал, 2004. 184 с.
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
- Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии. М.: РГГУ, 2019. 224 с.
- Микико Т. Женщины между самоопределением и зависимостью от другого. Роль женщины в социальной теории Гегеля / Пер. с нем. А.К. Судакова // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2010. С. 468–475.
- Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984. 352 с.
- Руткевич А.М. Введение в чтение Кожева // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2010. С. 476–487.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. А.А. Савина // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
- Софокл. Антигона // Софокл. Драмы / Пер. с древнегреч. Ф.Ф. Зелинского; под ред. М.Л. Гаспарова и В.Н. Ярхо. М.: Наука, 1990. С. 124–168.
- Эрибон Д. Мишель Фуко / Пер. с фр. Е.Э. Бабаевой; науч. ред. и предисл. С.Л. Фокина. М.: Молодая гвардия, 2008. 384 с.
- Butler J. Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death. N.Y.: Columbia University Press, 2000. 118 p.
- Butler J. Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. N.Y.: Columbia University Press, 1987. 268 p.
- Carofalo V. Irigaray as a Reader of Hegel. The Feminine as a Marginal Presence // The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy / Ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021. P. 183–193.
- Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel / Ed. by P.J. Mills. Pennsylvania: Penn State University Press, 1995. 364 p.
- Giuliani A. Dialectics of Madness: Foucault, Hegel, and the Opening of the Speculative // The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy / Ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021. P. 127–137.
- Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 3: Phänomenologie des Geistes / Hrsg. v. E. Moldenhauer and K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 593 S.
- Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone? / Ed. by K. Hutchings, T. Pulkkinen. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010. 271 p.
- Hutchings K. Knowing Thyself: Hegel, Feminism and an Ethics of Heteronomy // Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone? / Ed. by K. Hutchings, T. Pulkkinen. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010. P. 87–107.
- Irigaray L. Speculum de l'autre femme. Paris: Editions de Minuit, 1974. 468 p.
- Ives K. Cixous, Irigaray, Kristeva: The Jouissance of French Feminism. Maidstone: Crescent Moon Publ., 2016. 171 p.
- Montanaro M., Renault M. Simone de Beauvoir Reading Hegel. The Master-Slave Dialectic // The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy / Ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021. P. 173–181.
- Nussbaum M. The Professor of Parody // The New Republic Online. 1999. URL: <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody> (дата обращения: 30.05.2023).
- Stark H. Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition // Feminist Theory. 2014. Vol. 15 (1). P. 89–100.
- The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy / Ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021. 661 p.

## Feminist interpretations of Hegel's slave and master dialectic

**Natalia Yu. Chepeleva**

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

The article analyzes the reception of Hegel's philosophy in feminist theory on the example of the concepts of Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, and Judith Butler. The first part of the article examines Hegel's teaching on the role of women in the family, identifies the place of the feminine in Hegel's system and analyzes the Hegelian interpretation of Sophocle's "Antigone". The second part of the article presents an interpretation of Simone de Beauvoir. I affirm that the oppositions "woman – man" and "the Other – I" are heirs to the "slave – master" opposition. The third part of the article discusses Irigaray's interpretation of Hegel's Antigone. It is argued that Antigone in Irigaray's view goes beyond the dialectic of slave and master, and therefore becomes a symbol of anti-woman. The fourth part of the article examines the paradox of bodily submission during the transition to the Unhappy Consciousness by Judith Butler. The historical and philosophical study of influence is accompanied by a conceptual analysis of the problems that arise in the interpretation of feminist versions of the slave – master dialectic. At the end of the article, I briefly formulate the problems identified during the study and present possible solutions.

**Keywords:** Hegel, slave and master, Antigone, woman, feminism, de Beauvoir, Irigaray, Butler

**For citation:** Chepeleva, N.Yu. "Feministskie interpretatsii gegelevskoi dialektiki raba i gospodina" [Feminist interpretations of Hegel's slave and master dialectic], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 88–105. (In Russian)

### References

- Achella, S., Iannelli, F. & Baptist, G. (eds.) *The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy*. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021. 661 pp.
- Butler, J. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000. 118 pp.
- Butler, J. *Gendernoe bespokojstvo* [Gender Trouble], trans. by K. Sarkisov. Moscow: V-A-C press, 2022. 272 pp. (In Russian)
- Butler, J. *Psihika vlasti: teorii subjekcii* [The Psychic Life of Power: Theories in Subjection], trans. by Z. Babloyan. Kharkov: HCGI Publ.; St. Petersburg: Aletejya Publ., 2002. 168 pp. (In Russian)
- Butler, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987. 268 pp.
- Carofalo, V. "Irigaray as a Reader of Hegel. The Feminine as a Marginal Presence", *The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy*, ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021, pp. 183–193.
- de Beauvoir, S. *Vtoroj pol* [The Second Sex], trans. by I. Malahova, E. Orlova, A. Sabashnikova. Moscow: Azbuka-Attikus Publ., 2017. 924 pp. (In Russian)
- Eribon, D. *Mishel Fuko* [Michel Foucault], trans. by E.E. Babaeva; ed. and introd. by S.L. Fokin. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2008 pp. (In Russian)
- Giuliani, A. "Dialectics of Madness: Foucault, Hegel, and the Opening of the Speculative", *The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy*, ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021, pp. 127–137.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Speth. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2021. 494 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Speth, add. by Yu.R. Selivanov. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)



- Hegel, G.W.F. *Filosofiya prava* [Elements of the Philosophy of Right], trans. by D.A. Kerimov and V.S. Nersesyanc. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke, Bd. 3: Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 593 S.
- d'Hondt, J. *Gegel'. Biografiya* [Hegel. Biography], trans. by A.G. Pogonyajlo. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2012. 512 pp. (In Russian)
- Hutchings, K. "Knowing Thyself: Hegel, Feminism and an Ethics of Heteronomy", *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, ed. by K. Hutchings, T. Pulkkinen. New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 87–107.
- Hutchings, K. & Pulkkinen, T. (eds.) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?* New York: Palgrave Macmillan, 2010. 271 pp.
- Irigaray, L. *Etika polovogo razlichiya* [An Ethics of Sexual Difference], trans. by A. Shestakov, V. Nikolaenkov. Moscow: Hudozhestvennyj zhurnal Publ., 2004. 184 pp. (In Russian)
- Irigaray, L. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Editions de Minuit, 1974. 468 pp.
- Ives, K. *Cixous, Irigaray, Kristeva: The Jouissance of French Feminism*. Maidstone: Crescent Moon Publ., 2016. 171 pp.
- Kojève, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel], trans. by A.G. Pogonyajlo. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 792 pp. (In Russian)
- Kurilovich, I.S. *Francuzskoe neogegel'yanstvo: Zh. Val', A. Kojre, A. Kozhev i Zh. Ippolit v poiskah edinoj fenomenologii* [French neo-Hegelianism. J. Val, A. Koire, A. Kojève and J. Hippolyte in search of a unified phenomenology]. Moscow: RGGU Publ., 2019. 224 pp. (In Russian)
- Mikiko, T. "Zhenshchiny mezhdru samoopredeleniem i zavisimost'yu ot drugogo. Rol' zhen-shchiny v social'noj teorii Gegelya" [Women between self-determination and dependence on another. The role of women in Hegel's social theory], trans. by A.K. Sudakov, *Fenomenologiya duha' Gegelya v kontekste sovremennogo gegelevedeniya* [Hegel's 'Phenomenology of Spirit' in the Context of Modern Hegelian Studies], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ., 2010, pp. 468–475. (In Russian)
- Mills, P.J. (ed.) *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*. Pennsylvania: Penn State University Press, 1995. 364 pp.
- Montanaro, M. & Renault, M. "Simone de Beauvoir Reading Hegel. The Master-Slave Dialectic", *The owl's flight: Hegel's legacy to contemporary philosophy*, ed. by S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2021, pp. 173–181.
- Motroshilova, N.V. *Put' Gegelya k 'Nauke logiki'* [Hegel's path to the 'Science of Logic']. Moscow: Nauka Publ., 1984. 352 pp. (In Russian)
- Nussbaum, M. "The Professor of Parody", *The New Republic Online*, 1999 [<https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>, accessed on 30.05.2023].
- Rutkevich, A.M. "Vvedenie v chtenie Kozheva" [Introduction to reading Kojève], *Fenomenologiya duha' Gegelya v kontekste sovremennogo gegelevedeniya* [Hegel's 'Phenomenology of Spirit' in the Context of Modern Hegelian Studies], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ., 2010, pp. 476–487. (In Russian)
- Sartre, J.-P. "Ekzistencializm – eto gumanizm" [Existentialism is a Humanism], trans. by A.A. Savin, *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], ed. by A.A. Yakovlev. Moscow: Politizdat Publ., 1989, pp. 319–344. (In Russian)
- Sophocles. "Antigone", in: Sophocles, *Dramy* [Dramas], trans. by F.F. Zelinskii; ed. by M.L. Gasparov and V.N. Yarho. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 124–168. (In Russian)
- Stark, H. "Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition", *Feminist Theory*, 2014, Vol. 15 (1), pp. 89–100.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Д.С. Курдыбайло*

### О ПРИНЦИПЕ СОСТАВЛЕНИЯ КАНОНА ЯМВЛИХА

*Курдыбайло Дмитрий Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник Института образования. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, Потаповский пер., д. 16, стр. 10; e-mail: [theo@ya.ru](mailto:theo@ya.ru)

В школе одного из самых значительных неоплатоников III–IV вв. н.э. Ямвлиха Халкидского сформировался обычай начинать изучение философии Платона по его главным двенадцати диалогам, список которых получил название «канона Ямвлиха». Однако сведения о самом каноне и его составе полностью отсутствуют в сохранившихся работах Ямвлиха и очень фрагментарно упоминаются поздними неоплатониками. Перечень двенадцати диалогов сохранился в единственной анонимной рукописи VI в., где порядок изучения первых десяти диалогов сопоставляется с иерархией добродетелей. Однако учение о добродетелях находится на периферии интересов Ямвлиха, а их иерархический порядок не объясняет, почему, например, ступени «политических» добродетелей соответствует именно «Горгий» Платона, а не «Политик» или «Государство». Чтобы понять, по какому принципу Ямвлих отбирал диалоги для своего канона, был проведен анализ того, какие общие характеристики каждому из диалогов давались поздними комментаторами, среди сообщений которых содержатся и прямые свидетельства о несохранившихся комментариях Ямвлиха к диалогам Платона. Проведенный анализ свидетельствует о том, что в каждом диалоге Ямвлих выделяет центральный мифологический сюжет, главный персонаж которого имеет демиургический характер. Важно, что именно эти центральные мифы чаще всего комментировались и в поздней традиции. Собранные свидетельства позволяют заключить, что руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона было наличие мифологического сюжета, так что все первые десять диалогов должны были образовывать общий мифологический нарратив, некий единый мета-миф Платона.

**Ключевые слова:** Ямвлих Халкидский, канон Ямвлиха, Платон, диалог, комментарий, иерархия, миф, неоплатонизм, история философии

**Для цитирования:** *Курдыбайло Д.С.* О принципе составления канона Ямвлиха // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 106–123.

\* \* \*

Канон Ямвлиха – список главных диалогов Платона, обязательных для изучения в школе Ямвлиха Халкидского. Однако какие именно диалоги вошли в канон, не сообщается ни в сохранившихся текстах самого Ямвлиха,

ни у кого-либо из поздних неоплатоников за одним исключением – это анонимные «Прологомены к платоновской философии», изученные и изданные с обширным комментарием Л.Г. Вестеринка<sup>1</sup>. Из *Прологомен* мы узнаем о том, что диалогов было двенадцать, включая первый, вводный круг из десяти диалогов и второй из двух самых главных – «Тимей» и «Парменида». В рукописи на шестом и седьмом местах в перечне диалогов находится лакуна. Ее реконструкция также была предложена Вестеринком, подтверждена А.-Ж. Фестюжьером<sup>2</sup> и на сегодняшний день принимается практически всеми исследователями античного неоплатонизма.

В *Прологоменах* последовательность из первых десяти диалогов сопоставляется с иерархией добродетелей. В реконструкции Вестеринка их распределение выглядит следующим образом<sup>3</sup>:



Уже средними платониками было введено правило: прежде чем исследовать диалог, определять его предмет или главную тему (σκοπός). При этом выделяли отдельно логическое, этическое и метафизическое значение каждого диалога<sup>4</sup>. По всей видимости, именно в соответствии с этическим σκοπός было выполнено и то распределение диалогов по ступеням добродетелей, которое приведено в *Прологоменах*.

Но само это распределение несколько не объясняет, почему из числа платоновских диалогов, например, ступени «политических» добродетелей соответствует именно «Горгий», когда на его месте мог бы быть гораздо более подходящий «Политик» или «Государство». Приведенная выше схема только иллюстрирует соответствие канона Ямвлиха иерархии добродетелей, но не объясняет принципа его построения.

По мнению Гарольда Тарранта, порядок отбора диалогов обусловлен учением Ямвлиха об иерархии демиургов, так что каждый диалог описывает

<sup>1</sup> Anonymous prolegomena to Platonic philosophy. Amsterdam, 1962.

<sup>2</sup> Festugière A.-J. L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles // Museum Helveticum. 1969. No. 26 (4). P. 281–296.

<sup>3</sup> Anonymous prolegomena. P. XL.

<sup>4</sup> Введение этой рубрикации, по всей видимости, было осуществлено в школе Гая, что отражено в анонимном комментарии на «Тезтет» Платона (предположительно II в. н.э.; подр. см.: Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Leiden, 1973. P. 56, note 2; p. 264).

демиурга того или иного онтологического уровня<sup>5</sup>. Впрочем, с уверенностью так можно сказать только в отношении «Софиста» и «Политика»<sup>6</sup>, а утверждение Тарранта было обосновано также в контексте «Горгия».

Таким образом, все излагаемое ниже имеет две цели: во-первых, найти основания, которые стали *причиной* включения конкретных десяти диалогов в первый круг канона Ямвлиха; и, во-вторых, проверить утверждение Тарранта о том, что это основание – учение об иерархии демиургов.

Рассмотрим по очереди свидетельства об интерпретации каждого из первых десяти диалогов.

## Алкивиад I

«Алкивиад I», по словам автора *Пролегомен*, приводит читателя к познанию себя. О понимании этого диалога Ямвлихом свидетельствует Прокл:

Этот диалог – начало (ἀρχή) всей философии, ибо его предмет – знание себя. Поэтому в нем присутствуют многие наставления в логике и многие в этике, касающиеся общего познания нами себя и [достижения] счастья, физических вопросов и даже общие положения, касающиеся самих божественных истин. [Все это изложено таким образом], чтобы в одном этом диалоге вся философия была бы охвачена общим, единым и целостным очерком. И [именно благодаря ему] происходит наше первое возвращение к самому себе. И мне представляется, что по этой самой причине божественный Ямвлих и предоставил ему первенство в строе десяти диалогов, в которых, как он полагал, заключается вся философия Платона, – ведь здесь, словно в семени, собран весь дальнейший ее путь<sup>7</sup>.

Не ясно, сам ли Ямвлих считал, что «Алкивиад» содержит в сжатом виде последующее учение, или же это аргумент Прокла, чтобы подтвердить верность решения Ямвлиха о месте «Алкивиада». Об увещевании к самопознанию в «Алкивиаде» Прокл говорит еще по меньшей мере однажды<sup>8</sup>, а также – Дамаский и Олимпиодор<sup>9</sup> – это общее место для неоплатонической традиции.

Много внимания Ямвлих уделяет даймону Сократа, который упомянут в зачине диалога (103a5, ср. также 105d5–6). Две реплики разрастаются до обширного обсуждения роли «даймона-хранителя, заботящегося обо всем круге душ», который «дарует блага» и предлагает смертным «свою мощь»<sup>10</sup>. Даймоны предшествуют человеческим душам, заботятся о них и направляют события их судеб.

<sup>5</sup> *Olympiodorus*. Commentary on Plato's Gorgias. Leiden, 1998. P. 23–28.

<sup>6</sup> Anonymous prolegomena. P. XXXVII–XXXIX.

<sup>7</sup> *Procl.* in Alcib. 11, 3–15 (*Proclus Diadochus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam, 1954. P. 5). Пер.: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 33.

<sup>8</sup> *Procl.* in Alcib. 277, 18–278, 3; cf.: 288, 15–289, 1.

<sup>9</sup> *Olympiodorus*. «Life of Plato» and «On Plato First Alcibiades 1–9» / Trans. by M. Griffin. L., 2015. P. 34; *Olymp.* in Alcib. 6, 1–5; 37, 8–13; 172, 3–7; 201, 7–12 (*Olympiodorus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam, 1956).

<sup>10</sup> Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 74–78, fr. 4–5; Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. С. 38–46.

## Горгий

«Горгий» стоит на втором месте, в *Пролегоменах* он соответствует ступени гражданских добродетелей. До нас не дошло комментариев Ямвлиха на этот диалог, однако сохранился комментарий на «Горгий» Олимпиодора, где он определяет *околός* диалога. Сначала он опровергает неверные мнения, высказанные прежде: «Горгий» вовсе не посвящен риторике, несмотря на то, что некоторые так его и озаглавливали: «Горгий, или О риторике»<sup>11</sup>. Неправы также и те, кто полагает, что диалог посвящен справедливости и несправедливости, поскольку они рассматривают лишь часть аргументации в диалоге, а не весь диалог как целое. Наконец, странен и еще более далек от полноты рассмотрения взгляд тех, кто считает, что диалог посвящен учению о Демиурге. По мнению Тарранта, эта последняя, самая «странная» точка зрения принадлежит именно Ямвлиху<sup>12</sup>.

Это мнение подкрепляется тем, что Прокл несколько раз называет «Горгий» диалогом, содержащим миф о трех демиургах, имея в виду начало речи Сократа: «Гомер сообщает, что Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца» (*Gorg.* 523a4–5). Вот эти Зевс, Посейдон и Плутон и суть те «три демиурга», о которых рассуждает Прокл<sup>13</sup>.

Слово «демиург» в «Горгии» употребляется в составе оборота *πειθοῦς διμιουρούς* (452d2 и далее), – т.е. не просто «демиург», а «демиург убеждения», мастер убеждения, умелый ритор или диалектик. По-гречески в этом имени можно увидеть как просто ритора или софиста, так и космического демиурга, своими делами «убеждающего» смертных. Если предположить, что именно этот смысл Ямвлих «вчитывал» в платоновский текст, то тогда из числа трех демиургов один должен быть выделен особо.

На мой взгляд, на это место претендует Плутон, и вот почему. Вслед за Платином, Прокл часто связывает различные триадические структуры с базовой триадой «бытие – жизнь – ум». Так происходит и с тремя демиургами: Зевс ассоциируется с бытием, Посейдон с жизнью, а Плутон – с умом<sup>14</sup>. Прокл ссылается на «Кратил», где царство Плутона таково, что

никто пока еще не захотел оттуда уйти, даже сами Сирены, но и они, и все другие словно зачарованы там – столь прекрасные слова, как видно, знает Аид<sup>15</sup>. По этим-то словам можно судить, что бог этот – совершенный софист и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ<sup>16</sup>.

Выходит, что Плутон – тот, кто обладает мастерством убеждения в наивысшей степени: его сила простирается на все души, обитающие в его царстве. В комментарии на «Кратил» Прокл замечает: «Платон знает, что делает, когда прилагает имя «софист» к священным вещам. Ведь так он называет

<sup>11</sup> О таком надписании сообщает Диоген Лаэртский (*Vitae* III, 59, 8).

<sup>12</sup> Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias. P. 23–28.

<sup>13</sup> *Procl. Theol. Plat.* 1, 18, 25–27; 1, 26, 16–18; 5, 30, 14–23; 6, 29, 7–23 (*Proclus. Théologie platonicienne. Vols. 1–6 / Éd. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris, 1968–1997*).

<sup>14</sup> *Ibid.* VI, 51, 2–5; *Прокл. Платоновская теология*. СПб., 2001. С. 458. О связи Плутона с умом Прокл также несколько раз повторяет в комментарии на «Кратил» Платона (*Procl. in Crat.* 150 et 153; *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / Ed. by G. Pasquali. Leipzig, 1908. P. 85–87*).

<sup>15</sup> Аид – другое имя Плутона, в этом пассаже они выступают синонимами.

<sup>16</sup> *Plat. Crat.* 403d7–e5; *Платон. Собрание сочинений*. Т. 1. М., 1990. С. 637–638.

всякого, кто способен возратить (ἐπιστρέφειν) другого к самому себе, как-вы Зевс, Аид и Эрот»<sup>17</sup>, Аид же – иное имя Плутона.

Теперь, собирая сказанное вместе, выходит, что «Горгий» повествует о трех демиургах, Зевсе, Посейдоне и Плутоне, из которых один является «мастером убеждения», и если эту роль отвести Плутону, то он окажется совершенным софистом, возвращающим души к самим себе, в чем прослеживается мотив «Алкивиада».

## Федон

Третье место в каноне Ямвлиха занимает «Федон», который в *Прологах* соответствует *очистительным* добродетелям. Комментарии Ямвлиха на этот диалог насчитывают пять фрагментов, которые сохранились в комментарии Олимпиодора на «Федон». Все они касаются вопроса о предмете доказательств бессмертия души, приводимых Сократом в диалоге, однако среди них есть один примечательный пассаж. Речь идет о непозволительности самоубийства, и Олимпиодор говорит, что слова Сократа можно доказать «двумя аргументами: один мифический и орфический, а другой – диалектический и философский»<sup>18</sup>.

«Мифический аргумент» следующий:

у Орфея рассказано о четырех царствах: первое – Урана, которое наследовал Крон, оскотивший своего отца; после Крона царствовал Зевс, который низверг отца в Тартар; преемником Зевса был Дионис, которого, как говорят, по наущению Геры растерзали Титаны и вкусили его плоти. Разгневавшись на них, Зевс поразил их молнией, и из копоты испарений, поднявшихся от них (которая стала материей), произошли люди. Значит, самоубийство запрещено не потому, что (как это на первый взгляд кажется из текста) мы облечены в тело, как в оковы, – ибо это очевидно, и Сократ не назвал бы это «сокровенным учением», – но самоубийство запрещено потому, что поскольку тело наше дионисийское, а мы – часть Диониса, коль скоро мы состоим из копоты Титанов, вкусивших его плоти<sup>19</sup>.

Единственным указанием Сократа на этот миф, по Олимпиодору, служат слова «мы, люди, находимся как бы под стражей» (Phaed. 62b3–4), а истолковывающий эти слова миф добавлен «из других источников». Этот миф получает «аллегорическое истолкование»<sup>20</sup>, согласно которому четыре царства – это четыре типа добродетелей, созерцательных, очистительных, гражданских и нравственных, каждая из которых сопоставляется своему богу, используя анаграмматический метод «Кратила»<sup>21</sup>. Царству Диониса сопоставлены нравственные и физические добродетели. И поскольку эти два вида добродетелей не обуславливают существование друг друга, Дионис изображается растерзанным на части, т.е. лишенным единства. Когда Титаны разжевывают плоть Диониса (крайняя степень разделения на части), это

<sup>17</sup> *Procl.* in Crat. 159.

<sup>18</sup> *Olymp.* in Phaed. 1, 6–7 (The Greek Commentaries on Plato's Phaedo / Ed. by L.G. Westerink. Vol. 1: Olympiodorus. Amsterdam, 1976. P. 39).

<sup>19</sup> *Ibid.* 3, 3–14 = Orph. fr. 220 Kern (пер.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 59, с моими добавлениями).

<sup>20</sup> *Olymp.* in Phaed. 4, 1–3.

<sup>21</sup> *Ibid.* 4, 8–5, 3; этимология имени «Уран» из платоновского «Кратила» (Crat. 396b7–8).

отвечает царствованию Диониса в нашем чувственном мире, где все разделено и отчуждено.

Это истолкование вынесено за рамки основного комментария, и можно предположить, что причиной этой его относительной маргинальности был свойственный Ямвлиху и Проклу интерес к мифологическому и аллегорическому прочтению Платона, который Олимпиодору был чужд.

Внутри этого мифологического сюжета Олимпиодор истолковывает имя «Титаны» (Τῑτῑνες), вычлняя частицу τῑ («ничто», «что-то»), не уточняя, однако, что означает оставшаяся часть слова. Прокл же в своем комментарии на «Кратил» Платона сообщает, что Ямвлих и Амелий использовали этимологию Τῑτῑνες < τῑ ἄτομον, т.е. также выделяя частицу τῑ, хотя и с другим смыслом<sup>22</sup>. Этим «мифологический аргумент» также связывает с традицией, восходящей к Ямвлиху.

Упомянутые царство Кроноса и царство (или век) Зевса – центральная мифологическая оппозиция в «Политике» Платона, которая тесно связана с мифологической интерпретацией «Софиста». Оба эти диалога занимают соседние места в каноне Ямвлиха.

Классификация диалога как относящегося к уровню очистительных добродетелей может быть оправдана, только если его центральной темой считать вопрос о бессмертии души: рассуждение о смерти и посмертной участи человека, с одной стороны, заставляет покинуть область дискурса о нравственных и гражданских добродетелях, а с другой – еще не касается собственно *созерцательных*, «теоретических» вопросов.

То, что «Федон» оказывается на следующем после «Горгия» месте, можно интерпретировать как продолжение повествования о высших силах, определяющих человеческое существование. В «Алкивиаде» речь шла о даймонах – хранителях душ, затем в «Горгии» речь шла о Плутоне, в царстве которого души пребывают после смерти, теперь же Дионис выступает повелителем живых существ.

## Кратил

«Кратил» – еще один диалог, к которому комментариев Ямвлиха не сохранилось даже в виде фрагментов. В *Пролегоменах* это первый «созерцательный» диалог, в котором речь идет о познании сущего с помощью имен. Единственный неоплатонический комментарий на «Кратил», дошедший до нас, принадлежит Проклу, который определил цель диалога так:

Цель (σκοπός) «Кратила» – описать порождающую деятельность душ среди крайних [= низших уровней сущего] и их способность к уподоблению, ибо они получили в свой сущностный удел [способность] являть ее в правильности [наречения] имен (ὀνομάτων ὀρθότης). Но будучи разделенной на части, деятельность душ терпит многие неудачи и не достигает собственной цели во многих местах – ведь то же постигает их разделенную на части природу, – поэтому-то возникают и неопределенные, случайно данные имена, которые сами по себе начинают обращаться [в людской речи]. Так выходит, что не все [в этом мире есть] плод умного познания, и не все [имена] находятся в соответствии с вещами, которые они обозначают<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Procl. in Crat. 106, 22–24.

<sup>23</sup> Ibid. 1, 1–9.

«Кратил» Платона почти на две трети состоит из истолкований имен богов и философских понятий, и только заключительная часть обсуждает эпистемологическую функцию имен. Да и сам комментарий Прокла во многом продолжает ту «забаву»<sup>24</sup>, что начата Сократом. Поэтому приведенное определение цели диалога выглядит скорее данью традиции, которую продолжает Прокл.

Однако в словах Прокла тема рассеянности, разделенности на части душ, находящихся в материальном мире, непосредственно продолжает мотив «царства Диониса», обозначенный в «мифологическом аргументе» комментария на «Федон». Оба диалога, таким образом, посвящены одной теме – деятельности души, «находящейся как бы под стражей», ее взаимодействию с чувственным миром.

В интерпретации Тарранта интерес Ямвлиха к «Кратилу» обусловлен фигурой Законодателя – установителя имен, который может рассматриваться как особого рода демиург<sup>25</sup>. Это подтверждает Прокл, утверждающий, что Платон вводит фигуру «Законодателя как аналог космического Демиурга», о котором говорится в «Тимее»<sup>26</sup>. Прокл не оставляет без внимания<sup>27</sup> однажды оброненное Платоном слово «Ономатург» (389a1) – уже сама его морфология задает связь между демиургией и установлением имен. Однако аналогия между установителем имен и Демиургом не означает их тождества: во власти первого все внутрикосмические вещи, во власти второго – имена<sup>28</sup>.

## Теэтет

Ни одного неоплатонического комментария к «Теэтету» до нас не дошло. В *Прологоменах* «Теэтет» поставлен в непосредственной связи с «Кратилом»: оба диалога учат о сущем, но один с помощью имен, а другой – с помощью понятий (в реконструкции Вестеринка), либо вещей как таковых (в оригинале рукописи). Наиболее релевантный источник представлений о цели «Теэтета» – комментарии Прокла к другим диалогам.

Прокл утверждает, что Сократ в «Теэтете» доказывает полную неспособность наших чувств воспринимать сущность вещей<sup>29</sup>. Прокл говорит о чувственном восприятии как низшем в иерархии знания, поскольку оно приносит человеку образы вещей, которые сами являются образами идей, тем самым будучи на «третьем месте от истины»<sup>30</sup>. В «Платоновской теологии» Прокл говорит, что *мудрость* Платон «представлял себе в виде триады», при этом в «Пире» изображена высшая мудрость: тот, кто обладает ей, «не ищет и не охотится за умопостигаемым, но уже владеет им»; в «Государстве» мудрость человеческих душ ассоциируется с «путем ввысь, к полноте; а среди богов благодаря полноте их рождения располагается ум»;

<sup>24</sup> Сократ утверждает, что исследует имена богов «для забавы», *παιδικῶς* (Crat. 406b8–c3).

<sup>25</sup> *Olympiodorus*. Commentary on Plato's Gorgias. P. 23, n. 84.

<sup>26</sup> *Procl.* in Crat. 51, 45–49.

<sup>27</sup> *Ibid.* 16, 20–21; 51, 53; 88, 54.

<sup>28</sup> *Ibid.* 53, 73–75.

<sup>29</sup> *Procl.* in Tim. 1, 248, 16–17 (Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. by E. Diehl. Vol. 1. Amsterdam, 1965).

<sup>30</sup> *Ibid.* 2, 82, 28–30.



наконец, в «Теэтете» говорится лишь о «зове, обращенном к скрытым в душах мыслям» – он являет низшую ступень мудрости в этой триаде<sup>31</sup>.

Слово «зов» (τὸ προκλητικόν) – относительно редкое в лексиконе Прокла, и во многих случаях обозначает призыв, обращенный к душам низшего уровня от высших – это могут быть и даймоны<sup>32</sup>, и боги<sup>33</sup>, но также и Сократ по отношению к своим слушателям<sup>34</sup>. Общее здесь одно: в языке Прокла «зов» обращен сверху вниз для того, чтобы призвать находящихся снизу к восхождению, он как бы притягивает низшие иерархические уровни к высшим<sup>35</sup>.

Прокл сообщает о не названных по имени толкователях, которые видели в «Теэтете» то же, что и в «Пармениде» – одно лишь диалектическое упражнение. И точно так же, как для Прокла «Парменид» имеет гораздо большее, фундаментальное метафизическое значение, так и «Теэтет» – диалог не логический, но онтологический:

Есть и такие, кто считает целью (σκοπὸν) рассматриваемого диалога [«Парменид»] логику как таковую, как и в «Теэтете», где [Сократ], возражая Протагору, утверждавшему, будто человек есть мера всех вещей, доказывает, что человек будет такой мерой ничуть не более, нежели свинья или кинокефал. Эти люди не придают никакого значения всей теории действительных предметов (τῶν πραγμάτων θεωρίαν) и обращают внимание лишь на детально проработанные рассуждения о том, какие следствия получаются из гипотез о существовании и несуществовании единого<sup>36</sup>.

Возможно, именно это «созерцание предметов», τῶν πραγμάτων θεωρίαν, стало основанием для автора *Прологомен* характеризовать «Теэтет» как посвященный созерцанию именно вещей, а не «мыслей», как предлагает читать Вестеринк.

Еще одна связь «Теэтета» и «Парменида» обусловлена репликой Сократа о Пармениде:

он внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтенье, и ужас». Дело в том, что еще очень юным я встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа<sup>37</sup>.

Для Прокла эти слова свидетельствуют не только о личности исторического Парменида, но и о том, как нужно истолковывать диалог «Парменид», а присутствие соответствующей реплики в «Теэтете» – связь этих диалогов, так что Прокл еще раз подчеркивает, что Сократ «ясно дает понять, что целью [рассуждения в «Теэтете»] тогда было именно рассмотрение действительных предметов (πραγμάτων θεωρίαν)», а не «упражнение в методе»<sup>38</sup>. Наконец, та же мысль повторяется в «Платоновской теологии», только теперь серьезность и глубина «Парменида» свидетельствуется переплетением

<sup>31</sup> *Procl. Theol. Plat.* 1, 105, 2–23; *Прокл. Платоновская теология.* С. 80.

<sup>32</sup> *Procl. in Crat.* 128, 6.

<sup>33</sup> *Procl. Theol. Plat.* V, 67, 19 (κλήσις); in *Tim.* 1, 100, 21.

<sup>34</sup> *Procl. in Parm.* 907, 14; cf.: 779, 35–780, 4.

<sup>35</sup> Cf.: *Procl. in Tim.* 1, 27, 14–19.

<sup>36</sup> *Procl. in Parm.* 631, 5–14; *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона.* СПб., 2006. С. 17 (с моими изменениями).

<sup>37</sup> *Plat. Theaet.* 183e5–184a1; *Платон. Собрание сочинений.* Т. 2. М., 1993. С. 241.

<sup>38</sup> *Procl. in Parm.* 636, 5–23; *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона.* С. 22.

цитат из «Теэтета» и «Софиста»<sup>39</sup> – это важно ввиду того, что «Софист» следует непосредственно за «Теэтетом» в каноне Ямвлиха.

Итак, можно заключить, что «Теэтет» – однозначно не «логический» диалог, и, как и «Парменид», нацелен на исследование сущего. «Теэтет» посвящен «созерцанию предметов», это созерцание опирается на чувственное восприятие, которое образует низший уровень в трехступенчатой иерархии познания и мудрости. Важно, что этот низший уровень – тот, где человек воспринимает призыв к восхождению к умопостигаемому, т.е. начальная точка для последующего восхождения.

В «Теэтете» есть особенность, которая не обсуждается в дошедших до нас неоплатонических комментариях. В начале диалога Сократ произносит монолог, в котором объясняет суть своего повивального искусства:

Бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает... Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают. <...> Повития же этого виновники – бог и я<sup>40</sup>.

Здесь нужно вспомнить рассуждения Ямвлиха о даймоне Сократа, которыми он сопровождает краткую реплику в «Алкивиаде», где точно так же говорится о боге, который запретил Сократу беседовать с Алкивиадом, и как Сократ дожидался соответствующего дозволения (Alcib. 105d5–6). В фрагменте «Теэтета» 104e4–106a1 слово «бог» Сократ повторяет пять раз, явно настаивая на сверхчеловеческом характере того искусства, которым он пробуждает души учеников к философии.

На мой взгляд, здесь снова можно говорить о даймоне Сократа – и в «Теэтете», и в «Алкивиаде» для его обозначения Платон одинаково использует θεός (а не ожидаемое δαίμων). Однако, по мнению А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи, «бог», упоминаемый в «Теэтете», не тождественен тому, о котором речь идет в «Алкивиаде»: «Этот бог не может быть гением (Даймоном) Сократа... ибо гений только накладывал запрет, но никогда не побуждал к действию»<sup>41</sup>.

В любом случае, однако, этот мотив вполне согласуется с божественным «зовом», о котором говорит Прокл. Если предшествующие диалоги описывали знание о сущем, не требовавшее активного вхождения души в мир умопостигаемого, то теперь, начиная с «Теэтета», начинается иной путь.

## Софист

«Софист» следует за «Теэтетом» в каноне Ямвлиха, согласно реконструкции Вестеринка. Основанием для Вестеринка стал фрагмент анонимного комментария на «Софист», согласно которому Ямвлих утверждал:

предметом рассмотрения в настоящем диалоге является подлунный демиург... Вовлеченный в создание воплощенных в материи вещей, он граничит с небытием, объемля материю, [эту] «истинную ложь». Взирает же он на подлинно сущее... Искусство разделения (диэрезы) подражает истечению сущего из единого, подобно генесургу, подражающему небесному

<sup>39</sup> Procl. Theol. Plat. 1, 37, 20–39, 6.

<sup>40</sup> Plat. Theaet. 150c7–e1; Платон. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1993. С. 202.

<sup>41</sup> Там же. С. 478.

демиургу, – отчего он и является софистом. И сам софист, будучи человеком, назван таким именем из-за своего подражания немаловажным делам... Чужеземца следует понимать как изображение сверхнебесного и запредельного отца демиурга, слушателей же – как демиургические мысли; одного – как мысль Зевса, другого же – как Гермесова и геометрива ангела<sup>42</sup>.

Это аллегорическое истолкование было известно Проклу: в «Платоновской теологии» он говорит, что Платон обращается к элейскому гостю из «Софиста» как одному из богов,<sup>43</sup> а в ином месте встраивает весь диалог в иерархическую триаду:

из «Федра» [следует взять] сведения обо всех умопостигаемо-умных родах и о чинах свободных богов, которые сверху непосредственно примыкают к небесным сферам; из «Политика» – о небесной демиургии, о двух кругооборотах Всего и об их умных причинах; из «Софиста» – обо всем подлунном становлении и о своеобразии владеющих им по жребью богов<sup>44</sup>.

Последовательность *Софист – Политик – Федр* соответствует шестому, седьмому и восьмому местам в каноне Ямвлиха. Интерпретация софиста как «подлунного демиурга» не только принимается Проклом, но и встраивается в ряд интерпретаций последующих диалогов.

## Политик

«Политик» – второй из диалогов, включенных Вестеринком в канон Ямвлиха на месте лакуны в *Пролегоменах*. Общий аргумент в пользу его включения – частое обращение к этому диалогу поздних неоплатоников, но в первую очередь – это внутренняя связь мифа «Софиста» с мифом «Политика». По словам Вестеринка,

на фоне мифа «Политика» (а этот миф – единственная часть диалога, которая интересовала неоплатоников) проще понять сложную экзегезу «Софиста». В мифе противопоставлены два состояния мира: царство Кроноса, с его имманентно данными законом и порядком, и царство Зевса, где они неустойчивы, будучи установлены извне. Прокл отождествляет этого Зевса с Демиургом «Тимея», создавшим космос и ставшим верховным Политиком<sup>45</sup>. Представление о небесном Правителе и Законодателе находит место уже у самого Платона<sup>46</sup>; учитывая тесную связь между двумя диалогами, становится ясно, почему Ямвлих видел в обожествленном Софисте аналог обожествленного Политика. Таким образом, единственное возможное место для «Политика» [в каноне] – непосредственно после «Софиста»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 90–91; Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. СПб., 2020. С. 35–38. Подробнее об этом: Светлов Р.В. Тувал-Каин, Гиппий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 46–50.

<sup>43</sup> Procl. Theol. Plat. 1, 115, 12–14.

<sup>44</sup> Ibid. 1, 25, 11–18; Прокл. Платоновская теология. С. 21.

<sup>45</sup> R.P. I 68, 24–26; Theol. Plat. V, 6–10, прим. Вестеринка.

<sup>46</sup> 271e, 274e10–275a2, 275b8–c4, прим. Вестеринка.

<sup>47</sup> Anonymous prolegomena. P. XXXVIII.

Согласно Проклу, «Политик» не просто продолжает повествование «Софиста», но делает это на высшей ступени: божественный Политик принадлежит небесному уровню иерархии, тогда как Софист – внутрикосмическому («подлунному»).

То, что *Прелегомены* характеризуют и «Политика», и «Софиста» как «физические» диалоги, можно объяснить, только исходя из их мифологического прочтения. Само название «Политик», как и основное его содержание, касается собственно *политических* вопросов. Точно так же и «Софист» содержит по преимуществу диалектические и логические процедуры. Однако, если принять, что «подлунный демиург» управляет именно физическим, чувственно воспринимаемым миром, причем не целиком, а только частью ниже сферы Луны, а миф «Политика» повествует о царствах Кроноса и Зевса, определяющих существование чувственного космоса полностью, вместе с надлунными сферами, то определение «жанра» диалогов из *Прелегомен* становится вполне оправданным: речь идет о демиургах физического космоса разных уровней.

## Федр

«Федр» обозначен автором *Прелегомен* как «созерцательный и теологический». В нем мы ожидаем встретить рассуждение об умопостигаемом мире вне физического космоса. Комментарии Ямвлиха на «Федр» дошли до нас в свидетельствах сразу нескольких авторов: Прокла, Дамаския и Гермия. У Гермия мы встречаем пересказ определения основной цели диалога, данного Ямвлихом, где тот описывает путь восхождения от чувственного мира сначала к силе мышления и рассуждения, знаниям и добродетелям в душе, далее – к внутрикосмическим богам, потом – к умопостигаемому, затем к «демону Эросу», который, видимо, соответствует одной из генад, и, наконец, к «высшему прекрасному», под которым, по всей видимости, понимается безначальное Единое<sup>48</sup>.

По Гермию, Ямвлих прослеживал в «Федре» изображение всей онтологической иерархии вплоть до самого Единого. Но в таком случае неясно положение этого диалога на восьмом месте: если он посвящен собственно Единому, то он должен либо стоять рядом с «Филебом», либо, возможно, в самом начале открывать путь умного восхождения. Свидетельство Гермия, хотя и вскрывает глубину Ямвлиховой интерпретации «Федра», но, видимо, не схватывает чего-то главного.

Обратимся к другому фрагменту – к объяснению Гермием слов: «Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, упорядочивая все и заботясь обо всем» (Phaedr. 246e4–6):

Божественный Ямвлих тем не менее, принимая имя Дий, относит это рассуждение к единому демиургу космоса, который изображается так же и в «Тимее»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 92; Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. С. 42–43.

<sup>49</sup> Ibid. P. 94–95; там же. С. 45.

И замечание Прокла:

Если кто-либо утверждает, что «небеса», по которым движется Зевс и все боги, и, вслед за ними, демоны, принадлежат к умопостигаемому, тот дает боговдохновенное толкование Платона, находящееся в соответствии с самим положением дел, и тот не будет противоречить наиболее славным из комментаторов. Ведь Плотин и Ямвлих полагали, что это небо является чем-то умопостигаемым<sup>50</sup>.

Высшая точка подъема души, ее колесницы и возничего – это «сверхнебесное место» (Phaedr. 247c3) и «равнина истины» (Phaedr. 248b6) – о том, как понимать эти области умопостигаемого и где расположить их в структуре онтологической иерархии, подробно рассуждал Прокл<sup>51</sup>. Решение этих вопросов может быть получено, когда устанавливается, что сверхнебесное место, упомянутое в «Федре», принадлежит умопостигаемому миру, а предводитель богов, названный Зевсом, тождествен Демиургу «Тимея». В ином месте Прокл утверждает, что в «Федре» говорится «обо всех умопостигаемо-умных родах»<sup>52</sup>. Трудно судить, в какой мере эти построения принадлежат в том числе и Ямвлиху, но несомненно, что на уровне обобщения сюжета «Федра» он должен был прийти к тому, чтобы поместить высшую ступень подъема колесницы души на уровень либо умопостигаемого, либо умно-умопостигаемого (что вероятнее ввиду дальнейшей экзегезы «Пира»).

Напомню также, что Прокл ставил «Федр» в ряд после «Софиста» и «Политика». Если в фигуре Софиста аллегорически прочитывается *подлунный демиург*, а в фигуре Политика – демиург вселенский, но пока еще внутрикосмический, то, выходит, в «Федре» должна идти речь и демиурге высшего порядка, – им и оказывается Зевс, достигающий уровня умопостигаемого.

## Пир

Нам не известно ни одной классификации диалогов Платона, в которой «Федр» и «Пир» не стояли бы рядом. В каноне Ямвлиха «Пир» следует за «Федром» и также отнесен к «созерцательным и теологическим». Однако комментарии Ямвлиха на этот диалог не сохранились. Обратимся снова к Прокловой трехступенчатой иерархии *мудрости*, о которой мы говорили, обсуждая место «Теэтета» на низшей ступени, тогда как высшая была отведена «Пиру»<sup>53</sup>.

Еще одно замечание Прокла, из которого можно сделать вывод об иерархическом соотношении «Пира» и «Федра»:

В «Пире» речь идет о нежности. В самом деле, совершенное и наиболее блаженнейшее в силу своего участия в благодати становится прекрасным. [Платон] говорит об этом так: «Но подлинно прекрасное нежно, совершенно и блаженно». Таким образом, нежность есть первый признак красоты, второй же, о котором мы узнаем из «Федра», – это зримость<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Procl. Theol. Plat. 4, 21, 9–15; перевод см. там же.

<sup>51</sup> Ibid. 4, 17, 15–50, 28.

<sup>52</sup> Ibid. 1, 25, 11–12; Прокл. Платоновская теология. С. 21.

<sup>53</sup> Ibid. 1, 105, 5–7.

<sup>54</sup> Ibid. 1, 107, 11–17; Прокл. Платоновская теология. С. 82.

Как это часто бывает у Прокла, деление на «первый» и «второй» признаки – не просто их логический порядок, но принадлежность к соответствующим иерархическим уровням. Главное иерархическое отношение строится в связи с одушевленными существами: если в «Федре» это был Зевс-предводитель, то здесь Эрот. Но согласно мифу Платона, будучи благим даймоном, Эрот даже не бог – каким образом он может превосходить Зевса, отождествляемого с Демиургом «Тимея»? Прокл не разрешает это недоумение до конца, но говорит так:

среди бестелесных сущностей определение «великое» указывает на соответствующее своеобразие того, чему оно дается; и, подобно тому, как доказывается, что Эрот, именуемый Диотимой не просто демоном, но *великим демоном*, стоит выше всех демонов и оказывается богом, а вовсе не относится к роду демонов, точно так же и Зевс, воспеваемый как великий вождь, возглавляет внутрикосмические роды, сам отнюдь не будучи внутрикосмическим, – напротив, ему дается такое имя потому, что он внеположен этим родам и ведет внутрикосмический чин ввысь, сам при этом находясь над ним<sup>55</sup>.

Из сказанного нельзя сделать определенного вывода о том, находится ли Эрот «выше» или «ниже» демиургического Зевса из «Федра» в иерархии Прокла. Но совершенно ясно, что оба они божественны и в картине мира как Прокла, так и Ямвлиха принадлежат умному миру. Мы не можем точно сказать, какую именно его область Ямвлих ассоциировал с Эротом, но нет сомнений в том, что, во-первых, именно миф о рождении Эрота от Пороса и Пении определил место «Пира» в каноне и, во-вторых, что Ямвлих нашел основание располагать Эрота на более высоком онтологическом уровне, чем Зевса-предводителя из «Федра». Если руководствоваться словами Прокла о том, что «Федр» повествует «обо всех умопостигаемо-умных родах», то получается, что «Пир» должен повествовать об уровне умопостигаемого, к которому и должен быть, таким образом, отнесен Эрот.

## Филеб

Мы приходим к последнему из десяти диалогов первой части канона Ямвлиха – «Филебу». После «Алкивиада» это второй диалог, для которого место в каноне определено не учением о добродетелях, а непосредственным содержанием: «В нем идет речь о благе, запредельном всему»<sup>56</sup>.

«Запредельность» или *трансцендентность* блага обсуждается Дамаскием в его собственном комментарии на «Филеб», где он ссылается на Ямвлиха:

Предметом (σκόλος) [этого диалога], согласно Ямвлиху, а также школе Сириана и Прокла, является конечная причина всех сущих, то есть благо, пронизывающее [собой] все сущее. Но не просто само благо и, конечно же, не запредельное (οὐ ἐξήρημένον), но то, которое созерцается в самих существующих вещах, к которому все стремятся и которого достигают. Запредельное (ἐξήρημένον) же [благо при этом] недостижимо<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Ibid. 6, 89, 20–29. Перевод см.: Там же. С. 488.

<sup>56</sup> Anon. proleg. 26, 21–22.

<sup>57</sup> Damasc. in Phileb. 5, 1–5; Ямвлих. Собрание творений. Т. 4. С. 53–54 (с моей правкой).

Дамаский показывает, что речь о Едином (или Благе) в «Филебе», которую можно назвать катафатической, отличается от апофатического описания непричастуемого «одного» в первой гипотезе «Парменида», тем самым определенно разделяя дискурс о высшем метафизическом начале в первом и втором кругах канона Ямвлиха.

В «Филебе» есть особое место, на котором по преимуществу базируется мифологический контекст истолкования:

Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно существе, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность<sup>58</sup>.

Явные упоминания об истолковании этого фрагмента Ямвлихом обнаруживаются дважды у Дамаския<sup>59</sup>, но наиболее явна связь с пифагорейским учением о единстве предела и беспредельного, из которого происходит «вечно существе», по словам Платона, и которое, – в системе Ямвлиха, – непосредственно следует за «вторым единым»<sup>60</sup>. Это место в диалоге как нельзя лучше соответствует общей концепции двух *единых* у Ямвлиха.

## Общий строй десяти диалогов

Сведем собранные нами косвенные свидетельства о понимании Ямвлихом главной цели каждого из первых десяти диалогов канона в таблицу (см. с. 120).

Таким образом, последовательность из десяти первых диалогов в каноне Ямвлиха строится следующим образом:

– первые пять диалогов касаются тех аспектов действительности, которые окружают человека в его естественной жизни, смерти и переселении в другие тела – от чувственных предметов и их имен до человеческих душ и промышленности о них благих даймонов. Завершение этой группы – «Теэтет» как первая, исходная точка в восхождении к умопостигаемому и, следовательно, как завершающая ступень в познании чувственного мира;

– остальные пять диалогов посвящены постепенному восхождению от низших ступеней чувственного мира до самого Единого. В первом цикле канона Ямвлиха восхождение достигает Единого в его катафатическом понимании, а впоследствии «Парменид» даст более совершенную апофатическую картину. На этой ступени речь идет о сущностях, превышающих человеческую природу (начиная с подлунного демиурга), и потому восхождение к ним предполагает участие в теургии.

Деление на две группы по пять диалогов позволяет предположить, что первая группа изучалась в перспективе спекулятивной философии, развивая теоретическое учение платонизма, а вторая – уже в непосредственной связи с теургическими практиками. Впрочем, не исключено, что и все десять диалогов в школе Ямвлиха могли иметь теургическое значение.

<sup>58</sup> Plat. Phileb. 16c5–10; Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994. С. 13.

<sup>59</sup> Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos. P. 100–103, fr. 3–4.

<sup>60</sup> См. схему и пояснения к ней там же на с. 32.

Диалог	Фрагмент диалога, на основе которого определяется <i>около́с</i>	Главное действующее лицо истолкования	Уровень сущего		
«Алкивиад I»	103a5, 105d5–6	даймон Сократа	даймоны–хранители душ	мир людей	чувственный космос
«Горгий»	523a4–5	Плутон либо триада Зевс – Посейдон – Плутон	загробный мир, души, покинувшие тела		
«Федон»	внешний миф, <i>Orph. fr. 220 Kern</i>	Дионис	человеческие тела или весь материальный мир		
«Кратил»	388e–438b (весь диалог, кроме заключительной части)	Установитель имен, Законодатель	имена сущего		
«Теэтет»	(150c7–e1 ?)	(даймон Сократа ?)	чувственно воспринимаемые вещи		
«Софист»	весь диалог	подлунный демиург	подлунная область		
«Политик»	269a–274e	внутрикосмический демиург	внутрикосмическая область		
«Федр»	246a–257a	Зевс–предводитель, «сверхнебесное место», «равнина истины»	умно-умопостигаемая область	мировой ум	
«Пир»	203b–204b	Эрот	умопостигаемая область		
«Филеб»	весь диалог, 16c5–10	благо, предел и беспредельное	Единое (мыслимое катафатически)		Единое



В любом случае выбор диалога Ямвлихом для включения в канон основывается либо на присутствии в диалоге оформленного философского мифа («Горгий», «Политик», «Федр» и «Пир»), либо на возможности дать общую мифологическую интерпретацию всему диалогу («Кратил» и «Софист»), либо же необходимый миф присоединяется извне («Федон» и, возможно, «Теэтет»).

Гипотеза Тарранта о том, что руководящий принцип Ямвлиха – иерархия демиургов, в целом оказалась верной, только более точным было бы сформулировать ее так: главный критерий отбора диалогов – иерархическое положение главного мифологического персонажа в диалоге, на месте которого оказываются не только демиурги, но и даймоны.

Итак, вероятнее всего, именно философский миф был руководящим принципом для Ямвлиха при составлении канона. Таким образом, первый круг канона Ямвлиха претендует на то, чтобы объединить эти десять диалогов Платона в единый мета-миф, показать в них сквозной мифологический нарратив, в котором каждый диалог выступает частью целостного метафизического повествования.

## Список литературы

- Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990–1994.
- Прокл*. Комментарий к «Пармениду» Платона / Ред. и пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Мирь, 2006. 896 с.
- Прокл*. Платоновская теология / Ред. и пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Изд-во РХГИ; Летний сад, 2001. 624 с.
- Светлов Р.В.* Тувал-Каин, Гиппий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 44–51.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Ямвлих Халкидский*. Комментарии на диалоги Платона / Пер. с древнегреч. и ред. Р.В. Светлова. СПб.: Алетейя, 2000. 319 с.
- Ямвлих*. Собрание творений: в 4 т. / Сост. Т.Г. Сидаш. СПб.: Квадривиум, 2020.
- Anonymous prolegomena to Platonic philosophy* / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1962. LII, 70 p.
- Damascius*. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1959. XXII, 148 p.
- Festugière A.-J.* L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles // Museum Helveticum. 1969. No. 26 (4). P. 281–296.
- Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* / Ed. by J.M. Dillon. Leiden: Brill, 1973. 450 p.
- Olympiodorus*. «Life of Plato» and «On Plato First Alcibiades 1–9» / Trans. by M. Griffin. L.: Bloomsbury, 2015. X, 246 p.
- Olympiodorus*. Commentary on Plato's Gorgias / Ed. by R. Jackson, K. Lycos, and H. Tarrant. Leiden: Brill, 1998. X, 350 p.
- Olympiodorus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: Hakkert, 1956. 144 p.
- Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria* / Ed. by G. Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908. XIV, 149 p.
- Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* / Ed. by E. Diehl. 3 Vols. Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Proclus Diadochus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. by L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954. 158 pp.

*Proclus. Théologie platonicienne. Vol. 1–6. / Éd. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.*

*The Greek Commentaries on Plato's Phaedo / Ed. by L.G. Westerink. Vol. 1–2. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976–1977.*

## How did Iamblichus select Plato's dialogues for his Canon?

**Dmitry S. Kurdybaylo**

National Research University "Higher School of Economics". 16/10 Potapovskiy Pereulok, Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: theoreo@ya.ru

Iamblichus of Chalcis, one of the most prominent Neoplatonists of the third – fourth centuries AD, introduced a list of twelve principal Plato's dialogues that should have been compulsory studied by his disciples. This list was called the Canon of Iamblichus. However, the survived Iamblichus' writings contain no information on the Canon; and later Neoplatonists provide very scant mentions on the subject. It is the sole anonymous manuscript of the sixth century that counts twelve dialogues in the Canon and lists each of them matching with the hierarchy of virtues. Nonetheless, Iamblichus seems to be less interested in the doctrine of virtues. Moreover, given the hierarchic order of virtues, one cannot explain why 'political' virtues correspond to the *Gorgias* and not to the *Statesman* or the *Republic*. To discover the reason for selection of particular Plato's dialogues for the Canon, I analyzed the general assessments of the dialogues by later Neoplatonists. The analysis reveals that every of the first ten dialogues contains a particular mythological story with a featured character, who plays the role of a Demiurge. The collected evidence argues that the principal selection criterion for Iamblichus was the mythologic kernel of each dialogue. Moreover, Iamblichus' Canon presupposes that the first ten dialogues form a common mythological narrative, a kind of an integral meta-myth of Plato's philosophy.

**Keywords:** Iamblichus of Chalcis, Canon of Iamblichus, Plato, dialogue, commentary, hierarchy, myth, Neoplatonism, history of philosophy

**For citation:** Kurdybaylo, D.S. "O printsipe sostavleniya kanona Yamvlikha" [How did Iamblichus select Plato's dialogues for his Canon?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 106–123. (In Russian)

## References

- Diehl, E. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 Vols. Amsterdam: Hakert, 1965.
- Dillon, J.M. (ed.) *Iamblichi Chalcedensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill, 1973. 450 pp.
- Festugière, A.-J. "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles", *Museum Helveticum*, 1969, No. 26 (4), pp. 281–296.
- Griffin, M. (tr.) *Olympiodorus. 'Life of Plato' and 'On Plato First Alcibiades 1–9'*. London: Bloomsbury, 2015. X, 246 pp.
- Jackson, R., Lycos, K. & Tarrant, H. (eds.) *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden: Brill, 1998. X, 350 pp.
- Lebedev, A.V. (ed.) *Fragments rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers], Pt. 1. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. (ed.) *Platon. Sobranie sochinenii* [Plato. Collected works], Vol. 1–4. Moscow: Mysl' Publ., 1990–1994. (In Russian)
- Lukomskii, L.Yu. (ed.) *Prokl. Platonovskaya teologiya* [Proclus. Platonic Theology]. St. Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities Publ.; Letnii Sad Publ., 2001. 624 pp. (In Russian)

- Lukomskii, L.Yu. (ed.) *Prokl. Kommentarii k 'Parmenidu' Platona* [Proclus. Commentary on the 'Parmenides' of Plato]. St. Petersburg: Mir Publ., 2006. 896 pp. (In Russian)
- Pasquali, G. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner, 1908. XIV, 149 pp.
- Saffrey, H.D. & Westerink, L.G. (eds.) *Proclus. Théologie platonicienne*, Vol. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Sidash, T.G. (ed.) *Yamvlikh. Sobranie tvoreniy* [Iamblichus. Collected works], Vol. 1–4. St. Petersburg: Kvadrivium Publ., 2020. (In Russian)
- Svetlov, R.V. (ed.) *Yamvlikh Khalkidskii. Kommentarii na dialogi Platona* [Iamblichus of Chalcis. Commentaries on Plato's Dialogues]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 319 pp. (In Russian)
- Svetlov, R.V. "Tuval-Kain, Gippii, Platon i vozmozhnye blizhnevostochnye korni obraza sofista v odnoimennom dialoge Platona" [Tubal-Cain, Hippias, Plato and Possible Near East Sources for the Image of Sophist in the 'Sophist' of Plato], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2012, No. 3 (13), pp. 44–51. (In Russian)
- Westerink, L.G. (ed.) *Damascius. Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1959. XXII, 148 pp.
- Westerink, L.G. (ed.) *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: Hakkert, 1956. 144 pp.
- Westerink, L.G. (ed.) *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954. 158 pp.
- Westerink, L.G. (ed.) *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Vol. 1–2. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976–1977.
- Westerink, L.G. (ed.) *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*. Amsterdam: North-Holland, 1962. LII, 70 pp.

*А.Д. Майданский*

## ПОНЯТИЕ РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

*Майданский Андрей Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Российская Федерация, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85; профессор. Московский государственный психолого-педагогический университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, ул. Сретенка, д. 29; e-mail: caute@yandex.ru

Спиноза учил, что природа вещей выражает себя в двоякой форме: в движении и мире тел, с одной стороны, и в разуме (*intellectus*) с его миром идей, с другой. Физические тела пребывают в вечном движении – возникают, изменяются, исчезают; поскольку в этих процессах участвует и человеческое тело, постольку они воспринимаются чувствами. Знание чувственных свойств и длительности существования тел Спиноза именует «воображением». Человеческий разум обрабатывает образы тел при помощи особого рода абстракций, «сущих рассудка», а затем на основе «общих понятий» образует адекватные идеи о «внутренних сущностях» вещей, их «порядке и связи», т.е. о причинах бытия вещей и причинно-следственных отношениях. Научные дефиниции, формулы и модели представляют эти причины и отношения в идеально чистом виде – «под формой вечности». В статье показано, как Спиноза очерчивает границы человеческого познания: они заданы природой души как идеи тела (человек состоит из двух модусов субстанции – живого тела и его идеи/души в бесконечном разуме). Чем шире предметный круг действий тела, тем больше душа знает о мире и о самой себе. Последний раздел статьи повествует о связи разума с добродетелью, логики – с этикой, и характеризует образ жизни «по руководству разума». Общественная жизнь представляется Спинозе битвой «страстей» (*passiones*), пассивных аффектов солидарности и вражды. Общество не способно жить по руководству разума, однако нашему уму по силам найти форму правления, сводящую к минимуму ущерб от «слепых аффектов» правителей и толпы: «всецело абсолютным» государственным строем Спиноза считал демократию.

**Ключевые слова:** разум, рассудок, воображение, познание, вечность, добродетель, высшее благо, аффекты

**Для цитирования:** *Майданский А.Д.* Понятие разума в философии Бенедикта Спинозы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 124–143.

## Введение

Время Спинозы называют «веком разума», пришедшим на смену «тысячелетию веры». Его труды немало тому способствовали. Философия Спинозы – это гимн разуму и человеку разумному.

«Самое полезное в жизни – совершенствовать свой разум (*intellectus seu ratio*), насколько мы можем, и в этом одном состоит наивысшее счастье или блаженство человека, – учит «Этика». – Человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью (*vita rationalis*) нет ничего полезнее, как человек, руководствующийся разумом (*ratio*)... Никто, следовательно, не может лучше показать силу своего искусства и дарования, как воспитывая людей таким образом, чтобы они жили, наконец, под властью их собственного разума»<sup>1</sup>.

Правда, Спиноза отказывается признать разум творцом и правителем мира. Отвергает он и материалистическое учение о разуме как свойстве тела, функции мозга. Обе партии, материалисты и идеалисты, исходят из допущения, что между материей и мышлением существует *каузальная* связь: либо материя в ходе своей эволюции порождает мышление, либо мировой разум творит материальные вещи и управляет ими. Так или иначе, отношение материи и мышления мыслится в категориях «первичного» и «вторичного» – причины и следствия.

На самом деле протяжение (материя) и мышление – это две абсолютно равноправные формы выражения природы вещей, Бога, субстанции. Ни одна из этих форм не порождает другую, не зависит от другой и никак не взаимодействует с нею, но каждая «в своем роде» выражает единый «порядок и связь вещей» (*ordo et connexio rerum*) в природе.

Спинозе не по пути ни с идеалистами, ни с материалистами – ни с Платоном, ни с Демокритом. У него своя линия в мировой философии. Взглянем ближе на его учение о мировом разуме и человеке разумном.

## I. О природе разума

«Разум в мыслящей вещи», наряду с «движением в материи»<sup>2</sup>, молодой Спиноза величал «сыном, творением или непосредственным созданием Бога, от вечности сотворенным Богом и навеки остающимся неизменным»<sup>3</sup>. Все прочее в мире создается «руками» этих двух «сынов»: телá – посредством движения, идеи – посредством разума.

Эти два первичных, бесконечных и вечных модуса субстанции имеет смысл рассматривать параллельно. В атрибуте мышления (*cogitatio*), или

<sup>1</sup> Этика, IV, Прибавление, гл. IV, IX. Здесь и далее латинские цитаты из сочинений Спинозы даются в уточненном переводе с указанием ключевых терминов оригинала. За основу взято издание: *Спиноза Б. Избранные произведения*: в 2 т. М., 1957.

<sup>2</sup> Спиноза называет этот модус субстанции иногда просто «движением», но чаще – «движением и покоем» (*motus et quies*). Вселенная непрерывно движется, оставаясь в покое: «Вся природа (*tota natura*) есть один индивидуум, части которого, т.е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в целом» (Этика, II, лемма 7, схолия).

<sup>3</sup> Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье (Т. 1. С. 108). Здесь и далее в скобках дается ссылка на том и страницу «Избранных произведений» Спинозы.

природе идеальной, разуму принадлежит точно такое же место, как движению – в атрибуте протяжения (*extensio*), или природе материальной. *Разум есть движение идей, знаний*. Природа вечно и бесконечно мыслит самое себя, генерирует идеи, – этот процесс и называется «разумом».

Эмпирический ум может засомневаться: а существует ли на самом деле столь совершенный, «божественный» разум? Быть может, это просто абстракция, такая же как «белизна» или «лошадность»? Такого рода абстрактное понятие разума – точнее сказать, «разумности» – имеется у каждого человека. Спинозовское понятие бесконечного разума (*intellectus infinitus*) образовано совершенно иначе.

Отправным пунктом является констатация факта *всеобщей взаимосвязи идей* – *ordo et connexio idearum*. Факт неоспоримый: идеи зависят одна от другой, рефлексиируют друг в друга, соединяются, образуя более сложные идеи. Все вместе они составляют единое связанное целое, мир идей. «Разумом» именуется и этот мир, и сам процесс возникновения и взаимодействия идей.

То, что наши мысли взаимосвязаны и образуют особый мир, отличный от мира движущихся тел, не оспаривали даже закоренелые скептики. И каждый разумный человек знает, что разум его конечен, познания имеют свои границы. Человеческий разум расширяет эти границы, создавая новые идеи. Так обстоит дело во времени, исторически.

Под формой вечности, логически, все возможные идеи разума *уже налицо*, «ибо в вечности нет никакого *когда*, ни *прежде*, ни *после*»<sup>4</sup>. Существует ли в действительности такое божественное всезнание?

Для Спинозы, как и для Декарта, конечное не может существовать, если не существует бесконечное, равно как отрезок невозможен без прямой, от которой он отрезан. Мало того, бесконечная прямая *первична* по отношению к ее отрезкам. Это – простой урок математики.

Всякая идея (в том числе наши разумные души, человеческие «я», вместе с присущим им разумом) представляет собой фрагмент *мирового разума* – «узелок» бесконечной логической сети, а «совершенство» (*perfectio*) идеи определяется положением в этой сети, или, иначе говоря, ее отношением ко всем прочим идеям. Хочешь понять *сущность* той или иной идеи – выясни, как она связана с другими идеями, каково ее происхождение и место в мире идей.

Аналогичным образом обстоит дело с движением. Оно связывает все существующие тела воедино, образуя то, что в одном из писем Спинозы именуется «обликом целой Вселенной» (*facies totius Universi*). Существование каждого тела определяется характером его взаимодействия с другими телами – местом в физическом мире.

«Мы привыкли рассматривать движение как предикат, состояние; но на самом деле оно есть самость, субъект как субъект», – напишет Гегель<sup>5</sup> (под одобрительные кивки призрака Спинозы). Есть эмпирическая абстракция движения как *предиката*, *свойства* тел перемещаться в пространстве, и есть понятие движения как *сущности*, *причины бытия* материальных вещей и событий. Ровно так же обстоит дело и с разумом.

<sup>4</sup> Этика, I, теорема 32, схолия 2.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. М., 1975. С. 63.

В механике Галилея, Декарта, Ньютона работала эмпирическая абстракция движения. К сущности тела механик относит его величину и фигуру<sup>6</sup>; движение же сводится к перемене места в пространстве<sup>7</sup>. Спиноза впервые усмотрел в движении сущность тел, их физическую природу. Для него «всякая отдельная телесная вещь есть только определенная пропорция движения и покоя»<sup>8</sup>. Движение – не способ существования тел, наоборот: существование тел есть эффект движения, понятого как вечный и бесконечный процесс самопорождения материи, «протяженной субстанции»<sup>9</sup>.

Как в физическом мире движение производит на свет все тела, так в сфере мышления все идеи (знания, мысли) производятся разумом. Двое «сыновей» Бога, движение и разум, творят миры материи и духа, природы протяженной и мыслящей.

Человеческий разум образует частицу и действие (effectus) разума бесконечного, «божественного», в коем источник всех наших мыслей-идей. «Разум Бога является причиной и сущности, и существования нашего разума»<sup>10</sup>. При этом нельзя судить о бесконечном по мерке конечного: разум Бога и человека сходны между собой лишь по названию (in nomine), добавляет Спиноза. Наш разум идет вслед (posterior) за познаваемыми вещами – эти вещи ему предшествуют и независимы от него; тогда как бесконечный разум сам порождает все свои идеи и заключает в себе истинное знание всех вещей. Действия конечного разума определяются как внутренними, так и внешними основаниями (rationes, «резонами»); бесконечный разум сам определяет все свои действия, он их единственное основание.

Мы привыкли называть человека «разумным животным». Спиноза считает это определение негодным для понимания человеческой сущности. Оно, по сути, ничем не лучше определения человека как «двуногого животного без перьев»<sup>11</sup>. Оба рисуют «универсальные образы» человека, не касаясь *внутренней причины* его бытия – начала, движущего его помыслами и поступками.

В жизни нами движет отнюдь не разум, но влечение (appetitus) к предметам, служащим для сохранения себя, прежде всего – влечение к другим людям, ибо «для человека нет ничего полезнее человека»<sup>12</sup>. Вот отчего

<sup>6</sup> У Декарта сущность тела есть его геометрия – «протяженность в длину, ширину и глубину»; впоследствии сюда добавятся время, масса и производные от них физические величины.

<sup>7</sup> «Движение в подлинном смысле... есть перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые с ним соприкасались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел» (Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 360).

<sup>8</sup> Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье (Т. 1. С. 170).

<sup>9</sup> Подробнее о новациях Спинозы в физике: Klever W.N.A. Moles in motu. Principles of Spinoza's physics // Studia Spinozana. 1988. Vol. 4. P. 165–194; Майданский А.Д. Читая Спинозу. Saarbrücken, 2012. С. 133–145.

<sup>10</sup> Этика, I, теорема 17, схолия.

<sup>11</sup> «Платон, сказав, что человек – это двуногое животное без перьев, сделал не большую ошибку, чем тот, кто говорит, что человек есть разумное животное. Ибо Платон знал не менее других, что человек – разумное животное; он лишь подвел человека под известный класс, чтобы, размышляя о человеке при помощи этого класса, легко приходящего на память, тотчас представить в своем уме человека. Скорее, Аристотель сильно ошибался, если думал своим определением адекватно объяснить сущность человека» (Метафизические мысли. Т. 1. С. 269).

<sup>12</sup> Этика, IV, теорема 18, схолия.

Спиноза так высоко ценил определение человека как «животного общественного» (*animal sociale*), что бы там ни говорили на сей счет сатирики, теологи и меланхолики<sup>13</sup>.

## II. Проблемы терминологии

Среди русских переводчиков Спинозы одна только В.Н. Половцова озаботилась теоретическим обоснованием предлагаемого ею перевода терминологии<sup>14</sup>. Как правило, она верно и глубоко понимала значения терминов, но предлагала проблематичные либо откровенно неудачные варианты перевода.

В частности, спинозовские термины *intellectus* и *ratio* Половцова передавала кальками «интеллект» и «рацио», объясняя это тем, что русские слова «разум» и «рассудок» могут привести читателя к «недопустимым ассоциациям»<sup>15</sup>. С этим не поспоришь: могут, конечно, и многих наверняка приведут. Но ведь то же самое можно сказать практически о любом философском термине. Стоит ли изобретать особую лексику персонально для перевода Спинозы? И обязательно ли при этом насиловать русский язык прилагательным «интеллективное» (*intellectualis*), глаголами «конципировать» (*concipere*), «фингировать» (*ingere*) и тому подобными корявыми латинизмами?

Другие русские переводчики передают *ratio* то как «разум», то как «рассудок»<sup>16</sup>, а *rationis* – как «разумный», «рассудочный» и «мысленный», лишь изредка приводя в скобках латинский термин, дающий возможность понять, что речь идет об одном и том же виде познания, а не о трех разных.

Как правильно указывает Половцова, *ratio* и *scientia intuitiva* являются двумя видами «интеллекта» (*intellectus*). Они образуют последовательные ступени в процессе познания истины – второй и третий «роды познания» (*cognitionis genera*)<sup>17</sup>. Рассудок дает общие понятия (*notiones communes*)<sup>18</sup> и знание свойств вещей; предметом же интуитивного знания<sup>19</sup> являются «сущности вещей», т.е. способы их возникновения, внутренние связи и причины их действий. Другое отличие заключается в том, что в первом случае дух пользуется логическими рассуждениями и доказательствами, а во втором – усматривает истину напрямую, «с одного взгляда» (*uno intuitu*).

<sup>13</sup> Этика, IV, теорема 35, схолия.

<sup>14</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. III (118). С. 317–398; Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей. М., 1914. С. 13–56 и др.

<sup>15</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. С. 351.

<sup>16</sup> Мы оставляем в стороне случаи, когда *ratio* означает «основание, довод» (в частности, в формуле Спинозы *causa seu ratio* – причина или основание) или «мера, соотношение, пропорция» (например, *motus et quietis ratio* – пропорция движения и покоя).

<sup>17</sup> Этика, II, теорема 40, схолия 2.

<sup>18</sup> «Общие понятия» *рассудка* нельзя путать с «универсалиями» и прочими абстракциями *воображения*, возникающими из смешения (*confusio*) чувственных образов вещей. К классу универсалий относятся значения слов в языке «толпы», т.е. в естественных языках. «Слова суть часть воображения (*pars imaginationis*)», а не интеллекта (ТИЕ, § 88; Т. 1. С. 350). Нумерация параграфов ТИЕ (*Tractatus de intellectus emendatione*) дается по К. Брудеру (академический стандарт в спиноведении с XIX в.).

<sup>19</sup> Существительное *intuitio* в текстах Спинозы не встречается – только прилагательное или наречие: *intuitiva*, *intuitive*.



Иногда термины *intellectus* и *ratio* могут употребляться как синонимы (например, в приведенной выше цитате из части IV «Этики»), но бесконечный модус мышления Спиноза именует не иначе как *intellectus*. А, скажем, в выражении «по руководству разума» (*ex ductu rationis*), встречающемся в «Этике» более сорока раз, неизменно фигурирует *ratio*. «Разумная жизнь» – *vita rationalis*, «разумное животное» – *animal rationale*, и т.д.; использование прилагательного «рассудочный» в подобных случаях неуместно. С другой стороны, *sana ratio* – это, однозначно, «здравый рассудок».

В зависимости от контекста можно переводить *intellectus* как «разум» или «интеллект», а *ratio* – как «разум» или «рассудок». В тех случаях, когда говорится о «разуме», надлежит в обязательном порядке давать в скобках латинский термин или оговаривать перевод в комментарии. Читатель должен точно знать, идет речь о разуме-интеллекте как таковом либо о *ratio* как «втором роде познания».

Уточним, что *ratio* – это дискурсивное мышление (отсюда – *ratiocinatio*, «рассуждение», и *ratiocinari*, «рассуждать»), и прибавим, что у абстракций рассудка, *entia rationis*, нет реально существующих объектов, а потому к числу идей они не относятся, хотя и созданы интеллектом, подобно идеям.

В дефинициях «Этики», формулирующих общие понятия рассудка, употребляется глагол *intelligo* («я разумею, понимаю»). Прилагательное *intellectualis* Спиноза использует редко и, как правило, в устойчивых оборотах речи вроде *amor Dei intellectualis* (интеллектуальная любовь к Богу) или *instrumenta intellectualia* (интеллектуальные орудия).

Использование латинизма «интеллект, интеллектуальный» в переводе облегчает процесс перевода и понимания текстов Спинозы, но не во всех контекстах бывает уместным. В принципе, та же проблема встает и при переводах на другие иностранные языки. В старых изданиях Спинозы *intellectus* часто переводился как *understanding*, *l'entendement* (понимание), в том числе и в самом заглавии «Трактата об усовершенствовании разума» (Robert Elwes, Louis Couturat). Лучший современный переводчик Спинозы на английский, Э. Кёрли (Edwin Curley), подобно В.Н. Половцовой, демонстрирует стойкую приверженность латинизмам: *intellect* (= *intellectus*), *reason* (= *ratio*) и *rational* (= *rationis*, как прилагательное). В целом для романских языков и английского эта стратегия представляется оправданной.

### III. Свойства разума. Воображение и разум

«Бог» определяется в «Этике» как «субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»<sup>20</sup>. Сущность эта представляет собой «порядок и связь вещей», или «причин»<sup>21</sup>. Каждый атрибут выражает (*exprimit*)<sup>22</sup> сущность Бога особым

<sup>20</sup> Этика, I, дефиниция 6.

<sup>21</sup> Понятия вещи (*res*) и причины (*causa*) для разума идентичны. Разум действует в мире причин и следствий, других «вещей» в его мире нет. Поэтому выражения «порядок и связь вещей» и «порядок и связь причин» Спиноза употребляет как эквивалентные, непринужденно заменяя *ordo et connexio rerum* на *causarum* (Этика II, теорема 7 и доказательство теорем 9, 19 и 20).

<sup>22</sup> О категории выражения в философии Спинозы см.: Kaufmann F. Spinoza's system as theory of expression // Philosophy and phenomenological research. 1940. Vol. 1 (1). P. 83–97; Deleuze G. Spinoza et le problème de l'expression. Paris, 1968.

образом – «в своем роде» (*in suo genere*). В атрибуте протяжения Бог самовыражается через посредство движения, воспринимаемого воображением «под формой длительности» (*sub duratione*), а в атрибуте мышления – посредством разума, «под формой вечности» (*sub specie aeternitatis*).

В чем состоит особенность *разумной формы* выражения взаимосвязи вещей-причин в сравнении с их выражением в форме движения и покоя?

На последних страницах неоконченного трактата ТИЕ приводится список из восьми свойств разума (*intellectus proprietates*). Первым в этом списке числится свойство достоверности (*certitudo*) как соответствия между «формальным» бытием вещей и «объективным» их выражением в разуме<sup>23</sup>. Всякая вещь является объектом, или «идеатом» (*ideatum*) некоей идеи в бесконечном разуме.

Так, человеческое тело является объектом идеи, которую мы называем своей «душой» (*mens*<sup>24</sup>), или «я». В физическом мире тело это, как и все прочие, пребывает в движении – возникает, изменяется и, в конце концов, исчезает. Спиноза называет это «длительностью» (*duratio*), понимаемой как «неопределенная продолжительность существования»<sup>25</sup>.

В мире идей сущность человеческого тела выражается «под формой вечности»<sup>26</sup>; данное свойство разума числится в списке Спинозы под номером пять. Такова особенность *идеальной, разумной* формы выражения причинно-следственных связей вещей – «порядка и связи причин». Для этой цели ученые пользуются разного рода уравнениями, химическими формулами, генетическими кодами. Все это специфически разумные (идеальные) формы выражения порядка и связи вещей в природе.

К примеру, сущность воды в материальном мире может проявляться в разнообразных агрегатных состояниях и процессах – река, дождь, айсберг и т.д. – в зависимости от внешних причин, таких как температура и давление воздуха, рельеф земной поверхности, примеси и пр. Разум же выявляет химическую сущность воды как таковую, в чистом виде. Формула  $H_2O$ , «оксид водорода», и дает нам адекватную идею воды: такова «идеальная вода», или вода, мыслимая под формой вечности.

Однако знание *сущности* воды или иной материальной вещи далеко не достаточно для того, чтобы постичь ее *существование*. Последнее зависит

<sup>23</sup> ТИЕ, § 108 (Т. 1. С. 356). В схоластической терминологии, которой пользовались Декарт и Спиноза, «формальное» означало «реальное», а «объективное» = «мыслимое, данное как объект идеи». Отсюда определение Спинозы: «Достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность (*essentia objectiva*); то есть тот способ, каким мы чувствуем формальную сущность (*sentimus essentiam formalem*), и есть сама достоверность» (ТИЕ, § 35; Т. 1. С. 330).

<sup>24</sup> Спиноза, по примеру Декарта, предпочитает пользоваться термином *mens*, изредка – *animus* (дух), избегая слова *anima*, так как последнее обычно ассоциируется с материальным процессом дыхания (ср. русские слова «душа», «дух»). На эту ассоциацию особенно упирал Декарт; не раз обыгрывалась она и в Библии. Согласно Спинозе, природа души нематериальна, сугубо идеальна; материален лишь воспринимаемый душой объект – физическое тело человека. См. ценное примечание В.Н. Половцовой к ТИЕ (*Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта*. С. 59).

<sup>25</sup> «*Duratio est indefinita existendi continuatio*» (Этика, II, дефиниция 5).

<sup>26</sup> См.: Этика, V, теорема 22. Конкретнее это положение разъясняется ниже: «Мы чувствуем и знаем по опыту, что мы вечны (*Sentimus experimurque nos aeternos esse*)... Мы чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формой вечности, вечна и что существование ее не может определяться временем или раскрываться через длительность (*duratio*)» (Этика, V, теорема 23, схолия).

не только от сущности данной вещи, но и от внешних вещей, с которыми она так или иначе, прямо или косвенно взаимодействует, в последнем счете – от Вселенной в целом. Поскольку конечный разум не в состоянии охватить этот бесконечный порядок и связь вещей в природе – или весь «ряд причин и реальных сущих» (*series causarum et realium entium*), как Спиноза изъясняется в ТИЕ<sup>27</sup>, – постольку ему приходится обращаться к неадекватным чувственным данным о существовании тел, поставляемым воображением (*imaginatio*). Воображение же воспринимает существование вещей как длящееся, *sub duratione*.

От природы человеческому разуму не дано знать, существует ли какая-либо материальная вещь или нет, и если да, то какими свойствами обладает, не говоря уже о длительности ее существования. Эти сведения разум получает от чувств и воображения. Все, что наш разум знает о существовании тел, он черпает из чувственного опыта – узнает не иначе как апостериори.

Сказанное относится не только к познанию внешних тел, но и к знанию о собственном теле человека. Душа, как «вещь мыслящая», является идеей этого тела и выражает его *сущность*<sup>28</sup> под формой вечности. *Существование* же человеческого тела как модуса протяжения определяется бесчисленным множеством внешних причин, воздействующих на наше тело. Свойства и способы существования тела непрерывно меняются в соответствии с характером внешних воздействий.

Любое состояние (*affectio*) человеческого тела, как и соответствующий ему образ чувств, представляет собой результат взаимодействия внутренних и внешних причин; в душе оно выражается в виде смутной идеи (*idea confusa*) воображения. Действия разных по своей природе причин переплетаются, диффузно смешиваются или синтезируются. Чем активнее в этом процессе взаимодействия человеческое тело и чем более сходна его собственная природа с природой внешних тел, оказывающих на него прямое воздействие, тем менее смутной будет идея воображения. Но все же любая идея воображения смутна, смешана, не адекватна ни природе человеческого тела как такового, ни природе внешних тел.

Воображение воспринимает мир сквозь призму состояний человеческого тела. Одна и та же внешняя вещь может выглядеть в «линзе» моего тела по-разному – в зависимости, скажем, от состояния здоровья, активности органов чувств, переживаемых эмоций и пр. «Человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно существующее не иначе, как посредством идей о состояниях своего тела... Когда человеческая душа созерцает внешние тела через посредство идей о состояниях своего собственного тела, то мы говорим, что она воображает»<sup>29</sup>.

Разум принято называть «зеркалом мира» – на что Фрэнсис Бэкон в свое время заметил, что у всякого зеркала поверхность неровная, и разум (*intellectus*) примешивает собственную природу к природе познаваемых вещей. Спиноза так изображает работу *чувств* и характер чувственных *идей воображения*. Подобного рода знание он называет «смутным, смешанным»

<sup>27</sup> ТИЕ, § 100 (Т. 1. С. 353–354).

<sup>28</sup> Для Спинозы сущностью всякого живого тела, включая и тело человека, является *appetitus* – потребность в сохранении себя, присущей ему «пропорции (*ratio*) движения и покоя».

<sup>29</sup> Этика, II, теорема 26 и доказательство короллария.

(confusus). Что же касается *разума*, то природа его состоит в том, чтобы воспринимать вещи *ex analogia universi* – по образу вселенной, а не согласно своей собственной природе (*ex analogia suae naturae*)<sup>30</sup>. Это зеркало – идеальное, «адекватное», без малейшей неровности.

В свое время Марсиаль Геру заметил, что самые тяжкие ошибки прочтения Спинозы возникают из-за того, что разум толкуется как «мышление» в кантианском смысле – субъективная форма деятельности души. «Интеллект классических рационалистов – это не форма, тем более не искажающая форма (*une forme déformante*), но способность познавать вещи истинно, т.е. такими, каковы они сами по себе»<sup>31</sup>. В глазах Канта это – признак «догматизма».

Процесс познания начинается с работы воображения, поставляемых им чувственных образов и смутных идей. Сам по себе образ чувств является не идеей, а аффективным состоянием моего тела (*corporis affectio*), т.е. модусом протяжения, а не мышления. Душа образует смутную идею, когда она *утверждает или отрицает* нечто о реальных вещах на основании образов чувств. «Всякая идея, в силу того, что она идея, заключает в себе утверждение или отрицание»<sup>32</sup>.

Если, к примеру, увидев черную кошку, я *утверждаю*, что она существует или что она черная, то тем самым я образую смутную идею. Неважно, черна эта кошка или нет, и существует она на самом деле или всего лишь снится, – любое утверждение воображения остается смутным. Адекватны лишь те суждения, что опираются на знание причинно-следственных связей вещей.

Человеческий разум вступает в дело после воображения, выковывая адекватные понятия посредством простейших «врожденных орудий» (*innata instrumenta*) из железа неадекватных чувственных образов. Аналогия между мышлением и трудом, кованием железа при помощи «материальных орудий» (*instrumenta corporea*), проводится в ТИЕ<sup>33</sup>. Роль молота (= метода) в процессе познания выполняют уже имеющиеся у нас идеи, причем качество наших «интеллектуальных работ» и получаемых в результате понятий напрямую зависит от совершенства используемых идей-орудий.

Адекватная идея – это знание «ближайшей причины» (*causa proxima*) или, что то же самое, «внутренней сущности» (*intima essentia*) вещи, т.е. понимание того, что движет вещью и как она возникает. Так, из химической формулы воды явствует, что она возникает вследствие горения водорода. Это – ее ближайшая причина. Или, если взять собственный пример Спинозы, адекватная идея круга есть знание того, как эта фигура возникает, т.е. строится, а именно – движением линии, один конец которой фиксирован<sup>34</sup>. В то время как, скажем, определение круга через равенство его радиусов указывает лишь *свойство* круга вместо его причины-сущности и по сему не содержит адекватной идеи круга.

Поскольку чувства показывают лишь некоторые свойства вещей, но никогда – их причины, постольку все идеи воображения неадекватны, даже

<sup>30</sup> Письмо 2, Ольденбургу, сентябрь 1661 (Т. 2. С. 388).

<sup>31</sup> *Guérault M. Spinoza. T. I: Dieu (Ethique, I)*. Paris, 1968. P. 440.

<sup>32</sup> Этика, II, теорема 49, схолия.

<sup>33</sup> ТИЕ, § 32 (Т. 1. С. 329).

<sup>34</sup> Как видим, даже геометрические абстракции, поскольку они описывают вещи протяженные, образуются через посредство понятия движения и покоя.

если вещь действительно обладает теми свойствами, которые мы воспринимаем. Тем не менее конечный разум не может обойтись без «сырья» чувственных восприятий для познания единичных вещей (*res singulares*), т.е. «вещей конечных и имеющих ограниченное существование»<sup>35</sup>.

Сущностью любой идеи – создаваемой разумом или воображением, адекватной и неадекватной – является «суждение» (*judicium*), некое утверждение или отрицание о своем предмете. Способность утверждать или отрицать Спиноза именуется «волей» (*voluntas*), а конкретные утверждения и отрицания – «волениями» (*volitiones*). В этом смысле «воля и разум (*intellectus*) – одно и то же», и, равным образом, «отдельное воление и идея – одно и то же»<sup>36</sup>.

Чувственный образ, взятый как таковой, никакого утверждения или отрицания в себе не содержит; поэтому Спиноза настоятельно требует отличать образы от идей<sup>37</sup>. Первые возникают из движений тела, а вторые – из действий разума, следовательно, образы и идеи суть модусы двух разных атрибутов субстанции.

Идея воображения смутна, поскольку в ней отражаются свойства, возникающие из взаимодействия данного предмета с *иными* вещами. Если наш разум сумеет понять природу этого взаимодействия, тем самым неадекватная идея сменится адекватной. Именно так разум всегда и действует в процессе познания единичных вещей.

Допустим, воображение, опираясь на образ чувств, поставляет душе неадекватную идею – утвердительное суждение «снег бел». Отчего и почему он бел, воображение понятия не имеет (если не считать за понятия разного рода фикции, мифы и пр.). Разуму надлежит выяснить конкретные условия взаимодействия снега с солнечным светом, при которых снег обретает свойство белизны. Как учит физика, оно представляет собой способность тела отражать видимые лучи света любой длины; отдельная снежинка, шестигранный кристаллик льда таким свойством не обладает – она прозрачна, как и чистая вода; следовательно, белизна снега обусловлена взаимодействием его частиц, и т.д. Выясняя *конкретные причины*, вследствие которых снег *на солнце* выглядит белым, наука преобразует данные чувств в адекватную идею разума.

Так мыслящая душа переходит с первой ступени познания, воображения, на вторую – ступень рассудка. Без первого рода познания не поднимешься ко второму. Когда дело касается единичных вещей, конечному разуму не по силам перепрыгнуть через ступеньку чувственного восприятия и воображения с его смутными идеями.

<sup>35</sup> Этика, II, дефиниция 7.

<sup>36</sup> Этика, II, теорема 49, королларий и его доказательство. И. Меламед отмечает, что здесь Спиноза оппонирует Декарту, учившему, что воля и интеллект – две принципиально разных способности души (*Melamed Y. The causes of our belief in free will: Spinoza on necessary, «innate», yet false cognition // Spinoza's Ethics. A Critical Guide. Cambridge, 2017. P. 126*). Добавим, что и Бэкон их противопоставлял: интеллект не самодетелен – он побуждается, «окропляется» (*recipit infusionem*) волей и аффектами.

<sup>37</sup> Этика, II, схолии теорем 48 и 49.

#### IV. Виды идей разума и границы человеческого познания

В бесконечном разуме всякая причинная связь выражается соответствующей адекватной идеей, поэтому «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»<sup>38</sup>. Наличие у нас смутных идей воображения есть свидетельство конечности нашего разума, т.е. ограниченности познавательных способностей души и деятельных способностей живого тела, идеей которого эта душа является.

В письме к Георгу Шуллеру Спиноза так очерчивает границы человеческого познания: «Душа человека может приобрести познание только того, что заключает в себе идея актуально существующего тела [человека] или что может быть выведено из этой идеи... Способность разумения (*intelligendi potentia*) души простирается только на то, что в себе содержит эта идея тела или что из нее вытекает»<sup>39</sup>.

Как видим, вопрос «Что я могу знать?» ставится Спинозой предельно четко и решается недвусмысленно. Наша «способность разумения» не слишком велика: идея одного-единственного тела плюс то, что из нее вытекает, – вот и все, что доступно человеческому познанию.

Портрет Спинозы-рационалиста, мнящего, будто «человеческому разуму доступно абсолютное знание»<sup>40</sup>, столь же далек от оригинала, сколь и портрет Спинозы-мистика или мисолога, который «в глубине души презирает и ненавидит все, что познается отчетливо и ясно»<sup>41</sup>.

В разумной душе содержатся: во-первых, *notiones communes* – понятия о том, что обще любым телам<sup>42</sup>, как, например, количество<sup>43</sup>, движение и покой; во-вторых, «адекватные идеи о свойствах вещей», общих телу человека и тем внешним телам, которые на него воздействуют<sup>44</sup>; в-третьих, «идеи идей», дающих душе «истинное познание своего познания»<sup>45</sup>. Идеям идей, или «рефлексивному познанию» (*cognitio reflexiva*), человек обязан тем, что он осознает действия своей души, т.е. способностью самосознания.

Первые два класса идей разума проистекают из «объективной сущности» души как идеи *тела*, т.е. модуса протяжения, а третий класс – из «формальной сущности» души как *идеи* тела, т.е. модуса мышления. Особняком

<sup>38</sup> Этика II, теорема 7.

<sup>39</sup> Письмо 64 от 29 июля 1675 (Т. 2. С. 602).

<sup>40</sup> Радлов Э.Л. Спиноза // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31. СПб., 1900. Кол. 218, 214–221. Или еще категоричнее: «Возможность абсолютного познания не составляет для него [Спинозы], как для представителя крайнего рационализма, даже проблемы» (Шилкарский В.С. О панлогизме у Спинозы. М., 1914. С. 47).

<sup>41</sup> Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Париж, 1929. С. 250.

<sup>42</sup> Этика, II, теорема 38.

<sup>43</sup> Категория количества Спинозы выражает сущность протяженной субстанции, материи. Как атрибут субстанции, количество (*quantitas*) мыслится бесконечным, неделимым и единственным (*infinita, indivisibilis, et unica*). См.: Письмо 12 «О природе бесконечного», Спиноза – Мейеру, 20 апреля 1663 (Т. 2. С. 423–429). Утверждение *неделимости* количества представляет собой скрытое возражение Декарту, который также определял протяжение посредством категории количества, но полагал, что субстанция протяженная, в отличие от мыслящей, делима до бесконечности.

<sup>44</sup> Этика, II, теорема 39.

<sup>45</sup> Этика, II, теорема 43, доказательство.

у Спинозы стоит бесконечная идея Бога, из которой «объективно вытекают» (sequitur objective) все идеи разума вообще<sup>46</sup>.

Поскольку человеческая душа есть «идея тела», она способна познавать лишь те идеи и тела, с которыми у нее имеется «нечто общее» (aliquid commune). С прочими идеями-душами<sup>47</sup> она взаимодействует напрямую, как одна частица разума – с другой, а внешние тела воспринимает постольку, поскольку они воздействуют на ее «идеат», человеческое тело, и в свою очередь служат предметами действий человеческого тела. Причем, уточняет Спиноза, чем активнее действует тело, «тем способнее душа его к отчетливому разумению (intelligendum)»<sup>48</sup>. При желании в этой схолии можно увидеть прообраз марксистского постулата: практика есть критерий истины.

Таким образом, границы нашего познания диктуются природой человеческого тела, а мера адекватности знаний определяется тем, насколько активно действует наше тело в окружающем мире.

Кант считал себя Коперником от метафизики, поскольку он установил зависимость процесса познания от устройства познающего субъекта. Между тем Спиноза проделал это столетием раньше Канта и куда более радикально, показав, что процесс познания обусловлен устройством не только познающей души, но и тела, от действий которого в мире физическом напрямую зависит истинность наших знаний. Чем большей «способностью к действию» (agendi potentia) обладает тело и чем больше вещей попадают в круг его действий, тем лучше наша душа знает мир и саму себя.

«Кто обладает телом, способным к весьма многому, тот имеет и душу, наибольшая часть которой вечна... В этой жизни мы прежде всего стремимся к тому, чтобы тело ребенка, насколько его природа позволяет и тому способствует, могло измениться в другое тело, способное к весьма многому и соответствующее душе, знающей весьма многое о себе, Боге и вещах; и притом таким образом, чтобы все, что относится к ее памяти или воображению, было бы едва значимо в отношении к разуму»<sup>49</sup>.

В плане «формального» устройства души как модуса мышления особый интерес представляют entia rationis – абстракции рассудка, обсуждаемые в первой части «Метафизических мыслей» (приложение, которым Спиноза снабдил издание «Начал философии Декарта»). Эти модусы мышления не имеют реальных объектов и служат душе для «запоминания, объяснения и воображения познаваемых вещей»<sup>50</sup>.

Нетрудно заметить сходство этих «сущих рассудка» с «чистыми формами» созерцания и мышления у Канта, тем более что Спиноза относит

<sup>46</sup> Этика, II, теорема 7, королларий.

<sup>47</sup> Спиноза называет «душой» (mens, animus) не только идею человеческого тела, но и идею любого другого модуса субстанции. Все вышесказанное о душе человека, заявляет Спиноза, «относится и к другим Индивидуумам, которые все, пусть в различной мере, но одушевлены (animata sunt)» (Этика, II, теорема 13, схолия). В старые времена данное положение нередко расценивалось как панпсихизм или гилозоизм; предполагалось, что «душа» – это то, что теперь именуется «психикой». Такого рода нелепые прочтения сегодня редки. У Спинозы психика – это телесные аффекты, а не идеи. Он радикально депсихологизирует разум.

<sup>48</sup> Этика, II, теорема 13, схолия.

<sup>49</sup> Этика, V, теорема 39 и ее схолия.

<sup>50</sup> Метафизические мысли (Т. 1. С. 268).

к классу *entia rationis* *время* и некоторые из кантовских категорий: *отрицание, единство и множество*.

Вопрос о происхождении *entia rationis* Спиноза не обсуждает, но и без того ясно, что из чувственного опыта они возникнуть не могут – уже просто потому, что не имеют реальных коррелятов, «идеатов», которые можно было бы чувствовать. При этом «сущие рассудка», равно как и категории рассудка у Канта, требуются душе для *упорядочения опытных данных*: для запоминания (роды и виды), объяснения (время – «для объяснения длительности, *duratio*»); число и мера – для измерения дискретного и непрерывного количества, соответственно) и воображения (средства мысленного «рисования картин» и любые понятия «для отрицания», *ad negandum*) воспринимаемых вещей.

«Сущие рассудка» образуют особый класс модусов мышления, наряду с тремя классами идей.

Спиноза утверждал, что в природе должны существовать и иные модусы неизвестных нашему разуму атрибутов и, соответственно – идеи этих модусов в бесконечном разуме<sup>51</sup>. Субстанция как «Природа порождающая» абсолютно бесконечна и обладает бесчисленными атрибутами, из которых люди могут знать только два – протяжение и мышление, ибо человек состоит из их модусов – души и тела.

Если прибавить к этому сказанное выше – что конечный человеческий разум способен ясно и отчетливо познавать лишь сущности единичных вещей, но не существование их, – то окажется, что Спиноза весьма и весьма существенно ограничил познавательные возможности разума.

## V. Разум и добродетель

Философия с момента своего рождения была культом логоса – разумного начала бытия. После Сократа многие философы полагали, что, став по-настоящему разумным, человек тем самым сделался бы и добродетельным, высоконравственным существом. «Истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума», – повторял и Спиноза<sup>52</sup>. Если так, то наука о нравах и добродетельной жизни, этика, по существу смыкается с логикой – наукой о разуме и связи идей. Недаром *логический трактат об «усовершенствовании разума»*<sup>53</sup> Спиноза открывает пространством *этическим* рассуждением, повествованием о своих поисках «истинного блага» и «высшего человеческого совершенства».

Для достижения последней цели одной логики уже мало, требуются совместные усилия всех наук: «Я хочу, – пишет Спиноза, – направить все науки к одному пределу и цели, а именно, как мы и говорили, к достижению высшего человеческого совершенства (*summa humana perfectio*)»<sup>54</sup>. Ниже

<sup>51</sup> См. письмо 66, Чирнгаусу, 18 августа 1675 (Т. 2. С. 605–606).

<sup>52</sup> Этика, IV, теорема 37, схолия 1.

<sup>53</sup> «Каким же образом и методом разум должен быть совершенствуем... это рассматривается в логике (*Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici... illud autem ad logicam spectat*)» (Этика, V, Предисловие). В ТИЕ встречается связка «*via et methodus*» (путь и метод) и определение: «*methodus est via, ut ipsa veritas... quaerantur*» (метод есть путь отыскания самой истины).

<sup>54</sup> ТИЕ, § 16 (Т. 1. С. 324).



он перечисляет и прикладные дисциплины, к которым следует обратиться за помощью: «моральная философия» и педагогика, медицина и «искусство механики».

Мало того, достижение высшего человеческого совершенства выходит за рамки науки как таковой. Спиноза указывает на необходимость *практического преобразования общества* с целью «вполне согласовать разум (intellectus) и желания» большинства людей, а «затем сформировать такое общество, какое требуется, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому [согласию]»<sup>55</sup>. И в «Этике», и в «Богословско-политическом трактате» Спиноза призывает людей к *солидарности*, дабы «души и тела всех составили как бы одну душу и одно тело (unam quasi mentem unumque corpus)»<sup>56</sup>. Не зря коммунистам так мил Спиноза. Высшее человеческое совершенство достигается не иначе как сообща.

Что же касается высшего блага, усовершенствование разума составляет не только путь к нему, но и есть это *благо само по себе*. «Так как лучшая часть в нас есть разум (intellectus), то несомненно, что если мы действительно желаем искать пользы для себя, мы должны больше всего стремиться к совершенствованию его, насколько возможно, ибо в его усовершенствовании должно состоять высшее наше благо»<sup>57</sup>.

Усовершенствование разума прокладывает дорогу душе к «спасению» (вечности) и «блаженству» (наивысшему счастью). Начинается оно с «врачевания и очищения» разума от идей воображения и связанных с ними страстей, таких как жажда денег, славы и чувственных наслаждений. Далее требуется приобрести «наилучший метод исследования истины», а затем, пользуясь этим методом, приступить к построению «Философии», открытию новых истин и выработке разумного образа жизни.

Этически ориентированная логика Спинозы, очевидно, имеет мало общего с формальной логикой (силлогистикой и «диалектикой») схоластиков. От всех прочих наук, углубляющих наше понимание природы вещей и таким образом совершенствующих разум, логика отличается тем, что исследует *процесс познания*, в ходе которого разум себя совершенствует.

Сам по себе императив совершенствования разума не нов. Так, в «Логике Пор-Рояля» (1662), имевшейся в библиотеке Спинозы, прямо на первых страницах ставилась цель «усовершенствовать свой разум» (perfectionner<sup>58</sup> sa raison), причем авторы уверяли, что это «неизмеримо важнее» любых познаний и научных открытий<sup>59</sup>. В следующем столетии французские просветители, по примеру Спинозы, увяжут дело совершенствования разума с задачей преобразования общества на началах разума и человеческой солидарности, fraternité.

Спиноза, правда, в отличие от большинства просветителей, не считал разум способным непосредственно осуществлять управление обществом. О платоновском идеале правителя-философа Спиноза отзывался крайне пренебрежительно. Философы не сочинили об устройстве «республики» ничего, кроме химер и утопий, так что они, по общему убеждению, менее

<sup>55</sup> Там же, § 14 (Т. 1. С. 324).

<sup>56</sup> Этика, IV, теорема 18, схолия.

<sup>57</sup> Богословско-политический трактат (Т. 2. С. 64).

<sup>58</sup> Спиноза употреблял термины «perficere» и «emendatio» (intellectus).

<sup>59</sup> Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991. С. 7.

всех пригодны к делам управления государством, говорится во вступительной главе «Политического трактата».

Общественно-политической жизнью правят *аффекты*, в которых выражаются, с одной стороны, естественное стремление людей к сохранению и упрочению своего бытия<sup>60</sup>, а с другой – внешние, враждебные человеческой природе силы-причины. История общества Спинозе представляется битвой аффектов: аффекты солидарности<sup>61</sup> понуждают людей «сойтись воедино» (*in unum convenire*), в то время как иные «страсти», или «слепые желания», влекут людей врозь, обращая в волков, что враждуют с себе подобными.

«Из сказанного ясно, что мы различным образом побуждаемся внешними причинами и колеблемся (*fluctuari*), как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не ведая о нашей участи и судьбе»<sup>62</sup>.

Что же разум может поделать с этой могучей стихией жизни? Какую роль отводит Спиноза «руководству разума» в схватке аффектов?

Разум учит нас следовать своей человеческой природе и деятельно усовершенствовать себя – к чему любая вещь стремится и так, даже если у нее вовсе нет разума, ибо это всеобщий закон природы. Глас *разума* есть зов самой *природы*, и наоборот. Жить по руководству разума – значит действовать так, как велит человеку его собственная натура – вопреки пагубным страстям, т.е. аффектам, проистекающим из внешних причин, препятствующих сохранению его бытия.

Прежде всего, надлежит стремиться к соединению с другими людьми, так как они с тобой одной крови, одной природы. Делай все, что сближает тебя с другими: будь честен, великодушен, полезен им и не причиняй зла. «Отсюда следует, что люди, управляемые разумом, т.е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не испытывают влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны»<sup>63</sup>.

Ниже Спиноза доказывает, что советы разума должны иметь силу для всех людей<sup>64</sup>; следовательно, человек разумный обязан сообразовать свои поступки с устройством общества и общим благом – пусть даже в ущерб сохранению своего бытия (*suum esse conservandi*) при смертельной опасности, добавляет он.

<sup>60</sup> Именно этому природному стремлению (*conatus*), а не общественному договору разумных существ, обязано своим возникновением государство. «Причины и естественные основы государства не нужно искать в поучениях разума (*ratio*), но следует выводить из общей природы или устройства людей» (Политический трактат. Гл. I, § 7. Т. 2. С. 290).

<sup>61</sup> К таковым Спиноза относит, например, «общую надежду или страх, или желание отомстить за общую обиду» (Там же. Гл. VI, § 1. Т. 2. С. 303). Заметим, что все перечисленные аффекты – из числа «страстей» (*passiones*), т.е. аффектов пассивных. Сами по себе (*per se*) они не могут быть благом, равно как и сострадание, приниженность или раскаяние. Но «так как люди редко живут по руководству разума», и зачастую терзаемы куда худшими страстями, то перечисленные выше пассивные аффекты «приносят более пользы, чем вреда; а потому если уж приходится грешить, то лучше грешить в эту сторону» (Этика, IV, теорема 54, схолия).

<sup>62</sup> Этика, III, теорема 59, схолия.

<sup>63</sup> Этика, IV, теорема 18, схолия.

<sup>64</sup> «Если бы разум советовал это, то он советовал бы это всем людям» (Этика, IV, теорема 72, схолия). *Ratio*, как мы помним, оперирует общими понятиями, *notiones communes*, поэтому любое его суждение или предписание *общезначимо*.

Всеобщность этических норм, которую Кант изобразит как императив не от мира сего, долг ноумена, Спинозе представляется прямым следствием общего закона природы – стремления каждой вещи к объединению сил с себе подобными и «к большему совершенству» (*ad maiorem perfectionem*). Добродетельное поведение есть, выражаясь кантовским языком, «прагматическое предписание» разума, преследующее собственную выгоду каждого. Оно способствует умножению сил<sup>65</sup> и устройству общества, наиболее подходящему для самосохранения и прогресса *каждого индивида*. Ну а все сеющее рознь и разобщающее людей – ложь, зависть, несправедливость и т.п. – неразумно, ибо идет вразрез с их общественной природой.

Отличая полезные вещи от вредных, противных нашей природе, разум помогает освободиться из рабства страстей, разрушающих тела и души людей. Поэтому усовершенствование разума – развитие наук, просвещение народа – и есть наилучший путь достижения «высшего человеческого совершенства».

Разум изменяет жизнь человека и общества не напрямую, а через посредство *активных аффектов*, возникающих в процессе познания второго и третьего рода – рассудочного и интуитивного. Чистый разум был бы бессилен против аффектов. «Всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему», а никак «не посредством разума (*ratio*), который ограничить аффекты не в состоянии»<sup>66</sup>.

Когда душа размышляет, образуя адекватные идеи, она испытывает особое интеллектуальное *удовольствие* – радость понимания, «которая не может быть чрезмерной», – и *желание* действовать по велению своей разумной природы. Разуму нечего противопоставить диктату страстей, кроме пары активных аффектов удовольствия и желания. И те должны еще преодолеть в мощи все прочие наши аффекты, вместе взятые.

В начале ТИЕ Спиноза описывает, каких трудов ему самому стоило «всерьез решиться» умерить привычные страсти и, мало-помалу удлинняя периоды своей свободы, в конце концов научиться обращать пагубные аффекты в средства достижения истинного блага. Сумеет ли когда-нибудь *все общество* взобраться на этот философский Монблан? Спиноза не был склонен к такого рода мечтаниям. «Разум (*ratio*) может, правда, многое сделать для обуздания аффектов и управления ими, но в то же время мы видели, что путь, которому учит сам разум, чрезвычайно труден; так что те, кто тешит себя мыслью, что народную массу (*multitudo*)<sup>67</sup> или власть имущих можно склонить к жизни по предписанию одного лишь разума, те грезят о золотом веке поэтов или о сказке»<sup>68</sup>.

В неоконченном «Политическом трактате» Спиноза намеревался найти формы правления, которые сводили бы к минимуму ущерб, наносимый обществу

<sup>65</sup> «Если, например, два индивидуума совершенно одинаковой природы соединяются друг с другом, то они образуют индивидуум вдвое сильнееший, чем каждый из них в отдельности» (Этика, IV, теорема 18, схолия).

<sup>66</sup> Этика, IV, теорема 37, схолия 2.

<sup>67</sup> За последние десятилетия о понятии *multitudo* (лат. множество) написаны сотни работ. В неомарксизме, с подачи Антонио Негри, оно оттесняет на вторые роли понятие класса. Демократическая мощь «Множества», с его горизонтально-сетевыми связями и неформальными «ассамблеями», противостоит власти «Империи», процессам империалистической глобализации.

<sup>68</sup> Политический трактат. Гл. I, § 5 (Т. 2. С. 289).

неразумием и слепыми аффектами правителей и толпы. Политическое устройство, отвечающее человеческой природе и выражающее ее наиболее адекватным образом, – это *демократия*. Спиноза называл демократию «всецело абсолютной» формой государственного строя (*omnino absolutum imperium*)<sup>69</sup>.

Обосновать это смелое и необычное для своего века суждение он, к сожалению, не успел. Впрочем, Спиноза оставил нам главу XVI «Богословско-политического трактата», где превосходство демократического государства (*imperium democraticum*) доказывается тем, что «его законы основаны на здравом рассудке» и всякий, кто пожелает, вправе жить в нем по руководству разума. Поэтому, заключает он, демократическое правление «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому»<sup>70</sup>.

## Заключение

Мы проследили «линию Спинозы» от общего понятия разума как выражения природы вещей под формой вечности до принципов разумного устройства человеческой жизни, личной и общественной. В первом приближении рассмотрели «интеллектуальные орудия» и «роды познания», представляющие собой ступени восхождения разума к истине вещей.

Многое, естественно, пришлось оставить за кадром. Некоторые проблемы спинозовского учения о разуме вообще вряд ли могут быть решены, так как автор «Этики» не успел их достаточно осветить. В первую очередь это относится к высшему роду познания – «интуитивному знанию». Как-то раз Спиноза признался, что «очень мало» (*pegrausa*) на свете вещей, которые он понимает интуитивно<sup>71</sup>. Приводимые им математические примеры представляют собой не более чем *аналогии* интуитивного знания<sup>72</sup>. Такое знание, по определению, имеет дело с «сущностью вещей»<sup>73</sup>, а не с числовыми пропорциями, которые Спиноза любил ставить в пример высшего рода познания. Да и было бы странно думать, что Спиноза «очень мало» знал

<sup>69</sup> Политический трактат. Гл. XI, § 1 (Т. 2. С. 380). Это место М. Хардт и А. Негри толкуют так: «Когда Спиноза называет демократию абсолютной, он предполагает, что демократия является реальной основой всякого общества. Наши политические, экономические, аффективные, языковые и производственные взаимодействия всегда основаны на демократических отношениях... Вот почему для Спинозы другие виды правления суть искажения или ограничения человеческого общества, тогда как демократия – его естественное осуществление» (*Hardt M., Negri A. Multitude: War and democracy in the age of Empire. N.Y., 2004. P. 311*). С другой стороны, А. Матерон полагает, что Спиноза не идеализировал демократию, ибо «в природе любого государства, даже наилучшего, есть нечто радикально злое, дурное (*mauvais*)» (*Matheron A. L'indignation et le conatus de l'État Spinoziste // Spinoza: Puissance et ontologie. Paris, 1994. P. 164*).

<sup>70</sup> Богословско-политический трактат. Гл. XVI (Т. 2. С. 209–210).

<sup>71</sup> ТИЕ, § 22 (Т. 1. С. 326).

<sup>72</sup> Это верно отмечала еще В.Н. Половцова (см.: *Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта. С. 76, 161*). Нельзя, однако, поддержать мнение Половцовой, будто математика целиком состоит из чистых абстракций рассудка, *entia rationis*. Математические аксиомы имеют все признаки «общих понятий», *notiones communes*. Математика исследует природу протяженную в категориях количества и величины (у Спинозы, как и у Декарта, понятия протяжения и количества по сути эквивалентны).

<sup>73</sup> «Этот род познания продвигается от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей» (Этика, II, теорема 40, схолия 2).

математику (первоклассным оптиком без продвинутой математики не станешь). Зато вполне можно сказать, что современное ему естествознание мало что знало о конкретных «сущностях вещей», даже самых простых (не имело еще понятия, например, о химическом составе воды, не говоря уже о живой природе).

Так или иначе, в наши дни вряд ли стоит «опасаться, что ни один человек еще не достиг знания третьего рода» (Фердинан Алкье)<sup>74</sup>. Любая химическая или геномная формула открывает уму сущности тел – способы их возникновения и особые, только им присущие «пропорции движения и покоя», – опираясь на законы естествознания, в коих и выражается «формальная сущность» атрибута протяжения.

Спинозовское учение о разуме далеко опередило свою эпоху, когда научный разум еще едва приступил к «механическому» осмыслению мироздания. А регулярные ренессансы спинозизма – прежде всего в науках о человеке – наводят на мысль, что логико-философская оптика Спинозы еще немало послужит ученым и в будущем. Когда у психологии нет компаса и карты, ей нужно идти по звездам Спинозы – записал на полоске бумажного листка Л.С. Выготский<sup>75</sup>. Совет великого психолога не лишен смысла и для науки вообще.

## Список литературы

- Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М.: Наука, 1991. 414 с.
- Выготский Л.С. Записные книжки. Избранное / Под общ. ред. Е. Завершневой и Р. ван дер Веера. М.: Канон+, 2018. 608 с.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2 / Пер. с нем. М.: Мысль, 1975. 695 с.
- Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и фр. С.Я. Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1989. 656 с.
- Майданский А.Д. Читая Спинозу. Saarbrücken: LAP Lambert, 2012. 311 с.
- Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. III (118). С. 317–398.
- Радлов Э.Л. Спиноза // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31. СПб.: Тип. «Издательское дело», 1900. Кол. 214–221.
- Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. / Под общ. ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957.
- Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей / Пер. с лат., введ. и прим. В.Н. Половцовой. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914. 188 с.
- Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Париж: Современные записки, 1929. 370 с.
- Шилкарский В.С. О панлогизме у Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914. 85 с.
- Alquié F. Le rationalisme de Spinoza. Paris: PUF, 1981. 365 p.
- Deleuze G. Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Éditions de Minuit, 1968. 332 p.
- Guéroult M. Spinoza. T. I: Dieu (Ethique, I). Paris: Aubier Montaigne, 1968. 621 p.
- Hardt M., Negri A. Multitude: War and democracy in the age of Empire. N.Y.: Penguin, 2004. 427 p.

<sup>74</sup> Alquié F. Le rationalisme de Spinoza. Paris, 1981. P. 244.

<sup>75</sup> См.: Выготский Л.С. Записные книжки. Избранное. М., 2018. С. 270.

- Kaufmann F.* Spinoza's system as theory of expression // Philosophy and phenomenological research. 1940. Vol. 1 (1). P. 83–97.
- Klever W.N.A.* Moles in motu. Principles of Spinoza's physics // *Studia Spinozana*. 1988. Vol. 4: Spinoza's early writings. P. 165–194.
- Matheron A.* L'indignation et le conatus de l'État Spinoziste // *Spinoza: Puissance et ontologie / Sous la dir. M. Revault d'Allones et H. Rizk*. Paris: Kimé, 1994. P. 153–165.
- Melamed Y.* The causes of our belief in free will: Spinoza on necessary, «innate», yet false cognition // *Spinoza's Ethics. A Critical Guide / Ed. by Y.Y. Melamed*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 121–141.

## The concept of reason in the philosophy of Benedict Spinoza

**Andrey D. Maidansky**

Belgorod National Research University. 85 Pobedy Str., Belgorod, 308015, Russian Federation; Moscow State University of Psychology and Education. 29 Sretenka Str., Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: caute@yandex.ru

Spinoza teaches that the nature of things expresses itself in two ways: in motion and in the world of bodies, on the one hand, and in the intellect with its world of ideas, on the other. Physical bodies are in perpetual motion – arising, changing, disappearing; since the human body also participates in these processes, they are perceived by senses. Spinoza calls the knowledge of sensual properties and duration of the existence of bodies “imagination”. The human mind processes images of bodies with the help of a special kind of abstractions, the “beings of reason”, and then it forms, on the basis of “general concepts”, adequate ideas about the “inner essences” of things, their “order and connection”, i.e. about the causes for the existence of things and their causal relations. Scientific definitions, formulae and models represent these causes and relations in a perfectly pure form – “under a species of eternity”. The article shows how Spinoza delineates the limits of human cognition: they are set by the nature of mind as the idea of the body (man consists of two modes of substance – the living body and its idea/mind in the infinite intellect). The wider the scope of the body's activity, the more our mind knows about the world and about itself. The last section of the article describes the relationship of reason to virtue, logic to ethics, and characterises the way of life “according to the guidance of reason”. Social life appears to Spinoza as a battle of “passions”, the passive affects of solidarity and enmity. Society cannot live according to the guidance of reason, but our minds can find a form of government that minimises the damage caused by the “blind affects” of the rulers and the crowd: Spinoza considered democracy to be the “completely absolute state”.

**Keywords:** intellect, reason, imagination, cognition, eternity, virtue, highest good, affects

**For citation:** Maidansky, A.D. “Ponyatie razuma v filosofii Benedikta Spinozy” [The concept of reason in the philosophy of Benedict Spinoza], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 124–143. (In Russian)

## References

- Alquié, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981. 365 pp.
- Arnauld, A. & Nicole, P. *Logika, ili Iskusstvo myslit'* [Logic, or the art of thinking], trans. by V.P. Gaidamaka. Moscow: Nauka Publ., 1991. 414 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968. 332 pp.
- Descartes, R. *Sochineniya* [Works], Vol. 1, trans. by S.Ya. Sheinman-Topshtein et al. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 656 pp. (In Russian)
- Guéroult, M. *Spinoza, T. I: Dieu (Ethique, I)*. Paris: Aubier Montaigne, 1968. 621 pp.

- Hardt, M. & Negri, A. *Multitude: War and democracy in the age of Empire*. New York: Penguin, 2004. 427 pp.
- Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopaedia of philosophical sciences], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 695 pp. (In Russian)
- Kaufmann, F. "Spinoza's system as theory of expression", *Philosophy and phenomenological research*, 1940, Vol. 1 (1), pp. 83–97.
- Klever, W.N.A. "Moles in motu. Principles of Spinoza's physics", *Studia Spinozana*, 1988, Vol. 4: Spinoza's early writings, pp. 165–194.
- Maidansky, A.D. *Chitaya Spinozu* [Reading Spinoza]. Saarbrücken: LAP Lambert, 2012. 311 pp. (In Russian)
- Matheron, A. "L'indignation et le conatus de l'État Spinoziste", *Spinoza: Puissance et ontologie*, sous la dir. M. Revault d'Allones et H. Rizk. Paris: Kimé, 1994, pp. 153–165.
- Melamed, Y. "The causes of our belief in free will: Spinoza on necessary, 'innate', yet false cognition", *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, ed by Y.Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 121–141.
- Polovtsova, V.N. "K metodologii izucheniya filosofii Spinozy" [Concerning the methodology of studying Spinoza's philosophy], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1913, Vol. III (118), pp. 317–398. (In Russian)
- Radlov, E.L. "Spinoza", *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* [Encyclopaedic dictionary of Brockhaus and Efron], Vol. 31. St. Petersburg: Izdatel'skoe delo Publ., 1900, Col. 214–221. (In Russian)
- Shestov, L. *Na vesakh Iova (Stranstvovaniya po dusham)* [On the scales of Job (Wanderings on souls)]. Paris: Sovremennye zapiski Publ., 1929. 370 pp. (In Russian)
- Shilkarsky, V.S. *O panlogizme u Spinozy* [On Spinoza's panlogism]. Moscow: Kushnerev & C° Publ., 1914. 85 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], 2 Vols, ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)
- Spinoza, B. *Traktat ob ochishchenii intellekta i o puti, nailuchshim obrazom vedushchem k istinomu poznaniyu veshchei* [Treatise on the purification of the intellect and the way best leading to the true knowledge of things], ed. and trans. by V.N. Polovtsova. Moscow: Kushnerev & C° Publ., 1914. 188 pp. (In Russian)
- Vygotsky, L.S. *Zapisnye knizhki. Izbrannoe* [Notebooks. The selection], ed. by E. Zavershneva and R. van der Veer. Moscow: Kanon+ Publ., 2018. 608 pp. (In Russian)

**К.А. Мартемьянов**

## **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА: СЕМЕН ФРАНК И КАРЛ РАНЕР**

*Мартемьянов Кирилл Алексеевич* – аспирант школы философии и культурологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: martemyanov1996@bk.ru

В статье рассматривается философия Семена Франка и теология Карла Ранера в свете трансцендентальной тематики. Выдвигается тезис, что обращение к трансцендентальной антропологии воспринимается Франком и Ранером как способ обновления религиозной метафизики, что, по мнению русского философа и немецкого католического богослова, позволяет уйти от обвинения как в «догматизме», так и в удаленности от живого религиозного опыта. Оба мыслителя, апеллируя к христианской традиции, обращаются к теме «нетематического», «непонятного» опыта бытия как изначального экзистенциального состояния, на почве которого затем выступает эксплицитное религиозное сознание. По мнению автора, Франк и Ранер для решения проблемы оснований христианского опыта предлагают оригинальные подходы, разрабатывая философскую теологию «снизу», необходимым фундаментом которой становится феноменологическое и трансцендентальное рассмотрение субъектности.

**Ключевые слова:** Карл Ранер, Семен Франк, трансцендентализм, теология, философия религии, христианская философия, религиозный опыт

**Для цитирования:** *Мартемьянов К.А.* Трансцендентальные основания религиозного опыта: Семен Франк и Карл Ранер // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 144–157.

### **Введение**

Семен Франк (1877–1950) и Карл Ранер (1904–1984) являются представителями разных интеллектуальных и религиозных традиций, однако, это обстоятельство не только не препятствует, но, напротив, побуждает провести компаративный анализ онто-гносеологических оснований их религиозно-философских систем как в силу общности христианского предания, к которому они обращаются и защищают, так и в силу очевидного сближения философских и богословских способов рассмотрения проблем духовного и интеллектуального опыта, демонстрируемых ими в своих работах. Франка



называют «самым выдающимся» русским религиозным философом XX в.<sup>1</sup>, в то время как Ранер признается одной из ключевых фигур в католическом богословии минувшего столетия<sup>2</sup>. Философская сосредоточенность Франка на религиозной проблематике, как и стремление Ранера основать теологический дискурс на философском фундаменте, дают достаточно оснований для сравнительного анализа их подходов<sup>3</sup>. Более того, оба мыслителя, восприняв критический импульс Иммануила Канта, остро ощущали невозможность «догматической метафизики» и вместе с тем невозможность перестать говорить о религиозной ориентированности человека и о Боге как конечной точке человеческой экзистенции. Справедливо утверждать, что Франк и Ранер в своем религиозно-философском поиске ярко выразили потребность в ином по отношению к докантовской метафизике способе мышления о божественном.

Неудовлетворительность докантовской метафизики как способа мышления о божественном состоит не только в ее «догматичности», но и в ее удаленности от живого религиозного опыта. Эту проблему лаконично выразил Мартин Хайдеггер: «Богу метафизики человек не может ни молиться, ни приносить жертвы. Перед *causa sui* нельзя в трепете пасть на колени, перед этим богом человек не может петь и танцевать»<sup>4</sup>. Сходную мысль развивает греческий философ Христос Яннарас, который также заявляет, что в традиционной метафизике произошел отрыв идеи Бога от самих «возможностей субъективного опыта»<sup>5</sup>. Преодоление этих противоречий становится одной из приоритетных задач религиозной философии и теологии XX в., пытающейся вернуть идею Бога на почву живого субъективного опыта. Мы собираемся рассмотреть решения, предложенные Франком и Ранером, в качестве двух случаев осуществления этой задачи.

Основную перемену в мышлении о Боге можно выразить так: вместо того, чтобы начинать метафизику «сверху», т.е. с аксиоматических определений того, чем является Бог<sup>6</sup>, и затем идти «вниз» – к природе и человеку, подводя их существование под соответствие с установленными аксиомами, Франк и Ранер начинают теологию «снизу» – с рассмотрения человеческой ситуации, используя в большей степени философский (Франк) и/или теологический (Ранер) способ аргументации и теоретический инструментарий. Вот что пишет А. Лозингер о теологии Ранера, но его слова, с известным допущением, можно отнести и к философии Франка: «Она начинается с феноменологической предпосылки, согласно которой вопросу о Боге

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 804.

<sup>2</sup> Реати Ф. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. СПб., 2002. С. 70.

<sup>3</sup> Сравнительные исследования философии С.Л. Франка все чаще привлекают внимание современных ученых. Речь идет не только о сопоставлении онтологической программы русского мыслителя с религиозно-философскими проектами католических авторов, но и с протестантской теологией. См.: Ильющенко Е.В., Пылаев М.А. Онтологическое доказательство у С. Франка и К. Барта // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2022. № 1. С. 23–35.

<sup>4</sup> Heidegger M. Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a/M., 2006. S. 59–60.

<sup>5</sup> Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное. Личность и Эрос. М., 2005. С. 10.

<sup>6</sup> Примером здесь может служить сама структура «Этики» Спинозы (классического образца метафизики Нового времени): книга начинается с первой главы «О Боге» и заканчивается исследованием человеческой свободы. См.: Спиноза Б. Этика. Мн.; М., 2001.

в теологии должен предшествовать вопрос *о том, кто способен поставить вопрос о Боге, и для кого такой вопрос может иметь значение*. Для Ранера экзистенциальное богословие должно идти «снизу вверх»<sup>7</sup> (курсив мой. – К.М.). Это подтверждает и современный исследователь С. Даффи, заявляя, что теология Ранера есть *перепрочтение* Писания, Св. Отцов и особенно Фомы Аквинского в свете современного «поворота к субъекту», вдохновленного Хайдеггером, Кантом, Маршалем<sup>8</sup>. В случае Франка особую роль субъективного, личного отношения с Богом как неотъемлемой части его проекта обновления метафизики (обновления, которое в равной мере исходит из христианской традиции Августина и Ансельма и развивает ее, подчеркивая важность субъективности как отправного пункта мысли) показывают современные исследователи Тереза Оболевич и Александр Цыганков, опираясь на архивные тексты Франка об онтологическом доказательстве бытия Бога<sup>9</sup>.

Обращение к трансцендентальной тематике у Франка и Ранера обусловлено смещением философско-теологического фокуса на человека, на непосредственную данность его духовного и экзистенциального опыта, в рамках которого обнаруживает и утверждает себя фактичность бытия, являющая себя в полноте общения человека с Богом, о чем Франк пишет в «Непостижимом» (1937)<sup>10</sup> и Ранер – в «Основании веры» (1976)<sup>11</sup>. Как представляется, основным результатом этой смены становится, во-первых, выявление тех базовых структур субъективной жизни, которые позволяют говорить о человеке как о *всегда-уже религиозно ориентированной экзистенции*, и во-вторых, проработка такого способа обнаружения божественного, который порывает с традицией «догматической метафизики» и вместе с тем остается на почве живого религиозного опыта, получая явно антропологический уклон.

### Трансцендентальный метод в понимании С. Франка и К. Ранера

Прежде всего зададимся вопросом: зачем обращаться к трансцендентальному методу при попытке говорить о Боге? Мы согласны с утверждением О.А. Назаровой о том, что возрождение метафизики, на которое, без сомнения, претендовал философский проект Франка, «в новое время было невозможно вне обращения к философии Канта», ибо, игнорируя последнюю, «современная метафизика рисковала вновь впасть в догматизм»<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Losinger A. The Anthropological Turn. The Human Orientation of Karl Rahner. N.Y., 2000. P. 11.

<sup>8</sup> Duffy S.J. Experience of Grace // The Cambridge Companion to Karl Rahner. Cambridge, 2005. P. 43–63.

<sup>9</sup> Оболевич Т., Цыганков А.С. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал // Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 1. С. 103.

<sup>10</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 317.

<sup>11</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 18.

<sup>12</sup> Назарова О.А. О понимании С.Л. Франком трансцендентального метода // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 3 (35). С. 122–139. Назарова в своем исследовании о С.Л. Франке и Э. Корете выделяет «трансцендентальность» как один из разделяемых ими методов возрождения метафизики. См.: Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München, 2017. S. 52.

Но все же это обоснование может показаться внешним и формальным. В чем Ранер и Франк видели *внутреннюю необходимость* обращения к трансцендентальному познанию?

В «Критике чистого разума» Кант называет трансцендентальным «всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько *нашим способом познания предметов*, поскольку это познание должно быть возможным а priori»<sup>13</sup>. Иными словами, трансцендентальные структуры – это константы человеческого опыта, то, что всегда *остаётся* за пределами конкретного, всегда сменяемого опыта и что *конституирует* этот самый конкретный и сменяемый опыт<sup>14</sup>. Но если «Критика чистого разума» посвящена разработке трансцендентальных условий *познания*, то Франк и Ранер, на наш взгляд, переносят трансцендентальную оптику из гносеологической в *экзистенциальную* плоскость. В «Непостижимом» Семена Франка и в «Основаниях веры» Карла Ранера выявляются условия возможности не только познания, но и самого существования человека в его целостной форме. И все же – с какой целью? Начнем с более поздней версии немецкого богослова, где четко постулируется трансцендентальный принцип.

В 1966 г. в статье «Теология и антропология» Карл Ранер сформулировал свой программный тезис, раскрытию и обоснованию которого посвящен в том числе его *opus magnum* «Основание веры» (*Grundkurs des Glaubens*): «Догматическая теология сегодня должна стать теологической антропологией... Такая антропология, разумеется, должна быть *трансцендентальной антропологией*»<sup>15</sup>. Догматическая христианская теология должна *встать на почву* трансцендентальной антропологии – таков призыв Ранера. Этот призыв выражает мысль, что формулированию христианской догматики должно предшествовать прояснение *условий человеческого понимания* христианской вести, или «априорных возможностей того, чтобы до человека доходила весть о Христе»<sup>16</sup>.

Во введении к «Основанию веры» Ранер проясняет свою мысль: «Неверно, что нужно только проповедовать Иисуса Христа, и тем будут решены все проблемы. Иисус Христос сам сегодня проблема (достаточно вспомнить о демифологизированном богословии в постбультмановскую эпоху). Стоит вопрос, каким образом и в каком смысле можно связать свою жизнь с этим конкретным Иисусом из Назарета, веря в Него как в распятого и воскресшего Богочеловека. Это само по себе нуждается в обосновании. Поэтому нельзя начинать с Иисуса Христа как с некоей конечной инстанции, нужно к Нему *подводить* (курсив автора. – К.М.)»<sup>17</sup>.

Теология, по Ранеру, не должна начинать сразу с проповеди Иисуса Христа, потому что в противном случае у *слушателя* возникнет вопрос: как мое личное бытие, действующее в такой-то исторический момент, может быть связано с жизнью и смертью Иисуса Христа, который жил, умер и,

<sup>13</sup> Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1994. С. 56.

<sup>14</sup> См., например: Катречко С.Л. Трансцендентальная теория опыта и современная философия науки // Кантовский сборник. 2012. Вып. № 4 (42). С. 24. Катречко, опираясь на «Критику чистого разума», указывает, что «трансцендентальное» для Канта есть то, что «предшествует опыту и делает его возможным, но не выходит за его пределы» (там же).

<sup>15</sup> Rahner K. Theologie und Anthropologie // Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 8. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1967. S. 54.

<sup>16</sup> Ранер К. Основание веры. С. 288.

<sup>17</sup> Там же. С. 18.

согласно преданию, воскрес в другой исторический момент? Игнорирование этого логического и исторического зазора может привести к тому, что история жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа будет восприниматься как миф, как один из многих рассказов, которые не имеют актуальной *экзистенциальной значимости* или *экзистенциальной соотнесенности* с человеком современности<sup>18</sup>. Чтобы этой лакуны не было, Ранер предлагает не начинать с Христа «как с некоей конечной инстанции», но *подводить* к нему. «В начале находится человек, а не догматическое утверждение или убеждение», – разъясняет замысел ранеровской теологии исследователь его мысли Карл-Хайнц Вегер<sup>19</sup>. Задачу «подведения ко Христу» как раз должна выполнить трансцендентальная антропология: она должна раскрыть человека как экзистенцию, *всегда уже* открытую Богу и полную надежды на то, что Бог явит себя в конкретно-исторической жизни человечества<sup>20</sup>.

Религиозно-философская мысль Семена Франка, выраженная в его итоговых работах, таких как «Непостижимое» и «Реальность и человек», движется схожим маршрутом. Эксплицитному выражению идеи Бога *предшествует* прояснение экзистенциальных условий ее понимания; иными словами, в основе религиозной философии Франка, которая дискурсивно и тематически развивается между философией религии и философской теологией<sup>21</sup>, также лежит антропология. Эта первичность и фундаментальность антропологии видна в самом *направлении* мысли позднего Франка: лишь после прояснения «бесосновности», «бесприютности» субъективной жизни как ее фундаментальной структуры мысль движется к тому, в чем субъект онтологически нуждается, а именно к Богу.

### Карл Ранер: открытость тайне и потребность в ответе

Исследователи мысли Ранера отмечают два важнейших истока его теологического проекта: трансцендентальный метод Канта и экзистенциальную онтологию М. Хайдеггера периода «Бытия и времени»<sup>22</sup>. В отличие от Канта, Ранер преодолевает слишком узкое понятия знания, в результате которого Бог оказывается достижимым лишь для «постулатов» или «необходимых предположений»<sup>23</sup>, а не для теоретического знания или знания как причастности. В случае с Хайдеггером мысль Ранера, безусловно перенявшая анализ экзистенциальных структур *Dasein*, остается именно теологичной, обращение к философии в ней *необходимо*, но все же *подчинено* теологии и задаче ее обновления. «Несмотря на влияния других мыслителей,

<sup>18</sup> Там же. С. 285.

<sup>19</sup> *Weger K.-H.* Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg im Breisgau, 1978. S. 23.

<sup>20</sup> *Losinger A.* The Anthropological Turn. P. 11.

<sup>21</sup> Например, работа «Непостижимое» имеет соответствующий содержанию книги подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии», но вместе с тем, в третьей части книги «Абсолютно непостижимое: “святыня” или “Божество”» Франк однозначно решает одну из задач *философской теологии* – характеризует отношения между Богом и миром, Богом и человеком.

<sup>22</sup> *Losinger A.* The Anthropological Turn. P. 6.

<sup>23</sup> *Крыштон Л.Э.* Понятие постулата в философии И. Канта // Кантовский сборник. 2011. Вып. № 1 (35). С. 3.

мысль Ранера движется на многих уровнях, а его богословие в конечном счете не может быть выведено из философских влияний», – утверждает Антон Лозингер<sup>24</sup>. Здесь необходимо подробнее обратиться к вопросу, какую роль трансцендентальная тематика сыграла в теологии Ранера.

Трансцендентальная тематика, как мы уже отметили, приняла у Ранера экзистенциальную окраску. Именно поэтому речь у Ранера идет о «трансцендентальном опыте» и «трансцендентальном опыте трансценденции». Что это за опыт? Одно из определений Ранера гласит: «Этот опыт именуется трансцендентальным, потому что он принадлежит к необходимым и неустрашимым структурам самого познающего субъекта...»<sup>25</sup>.

«Трансцендентальный» – значит относящийся к необходимым структурам нашей субъективности. Когда мы говорим о трансцендентальности, то мы говорим об организации нашей субъективности и нашего опыта. Обратимся далее ко второй формуле Ранера – «*трансцендентальный опыт трансценденции*». Именно этот опыт Ранер считает наиболее близким человеку и наиболее естественным для него. Более того, именно способность к такому опыту есть условие нашей восприимчивости к Божественному. О чем идет речь?

Прежде всего это опыт *открытости, полной разомкнутости миру*. Человек открыт в нем безграничности бытия: это «нетематический» и неконкретный опыт бытия как чего-то бескрайнего, неопределимого. Прежде любого действия и любой мысли человеку дан *беспромедлительный опыт мира*. «Трансцендентальность» этого опыта – в том, что он неотделим от человека, что он входит в самое его существо, а «трансцендентное» в этом опыте – сам мир в его необъятности и непостижимости, в невозможности вместить его в наши категориальные и понятийные рамки.

Согласно Ранеру, мы имеем как бы несколько маршрутов к этому трансцендентальному опыту, несколько способов его осознанного проживания. Во-первых, мы переживаем его в предварении любого предметного опыта: прежде чем осознать тот или иной предмет как конкретное *вот это*, у меня есть нетематический опыт бытия вообще, бытия как «трансрациональной» (используемое теологом понятие, заметим, входит в философский словарь Франка) области. И этот трансцендентальный опыт – ближе и естественнее для нас, чем опыт любой предметности уже потому, что он *предваряет* любую предметность, и он всегда с нами в качестве ее «фона». Мы всегда прежде всего испытываем бытие как тайну, и лишь затем этот опыт может быть как бы заслонен частным знанием, восприятием, текущими заботами.

Во-вторых, мы можем войти в пространство трансцендентального опыта при осознании того факта, что любые ответы на философские вопросы, которые дают эмпирические науки, лишь порождают новые вопросы. Более того, мы смутно или ясно понимаем, что *человек как целое* сам по себе является вопросом, не поддающимся объяснительным моделям эмпирических наук.

Это восприятие себя как открытого вопроса готовит почву для того, чтобы человек стал *слушателем христианской вести*<sup>26</sup>, чтобы он услышал

<sup>24</sup> Losinger A. The Anthropological Turn. P. 8.

<sup>25</sup> Ранер К. Основание веры. С. 28.

<sup>26</sup> Именно антропологическую модель слушания разрабатывает Ранер в своей ранней работе «Слушатель Слова» (1941). См.: *Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Munich, 1941.

христианский ответ на тот вопрос, который состоит в нем самом. Согласно Ранеру, ответ на тот вопрос, которым является человек с его судьбой и его назначением, не может быть получен от эмпирических наук, которые пытаются свести целостность человека к тем или иным частям – к психике, мозгу, социальному окружению и так далее. Более того, ответ не может быть получен и от философии. Философия может и должна как бы *расчистить место* для того, чтобы человек воспринял себя как вопрос, но она, как *чисто человеческая деятельность*, не может обеспечить человека ответом.

Таким образом, у человека есть опыт бытия как тайны, в который он волей-неволей всегда уже включен. Ранер также указывает на то, что мы принимаем этот опыт тайны не просто с некоторым равнодушием, но что мы к нему так или иначе чувственно расположены. Человек может испытывать любовь к этой тайне, трепет перед ней, а может чувствовать тревогу и дискомфорт из-за нее, и эта тревога может побуждать его к уклонению от этого опыта трансценденции. Ранер заключает: «Ничто не известно человеку в своей последней глубине так хорошо, как то, что его знание есть лишь маленький остров в бесконечном океане неизъезженного, плавающий остров, который нам, может быть, знаком лучше этого океана, но который плывет по этому океану и только потому на нем самом можно плыть. И экзистенциальный вопрос к познающему состоит в том, любит ли он больше маленький остров так называемого знания или же море бесконечной тайны?»<sup>27</sup>.

Важно сказать, что человеку дан не *чистый* опыт трансценденции, что этот опыт всегда опосредован *категориальной действительностью*, т.е. такой, которая может описываться и познаваться через понятия или категории. Человек не может уйти от восприятия себя как телесного существа, которое живет среди вещей, явлений и других существ и которое в своей хрупкости и конечности находится в распоряжении внешних событий. Это и формирует опыт собственной *тварности*, в котором Ранер усматривает два ключевых элемента. С одной стороны, человек дан себе как свободное, порученное и доверенное самому себе существо. С другой же стороны, он дан себе как «нищая, пустая направленность-к», как то, что неспособно дать себе последний смысл самого себя и потому обращено за этим смыслом к Иному. Таким образом, *самостоятельность человека* и его *коренная зависимость от иного* являются двумя неразрывными полюсами его тварности, т.е. его природы<sup>28</sup>.

Важность признания трансцендентального опыта бытия как тайны для мысли Ранера чрезвычайно велика. Потому что этот опыт есть та почва, на которой только и может возникнуть расположенность человека к Богу и основанное на ней дальнейшее познание и связывание себя с Богом. В некоторых местах Ранер даже называет это бытие-тайну «Богом», но в кавычках, поскольку это некий нетематический, еще не осознанный субъектом «Бог». Ранер допускает, что эта абсолютная неизвестность, опыт которой мы всегда имеем, может называться и называлась чисто философскими понятиями – такими как «Первооснова», «Абсолют», «Основа бытия» и т.п.<sup>29</sup>. Он перебирает возможные варианты именованья объекта этого опыта и в итоге приходит к тем же логическим заключениям, которые мы видим

<sup>27</sup> Ранер К. Основание веры. С. 41.

<sup>28</sup> Там же. С. 108–109.

<sup>29</sup> Там же. С. 29.

у Франка. Ранер пишет: «Условие различных наименований по своей сути не может носить никакого имени. Мы можем назвать это условие «Безымянным», отличным от всего конечного «Бесконечным»<sup>30</sup>. Но мы по-настоящему поймем такое название лишь тогда, когда осознаем его как чистое указание на молчание трансцендентального опыта». Здесь вспоминается вывод Франка о трансфинитности и выводимой из нее трансдефинитности, т.е. неопределимости в понятиях самого бытия, находящегося в непрекращающемся процессе становления.

Итак, мы пришли к моменту, в котором философствование Ранера, по существу, заканчивается. Вся описанная выше ситуация остается тупиковой до тех пор, пока мы находимся в рамках философии, поскольку вследствие своей трансцендентальной природы человек *открыт бесконечной «тайне»*, но эта его способность никак далее не претворяется и может служить разве что поводом для постоянной тревоги. Человек воспринимает себя как вопрос, обращенный за категориальный мир, но не получает никакого ответа. Тупиковость и абсурдность ситуации – если мы смотрим на нее с чисто философских позиций – в том, что человеку как бы дан намек на его самоисполнение (в виде самой его расположенности к бесконечному), но дальше ничто и никто этот намек не «подхватывает», он остается подвешенным и брошенным на произвол самого человека.

Эту критическую ситуацию Ранер воспринимает как наиболее подходящий момент для того, чтобы человек вслушался в христианскую весть. Первое и самое главное, что дает христианство, это *ответ* Бога человеку, который Ранер называет «самосообщением Бога». «Бог дает себя как внутреннее исполнение трансцендентальной безграничности, Он наполняет абсолютно безграничный вопрос и отвечает на него абсолютным ответом»<sup>31</sup>. Это двустороннее движение, раскрывающее красоту и экзистенциальную необходимость христианства, точно определила Ирина Хромец. Она пишет: «Человек необходимо самоопустошает себя, абсолютно отдает себя невыразимой Тайне, в то время как Бог также сообщает себя в пустоту, в Ничто человеческой реальности, желая быть услышанным»<sup>32</sup>. В событии Боговоплощения – принятии Богом человеческой природы – человек, согласно Ранеру, может и должен увидеть исполнение своего центрального стремления, путь к полноте собственной реализации.

### **Семен Франк: трансцендентальное мышление и безосновность «я»**

Обращение Франка к трансцендентальной тематике носило скорее ситуативный, нежели систематический, как у Ранера, характер. Тем не менее, если, следуя Ранеру, понимать «трансцендентальное» в свете *опыта*, характеризующегося «раскрытостью бесконечным далям всей возможной действительности»<sup>33</sup>, то мысль Франка можно смело отнести к трансцендентальной. Ибо для Франка включенность субъекта в непонятную, вечно

<sup>30</sup> Там же. С. 84–85.

<sup>31</sup> Там же. С. 237.

<sup>32</sup> Хромец И.С. Введение в антропологию Карла Ранера. К., 2014. С. 67.

<sup>33</sup> Ранер К. Основание веры. С. 28.

становящуюся стихию бытия также оказывается его *изначальным*, фундаментальным состоянием. Помимо этого, Франк разрабатывает полноценную *онтологию субъективности*, в результате которой сама субъективность оказывается не чем-то отделенным от «объективного» бытия, а *преломлением или ответвлением самого этого объективного бытия*. Как отмечает И.И. Евлампиев, в философии Франка «основные феноменальные “слои” внутреннего, душевного бытия человека оказываются формами самореализации, самовыявления абсолютного бытия»<sup>34</sup>. О «переживающем субъекте» (*erfahrende Subjekt*) как месте проявления и само-трансценденции бытия говорит также немецкий исследователь Деннис Штаммер<sup>35</sup>. Итак, мы фиксируем основную философскую интуицию Франка: в последней основе «я» (субъективности) присутствует «первооснова бытия вообще» (объективности)<sup>36</sup>. Рассмотрим, какую роль в этой интуиции играет «трансцендентальное мышление» и как последнее становится предпосылкой экзистенциального движения к религиозности и религиозному опыту.

В «Непостижимом» Франка есть отдельная глава, посвященная «трансцендентальному мышлению»<sup>37</sup>. Она примыкает к разделу «Об умудренном неведении (*Docta Ignorantia*)». Ее роль весьма значительна, в этой главе Франком разрабатывается своеобразная познавательная техника, цель которой – предоставить непосредственный доступ к бытию. Мыслить трансцендентально – значит приостановить рациональное мышление и «направить взор на общие условия предметности как итога рационального мышления»<sup>38</sup>. Это своеобразное «ἐποχή», размыкающее субъекта в сторону бытия в его подлинной, а именно непостижимой или трансрациональной форме. Франк пишет: «Трансцендентальное мышление не есть предметное познание; оно есть имманентное самопознание, позднее, задним числом логически оформляемое отдавание себе отчета в имманентно открывающейся нам – сквозь область рационально-логического – трансрациональной реальности»<sup>39</sup>. Немецкий исследователь Петер Элен также добавляет, что трансцендентальное мышление «трансцендирует предметность мышления и познает “реальность” как условие логических определенностей, которое само превышает всякое ограничение и лежит по ту сторону всякой логической определенности»<sup>40</sup>. Итак, трансцендентальное мышление отвлекается от своего предметного содержания, фокусируясь на *условиях* или *источнике* этого содержания. Таким условием и источником является сама реальность в ее данности. Но в каком смысле трансцендентальное мышление может стать основанием религии, в частности христианства? Для ответа на этот вопрос нужно прямо обратиться к франковской разработке темы субъективности.

<sup>34</sup> *Евлампиев И.И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 12.

<sup>35</sup> *Stammer D.* Dynamische Ontologie im Ausgang von der Erfahrung des Subjekts // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 2014. Bd. 61. S. 212.

<sup>36</sup> «В ночь на 7 марта опытно испытал основн<ую> интуицию моей философии: в последней глубине моего я – присутствие (в смутной, далее неопределимой форме) первоосновы бытия вообще», – писал Франк в своем ежедневнике в последний год своей жизни (*Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Интуиция первоосновы бытия: последние записи С.Л. Франка // *Историко-философский ежегодник*. 2020. Т. 35. С. 254).

<sup>37</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 302–308.

<sup>38</sup> Там же. С. 304.

<sup>39</sup> Там же. С. 305.

<sup>40</sup> *Элен П.* Онтология и антропология С.Л. Франка. М., 2018. С. 44.



В «Непостижимом» Франк схватывает субъектный способ существования двусоставным понятием «самобытие». В фундаментальной, первичной форме своего существования всякий человек есть не «личность», не «сознание», а «самобытие»<sup>41</sup>. Это понятие говорит: самость всегда открыта в бытие, в самой природе самости заключен этот ищущий взгляд, этот порыв вовне – в бытие как возможное место опоры и восполнения. В чувстве собственной безосновности мы находим мотивацию, в устремленности на мир – ее исполнение. Но находим ли мы искомое восполнение в мире? В каком-либо частном содержании мира? «Непостижимое» Франка можно назвать скрупулезной попыткой обосновать отрицательный ответ на этот вопрос. Проходя через основные формы явленности бытия, например, личность другого («ты»)<sup>42</sup> или красоту, Франк показывает лишь их частичное соответствие экзистенциальному критерию (что в конечном счете означает несоответствие). Во встрече с «ты» «я» находит свою опору, однако последняя неполна и неизбежно изменчива. Это потому, что «ты» есть соотносительная «я» субъективность, «самобытие», которое само-для-себя не есть основа и полнота. «Ты» также устремлено в мир. С красотой – обратная ситуация. Будучи «объективной», она лишена внутренней интимности, она только «душеподобна»<sup>43</sup>. Иными словами, в красоте просматривается бездна обезличенности. Мы не можем рассчитывать на то, что красота нас «слышит», что она «знает» о каждом движении нашего сердца, ибо в своей глубине она остается инородной нам. Таким образом, в «ты» «я» не находит объективности, а в красоте – личностности. Это негативное усмотрение, основанное на феноменологии душевных движений, указывает нам направление нашего поиска. Говоря словами Франка, «самобытие» ищет то, в чем личностность и объективность были бы едины. Иначе, «самобытие» по своему ведущему внутреннему порыву всегда ищет Бога (о котором говорит монотеизм). Ибо Бог есть одновременно и «твердыня» (2 Цар. 22:2), «убежище» (Пс. 17:3) и личность, вступающая с человеком в общение. «Бог есть – непредставимое в творении – единство личности с абсолютной объективностью – само Добро, сама Истина в личном облике», – формулирует Франк<sup>44</sup>. Важно подчеркнуть, что Франк здесь не конструирует понятие Бога в дискурсивной игре по логическим законам, а показывает того Бога, которого ждет сам внутренний человек. В свою очередь, само это ожидание, сама эта потребность в Боге, будучи чистой манифестацией человеческого духа, понимается Франком не психологически, но онтологически. Что это означает?

Если «шаткостью» и «безосновностью» описывается сторона самости в самобытии, то в качестве самобытия человек предстает как конфигурация бытия как такового. Отсюда становится ясно франковское понимание человеческой души как «своеобразно преломленного объективного бытия»<sup>45</sup>. Получается, что это ищущее движение – движение всей целостности человека, – принадлежит не замкнутому «мирку» субъекта, а через субъекта происходит с самим бытием. Согласно Франку, само бытие в человеке ищет единства с Богом, стремится к своему преображению. И этот беспокойный

<sup>41</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 317.

<sup>42</sup> Там же. С. 356.

<sup>43</sup> Там же. С. 432.

<sup>44</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 323.

<sup>45</sup> Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 577.

поиск, всегда осознаваемый человеком как свой собственный, неявно уже свидетельствует об обладании искомым. «В области духовной реальности мы имеем все то, чего нам не достает, – ибо, не имея его, мы не могли бы и сознавать его отсутствия. Весь трагизм лишения вырастает сам в конечном счете из покоя невидимого, неосознанного, скрытого обладания»<sup>46</sup>.

Мы видим, таким образом, ряд существенных совпадений как в содержании, так и в самой логике мышления двух религиозных мыслителей – русского и немецкого. Во-первых, это мысль о том, что «непостижимое» нам опытно дано, и дано не в *понятийной* форме, а в форме переживания или чувства. Во-вторых, мысль о том, что лишь на почве этого опыта бытия как непостижимого возникает эксплицитное религиозное сознание. И, в-третьих, особое внимание к экзистенциальной *открытости человека*, к его постоянной неуспокоенности в себе, которую оба мыслителя интерпретируют как устремленность к Богу как к *Тому, кто ответит* на это движение, примет и наполнит его.

Франк и Ранер приходят к экзистенциально окрашенной философской теологии, которая является ответом на вопрос о возможности развития метафизической традиции в XX в. и в дальнейшем. При этом трансцендентальная тематика у Франка и Ранера становится одним из главных способов обновления религиозной метафизики – опытом философской легитимации теологической проблематики, обеспечивающей критико-теоретическую сторону их духовно-интеллектуальной практики. Для обоих мыслителей трансцендентальная антропология является *способом выявления априорной религиозной направленности* человеческого существования. Франковский анализ субъективности («самобытия») ведет к тезису о том, что сам фундаментальный опыт «безданности» человеческого существования указывает или направляет человека к Абсолютной Первооснове, сочетающей в себе принципы объективности и личностности. Ранер же формулирует тезис о том, что познание Бога трансцендентально, обосновывая его фактом исходной связи человека с абсолютной тайной – связи, которая составляет «основной опыт Бога» и является «постоянной экзистенциальной характеристикой человека как духовного субъекта»<sup>47</sup>.

## Список литературы

- Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Интуиция первоосновы бытия: последние записи С.Л. Франка // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 231–262.
- Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 5–34.
- Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 804 с.
- Ильющенко Е.В., Пылаев М.А. Онтологическое доказательство у С. Франка и К. Барта // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2022. № 1. С. 23–35.
- Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: ЧОРО, 1994. 741 с.
- Катречко С.Л. Трансцендентальная теория опыта и современная философия науки // Кантовский сборник. 2021. Вып. № 4 (42). С. 22–35.

<sup>46</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 57.

<sup>47</sup> Ранер К. Основание веры. С. 71.

- Крыштон Л.Э. Понятие постулата в философии И. Канта // Кантовский сборник. 2011. Вып. № 1 (35). С. 24–37.
- Назарова О.А. О понимании С.Л. Франком трансцендентального метода // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 3 (35). С. 122–139.
- Оболевич Т., Цыганков А.С. Философия религии С.Л. Франка в свете новых материалов // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 1. С. 99–115.
- Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Пер. с нем. В. Витковского. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. 662 с.
- Реати Ф. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога / Пер. с ит. Ю.А. Ромашева. СПб.: Европейский Дом, 2002. 187 с.
- Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. В.И. Модестова. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. 336 с.
- Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 419–605.
- Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 113–161.
- Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–308.
- Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
- Хромец И.С. Введение в антропологию Карла Ранера. К.: Дух і літера, 2014. 168 с.
- Элен П. Онтология и антропология С.Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова. М.: ИФ РАН, 2018. 155 с.
- Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога / Пер. с греч. Г.В. Вдовиной // Яннарас Х. Избранное. Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005. С. 7–86.
- Duffy S.J. Experience of Grace // The Cambridge Companion to Karl Rahner / Ed. by D. Marmion and M.E. Hines. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 43–63.
- Heidegger M. Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006. S. 19–44.
- Losinger A. The Anthropological Turn. The Human Orientation of Karl Rahner. N.Y.: Fordham University Press, 2000. 146 p.
- Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz Verlag, 2017. 396 S.
- Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Munich: Kösel, 1941. 229 S.
- Rahner K. Theologie und Anthropologie // Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. 8. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benzige, 1967. S. 43–65.
- Stammer D. Dynamische Ontologie im Ausgang von der Erfahrung des Subjekts // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 2014. Bd. 61. S. 199–213.
- Weger K.-H. Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg im Breisgau: Herder, 1978. 175 S.

## Transcendental foundations of the religious experience: Semyon Frank and Karl Rahner

**Kirill A. Martemianov**

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: martemyanov1996@bk.ru

This article examines the philosophy of Semyon Frank and the theology of Karl Rahner in the light of transcendental themes. It demonstrates that the appeal to transcendental anthropology and to anthropology in general is perceived by Franck and Rahner as a way of renewal of religious metaphysics, avoiding accusations of both «dogmatism» and remoteness from living religious experience. Both thinkers, appealing to the Christian tradition and Western philosophy, interpret the «non-thematic» and «non-conceptual» experi-

ence of being as a primordial existential state. In the author's opinion, Frank and Rahner offer original approaches to the problem of the foundations of religious experience by developing a philosophical theology «from below» with a fundamental focus on phenomenological and transcendental consideration of subjectivity.

**Keywords:** Karl Rahner, Semyon Frank, transcendentalism, theology, philosophy of religion, Christian philosophy, religious experience

**For citation:** Martemianov, K.A. Transcendentalnye osnovaniya religioznogo opyta: Semyon Frank i Karl Raner [Transcendental foundations of the religious experience: Semyon Frank and Karl Rahner], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 144–157. (In Russian)

## References

- Alyae, G.E. & Rezvykh, T.N. "Intuiciya pervoosnovy bytiya: poslednie zapisi S.L. Franka" [The Intuition of Being's Primordial Basis: The Last Records of S.L. Frank], *Historico-Philosophical Yearbook*, 2020, Vol. 35, pp. 231–262. (In Russian)
- Duffy, S.J. "Experience of Grace", *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, ed. by D. Marmion and M.E. Hines. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 43–63.
- Ellen, P. *Ontologiya i antropologiya S.L. Franka* [The ontology and anthropology of S.L. Frank], trans. by A.S. Tsygankov. Moscow: IPh RAS Publ., 2018. 155 pp. (In Russian)
- Evlampiev, I.I. "Chelovek pered litsom absolyutnogo bytiya" [Man in the Face of Absolute Being: Mystical Realism of Semyon Frank], in: S.L. Frank, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. The Soul of the Man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1995, pp. 5–34. (In Russian)
- Frank, S.L. "Dusha cheloveka" [The Soul of the Man], in: S.L. Frank, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. The Soul of the Man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1995, pp. 419–605. (In Russian)
- Frank, S.L. "Krushenie kumirov" [The crash of idols], in: S.L. Frank, *Sochineniya* [Essays] Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 113–161. (In Russian)
- Frank, S.L. "Nepostizhimoe" [The Unknowable], in: S.L. Frank, *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–308. (In Russian)
- Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and Man]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 479 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. "Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik", in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 11. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006, S. 19–44.
- Ilyushchenko, E.V. & Pylaev, M.A. "Ontologicheskoe dokazatelstvo u S. Franka i K. Barta" [Ontological argument by S. Frank and K. Barth], *RSUH Bulletin, Series: Philosophy. Sociology. Art Studies*, 2021, No. 1, pp. 23–35. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya, T. 3: Kritika chistogo razuma* [Essays, Vol. 3: Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. Moscow: CHORO Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)
- Katrechko, S.L. "Transcendental'naya teoriya opyta i sovremennaya filosofiya nauki" [The transcendental theory of experience and contemporary philosophy of science], *Kantovskiy sbornik*, 2012, No. 4 (42), pp. 22–35. (In Russian)
- Khromets, I.S. *Vvedenie v antropologiyu Karla Ranera* [Introduction to the Anthropology of Karl Rahner]. Kiev: Dukh i litera Publ., 2014. 168 pp. (In Russian)
- Kryshtop, L.E. "Ponyatie postulata v filosofii I. Kanta" [The concept of postulate in I. Kant's philosophy], *Kantovskiy sbornik*, 2011, No. 1 (35), 2011, pp. 24–37. (In Russian)
- Losinger, A. *The Anthropological Turn. The Human Orientation of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press, 2000. 146 pp.
- Nazarova, O. *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Co-reth)*. München: Herbert Utz Verlag, 2017. 396 S.

- Nazarova, O.A. "O ponimanii S.L. Frankom transcendental'nogo metoda" [On S.L. Frank's understanding of the transcendental method], *Solov'ev Studies*, 2012, 3 (35), pp. 122–139. (In Russian)
- Obolevitch, T. & Tsygankov, A.S. "Filosofiya religii S.L. Franka v svete novykh materialov" [The philosophy of religion of S.L. Frank in the light of new materials], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No. 1, pp. 99–115. (In Russian)
- Rahner, K. "Theologie und Anthropologie", in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger, 1967, S. 43–65.
- Rahner, K. *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Munich: Kösel, 1941. 229 S.
- Rahner, K. *Osnovaniya very. Vvedenie v christianskoe bogoslovie* [The Foundation of Faith. Introduction to Christian Theology], trans. by V. Vitkovskii. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Seminary Publ., 2006. 662 pp. (In Russian)
- Reatti, F. *Bog v dvadsatom veke: chelovek – put' k ponimaniu Boga* [God in the 20<sup>th</sup> Century: Man – the Way to Understand God], trans. by Yu.A. Romashev. St. Petersburg: European House Publ., 2002. 187 pp. (In Russian)
- Spinoza, B. *Etika* [Ethics], trans. by V.I. Modestov. Minsk: Harvest Publ.; Moscow: AST Publ., 2001. 336 pp. (In Russian)
- Stammer, D. "Dynamische Ontologie im Ausgang von der Erfahrung des Subjekts", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2014, Bd. 61, pp. 199–213.
- Weger, K.-H. *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1978. 175 S.
- Yannaras, H. "Chaidegger i Areopagit, ili ob otsutstvii i nepoznavaemosti Boga" [Heidegger and the Areopagite, or On the Absence and Unknowability of God], trans. by G.V. Vdovina, in: H. Yannaras, *Izbrannoe. Lichnost' i Eros* [Selected works. Personality and Eros]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005, pp. 7–86. (In Russian)
- Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Academic Project Publ., 2001. 804 pp. (In Russian)

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*Н.Р. Шаропова*

### ГЕОМЕТРИЯ НЕВЫРАЗИМОГО: ОПЫТ ОДНОГО ПОСТРОЕНИЯ

*Шаропова Нигина Рустамовна* – младший научный сотрудник сектора эстетики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: nrsharopova@gmail.com

Геометрия изображения зачастую представляется областью такого технического знания, которое скорее расширяет дисциплинарное поле исследований визуального, чем становится для них методологической основой. Несмотря на очевидную историческую и концептуальную связь математики и визуального, даже базовые геометрические знания отнюдь не являются распространенной компетенцией исследователей изображений и визуального. Если же геометрия используется, то в подавляющем большинстве случаев работы так и остаются в области технического знания, истории математики или позитивистски фундированных теорий, другими словами, не затрагивают наиболее важные для гуманитарных исследований вопросы. Редкие же нетехнические работы в этой области не находят должного признания и распространения в более широкой среде специалистов. В статье предлагается основной результат проделанного автором исследования, предметом которого выступила изобразительная глубина. Изобразительная глубина является одной из версий специфического опыта дистанции, с которым традиционно связывают образ. Проблематика дистанции является классической областью именно философской рефлексии над образом. В статье представлена попытка геометрического выражения одной из ее версий, а именно изобразительной и зрительной глубины. При этом сохраняется важное для нее измерение недоступности и гетерогенности, т.е. опыт глубины не редуцируется до зрительных данных или буквальной геометрии плоского изображения. Автор показывает, как, геометрически сконструировав объект, можно извлекать интуитивно неочевидные свойства, которые не были бы доступны при непосредственном анализе опыта и другими способами невооруженной рефлексии. В статье представлены лишь некоторые из полученных в ходе исследования выводов.

**Ключевые слова:** изображение, образ, перспектива, геометрия, феноменология, Мерло-Понти, Ж.-Л. Марьон

**Для цитирования:** Шаропова Н.Р. Геометрия невыразимого: опыт одного построения // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 158–179.

Среди исследований визуального обращения к геометрии немногочисленны. Геометрия изображений и геометрический анализ художественных работ чаще всего находятся в ведении узких специалистов, изучающих определенные

технические и исторические аспекты. Кроме того, обращение к геометрии, как правило, связано с конкретными периодами, а именно с теми, где геометрия так или иначе тематизирована внутри самой художественной практики. Обычно это античное искусство<sup>1</sup>, искусство Возрождения и модернизма.

Так, в исследованиях ренессансной теории перспективы геометрическая основа задействована лишь в самых общих чертах. Если же рассматривается конкретное геометрическое решение художественных задач, то такие работы чаще пишутся математиками, а их обширные версии публикуются как исследования по истории математики<sup>2</sup>. Для искусствоведов математическая основа часто представляется лишь средством, не имеющим фундаментального отношения к художественному содержанию, математиков же художественный контекст интересует лишь в той мере, в которой он провоцировал развитие математики<sup>3</sup>. В целом кажется, что в исследованиях перспективы концептуальный размах обратно пропорционален обращению к математической основе, что уводит рассмотрение этих подробностей в узкие специальные области<sup>4</sup>.

Что касается модернистского искусства, то основной геометрический сюжет исследований – многомерные геометрии и четвертое измерение. Интерес к геометрии здесь также связан с самим материалом, поскольку художественные круги претерпели значительное влияние идей новых геометрий, в частности, и в особенности – идеи четвертого измерения<sup>5</sup>. Как правило,

---

<sup>1</sup> Существует немало изложений и исследований, где античность рассматривается вместе с Возрождением. Потому приведем здесь работу, в которой автор старается показать не преемственность, но разрыв между эпохами: *Ivins W.M. Art and Geometry: A Study in Space Intuitions.* Cambridge (MA), 1946.

<sup>2</sup> Основное фундаментальное монументальное исследование в этой области, представляющее собой очень подробный восьмисотстраничный «каталог» внушительного перечня геометрических идей, построений, более-менее оформленных теорий Ренессанса, а также более поздние математические теории перспективы, включая проективную геометрию и др. Опубликован в серии по истории математики.

<sup>3</sup> Однако следует выделить важную работу Раушенбах: *Раушенбах Б.В. Геометрия картины и зрительное восприятие.* СПб., 2002. Эта работа является важным примером рассматриваемой области, но здесь важнее критическое отношение автора к представлению о визуальном восприятии как о ренессансной перспективе; кроме того, предлагается другая математическая модель, отражающая более современные представления о визуальном восприятии. С этой позиции анализируются различные художественные попытки выразить пространство, в связи с чем предлагается существенный пересмотр их оценки и содержания. Рассмотрение данной работы следовало бы вывести в основную часть статьи, что, к сожалению, невозможно сделать в силу очень емкого изложения материала. Также следовало бы сопоставить проделанную работу с анализом восприятия глубины, предложенную знаменитым психологом Дж. Гибсоном в работе «Экологический подход к зрительному восприятию». Однако и это сопоставление мы вынуждены пока опустить.

<sup>4</sup> Наиболее характерный пример «Перспектива как «символическая форма»» Э. Панофского (*Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика.* СПб., 2004). Это одна из наиболее влиятельных и известных концептуальных работ о перспективе. При этом геометрическая основа перспективы практически полностью редуцирована. Перспектива сведена к версии композиционного расположения. И в этом виде уже анализируется содержательно.

<sup>5</sup> Основной монографией по этой теме является работа: *Henderson L.D. The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art.* 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge (MA), 2013. Оригинальное издание 1983 г. касалось только искусства модернизма, во втором издании работа была существенно расширена исследованием отсылок к этому сюжету в искусстве вплоть до нулевых годов.

эти геометрии освещаются и задействуются настолько, насколько они нашли непосредственное отражение в художественном материале, но не как самостоятельная методологическая основа<sup>6</sup>.

Другой тип работ на стыке математики и визуальных исследований связан с появлением и развитием визуализации и компьютерной графики. В работах на стыке искусства и математики разрыв между математическим и визуальным зачастую никак не преодолевается, а связь математики и искусства мыслится в очень консервативном ключе, например, указывается, что такие математические объекты обладают эстетическими характеристиками, или что сами художники могут выполнять визуализации<sup>7</sup>. В более поздних медиа-исследованиях ситуация иная в силу значительного внимания к аппаратной основе и критике анализа интерфейса<sup>8</sup>.

Упомянем последний тип исследований, в которых происходит обращение к математике. Это более локальные объекты, которые имеют буквальный математический коррелят: например, мыльные пузыри<sup>9</sup> и узлы<sup>10</sup>. Однако и в этих случаях математическая часть так и не соединяется с культурологической<sup>11</sup>.

Таким образом, складывается впечатление, что математика фигурирует лишь в исследовании того материала, где о ней непосредственно идет речь и зачастую ровно в той степени, в которой о ней идет речь. Но даже в этих работах математическое и культурное продолжают расслаиваться, разбиваясь иногда на едва связанные между собой блоки материалов<sup>12</sup>.

В философских же работах об образе и визуальном, ставших классическими, в которых разрабатываются более фундаментальные аспекты визуальной среды и образа, отсылок к геометрии или другим формальным теориям не встречается вовсе, они не рассматриваются в функции методологического аппарата.

Таким образом, математике зачастую не удается стать языком, в котором могли бы быть осмыслены те или иные явления визуальной культуры,

<sup>6</sup> Можно выделить работу о четвертом измерении, которая в том числе затрагивает модернистское искусство «Тени реальности» (*Robbin T. Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought*. New Haven, 2006), в ней подробно рассматриваются различные типы моделей гиперпространства и отдельно роль проекции в искусстве, математике и физике.

<sup>7</sup> *The Visual Mind: Art and Mathematics*. Cambridge, 1993. P. 1–5.

<sup>8</sup> *Gaboury J. Image Objects. An Archaeology of Computer Graphics*. Cambridge, 2021.

<sup>9</sup> *Emmer M. Soap Bubbles in Art and Science: From the Past to the Future of Math Art // Leonardo*. 1987. Vol. 20. No. 4: 20<sup>th</sup> Anniversary Special Issue: Art of the Future: The Future of Art. P. 327–334.

<sup>10</sup> *Küchler S. Why Knot? Towards a Theory of Art and Mathematics // Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment*. Oxford, 2001. P. 57–78.

<sup>11</sup> Так, в упомянутой статье о мыльных пузырях и пленках иконографическая история мыльных пузырей так и не пересекается с их геометрией. Геометрия мыльных пленок никак не проясняет их символику в живописи. О геометрии мыльных пленок доступно и коротко см.: *Сосинский А.Б. Мыльные пленки и случайные блуждания*. М., 2012.

<sup>12</sup> Из этого описания выбивается работа русского и советского художника и теоретика искусства Л. Жегина (*Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения*. М., 1970). Жегин разработал собственную теорию обратной перспективы, пытаясь объяснить такое явление в иконах, как «горки». Его метод напоминает метод формалистов, в своем анализе он не опирается на исторические, богословские, иконографические данные, но находит исключительно формальные причины такого рода искажения предметов из геометрического построения.



даже там, где это предполагается. В философии же, где часто затрагиваются фундаментальные аспекты визуального и образного, т.е. безотносительно конкретного материала, такие интенции, кажется, не встречаются вовсе.

Возможно, такое положение дел связано со все еще широко распространенным представлением среди философов о том, что существуют особые объекты или даже целые области, с которыми такие строгие формальные дисциплины, как логика и математика, не могут иметь дела. И в этой парадигме по сей день встречается «апофатический» стиль рассуждений, где невыразимость предстает неотъемлемым свойством таких объектов. Например, в апелляциях к структуре травмы. Попытки внести строгость и ясность признаются наивными.

В этой статье мы постараемся показать, что формальная запись возможна и уместна в том числе и в отношении фундаментальных гуманитарных вопросов. А формализация может избежать тривиализации в этих сложных случаях. И хотя в рамках данной статьи мы не сможем показать, в каком широком круге вопросов нас может продвинуть преодоление такого рода сложности, все же читатель увидит, что даже те выводы из записи, которые мы все-таки здесь представим, не могли бы быть получены интуитивным и спекулятивным путем.

Итак, в этой работе мы предложим геометрическую запись одного трудно артикулируемого объекта и покажем, какие выводы можно сделать на основе полученной записи. Речь пойдет о глубине – феномене, который М. Мерло-Понти понимал как принципиально не поддающийся геометрическому описанию, а другой феноменолог Ж.-Л. Марион включал его в более широкую апофатическую линию своих работ, которая в пределе связана с дистанцией к словесной артикуляции в принципе.

Метод проделанного анализа опирается на геометрию и теорию групп. Статья разделена на три части. В первой части представлен краткий обзор философского понимания глубины, которое наиболее эксплицитное выражение получило у феноменологов. Вторая часть – основная, здесь осуществляется построение геометрической версии глубины. В третьей части бегло представлены некоторые из выводов, которые можно извлечь на основании осуществленного построения.

## **I. Феноменологическое определение глубины**

Одна из конституирующих характеристик образа – его дистантность. Дистанция фигурирует в работах классических авторов, сформировавших область теории образа и визуальных исследований, в разных формах. Иногда буквально – как непосредственно наблюдаемая отделенность образа от материала и физического пространства, в котором его располагает тело носителя (изображенный человек не стареет, нельзя сломать изображенный стул, и т.д.). Иногда генеалогически в связи с конкретным контекстом существования образа (вотивного) или с техникой его производства (уникальной и невозпроизводимой). А также в контексте утраты этой дистанции, появления зрелищ. Но так или иначе концептуально образ классически вводится через некую дистанцию, через оппозицию к доступному и профанному. Тогда глубина является одной из версий такого рода дистанции.

Мы будем опираться именно на феноменологическую интерпретацию глубины. Феноменологический анализ задает глубину как непосредственно переживаемый опыт дистанции. Таким образом, в этой версии дистанция предстает как наличное переживание, а не сложная метафорическая или историческая конструкция, и от такой интерпретации нам будет легче оттолкнуться в построении. Здесь мы будем опираться на двух авторов, которые затрагивали этот феномен непосредственно, на М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Мариона.

В предпринятом анализе Мерло-Понти настаивает на отличии геометрической интерпретации глубины от того, как она дана нам в опыте. Глубина – это не «ширина, взятая в профиль». Глубина – это включение взгляда в объект. Перспективные искажения отражают не свойства тел, но их отношение к видящему (ближе, дальше, впереди или позади и т.д.)

«Третье измерение [в смысле глубины] – среди всех измерений, – так сказать, наиболее экзистенциальное, потому что оно не указано на самом объекте (курсив наш. – Н.Ш.), оно со всей очевидностью принадлежит перспективе, а не вещам; следовательно, оно не может быть выведено из этих последних... Оно указывает на некую нерушимую связь между вещами и мною... тогда как ширина может, на первый взгляд, сойти за разновидность отношения между самими вещами, которое не предполагает наличия воспринимающего субъекта»<sup>13</sup>.

Мерло-Понти отличает глубину от наполняющих ее поверхностей. Глубина не может предстать как объект. Мы не видим глубину, мы видим *сообща* с ней. Глубина без наполняющего ее содержания для Мерло-Понти – это ночь.

«Ночь не является объектом передо мной, она меня окутывает... Я уже не стою на моем перцептивном посту, рассматривая оттуда профили объектов... У ночи нет профилей, она касается меня как таковая»<sup>14</sup>.

Кроме того, в нее нельзя заступить, к ней нельзя приблизиться, сходящаяся к горизонту перспектива недостижима, в отличие от наполняющего ее содержания. Как пишет Марьон, глубина отодвигается по мере продвижения в нее.

Для Марьона в целом гораздо важнее именно недоступный, дистантный характер глубины, ее гетерогенность вещам, видимому и холсту. Так, икона для него не переводит Бога в область видимого, но утверждает абсолютный разрыв с видимым. Эта линия просматривается и в анализе Марьоном изобразительной глубины как таковой, которая проникает в плоскость через невидимое. На примере его анализа «Венчания девы Марии» можно заметить, что гетерономный характер глубины в пределе обозначает разрыв со всяким доступным и посюсторонним:

«...группа персонажей на переднем плане собрана вокруг рук супругов, соединяемых священником; но прямо над ними (физически написанное в нескольких сантиметрах над их головами) вздымается здание, единственная функция которого – вести, через дверь и видный за нею проход к другой открытой двери с противоположной стороны, к небу – небу, обрамленному массивностью этого здания, *отделенному от эмпирического реального неба*, которое однако возвышается над показанной сценой. Такая дверь открывает

<sup>13</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 329.

<sup>14</sup> Там же. С. 365.

небо, чуждое небу реальному, и оно имеет другую функцию; очевидно, пустота, которой наполнена дверь, завершает прорыв, уже начатый линиями плит площади, которые продолжают равномерное распределение центральной группы. Планы больше не накладываются друг на друга, они устремляются вперед, все дальше в глубину, к проему в центре, который буквально засасывает их. Вся картина целиком бежит к точке схода, к пустоте в центре»<sup>15</sup>.

Кроме того, изображение и его глубина для обоих авторов являются не оптической иллюзией, но чем-то действительным.

«Рисунок, изображающий перспективу, не воспринимается так, как будто он сначала исполнен в определенной плоскости и только потом обретает глубину... Тополь на дороге, изображенный меньшим по размеру, чем человек, может стать настоящим деревом, только отступая к горизонту. Именно сам рисунок стремится к глубине» (курсив наш. – Н.Ш.)<sup>16</sup>.

Итак, глубина предстает как эффект наличия субъекта, как гетерономный отсутствующий объект и потому недоступный, расположенный на неустраиваемой дистанции, а глубина изображения – как действительный «мир».

## II. Построение

### Шаг 1: определение метода построения

#### **Утверждение № 1:**

Предмет теории – это инвариант заданных в ней преобразований.

Это один из главных тезисов «Эрлангенской программы» Ф. Клейна<sup>17</sup>. Согласно ему, теория изучает те свойства, которые являются в ней константными. В строгом смысле Клейн предложил рассматривать геометрию как множество, на котором действуют некая группа преобразований. То, что остается неизменным при действии заданных преобразований, является предметом этой геометрии.

#### **Пример № 1:**

Геометрии Евклида соответствует следующая группа движений: перенос на заданный вектор, поворот, отражение. Инвариантом этой группы является расстояние: сколько бы мы ни двигали, не поворачивали и не отражали фигуры или тела, расстояние между точками останется неизменным, т.е. размер (и форма) фигур/тел. Следовательно, евклидова геометрия изучает расстояние, т.е. метрические свойства тел.

#### **Утверждение № 2:**

Объект – это группа преобразований, для которой он является инвариантом.

<sup>15</sup> Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010. С. 21–22.

<sup>16</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 337.

<sup>17</sup> «Эрлангенская программа» – знаменитый доклад Клейна, в котором он предложил единый взгляд на все геометрии: Клейн Ф. Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований («Эрлангенская программа») // Об основаниях геометрии. М., 1956. С. 399–434.

Преобразуем тезис Клейна в другое утверждение. Почему так можно поступить? Подход Клейна определяет геометрию весьма широко как некое множество и действующую на нем группу. Например, евклидова геометрия задается группой движений (см. Пример № 1) на множестве  $\mathbb{R}^2$  (алгебраический образ непрерывной плоскости). С такой точки зрения мы можем определить некоторые «малые» геометрии конкретных фигур и тел, поскольку можно построить их группы, т.е. задать такие преобразования, которые оставят фигуру «на месте» (она в этом случае выступает инвариантом этой группы).

### Пример № 2:

Равносторонний треугольник не изменит форму, размер и расположение, если мы повернем его на 120, 240 и 360 градусов, а также отразим вдоль трех осей – его биссектрис<sup>18</sup>. Эти преобразования являются группой<sup>19</sup>, действующей на плоскости. Так мы получили «малую» геометрию равностороннего треугольника: задано множество и группа преобразований, действующих на нем. Равносторонний треугольник – инвариант этой группы (рис. 1).

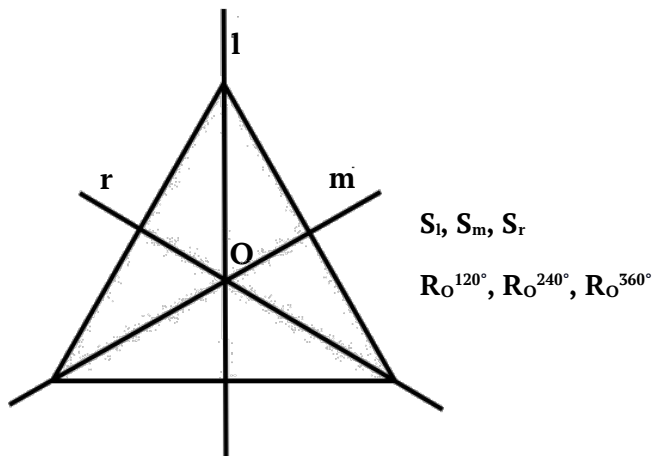


Рис. 1. Изометрия равностороннего треугольника представляет собой 6 преобразований: три отражения вдоль биссектрис  $l$ ,  $m$ ,  $r$  и три поворота с центром в точке  $O$ , кратных  $120^\circ$ .

Пользуясь взглядом Клейна на геометрию, мы могли бы заменить привычное определение равностороннего треугольника – замкнутая кривая, образованная тремя точками, не лежащими на одной прямой и расположенными так, что три отрезка, попарно соединяющие их, равны – на теоретико-групповое. То есть можем определить треугольник через группу, действующую на плоскости, для которой он является инвариантом. Под утверждением № 2, следовательно, подразумевается именно такого рода задание объекта. *То есть под построением объекта мы будем иметь в виду построение его группы.*

<sup>18</sup> Отразить вдоль прямой означает зеркально поменять местами все точки, кроме точек самой прямой. Отражение можно еще представить как вращение в  $n+1$  измерении.

<sup>19</sup> В силу того, что они удовлетворяют аксиомам группы. Здесь мы вынуждены не останавливаться на определении группы и ее аксиомах. Их легко найти, например, здесь: *Алексеев В.Б. Теорема Абеля в задачах и решениях. М., 2018. С. 20–21.*

### **Утверждение № 3:**

Глубина – это группа преобразований на заданном множестве, инвариантом которой является бесконечно удаленная прямая (горизонт).

Чтобы мы смогли пойти по обозначенному в утверждениях 1 и 2 пути, нам нужно выбрать некий геометрический коррелят глубины и найти геометрию, которая будет иметь его в качестве инварианта. Поскольку в своем самом буквальном виде глубина связывается с перспективой, то за объект мы возьмем бесконечно удаленную прямую. Это особый элемент, который есть в проективной геометрии. Ее можно представлять как горизонт, поскольку бесконечно удаленная прямая – это прямая, в точках которой пересекаются параллельные прямые. Таким образом, если в евклидовой геометрии параллельные прямые не пересекаются по определению, то в проективной параллельные прямые – это такие прямые, которые пересекаются в бесконечно удаленных точках, а эти точки составляют бесконечно удаленную прямую.

Почему именно этот элемент кажется подходящим для построения глубины (т.е. в качестве инварианта искомой геометрии)? Можно привести несколько аргументов. Глубина в феноменологическом анализе связана с перспективой, даже если не сводима к ней (этот вопрос тоже будет рассмотрен нами далее). И Марьон, и Мерло-Понти отсылают к перспективным изображениям и в целом говорят о перспективных искажениях. При этом перспективное искажение и углубление, конечно, предполагает такую прямую схождения – горизонт, место пересечения параллельных прямых. Далее, одно из главных выделяемых свойств глубины – недоступность и гетерогенность. Недоступность же глубины «стягивается» к горизонту – прямой, которой нет и до которой принципиально невозможно дойти. Эта прямая не является частью множества, в котором мы движемся (это станет ясно из следующих шагов), в этом смысле она как бы *мнимая*. Поскольку эта прямая задается точками прямых, которые не пересекаются – параллельных. Таким образом, все значимые свойства глубины могут быть атрибутированы линии горизонта, выражением которого является бесконечно удаленная прямая.

### **Результат этого шага:**

Мы будем считать, что сконструировали глубину как геометрический объект, если найдем такую группу, действующую на некоем множестве, которая имеет своим инвариантом бесконечно удаленную прямую.

### **Шаг 2: Введение проективной геометрии и рассмотрение ее в роли искомой теории глубины**

Перейдем к поиску такой геометрии. В начале рассмотрим наиболее очевидного претендента – проективную геометрию, поскольку именно она содержит бесконечно удаленную прямую. Для этого вначале коротко представим эту геометрию. При этом многие принципиально важные положения для этой геометрии будут опущены для упрощения восприятия материала.

### **Пример № 1: Гомология – преобразование с неподвижной прямой и точкой**

На протяжении всей статьи мы будем иметь дело только с одним типом проективного преобразования, поэтому только его мы и представим.

Его примеры хорошо знакомы многим, поэтому мы зададим его не формально, а наглядной иллюстрацией. Представим (см. рис. 2), что мы смотрим на некий предмет. Он отражает световые лучи, которые фокусируются в хрусталике глаза. Глаз в определяемом нами преобразовании будет *центром проекции*, отраженные лучи – *проектирующими прямыми*. Перевести объект в образ мы сможем, если добавим экран, как это показано на рисунке. Представим, что между глазом и объектом расположен экран – например, прозрачное стекло; точки, в которых лучи пересекут экран, составят образ объекта. Поэтому если мы обведем по стеклу контур того, что видим сквозь него, то получим реалистическое изображение. Другой наглядный пример – проектор. Сечения светового конуса проектора в разных местах и под разным углом тоже будут проективными преобразованиями; образ, полученный при первом положении экрана, преобразуется во второй при помощи изменения положения экрана. То есть меняя расположение экрана, мы будем переводить исходное изображение в другие (проективным способом).

При этом у описанного преобразования есть два неподвижных элемента. Во-первых, центр. Очевидно, что как бы мы ни переставляли экран, проектор останется на месте. Второй неподвижный элемент – это пересечение экранов, т.е. ось. Поскольку преобразование по определению является бинарной операцией, то преобразованием мы считаем переход от одного положения экрана к другому, т.е., есть всего их два – исходное и конечное. Поэтому прямая, где они пересекутся, не может никуда перейти, ведь она принадлежит плоскостям обоих экранов.

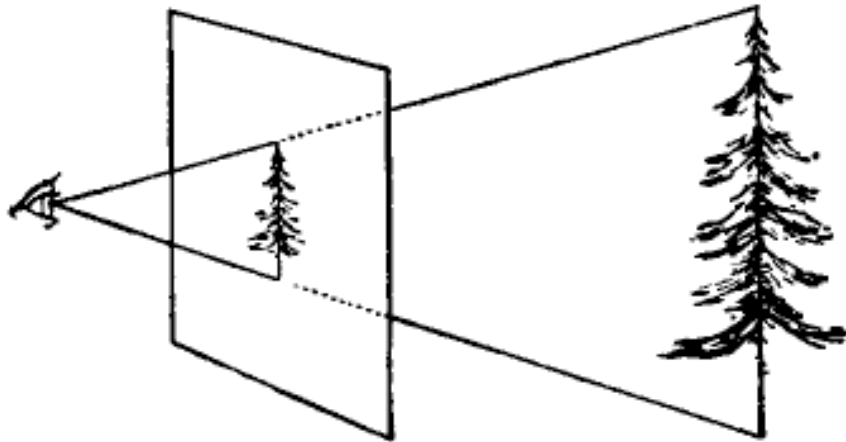


Рис. 2. Проектирование.

Источник: О.А. Вольберг. «Основные идеи проективной геометрии». М., 2009.

### **Пример № 2: Бесконечно удаленная точка и завершение прямой**

Переход к проективной геометрии можно мыслить как пополнение Евклидовой плоскости бесконечно удаленной прямой. Это верно и для других размерностей. В одномерной версии мы бы сказали, что переход от Евклидовой прямой к проективной предполагает пополнение первой бесконечно удаленной *точкой*.

На рисунке (рис. 3) показано, как это пополнение связано с параллельностью, и как оно изменяет структуру прямой. Предложенное построение (см. подпись) иллюстрирует, что добавление бесконечно удаленных точек завершает прямую до окружности. И что обычную прямую можно представлять как окружность без одной точки.

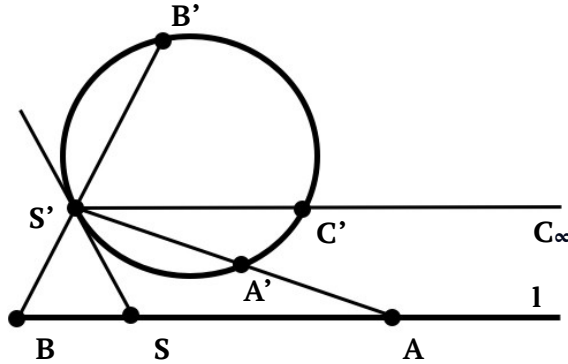


Рис. 3. Проекция прямой на окружность

Точки прямой  $l$  переводятся в точки окружности следующим способом. Выбираем произвольную точку на окружности и соединяем ее с точками прямой  $l$ . Так мы получаем соответственные пары точек, например,  $AA'$  и  $BB'$ . То есть те точки, в которых прямые, проходящие через выбранную точку ( $S'$ ), пересекают окружность и прямую  $l$ , будут соответственными. То есть  $A$  и перейдет в  $A'$  и так далее. Так мы перечислим все точки прямой и окружности, даже саму  $S'$ , для этого нам нужно опустить на прямую  $l$  касательную к  $S'$  и получим пару  $SS'$ . Все, кроме одной: перечисляя все точки окружности, обнаружится такая, для которой не найдется прообраза на прямой, поскольку проведенная через нее и  $S'$  прямая параллельна прямой  $l$ , т.е. они не пересекутся. Но в проективной геометрии прообразом  $C'$  окажется бесконечно удаленная точка  $C$ . Таким образом, между прямой и окружностью установлено взаимно однозначное соответствие точек, т.е. прямые в проективной геометрии замкнуты.

**Пример № 3: Бесконечно удаленная прямая и завершение плоскости**

Соответственно, с плоскостью дело обстоит так же – она завершится в некую поверхность без края. Моделью такой плоскости является кросс-кэп. Мы уже знаем, что наша плоскость должна замкнуться. Если бы она замкнулась в сферу, то мы также могли бы говорить о том, что все прямые замкнуты и пересекаются, но в сферической геометрии они пересекаются *дважды* (см. рис. 4.1). Этот дефект мы можем исправить, отождествляя противоположащие точки, тогда две точки пересечения станут одной. Сделаем это так: сначала отождествим (склеим) верхнюю половину сферы с нижней (это склеивание отождествит антиподальные точки). Останется полусфера. Но ее край также состоит из противоположащих (диаметрально) точек. Значит, и их мы должны отождествить. Так мы получим кросс-кэп. На изображении и видео показано построение кросс-кэпа из полусферы.

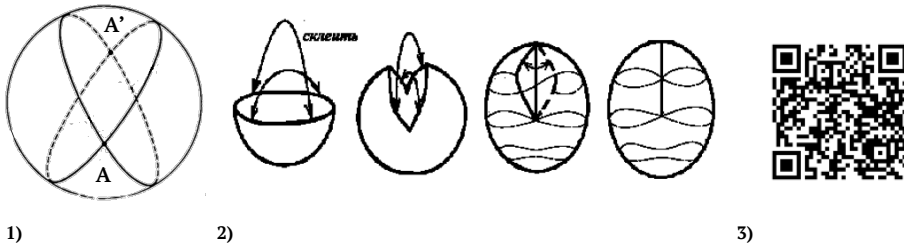


Рис. 4. Слева направо: 1) Пересечение двух прямых на сфере. В сферической геометрии прямыми считаются только окружности, образованные сечением сферы через ее центр. Любые две прямые будут пересекаться дважды в антиподальных точках. На рисунке две прямые пересекаются в точках  $A$  и  $A'$ ; 2) «Склеивание» полусферы в кросс-кэп посредством отождествления оставшихся антиподальных точек на ее краях. Источник: *Н.В. Тимофеева*. Дифференциальная геометрия и элементы топологии. <http://cito-web.yspu.org/link1/metod/met59/met59.html> (23.09.2023); 3) QR-код со ссылкой на видео-презентацию образования кросс-кэпа из полусферы. Сгенерирован на сайте qrcoder.ru

Итак, вернемся к вопросу о том, можно ли считать проективную геометрию геометрией глубины? Пользуясь нашим перефразом тезиса Клейна, легко определить, что это не так. В самом деле, для всех, кто знаком с проективной геометрией, очевидно, что горизонт не может быть инвариантом. Во-первых, в проективной геометрии есть преобразование, которое переводит точки в прямые и прямые в точки. Поэтому по меньшей мере одно преобразование с очевидностью не сохранит бесконечно удаленную прямую, так как все прямые перейдут в точки, а исходные точки станут прямыми. Следовательно, и прямая на бесконечности тоже перейдет в некую точку. Во-вторых, если вернуться к приведенным примерам, то какую из прямых кросс-кэпа мы должны считать бесконечно удаленной (пример № 3)? Аналогично обстоит дело и с точками. Когда прямая завершилась в окружность, какую из точек этой окружности мы должны считать теперь бесконечно удаленной (пример № 2)? Когда мы дополнили бесконечно удаленным элементом плоскость или прямую, прямые и точки стали равнозначными. И, конечно, все точки и прямые мы можем двигать.

### Результат этого шага:

Проективная геометрия не может быть геометрией глубины, поскольку содержащаяся в ней бесконечно удаленная прямая ничем не отличается от других, проективные преобразования могут перемещать ее и преобразовывать в точку. Хотя в ее множестве есть искомая прямая как элемент, для ее преобразований она не является инвариантом.

### Шаг № 3: Геометрия горизонта

Вернемся к геометрии Евклида и представим ее наглядно с проективной точки зрения. Что имеется в виду и зачем нам предпринимать такой шаг? Подсказка к поиску интересующей нас геометрии содержится в результате предыдущего шага. В нем мы увидели, что в множестве проективной геометрии есть интересующая нас прямая, но группа преобразований этой геометрии не может ее сохранить неподвижной, т.е. в качестве соб-



ственно «той самой» прямой. Поэтому мы могли бы продолжить рассуждение следующим образом: рассмотрим, какая группа получится, если оставить только те проективные преобразования, которые не двигают одну прямую. Здесь для читателя пока еще может сохраняться некоторая неясность: все-таки какую-то прямую мы должны закрепить или именно бесконечно удаленную, и где ее искать на проективной плоскости, если мы только что выше обозначили, что на эту роль подойдет любая? Это будет подробно обсуждаться и разъясняться ниже, но уже можно заподозрить, что закрепленность прямой и производит ее как бесконечно удаленную.

Следование намеченному пути потребовало бы введения новых свойств и терминов и большего числа пояснений. Поскольку нам результат известен, мы сразу начнем обсуждать геометрию Евклида с проективной точки зрения, и потом покажем, что именно она и есть та геометрия, та группа, к которой сведутся проективные преобразования, если мы уберем из них те, которые могут двигать горизонт или изменять его структуру.

Итак, здесь мы рассмотрим евклидову геометрию с проективной точки зрения. Для того, чтобы сократить обилие математических подробностей, мы представим упрощенную версию, она достаточна для понимания. В любом случае, пример и сделанное на его основании утверждение являются верными и общеизвестными.

### **Пример № 1: Сечение конуса, сохраняющее форму**

Все преобразования в Евклидовой геометрии сохраняют *размер и форму*. Это утверждение имеет наглядную очевидность в повседневном опыте: передвигая предметы, мы не можем изменить их размер и форму, и как мы уже упоминали ранее, группа, лежащая в основе евклидовой геометрии – это группа движений. Основываясь на этом факте, произведем следующее упрощение: мы не будем рассматривать каждое преобразование в отдельности, вместо этого рассмотрим в целом, что означает с проективной точки зрения сохранение размера и формы. Воспользуемся уже знакомой презентацией проективного преобразования через зрительный конус. Как нужно сечь конус, чтобы сохранилась форма?

Чтобы сохранилась форма, сечения должны быть параллельными друг другу (см. рис. 5). Как в нашем примере с проектором, если мы будем экран не только двигать ближе или дальше от проектора, но еще и наклонять его на разные углы, то получаемые изображения будут не только увеличиваться или уменьшаться, но и искажаться относительно друг друга.

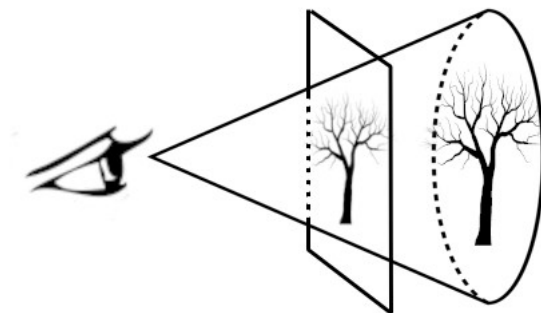


Рис. 5. Сечение конуса, параллельное основанию, сохраняющее форму, но не размер

В рамках примера № 1 из шага № 2 пояснялось, что преобразование, которое для простоты мы представляем через сечение зрительного конуса (или проектора), имеет два неподвижных элемента (т.е. эти элементы перейдут сами в себя, останутся на месте), а именно центр и ось. Центр в нашем случае – это точка глаза (вершина зрительного конуса), а ось – прямая, в которой пересекутся два экрана. Но мы только что показали, что для сохранения формы (т.е. подобия) сечения (т.е. наши экраны) должны быть параллельны друг другу. Но что это значит с проективной точки зрения? Это означает, что ось этого преобразования бесконечно удалена.

### **Утверждение № 1:**

Проективное преобразование, которое сохраняет форму – это гомология, ось которой бесконечно удалена.

### **Пример 2: Сечение конуса, сохраняющее форму и размер**

Рассмотрим теперь вопрос размера. Очевидно, что нельзя дважды посечь конус параллельно так, чтобы получить одинаковый по размеру срез, так как радиус конуса сокращается по мере восхождения к вершине и расширяется по мере движения от нее.

Из нашей презентации наглядно видно, что размер изменяется из-за формы самого конуса. Единственный способ иметь два равных параллельных среза – сделать прямые самого конуса параллельными, т.е. сделать так, чтобы они не сходились и радиус конуса не сокращался, а был бы всегда равным. Если в евклидовой геометрии выполнить такое условие невозможно (наше тело просто перестанет быть конусом, поскольку у него больше не будет вершины), то в проективной оно легко может быть выполнено.

Нужно разместить вершину конуса на бесконечно удаленной прямой. Тогда конус будет состоять из параллельных прямых и будет иметь вершину, поскольку они *пересекутся* в бесконечно удаленной точке (рис. 6).

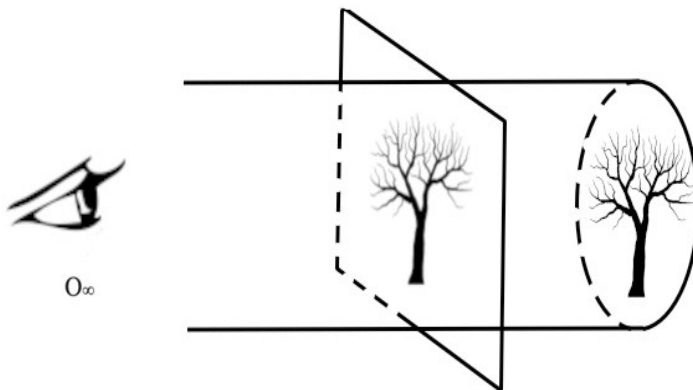


Рис. 6. Параллельное основанию сечение конуса с бесконечно удаленной вершиной, сохраняющее форму и размер

### **Утверждение № 2:**

Проективное преобразование, которое сохраняет размер и форму – это гомология, ось и центр которой бесконечно удалены<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Это означает, что центр лежит на оси. Такие гомологии называют параболическими.

Таким образом, чтобы при проективном преобразовании сохранить форму и размер, т.е. выразить тем самым на проективном языке свойства Евклидовой геометрии, мы должны ось и центр (неподвижные элементы преобразования) расположить на бесконечно удаленной прямой. Другими словами, условием сохранения формы и размера является инвариантность горизонта<sup>21</sup>. Таким образом, мы пришли к неожиданному результату.

### **Основной результат (1):**

Геометрическое определение глубины – обычная евклидова геометрия. Вопреки центральному утверждению Мерло-Понти, «ширина, видимая в профиль» оказалось буквальным определением глубины.

### **Шаг 4: Завершение построения**

Достигнутый нами промежуточный результат должен нас озадачить, ведь с точки зрения исходного замысла складывается странная ситуация.

### **Утверждение № 1:**

Евклидова геометрия, которую можно было бы назвать определением горизонта, его не содержит. В проективной геометрии эта прямая содержится, но она не является горизонтом.

*Как если бы сам объект находился (как элемент множества) в одной геометрии, а его определение в другой.* То есть в одном случае горизонт и формируемая им глубина отсутствуют как элемент, в другом – как функция. В этом смысле наш объект не ухватывается ни одной из этих геометрий. То есть в каждой из них глубина выпадает, не записывается: в одном случае нет необходимого элемента, в другом элемент есть, но свою функцию в качестве горизонта он уже не выполняет.

Рассмотрим, что означает, если в проективной геометрии горизонт отсутствует как функция, т.е. как именно в проективной геометрии тривиализуется глубина. Отсутствие же горизонта как элемента в евклидовой геометрии представляется вполне понятным: он отсутствует буквально, в евклидовой геометрии попросту нет бесконечно удаленной прямой.

### **Пример № 1:**

Мы привыкли понимать окружность как некую определенную форму, которая описывается как кривая, все точки которой равно удалены от центра. Несмотря на введенное представление о расстоянии, в таком виде это определение кажется лишь более строгой артикуляцией воображаемого представления об окружности, т.е. привязанного к конкретной визуальной форме.

Рассмотрим теперь, чем является окружность с проективной точки зрения. Окружность – это частный случай конического сечения (рис. 7). Всего выделяют 4 вида конических сечений: окружность, эллипс, парабола и гиперболола. В проективной геометрии оперируют именно этим объектом, поскольку все перечисленные виды могут переходить друг в друга. Таким образом, окружность здесь – частный случай такого объекта (сечения конуса). А именно: окружность – это сечение конуса, *параллельное* его основанию.

---

<sup>21</sup> Более подробное вложение одной геометрии в другую с наглядными изображениями см. в конце статьи.

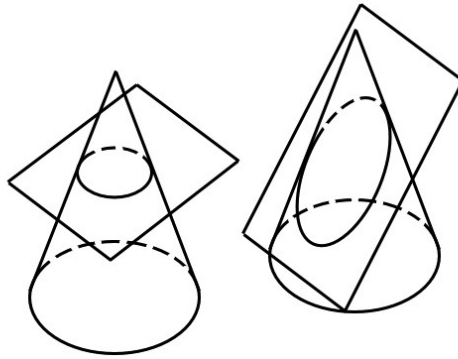


Рис. 7. Два вида конических сечений

Но представим, что мы находимся в проективном мире. Как определить, какие из плоскостей сечения конуса параллельны плоскости его основания, если в нашем мире все плоскости пересекаются? Поскольку прямая пересечения параллельных плоскостей является бесконечно удаленной, как мы можем узнать, какая именно из всех прямых пересечения плоскостей является горизонтом?

Об этом уже шла речь раньше в примерах № 2, 3 из шага № 2: когда прямая уже завершена в окружность, т.е. уже пополнена бесконечно удаленной точкой, то какая из точек будет бесконечно удаленной? Аналогично с плоскостью: где на кросс-кэпе расположена бесконечно удаленная прямая?

В самом деле, может показаться, что бесконечно удаленная прямая – «особенная», ведь на ней пересекаются «особые» прямые – параллельные. Однако как только бесконечно удаленную прямую добавили к плоскости, она стала абсолютно обычной прямой, которая ничем не отличается от других. Ей попросту *нечем* отличаться. Она *доступна* – ограничений на построения с ее использованием нет. В ее точках, как и в точках любой другой прямой, пересекаются прямые, т.е. она не вводит параллельность. Проективные преобразования могут ее перемещать и превращать в точку, поэтому даже если она была бы недоступной на первом шаге, ее легко сделать доступной на втором. Соответственно, верно и обратное: для любой доступной прямой найдется преобразование, переводящее ее на место той, которую мы приняли за горизонт. То есть любая прямая может рассматриваться как бесконечно удаленная.

Как если бы раньше мы не могли дойти до горизонта, поскольку такого места на нашей плоскости просто нет. Теперь же это место есть и до него вполне можно дойти, только какое из этих мест является горизонтом, мы не знаем. Или, что то же самое, любое место может им быть. Поскольку горизонт больше ничем не отличается от любой другой прямой. Тривиализовалась сама функция, делавшая это место «*особым*».

Таким образом, как только мы вводим интересующий нас объект, он тривиализуется. То есть как только мы добавляем его в качестве конкретного элемента, он сразу же утрачивает свою специфику и становится рядовым элементом множества, в котором никакой элемент не выполняет этой функции, или, что то же самое, на эту роль сгодится любой. Любая прямая может быть назначена на роль бесконечно удаленной и никакая не является таковой «сама по себе».

Таким образом, каждая из рассматриваемых геометрий является не записью глубины, но провалом записи. В случае евклидовой геометрии функция

есть, но того, что эту функцию выполняет, нет. То есть евклидова геометрия сохраняет бесконечно удаленную прямую неподвижной, особой, как раз в роли той прямой, до которой не дойти, и, как мы покажем ниже, в которой как раз глубина разворачивается как феномен. Но объекта, который все это обеспечивает, т.е. производит глубину как феномен или, в геометрическом смысле, является ее предметом и инвариантом, этого объекта в ней собственно и нет. Во втором случае все необходимые элементы на месте, но стирается сама глубина, как феномен и функция. Таким образом, мы пояснили утверждение № 1 этого шага, а также пояснили, какая именно тривиализация глубины происходит в проективной геометрии.

### **Утверждение № 2:**

Бесконечно удаленная прямая функционирует в проективной геометрии точно так же, как и любая другая прямая проективной плоскости. В этом состоит *тривиализация* горизонта как функции.

Вернемся к рассматриваемому примеру с конусами и проиллюстрируем сказанное. Какое сечение мы должны с проективной точки считать за окружность? Ответ: любое. *Какую прямую назовем горизонтом, такая плоскость сечения и будет считаться параллельной основанию.* Или наоборот: какое сечение назовем окружностью, такая прямая пересечения плоскости сечения и плоскости основания и будет горизонтом.

В самом деле, всякое правильно построенное перспективное изображение так устроено. Как получается, что смотря на эллипс, мы видим круг, смотря на трапецию, видим квадрат, а пересекающиеся прямые, которые, казалось бы, точно такие же, как и все остальные, которые можно начертить на листе бумаги, при правильно, с геометрической точки зрения, построенном изображении<sup>22</sup>, воспринимаются как параллельные только лишь из-за того, что они пересекаются на другой обычной прямой – условном горизонте изображения? Эта оптическая «иллюзия» перестает таковой казаться, если понять ее геометрический смысл. Не всякий эллипс расправится в круг и не всякая трапеция в квадрат: чтобы мы увидели *внутри одной геометрии другую*, в эллипсе окружность, нужно, чтобы эта случайная прямая *геомет-*

---

<sup>22</sup> Пояснения, как должно производиться дальнейшее построение, если мы хотим назначить на роль горизонта какую-то прямую на бумаге, потребовало бы введения дополнительных комментариев и терминов. Ограничимся тут только некоторыми указаниями. Назначение на роль горизонта можно понимать в обычном, т.е. изобразительном смысле слова. Вопрос о том, как изобразить трапецию на рисунке так, чтобы она казалось квадратом, это вопрос построения. То есть он имеет конкретное геометрическое решение. Ясно, что параллельными на рисунке будут считаться все прямые, пересекающиеся на выбранной прямой. Но нам нужно определить не только параллельность, но и перпендикулярность. Для этого нам бы пришлось ввести определение инволюции на прямой и затем ее частный случай – абсолютную инволюцию. Мы не станем усложнять изложение дополнительными комментариями такого рода. Но достаточно понимать лишь то, что вопрос о перпендикулярности решается точно так же, как и другие перечисленные вопросы (какая прямая – горизонт, какие прямые параллельны, какое коническое сечение является окружностью), а именно: нам нужно назначать какую-то инволюцию абсолютной. Тогда соответствующие этому выбору прямые станут перпендикулярными. Из этого мы сможем определить, какая трапеция является квадратом, какой эллипс – окружностью. Изображение, построенное сообразно избранным в нем прямой и инволюцией на ней, развернется в узнаваемый мир, аналогичный нашему собственному. То есть трапеция *действительно* станет квадратом, мы будем ее *видеть* как квадрат.

рически выполняла функцию горизонта. Задать окружность или горизонт – это и значит ввести евклидов мир. Как только на рисунке назначена окружность, все дальнейшие построения уже определены, (почти) то же можно сказать о горизонте. Именно это назначение и все дальнейшие построения, на нем основанные, и «выправят» эллипс в окружность, введут метрику и «расправят» точки в согласии с единым радиусом.

Привычный нам мир окружностей и квадратов, мир, в котором существует ортогональное и параллельное, – это такой же условный мир, как мир изображения. Или иначе: *мир изображения столь же действителен, сколь и наш собственный.*

### **Утверждение № 3:**

Геометрическим выражением глубины является гомоморфизм между проективной и евклидовой геометриями.

Глядя на изображение или же просто вдаль, мы «смотрим» сразу в двух режимах. Мы смотрим на эллипс, но видим его как окружность, смотрим на пересекающиеся прямые, но видим параллельные. Глубина образуется как прибавочное измерение из взаимодействия двух геометрических режимов. Что заставляет изобразительную плоскость углубляться? То есть какой геометрический аспект вводит мнимое дополнительное измерение в плоскость? Чтобы плоскость с эллипсами и трапециями вдруг развернулась вглубь и тем самым выправила эти формы до окружностей и квадратов, необходимо назначить какую-то из ее прямых на бесконечно удаленную и задать в ней перпендикулярность (см. предыдущую сноску), тогда эллипсы, соответствующие назначенному горизонту, и трапеции, соответствующие назначенной инволюции (см. предыдущую сноску) выправятся в окружности и квадраты.

Видеть одно в качестве другого (эллипс в качестве окружности) означает видеть сразу в двух геометрических режимах, каждый из которых является его тривиализацией (утверждения № 1, 2 этого шага). Поэтому эффект глубины не связан с особым статусом проективной геометрии, у нее нет какой-то особой геометрической привилегии<sup>23</sup>. Эффект связан с провалом – нельзя обозначить объект за один ход. Элемент принадлежит одной теории (бесконечно удаленная прямая), но работает как горизонт он в другой (в Евклидовой геометрии). Это поясняет, почему глубина является плохо и трудно артикулируемым объектом. Ее нельзя обозначить одной записью, одной

<sup>23</sup> Кроме одной, которой мы пользуемся здесь, но не упоминали ранее. Действительно у проективной геометрии есть одна «удобная» для нас особенность. Эту особенность сформулировал математик Артур Кэли в утверждении, что «проективная геометрия – это вся геометрия». Все основные геометрии являются подгеометриями проективной геометрии. То есть можно вложить как множество и построить инъективный гомоморфизм их преобразований. Это означает, что практически все геометрии могут быть выражены как частный случай проективной. Доказательство можно прочесть в кн.: *Социнский А.Б.* Геометрии. М., 2017. С. 180–185. Поэтому не случайно, что такое использование сразу двух геометрий, на которое мы опираемся, задействует именно проективную геометрию. Но это лишь способствует тому, что мы можем рассматривать две теории сразу. Но использование проективной геометрии для формализации объекта, который не может быть выражен в одной теории, не исключительный случай в математике, где можно производить такие построения. В качестве примера можно привести работу Ж.-М. Вапперо (*Vappereau J.-M.* L'amour du tout aujourd'hui. 1995. URL: <http://jeanmichel.vappereau.free.fr/textes/02.1%20Amour%20du%20tout%201ere%20partie.pdf> (дата обращения: 23.02.2023)), где он использует две логики, чтобы записать предикат истины в том же языке, в котором он применяется.

теорией, она является тем, что существует на стыке, или тем, что позволяет нам переходить из одной теории к другой. Глубина является такого рода переводом. Глядя на картину, мы распознаем ее содержание, потому что совершаем такую геометрическую операцию.

В математическом смысле то, о чем здесь идет речь, называется *гомоморфизмом*. Евклидова плоскость как множество может быть вложена в проективную, а группа преобразований инъективно отображена в проективную. Глубина в феноменологическом описании Мерло-Понти и наше восприятие изображения геометрически могут быть выражены таким совмещением, т.е. *разворачиванием евклидова мира в проективном*. Этот стык мы и предлагаем мыслить как геометрическую теорию глубины, где каждая геометрия по отдельности будет тривиализацией, а сама глубина – стыком или переходом. С этим связана недоступность и дистанция, поскольку в одном режиме до горизонта не дойти (потому что его нет), а во втором прямая легко достижима, но горизонтом уже нет является.

### Основной результат № 2:

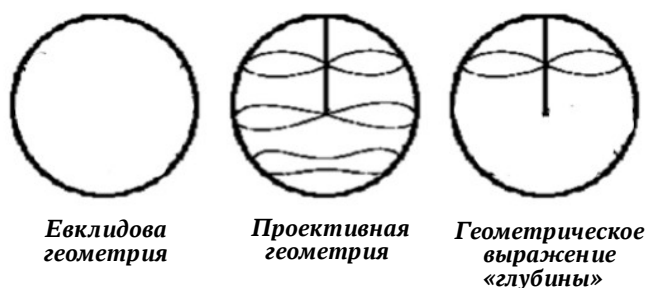


Рис. 8. Завершение построения

Итак, основным результатом этого шага является завершение построения геометрии глубины, или глубины как геометрического объекта (в нашем случае это одно и то же, по аналогии с тезисом Клейна и его перифразом – утверждения № 1, 2 из шага № 1). Поясним полученный результат, представленный на рис. 8 в качестве основного результата № 2.

На рисунке (рис. 8) изображены топологические модели евклидовой и проективной геометрий, а также модель полученного в ходе четырех шагов геометрического определения глубины. В первом случае мы видим обычный диск: топологически этот диск можно бесконечно растягивать или мыслить его как диск без края. Словом, тут представлена обычная вещественная плоскость.

Вторая фигура уже знакома нам. Это кросс-кэп (см. примере № 3 из шага № 2). С точки зрения глубины и горизонта, эта модель для нас обозначает, что плоскость пополнена бесконечно удаленной прямой и завершена, т.е. с точки зрения множества нам теперь хватает элементов для обозначения горизонта. Но мы не можем определить на нем, какая именная прямая должна стать горизонтом: может быть любая, т.е. никакая из них сама по себе.

Наконец, третья фигура – это гомоморфизм этих двух геометрий (утверждение № 3 из шага № 4). Итоговая запись глубины – это преобразования проективной плоскости в себя с одной закрепленной прямой. Мы убрали все преобразования, которые могли двигать или изменять одну прямую. С точки зрения операций, мы остаемся в евклидовой геометрии (Основной

результат № 1). Но на уровне множества мы остаемся в проективной плоскости. У нас есть, таким образом, и прямая, и функция. На рисунке мы оставили обозначение только одной проективной прямой, имея в виду, что заданные преобразования не могут ее изменять.

«Расправление углов» не вопрос восприятия, назначение некой прямой на роль горизонта действительно переводит проективную геометрию в Евклидову, поэтому появляются окружности, параллельные прямые и другие элементы евклидова мира. Мы производим этот переход через сокращение преобразований (закрепление). Но можно произвести такой же переход через множество: можно «вырезать» любую одну прямую. Если мы так поступим, преобразования, которые могли двигать эту прямую, также упразднятся, поскольку просто не будет самой прямой. И если мы извлечем таким образом прямую, то пересекающиеся на ней прямые действительно станут параллельными, поскольку точки их пересечения исчезнут. И так весь мир «расправится» до необходимых форм. И это можно сделать в любом месте.

### III. Заключение и выводы

Мы завершили построение, теперь попробуем кратко обозначить некоторые из выводов, которые мы можем сделать на основании проделанных шагов.

- (1) Наше построение показало, что описываемый Мерло-Понти феномен глубины может быть выражен геометрически (основной результат шага № 4).
- (2) В результате шага № 3 мы узнали, что глубина есть не что иное, как «ширина, видимая в профиль», т.е. евклидова геометрия. Глубина – не перспективное сокращение и искажение, как могло бы показаться. Напротив, это их упразднение. Благодаря геометрическому анализу мы смогли прийти к противоположному утверждению.
- (3) В примере № 1 шага № 4 мы показали, какое геометрическое значение имеет описываемый Мерло-Понти «акт расправления углов». Эффект расправления производится закреплением некой прямой. В шаге № 3 мы показали, что полученная группа будет изоморфной группе евклидовой.
- (4) Закрепление прямой есть геометрическое выражение «включения взгляда в объект». Это следует уже из того, что этими именами: «закрепление прямой» и «включение взгляда в объект» называется одно и то же – «расправление углов». Включение взгляда, т.е. переживание визуальных данных сознанием (то, что исследуют феноменологи), принимает некую данную прямую (линию горизонта) за отсутствующую, мнимую. Или, что то же самое, вводит внутрь одного геометрического режима (проективного) другой геометрический режим – евклидов (потому что появляется параллельность).
- (5) Мы не только смогли предложить геометрическую запись глубины, но и показали, с чем была связана трудность записи. Трудность записи связывались нами в первой части статьи с тем, что глубина не может быть представлена как объект, но только как то, что объекты структурирует. И действительно, если просто добавить отсутствующий, но структурирующий элемент, то глубина тривиализируется. Теперь, когда мы знаем, что глубина связана с введением



евклидового мира в проективный, то легко понять, в каком смысле именно отсутствие некоторого элемента удерживало эту структуру. Если мы из любого места кросс-кэпа изыдем прямую, то получим евклидову плоскость. Поскольку у нас не будет одной прямой, прямые, которые не пересекались, станут параллельными, ведь точки их пересечения просто исчезнут. И далее введутся все соответствующие элементы евклидовой геометрии. Следовательно, эта структура удерживается отсутствием этой прямой. Но из-за этого отсутствия этот элемент гетерогенен тому, до чего мы можем «дотянуться» доступными нам преобразованиями. Поэтому горизонт и структурирует, и недоступен, и не может быть представлен как объект, т.е. как элемент доступного множества. А если мы захотим «дотянуться» до него, введя его как элемент, то мы получим кросс-кэп, в котором дотянемся до этого элемента, но горизонтом он уже не будет. Но мы обошли эту трудность. Мы ввели этот элемент на уровне множества, но убрали на уровне группы, в том смысле, что элемент есть, но неподвижен, недоступен. Таким образом, мы записали без тривиализации именно глубину. Элемент на другом уровне продолжает быть гетерогенным, задающим порядок глубины.

- (6) Проблема геометрического выражения феномена глубины, на которой настаивает Мерло-Понти, действительно имеет место, поскольку, как это было показано, ни одна из геометрий не является выражением глубины в полном смысле слова. Поскольку в одной есть ее эффект (евклидова геометрия), а в другой то, что этот эффект производит, или то, на стирании чего он держится. Таким образом, глубина оказывается переходным объектом, который переводит одну геометрию в другую.
- (7) «Сам рисунок стремится к глубине». Как писал и Марьон, углубление изображения не иллюзия, но действительно «один мир внутри другого». Теперь совсем легко увидеть, что изображение – это другой геометрический режим. Смотреть на изображение, т.е. видеть сообразно его перспективе, означает перезакрепить прямую.
- (8) Из этого также следует ясное описание гетерогенности изобразительной глубины по отношению к собственной вещественной основе и физическому пространству, в котором эта основа ее располагает. Изобразительное содержание действительно находится не в том геометрическом порядке, в котором находится его материальный носитель. Вовлекаясь в изображение, мы принимаем его горизонт за бесконечно удаленную прямую. Следовательно, мы отменяем наш «режим», плоскость углубляется и начинает втягивать в эту глубину наш собственный мир, отменяя его внутреннюю логику.
- (9) Из пункта (6) также следует, что между изображением и «действительностью» нет онтологического разрыва. Что намечает онтологическую перспективу развития полученных результатов.

## Список литературы

- Алексеев В.Б. Теорема Абеля в задачах и решениях. М.: МЦНМО, 2018. 213 с.  
Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения. М.: Искусство, 1970. 232 с.

- Клейн Ф. Сравнительное обозрение новейших геометрических исследований («Эрлангенская программа») // Об основаниях геометрии / Ред. и вступ. ст. А.П. Нордена. М.: Гостехиздат, 1956. С. 399–434.
- Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / Пер. с фр. Н.Н. Сосна. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной и С.Л. Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999. 608 с.
- Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика / Пер. с нем. И.В. Хмелевских, Е.Ю. Козиной; пер. с англ. Л.Н. Житковой. СПб.: Азбука-Классика, 2004. 336 с.
- Раушенбах Б.В. Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб.: Азбука-Классика, 2002. 320 с.
- Сосинский А.Б. Геометрии / Пер. с англ. Б.Р. Френкина. М.: МЦНМО, 2017. 263 с.
- Сосинский А.Б. Мыльные пленки и случайные блуждания. М.: МЦНМО, 2012. 16 с.
- Emmer M. Soap Bubbles in Art and Science: From the Past to the Future of Math Art // Leonardo. 1987. Vol. 20. No. 4: 20<sup>th</sup> Anniversary Special Issue: Art of the Future: The Future of Art. P. 327–334.
- Gaboury J. Image Objects. An Archaeology of Computer Graphics. Cambridge: MIT Press, 2021. 312 p.
- Henderson L.D. The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge (MA): MIT Press, 2013. 729 p.
- IVINS W.M. Art and Geometry: A Study in Space Intuitions. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1946. 127 p.
- Küchler S. Why Knot? Towards a Theory of Art and Mathematics // Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment / Ed. by C. Pinney and N. Thomas. Oxford: Berg, 2001. P. 57–78.
- Robbin T. Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought. New Haven: Yale University Press, 2006. 137 p.
- The Visual Mind: Art and Mathematics / Ed. by M. Emmer. Cambridge: MIT Press, 1993. 315 p.
- Vappereau J.-M. L'amour du tout aujourd'hui. Topologie en Extension, 1995. URL: <http://jeanmichel.vappereau.free.fr/textes/02.1%20Amour%20du%20tout%20ere%20partie.pdf> (дата обращения: 23.02.2023).

## Geometry of the unspeakable: experience of one construction

**Nigina R. Sharopova**

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

Picture geometry is often regarded as an area of technical knowledge that accompanies or provides useful information for basic research on visual culture and almost never as a methodological one. Despite the historical and conceptual connections between mathematics and the visual, even a basic geometric competence is by no means a common of image and visual culture researchers. At the same time, the overwhelming majority of this kind of work belong to the field of technical knowledge, the history of mathematics, or positivism based theories; in other words, they do not address the most important issues for humanities research. Rare non-technical works in this area do not find due recognition and dissemination among a wider community of specialists. The article offers the main result of the research, the subject of which was pictorial depth. Pictorial depth is the version of the specific experience of distance with which the image is traditionally associated. The problem of distance is a classical area of philosophical reflection on the image. The article presents an attempt to geometrically express one of its versions, namely pictorial and visual depth. At the same time, the important dimension of inaccessibility and heterogeneity is preserved, that is, the experience of depth is not reduced to

visual data or the literal geometry of a flat picture. By constructing a geometrically object that can be considered depth, it is possible to extract intuitively non-obvious properties that would not be available through direct analysis of experience and other methods of naked reflection. The article presents only some of the findings obtained during the study.

**Keywords:** image, perspective, projective geometry, phenomenology, M. Merleau-Ponty, J.-L. Marion

**For citation:** Sharopova, N.R. “Algebra nevyrazimogo: opyt odnogo postroeniya” [Geometry of the unspeakable: experience of one construction], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 158–179. (In Russian)

## References

- Alekseev, V.B. *Teorema Abel'ia v zadachakh i resheniiakh* [Abel's Theorem in Problems and Solutions]. Moscow: MTSNMO Publ., 2018. 213 pp. (In Russian)
- Emmer, M. “Soap Bubbles in Art and Science: From the Past to the Future of Math Art”, *Leonardo*, 1987, Vol. 20, No. 4: 20<sup>th</sup> Anniversary Special Issue: Art of the Future: The Future of Art, pp. 327–334.
- Emmer, M. (ed.) *The Visual Mind: Art and Mathematics*. Cambridge: MIT Press, 1993. 315 pp.
- Gaboury, J. *Image Objects. An Archaeology of Computer Graphics*. Cambridge: MIT Press, 2021. 312 pp.
- Henderson, L.D. *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. 729 pp.
- IVINS, W.M. *Art and Geometry: A Study in Space Intuitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946. 127 pp.
- Klein, Ph. “Sravnitel'noe obozrenie noveishikh geometricheskikh issledovaniy ('Erlangenskaia programma')” [Comparative Review of the Latest Geometric Research ('Erlangen Program')], *Ob osnovaniakh geometrii* [On the Foundations of Geometry], ed. by A.P. Norden. Moscow: Gostekhizdat Publ., 1956. pp. 399–434. (In Russian)
- Küchler, S. “Why Knot? Towards a Theory of Art and Mathematics”, *Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment*, ed. by C. Pinney and N. Thomas. Oxford: Berg, 2001, pp. 57–78.
- Marion, J.-L. *Perekrest'ya vidimogo* [The Crossing of the Visible], trans. by N.N. Sosna. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2010. 176 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], trans. by I.S. Vdovina and S.L. Fokin. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 608 pp. (In Russian)
- Panofsky, E. *Perspektiva kak 'simvolicheskaiia forma'*. *Goticheskaiia arkhitektura i skhologika* [Perspective as a 'symbolic form'. Gothic architecture and scholasticism], trans. by I.V. Khmelevskikh, E.Yu. Kozina and L.N. Zhitkova. St. Petersburg: Azbuka-Klassika Publ., 2004. 336 pp. (In Russian)
- Raushebakh, B.V. *Geometriia kartiny i zritel'noe vospriiatie* [Geometry of the painting and visual perception]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika Publ., 2002. 320 pp. (In Russian)
- Robbin, T. *Shadows of Reality: The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and Modern Thought*. New Haven: Yale University Press, 2006. 137 pp.
- Sosinsky, A.B. *Geometrii* [Geometries], trans. by B.R. Frenkin. Moscow MTSNMO Publ., 2017. 263 pp. (In Russian)
- Sosinsky, A.B. *Mylnye plenki i sluchainye bluzhdaniia* [Geometry of Soap Films and Random Walks]. Moscow: MTSNMO Publ., 2012. 16 pp. (In Russian)
- Vappereau, J.-M. *L'amour du tout aujourd'hui*. Topologie en Extension, 1995 [<http://jeanmichel.vappereau.free.fr/textes/02.1%20Amour%20du%20tout%20ere%20partie.pdf>, accessed on 23.02.2023].
- Zhegin, L.F. *Yazyk zhivopisnogo proizvedeniya* [The Language of Painting]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1970. 232 pp. (In Russian)

**Г.В. Карпов**

## **МУЛЬТИМОДАЛЬНАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ В ЭПОХУ WORDS PRIVILEGE<sup>\*</sup>, <sup>\*\*</sup>**

**Карпов Глеб Викторович** – кандидат философских наук, доцент кафедры логики. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: g.karpov@spbu.ru

В статье рассматривается проблема существования так называемых мультимодальных аргументов – убеждающих структур, где наряду с записанными или произнесенными словами присутствуют невербальные элементы, также выполняющие функции убеждающего воздействия. Предлагается взгляд на такие аргументы, в одинаковой мере исключаящий и их полный перевод в слова, и принципиальную невозможность их изучения теорией аргументации. Наряду с проблемой перевода невербальной составляющей мультимодальных аргументов обсуждается вопрос их функционального статуса в структуре аргументации. Предлагается считать такие элементы посылками, связь которых с заключением объясняется через описание того способа, каким их пропозициональное содержание воплощается в конкретной ситуации: как действие, изображение или аудио-сообщение (запись). Отстаивается положение, согласно которому способ презентации пропозиционального содержания аргумента в аспекте убеждения значим не менее, чем само содержание. На этом основании «классические» текстовые аргументы допускается рассматривать как разновидности мультимодальных аргументов.

**Ключевые слова:** структура аргументации, визуальная аргументация, оценка аргумента, прагма-диалектика, диалоговый подход

**Для цитирования:** Карпов Г.В. Мультимодальная аргументация в эпоху Words privilege // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 4. С. 180–196.

---

<sup>\*</sup> Исследование поддержано РНФ, проект № 20-18-00158 «Формальная философия аргументации и комплексная методология поиска и отбора решений спора».

<sup>\*\*</sup> Автор выражает благодарность анонимному рецензенту за ряд ценных замечаний, позволивших улучшить текст, освободив его от неясных мест.

## 1. Введение

Существует огромное количество определений аргумента, по одному или даже несколько на каждый подход, на каждую теорию аргументации. Однако все они сходны в одном, так как все они так или иначе подразумевают то, что аргумент выражается преимущественно, а иногда и исключительно с помощью слов, записанных или произнесенных. В действительности привилегированное положение слов в аргументации постоянно оспаривается практикой, т.к. разнообразные убеждающие стратегии далеко не всегда реализуются исключительно их средствами. Использование изображений (фотографий и рисунков), аудио- и видеоматериалов, апелляции к непосредственной данности прочих чувств (обоняние, осязание и вкус) распространены и охватывают самые разные области – от математических исследований до судебных процессов. Тем не менее до сих пор в среде специалистов в области аргументации не существует общепринятой точки зрения на то, каким образом следует относиться к подобным убеждающим приемам: считать их аргументами или нет, анализировать и оценивать их так же, как и «обыкновенные» аргументы или как-то иначе. В этой статье я не ставлю цель рассмотреть весь спектр суждений, сформированных сообществом исследователей в связи с этим вопросом, отчасти потому, что он чрезвычайно широк, отчасти потому, что, по крайней мере в англоязычной литературе, это уже делалось, и не раз<sup>1</sup>. Принимая во внимание достаточно очевидную потребность если не в полноценной теории, то, по крайней мере, в ряде приемов, позволяющих дать начала нормативному обращению с доводами, где наряду со словами используются невербальные составляющие, выполняющие, как и слова, функции убеждения (такие доводы я буду называть мультиmodalными аргументами), я постараюсь через обращение к трем случаям применения подобных составных конструкций показать проблематический, но далеко не безнадежный характер их интерпретации и нормативного использования. Более того, я надеюсь, что результаты исследования работы трех мультиmodalных аргументов дадут основания считать, что «мультиmodalность» как таковая является не столько экзотическим дополнением, риторическим украшением или вариацией основной темы, заданной словами, сколько вообще способом существования большинства аргументов, и что, напротив, на множество текстов убеждающего назначения, произнесенных или записанных, следует смотреть как на разновидность убеждающих конструкций, скорее исключительную и в значительной мере искусственную. Мы увидим, что аргумент-текст, аргумент в своем чистом, пропозициональном виде можно рассматривать скорее как в своем роде заготовку для реального довода, как бы ожидающую агента и того способа, который он изберет для того, чтобы заставить это пропозициональное содержание действовать. Эта статья, таким образом, рассказывает о первом шаге на пути переосмысления мультиmodalной аргументации как новой нормы убеждающих процессов и о тех сложностях, которые встретятся уже в самом его начале.

---

<sup>1</sup> См.: *Kjeldsen J.E. The Study of Visual and Multimodal Argumentation // Argumentation. 2015. No. 29. P. 115–132; Bobrova A. Pictures and Reasoning: visual Arguments and Objections // Reason to Dissent. Proceedings of the 3<sup>rd</sup> European Conference on Argumentation. Vol. II L., 2020. P. 65–77.*

## 2. Почему марсиане не могут быть философами

В фильме британского режиссера Дерекка Джармена «Витгенштейн» молодой Витгенштейн встречает марсианина м-ра Грина, с которым у него завязывается беседа. После того как собеседники обмениваются приветствиями и Витгенштейн представляется философом, м-р Грин, по-видимому, желая расширить свои представления о Земле и о ее обитателях, спрашивает:

– Скажите, сколько у философов на ногах пальцев?

– Десять, – отвечает Людвиг Витгенштейн.

– Как интересно! Столько же, сколько и у людей! – Марсианин показывает неподдельное удивление.

– М-р Грин, философы – люди, и они знают, сколько пальцев у них на ногах.

– Вот тебе и раз! – печалится м-р Грин, – это что же значит, что марсиане не могут быть философами?..

– Боже мой! – Витгенштейн прикрывает лицо ладонью...

Предположим, что мы никогда не видели фильм Джармена и поэтому располагаем исключительно тем материалом, что дан выше: общими сведениями о собеседниках и шестью репликами, которые составили весь их диалог. Едва ли этого достаточно для того, чтобы понять причины жеста, сопровождающего заключительное восклицание и выдающего разочарование Витгенштейна, – то ли в диалоге вообще, то ли в способностях марсианина вести беседу; однако, предположительно, этого должно быть достаточно для реконструкции ходов, связывающих прочие реплики в разговоре человека и марсианина.

Первые две образуют суждение «у философов на ногах по десять пальцев»; третья может быть соотнесена с суждением «у людей на ногах по десять пальцев». Четвертая наиболее явным образом содержит суждение «философы – люди», а пятая, если оставить в стороне наклонение глагола, – простое суждение «марсиане – не философы».

Теперь посмотрим на то, как эти суждения могут быть связаны. Первый вопрос м-ра Грина в соединении с удивлением, которое тот выражает тогда, когда слышит ответ, дает основание считать суждение «у философов на ногах по десять пальцев» главной мыслью, по отношению к которой суждения «у людей на ногах по десять пальцев» и «философы – люди» вместе выполняют служебную функцию, а иначе говоря, являются посылками. Действительно, похоже на то, что пришелец с Марса уже получил кое-какие представления о существах, населяющих Землю, но вот истина «философы – люди» ему еще не открыта, а она нужна для того, чтобы прийти к заключению о количестве пальцев на ногах у философов, так как для него этот факт не является ни общеизвестным, ни таким, какой можно было бы извлечь непосредственно из контекста, обобщив наблюдения (в этом случае энтимеме «у философов на ногах по десять пальцев, так как у людей на ногах такое же количество пальцев» мог бы восстановить любой житель Земли, но не житель Марса, множество общеизвестных истин у которого, вероятно, иное по составу, и для которого, следовательно, истина «философы – люди» есть открытие). Вместе эти три суждения дают силлогизм, выстроенный по модусу *Barbara*: у людей на ногах по десять пальцев, а философы – люди, поэтому у философов на ногах по десять пальцев.

Так, благодаря своей наблюдательности и сведениям, которые предоставляет ему Витгенштейн, м-р Грин узнает и о количестве пальцев на ногах у философов, и о том, почему это количество таково, каково оно есть, а мы узнаем о том, что по крайней мере некоторые из марсиан не знают, что философы люди, и что по крайней мере некоторые из них пользуются той же логикой и рассуждают точно так же, как и некоторые люди и как почти все философы.

Второй вопрос м-ра Грина, как я допускаю, следует понимать как суждение «марсиане – не философы». Как он пришел к этой мысли? Очевидно, на основе того знания, которое только что так счастливо при посредстве юного Людвиг поступило в его распоряжение. Однако, подобно тому как пришелец с Марса в одиночку не был в состоянии вывести «у философов на ногах по десять пальцев» единственно из суждения «у людей на ногах по десять пальцев» и справился с этим только с помощью одного из людей, вовремя подсказавшего ему нужную посылку, так и мы, жители Земли, не можем вывести «марсиане – не философы» лишь из суждения «у философов на ногах по десять пальцев», ведь если м-ру Грину не известно, что философы – это люди, то почему нам должно быть известно, что марсиане не есть те, у кого на ногах по десять пальцев? К сожалению, марсианин, как это следует из текста, не приходит здесь нам на помощь, и, как это следует из текста, в нашем распоряжении нет посылки, где бы утверждалось, что у марсиан количество пальцев на ногах не равно десяти. Поэтому, все, что мы можем сделать, восстанавливая ход заключительной части беседы, – это предположить, что м-р Грин все же исходит из указанной посылки, которую он пропускает, будучи марсианином, как известное любому марсианину положение. Полный силлогизм, восстановление которого не прошло так гладко, как в случае с силлогизмом в первой части беседы, где незнание марсианина исправил Витгенштейн, выглядит так: «У философов на ногах по десять пальцев, но марсиане не есть те, у кого на ногах по десять пальцев, вот почему марсиане – это не философы». В этом втором случае нам уже не так просто: мы исходим из неявного допущения и прибегаем к интуитивно понятной в несколько меньшей степени, чем Первая фигура, Второй фигуре, ее модусу *Camestres*.

Однако, если бы мы смотрели фильм Джармена перед тем, как восстанавливать силлогизмы, которыми заняты герои эпизода, а не имели бы дело исключительно с текстом их диалога, что и происходит *hic et nunc*, то нам бы удалось избежать затруднения со вторым силлогизмом, вызванным отсутствием меньшей посылки и ее далеко не общеизвестным для землян характером. Так, на 7 минуте и 10 секунде фильма можно видеть, как Витгенштейн, произнося свою реплику «...философы – люди, и они знают, сколько у них пальцев», наклоняется к лапам м-ра Грина, их Джармен дает крупным планом, и пересчитывает пальцы на одной из них. Выходит четыре, на двух (похоже, что марсиане двуноги) восемь, и, значит, что в сумме меньше десяти (см. рис. 1). Вот каков источник меньшей посылки второго силлогизма! Она не выражена словами, но безусловно включена в множество того, что принимается авторами рассуждения как истина.



Рис. 1. Витгенштейн пересчитывает пальцы на одной из ног марсианина<sup>1</sup>

Ситуация с невыраженными словами посылкой, в которой оказались юный Витгенштейн и м-р Грин, – это, если не принимать в расчет ее субъектов, самая обычная ситуация, характерная для большинства подобных взаимодействий: если вы не кабинетный ученый-гуманитарий, Сильвестр Бонар или профессор Кин, разбирающий рассуждения исключительно по текстам, то, скорее всего, у вас не вызовет удивления необходимость в интерпретации жеста собеседника, или темпа его речи, или даже его действия, если на то будут причины, например, как своеобразного довода, который вы намерены восстановить и оценить, принять или отвергнуть. Это ежедневная и вроде бы само собой разумеющаяся практика; ей тем не менее до последнего времени специалисты в области аргументации уделяли мало внимания. Ситуация существенно изменилась лишь десятилетие назад, когда целый ряд исследователей начал активно выступать с публикациями по мультимодальным аргументам. Большинство заинтересовалось визуальными мультимодальными аргументами (статичными изображениями<sup>2</sup> или движущимися<sup>3</sup>); однако были и те, кто касался мультимодальных аргументов, построенных на восприятии звуковых эффектов, возникающих вследствие проигрывания аудиозаписи, и даже таких мультимодальных аргументов, которые основываются на вкусовых ощущениях<sup>4</sup>. К настоящему моменту научная литература, касающаяся мультимодальной аргументации, довольно обширна; к уже упоминавшимся обзорам на английском языке стоит добавить то небольшое, что написано по этому предмету на русском: это статья Х. Куссе, где исследуется с точки зрения аргументации плакат «периода информационной кампании перед референдумом в Крыму 16 марта 2014 года»<sup>5</sup> и статья А.Р. Медведевой, касающаяся аргументации в области критики кино<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Рисунки в статье выполнены художницей В.В. Олейник.

<sup>2</sup> *Dove I.J.* On Images as Evidence and Arguments // *Topical Themes in Argumentation Theory*. Amsterdam, 2012. P. 223–238.

<sup>3</sup> *Hoven P., van den.* The Narrator and the Interpreter in Visual and Verbal Argumentation // *Topical Themes in Argumentation Theory*. Amsterdam, 2012. P. 257–272.

<sup>4</sup> *Groarke L.* Going Multimodal: What is a Mode of Arguing and Why Does it Matter? // *Argumentation*. 2015. No. 29. P. 133–155.

<sup>5</sup> *Куссе Х.* Переплетение агрессии и аргументации: русско-украинский конфликт // *Неприкосновенный запас*. 2020. № 132 (4). С. 77–97.

<sup>6</sup> *Медведева А.Р.* Мультимодальная аргументация в жанре «обзор плохого кино» // *Челябинский гуманитарий*. 2020. № 3 (52). С. 105–111.



Относительное пренебрежение, в котором до недавнего времени пребывала мультимодальная аргументация, можно объяснить тем, что или такого рода аргументы рассматривались как нечто весьма далекое от «настоящей» аргументации и лежащее скорее в области психологии или социальной семиотики, или потому что к ним, как ожидалось, могут быть легко применены методы современной теории аргументации (ее многочисленных подходов), использование которых для решения обычных в такого рода исследованиях вопросов, поставленных теперь в отношении изображений, снабженных текстами (или в отношении текстов, дополненных изображениями) и прочих разновидностей мультимодальных убеждающих конструкций, не воспринималось как проблема. Другими словами, возможность изучения мультимодальной аргументации считалась большинством специалистов или чем-то *радикально* новым – тем, что потенциально размывает границы предметной области настолько, что в океане междисциплинарных исследований будет потеряна и сама классическая дисциплина, и ее предмет, или, напротив, – тем, что не содержит в себе *ничего* принципиально нового, для чего потребовались бы свои методы, какие-то особые подходы и инструменты.

Оставив за рамками этого текста дискуссии о границах той или иной области знания, об их незыблемости или, напротив, историчности, отмечу, что второе замечание до времени и в самом деле выглядит справедливым, т.к. едва ли у кого-нибудь может вызывать затруднение, например, задача восстановить посылку о количестве пальцев на ногах у марсиан на основе созерцания стоп м-ра Грина, чтобы затем использовать ее в составе силлогизма. Характер подобных «переводческих» упражнений напоминает характер такого действия ума, как умозаключение, о котором в «Логике Пор-Рояля» говорится следующее: умозаключение, пишут А. Арно и П. Николь<sup>7</sup>, получается как бы само собой и не требует знания специальных правил (каковое нередко дает обратный результат и препятствует выведению следствий из данных посылок), ведь способность умозаключать, равно как и способность к другим подобным ему действиям, дарует нам сама природа. С этой точки зрения, необходимости в создании специальной дисциплины, занятой мультимодальной аргументацией, будто бы нет, потому как всякий раз, когда нужно проанализировать и оценить аргумент, выполненный с использованием невербальной составляющей, можно рассчитывать на некий перевод, который, во-первых, работает почти автоматически, и, во-вторых, что особенно важно, обеспечивает возможность задействовать весь арсенал известных аналитических процедур, применяемых к невербальной составляющей хотя и косвенным образом, но не с меньшим, чем всегда, успехом. Случай с м-ром Грином и Витгенштейном хорошо это показывает: применяющий аристотелевскую логику нисколько не смущается тем, что одна из посылок выражена визуальными средствами, лишь бы она была в конечном итоге адекватно переведена в речь.

Настаивающий на существовании и необходимости изучения мультимодальных аргументов оказывается в сложной ситуации, так как, с одной стороны, если всякий раз возможен перевод, позволяющий использовать привычные средства анализа и оценки аргументов (от аристотелевской логики до приемов прагма-диалектики, неориторики и диалогового подхода), то, в самом деле, едва ли нужно создавать какие-то специальные инструменты,

---

<sup>7</sup> Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991. С. 30–31.

которые, кроме того, рискуют никогда не выйти за пределы университетских аудиторий и страниц академических журналов... С другой стороны, если подобный перевод оказывается по какой-то причине невозможен и мы сталкиваемся с чем-то невыразимым, то здесь следует отступить не только тому, кто исследует аргументацию или применяет ее практически, но и вообще любому, кто стремится исполнить известный завет Витгенштейна, завершающий «Логико-философский трактат», и который подходит к таким случаям как нельзя лучше. Как отмечает М.Л. Гаспаров, эту известную сентенцию он сам понял лишь тогда, когда «в какой-то популярной английской книжке нашел мимоходное пояснение: “[О чем невозможно говорить, о том следует молчать], а не следует думать, что об этом можно, например, насвистеть”»<sup>8</sup>. Насвистеть или нарисовать или сфотографировать и затем показать снимок – этот «мультиmodalный» ряд можно продолжать...<sup>9</sup>

Другая проблема, наличие которой объясняет скептические настроения части исследователей в связи самой возможностью или необходимостью специального изучения мультиmodalной аргументации, заключается в неясном статусе невербальной составляющей, задействованной в убеждающих и познавательных процессах. Если изображение, жест или поступок признаются такой частью аргумента, которая функционально эквивалентна посылке или заключению, то на эти их роли нечто должно указывать, подобно тому как на роли обыкновенных элементов аргументов указывают функциональные слова или логико-прагматический статус соответствующих утверждений (скажем, утверждение о будущем, о ценности или о том, как поступать, скорее будет расцениваться именно как основная мысль в сравнении с утверждениями о фактах, т.е. именно как заключение аргумента, а не как его посылка). Однако, как правило, специальных указаний на то, чем именно является невербальный элемент мультиmodalного аргумента, посылкой или заключением, и тем более, указаний на то, как именно он связан с другими элементами, например с выраженными привычным образом посылками, в нашем распоряжении нет. Если же отношение между изображением, жестом или поступком, с одной стороны, и утверждением, с другой, составляющим, к примеру, одну из посылок аргумента, само по себе вовсе не является структурным элементом аргумента, то оно, следовательно, и не может быть предметом исследований в области аргументации, а интерес к нему должны в большей степени проявлять те, кто занят описанием процессуальных норм использования вещественных доказательств при отправлении правосудия или те, кто изучает некую архаическую культуру, где вместо слов особым образом используются предметы...

### 3. Защитник Рольф и фильмы обвинителя Лоусона

Мы видели, что в случае с диалогом Витгенштейна и м-ра Грина обращение с мультиmodalными аргументами характеризовали легкость, естественность и автоматизм. Вопрос о переводе решался положительно, а вопрос о функциональном значении действия Витгенштейна, пересчитывающего на ногах марсианина пальцы, даже и не ставился вовсе, так как

<sup>8</sup> Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М., 2001. С. 124.

<sup>9</sup> См.: Groarke L. Going Multimodal. P. 133–155.

было очевидно, как именно следовало интерпретировать это действие (как поиск и обретение одной из посылок силлогизма). В совершенно иной ситуации оказывается господин Рольф, герой Максимилиана Шелла, защитник одного из обвиняемых в фильме американского режиссера Стенли Крамера «Нюрнбергский процесс». Кульминацией, переломным моментом фильма, во многом определившим решение суда, назначившего большинству обвиняемых – бывшим нацистским прокурорам и судьям – пожизненные сроки заключения, становятся не показания свидетелей или выступления обвинителя и защитника, а демонстрация стороной обвинения документального фильма, хроники, рассказывающей об освобождении узников концентрационного лагеря Дахау, и о том, что открылось взорам освободителей в конце апреля 1945 г. Как показывает Крамер, кадры, на которых запечатлены последствия массовых преступлений против жизни (кадры, мало чем отличающиеся от некоторых хорошо известных отечественному зрителю кадров «Обыкновенного фашизма» Михаила Ромма), производят неизгладимое впечатление на всех, кто находится в зале суда, включая и большинство обвиняемых.

На следующий день после просмотра «фильмов полковника Лоусона» (обвинителя) защитник Рольф начинает свое выступление словами о том, что «было неверно, жестоко и крайне несправедливо со стороны представителя обвинения показывать эти фильмы здесь, на этом процессе, в этой ситуации, чтобы обвинить этих людей!».



Рис. 2а



Рис. 2б

Рис. 2а (слева) – защитник Рольф выражает протест против демонстрации документальных кадров освобождения Дахау; рис. 2б (справа) – обвинитель Лоусон наблюдает за тем, как тщетно старается Рольф отыскать хоть что-то равное по силе воздействия им показанному

Он продолжает: «Я решительно протестую против такой тактики! Что обвинение хочет нам *доказать?*.. Что все немцы несут ответственность за то, что происходило во времена Гитлера, так как им всем об этом было известно?.. Но он [обвинитель] сам знает, что это не так...». Отстаивая мысль о том, что большинство немцев, в которое входит и его клиент, ничего не знали о творившихся зверствах, Рольф ссылается на письма, показания свидетелей, ходатайства, на все те документы, имеющиеся в его распоряжении, где говорится о том, что подзащитный, напротив, делал все возможное для того, чтобы как можно меньше людей попало в колеса судебной машины Третьего

рейха, ставшей к тому времени машиной убийств. Этот ход особенно интересен по следующим соображениям. Во-первых, очевидно противопоставление, по силе воздействия на рассудок и эмоции, документального фильма и регулярных доказательств, использовавшихся в суде до этого момента: бумаг, свидетельских показаний. Во-вторых, обращает на себя внимание растерянность защитника, вызванная не только психологической травмой, которую ему, как и почти всем остальным, кто был в тот день в зале суда (включая и председательствующего судью, которого Крамер дает буквально постаревшим в результате пятиминутного кинопоказа), нанес просмотр хроники, но и тем, что он не обнаруживает в своем арсенале привычных средств, позволивших бы ему начать работать с предъявленным материалом. В самом деле, он не находит в себе сил ни на то, чтобы выразить сомнение в подлинности показанного, ни на то, чтобы развить свою скромную попытку сомневаться хотя бы в уместности демонстрации таких кадров – как доказательства на этом процессе, процессе над нацистскими судьями. Эта растерянность, перерастающая в излишне эмоциональный протест против «такой тактики [стороны обвинения]», контрастирует с уверенностью в своих правоте и победе полковника Лоусона, который знает, что теперь Рольф разбит и ему нечего противопоставить такому доводу, как эта хроника (см. рис. 2а и 2б).

Складывается довольно парадоксальная ситуация: с одной стороны, большинство присутствующих, не исключая и председателей трибунала, готово согласиться с тем, что хроника имеет отношение к делу и является доказательством виновности обвиняемых; с другой стороны, каким именно образом такое доказательство работает, и как, следовательно, его можно оспорить, защитник (действовавший до сих пор довольно удачно и получивший, кроме того, позже, в неформальной беседе, поощрение от председательствовавшего судьи как тот, кто чрезвычайно хорошо владеет логикой) не знает. Эпизод оканчивается тем, что Рольф просто делает вид, что забывает о показанном, и сосредотачивается на том, что он умеет делать – вести опрос свидетелей, сопоставлять факты, выводить из таких сопоставлений заключения.

Вся эта сцена служит иллюстрацией того, что проблема статуса мультимодальных аргументов и, в особенности, – их невербальных элементов, встречающихся в контекстах убеждающего взаимодействия агентов или совместного поиска ответа на вопрос, практически может быть решена в пользу предположения о том, что они действительно служат способом убедиться в истинности некоторой мысли, являющейся в своем контексте главной, т.е. – в пользу предположения о том, что они сами являются доводами и составными частями аргументов – и гораздо в большей степени, чем просто показаниями, обосновывающими доводы. Она же демонстрирует ошибочность излишне оптимистического настроения тех, кто не склонен считать задачу по разработке специальных средств анализа, применимых в области невербальных составляющих мультимодальных аргументов, одной из актуальных задач современной теории аргументации, равно как и тех, кто всегда полагается исключительно на привычные средства. У Рольфа, тяжеловеса от юриспруденции (а значит – знатока в области аргументации и большого практика) не нашлось инструментов, которые были бы пригодны для опровержения мультимодального аргумента стороны обвинения.

Наконец, этот эпизод позволяет по-новому взглянуть и на проблему перевода невербальных элементов аргументации. Вероятно, что в таких случаях, как этот, всего уместнее вести речь не столько о дихотомии «возможен/

невозможен», ни одно из следствий которой не является приемлемым в смысле открывающихся перспектив изучения мультиmodalной аргументации, сколько о самих пределах такой возможности и об уместности соответствующих усилий. Безусловно, рассказ о преступлениях против жизни, показанных в кинохронике полковника Лоусона, если бы этот рассказ действительно существовал, зачитанный на суде и обладающий такими достоинствами, как ясность, яркость и отстраненность повествования (т.е. теми же чертами, которые обнаруживает и документальная съемка), мог бы дать не меньший эффект, однако целесообразность создания такого текста и его демонстрации (чтения, возможно, весьма длительного) все же сомнительны. Как я рассчитываю показать далее, проблема перевода имеет и еще одно измерение, указать на которое – означает фактически решить вопрос существования мультиmodalной аргументации положительно.

#### **4. Как доказать, что ты опрокинул бутылку с водой нарочно**

Теперь я поставлю вопрос о границах перевода невербальных составляющих мультиmodalных аргументов в вербальные по-другому и буду интересоваться не столько принципиальными или техническими возможностями такого перевода, столько тем, что именно переводится, а что, напротив, остается как бы за скобками. Предположим, что вербальная и различные виды невербальной аргументации аналогичны различным естественным национальным языкам. Существующее на разных языках не существует само по себе, вне языка, однако оно довольно успешно переходит, переводится из одной области в другую. Случается так, что при подобном переходе исчезает весь смысл переводимого, и дело тут несколько не заключается в дарованиях соответствующего специалиста. Вот пример диалога, заимствованного из «Захудалого рода» Лескова. Он состоит всего из двух реплик, вторая из которых принадлежит гувернеру-французу, месье Жиго и в оригинале дана на его национальном языке – «*Jamais de ma vie!*»; ее перевод на русский уничтожает всю соль диалога, который ведут француз и его покровительница, ведь в этом случае месье Жиго потерял бы свою характерную особенность – услужливость в соединении с бестолковостью. Сравните: «Не говорите со мной по-французски! – Никогда в жизни!» и «Не говорите со мной по-французски! – *Jamais de ma vie!*».

Я предполагаю, что при переводе невербальной составляющей мультиmodalного аргумента в вербальную может происходить нечто подобное, а именно – утрата переведенным аргументом своей силы, аналогичная утрате соли каламбуром, или ее значительное умаление, при кажущейся пропозициональной эквивалентности переводимого и перевода. Подтверждением этому может служить не только очевидная невозможность замены, например, фотографии ее описанием тогда, когда должен быть предъявлен, скажем, в соответствии с некоторой процессуальной нормой, именно снимок... В следующем случае существенным моментом, без которого убедительная сила мультиmodalного аргумента слабеет значительно или же вовсе исчезает, а лучше сказать – меняет свою природу, является невозможность устного воспроизведения того, что только что прозвучало в аудиозаписи, при этом – как я надеюсь показать, дело тут вовсе не в вопросах атрибуции, аутентичности и прочем, а исключительно в самом факте существования

некоторого довода именно как записанного и затем воспроизведенного, а не как произнесенного со сцены.

В своем комедийном шоу 2013 г. «what.» американский стендап-комик Бо Бёрнам, отпив из пластиковой бутылки, ставит ее на табурет, но та, не устояв, падает на пол (см. рис. 3). «Прошу прощения, – Бёрнам поднимает бутылку и водружает ее на место, – Хорошенькое начало!..» (это происходит на 8 минуте шоу, сразу после продолжительного музыкального вступления).



Рис. 3. Момент, когда бутылка падает на пол, – случайность, как кажется зрителям; это часть шоу и сделано специально, как докажет Бёрнем пол-минуты спустя, используя для этого мультимодальный аргумент

Непосредственно после этого Бёрнем принимается танцевать под вдруг зазвучавшую песню со словами: «He meant to knock the water over, but you all thought it was an accident» («он специально опрокинул бутылку с водой, в то время как вы все подумали, что у него случайно так вышло...»). Теперь, если предположить, что в области мультимодальной аргументации возможен перевод, сохраняющий функциональное значение оригинала так, что сила мультимодального аргумента не отличается от силы такого аргумента, где множественная модальность усечена, т.е. от такого аргумента, где и заключение, и посылки даны обыкновенными, привычными средствами, соответствующими контексту (даны посредством произнесенных со сцены слов, как в примере с фрагментом из «what.»), то и в случае с этим элементом шоу Бёрнема подобное должно соблюдаться. Для того, чтобы проверить, так это или нет, требуется восстановить все аргументы, мультимодальные и нет, присутствующие в этом коротком фрагменте.

Слова «прошу прощения» и «хорошенькое начало», сопровождающие падение бутылки с табурета, вместе могут указывать на следующий аргумент:

«Бёрнем уронил бутылку случайно, потому что он, во-первых, извинился перед публикой за свою нерасторопность, подобно тому, как извиняются тогда, когда случайно толкнут кого-нибудь, и, во-вторых, потому что он отпустил в свой собственный адрес (но в то же время и на публику) саркастическое замечание, как бы пожурив себя за неловкость» (аргумент 1).

Можно сказать, что такая трактовка произнесенных Бёрнемом слов вполне соответствует принципам и правилам использования языка, сформулированным в прагма-диалектике. Произнесенные им в данном контексте

слова понятны, достаточны, осмыслены и релевантны; отсюда – соответствующий им аргумент 1.

Песня со словами «он специально опрокинул бутылку с водой, в то время как вы все подумали, что у него случайно так вышло...» может быть соотнесена со следующим сочетанием довода и основной мысли:

«Бёрнем уронил бутылку специально (основная мысль), т.к. в аудиозаписи буквально сказано, что “он специально опрокинул бутылку с водой...” (довод)» (аргумент 2).

Аргумент 2 очевидным образом опровергает аргумент 1, т.к. их заключения не могут быть одновременно истинными. Посмотрим теперь на то, что произойдет с аргументом 2 в том случае, если попытаться избавиться от его «мультимодальности», т.е. в том случае, если исключить из его посылок и заключения все то, что не говорит о том, что некоторый объект существует или не существует, все то, что не касается свойств некоторого объекта и его отношений с другими объектами и свойств этих отношений, и сохранить лишь пропозициональное содержание посылки и заключения. В остатке нам придется иметь дело со следующим:

«Бёрнем уронил бутылку с водой специально, т.к. он специально опрокинул бутылку с водой» (аргумент 2.1).

Излишне указывать на то, что переводимое (аргумент 2) и результат перевода (аргумент 2.1) не могут быть названы эквивалентными. Если аргументы 1 и 2 были связаны отношением опровержения (их заключения несовместимы по истинности), то аргументы 1 и 2.1, напротив, в подобном отношении не состоят. Кроме того, очевидно, что аргумент 2.1 проигрывает по силе убедительности аргументу 1, и, в общем, – не только ему одному, ввиду его тавтологического характера. Аргумент 2.1 вообще никому да не годится!

Теперь я спрашиваю: каким образом, в каком статусе аргумент 2.1 должен существовать, каким бы плохим он ни был, раз уж он лишен своего мультимодального измерения и выжат до состояния строки из учебника логики? Вероятнее всего, что в том же самом статусе, в котором существует аргумент 1, – как *слова, произнесенные со сцены*. Это наблюдение хоть и позволяет снять тавтологию, и от результата формального упражнения, экстракции пропозиционального содержания перейти к убеждающим конструкциям, употребляемым реально, но все же не дает аргумент той же силы, силы, равной силе аргумента 1. Произнеси Бёрнем со сцены слова:

«Я специально опрокинул бутылку» (аргумент 2.2)

после того, как она упала и после того, как это падение было сопровождено репликами, составившими аргумент 1, он, разумеется, не добился бы успеха (в области аргументации, не комедии), равного успеху, последовавшему за воспроизведением мультимодального аргумента, аргумента 2, когда *всем* становится ясно, что он действительно нарочно сделал то, что сделал.

Этот эксперимент с аргументами 1 и 2 показывает следующее. Во-первых, он служит подтверждением мысли о том, что понятие аргумента не сводится к пропозициональному содержанию высказываний; оно образовано композицией пропозиционального содержания и некоторой модальности – т.е., буквально, того способа, каким это содержание полагается в диалоге, реально. Игнорирование модальной составляющей любого аргумента означает

уничтожение самой возможности говорить об аргументации и перевод рассуждения в область преимущественно классической формальной логики, раз основной интерес к подобным структурам вызван исключительно их формой и соотношением форм между собой, а не тем, каким образом эти формы являются в дискуссии, и тем, какой эффект оказывает то или другое их явление на занятых в дискуссии лиц. Естественно, что убедительная сила этих выжатых, сухих псевдо-аргументов не может быть сопоставлена с убедительной силой собственно аргументов как таковых, взятых в своем сущностном, а значит, модальном, измерении. Более того, пример с «what.» показал, что убеждающая сила аргумента может уйти не только при довольно искусственном, полном выключении его модальной составляющей, но и тогда, когда происходит перемена ее типа. Следовательно, если до сих пор и было понятно, что модальность аргумента является не столько украшением, роль которого в аргументации в основном риторическая, сколько сущностным элементом, вносящим вклад в процесс убеждения, то теперь ясно, что эту роль выполняет не столько модальность вообще, сколько ее конкретный тип, который, собственно, задает убедительную силу аргумента в не меньшей степени, чем это делают и пропозициональное содержание, и присутствие модальности как таковой.

Во-вторых, переход от аргумента 1 к аргументам 2.1 и 2.2 и их сравнение показали, что мультимодальным аргументом, вероятно, нужно считать только такой аргумент, где желаемая аргументативная цель (убеждение, побуждение к действию и проч.) достигается несколькими способами, которые отличаются друг от друга, но используются при этом исключительно сообща, вместе. Последнее существенно, потому как если бы каждый из этих способов применялся по отдельности и с успехом, равным совместному их применению, то вместо мультимодального аргумента пришлось бы иметь дело с несколькими мономодальными или простыми аргументами, объединенными в дизъюнктивную структуру. Отличительной особенностью мультимодального аргумента является разнообразие способов достижения аргументативной цели при их связанном характере, когда они поддерживают друг друга, так что без одного из них сила такого аргумента ослабевает существенно. В самом деле, аргумент 2 можно представить в следующем виде:

«Бёрнем уронил бутылку специально, т.к.: он сам сказал, что сделал это специально (посылка 1) и его слова о том, что он сделал это специально, прозвучали в аудиозаписи (посылка 2)» (аргумент 2.3),

где посылки 1 и 2 образуют структуру конъюнктивного типа – такую, когда для того, чтобы считать главную мысль в достаточной степени обоснованной, нужно принимать во внимание сразу обе посылки. Ясно, что в таком случае транзит в сторону аргумента, лишённого мультимодального измерения (каким является аргумент 2.1), означает исключение посылки 2, которая и указывает на модальность, придающую силу аргументу 2.3, и, как следствие, означает потерю этой силы всем аргументом, получившимся в результате такого транзита.



## 5. Заключительные замечания

Мультиmodalные аргументы должны изучаться в современной теории аргументации. Они распространены на практике, действенны (эффективны) и далеко не всегда полностью выразимы в естественном языке, что не отменяет самой возможности их изучения, как не отменяет возможности изучения, например, насекомых тот факт, что такое изучение часто проводится лишь по описаниям, фотографиям и рисункам (так аргумент 2.3 и сопровождающий его текст как раз и являются примером описания мультиmodalного аргумента, фиксацией принципа его работы и его объяснением).

Исследованные случаи применения мультиmodalных аргументов показывают, что степень автоматического характера их восприятия и легкости первичного с ними обращения, включающего распознавание посылок и заключения, равно как и возможность оценки приемлемости «для себя» данного такими средствами аргумента, разнятся от случая к случаю. Только в «Витгенштейне» и в «what.» не возникло никакой сложности с восприятием невербальной составляющей мультиmodalного аргумента: в обоих случаях она расценивается как довод с ясным содержанием, причем если в случае с марсианином и философом имела место все же выдумка, то в примере с комедийным шоу пришлось столкнуться едва ли не с «полевым» материалом. Во втором случае реакция аудитории, которая поняла, что ее обманули, когда сделали вид, что бутылка свалилась с табурета ввиду нерасторопности актера, не оставляет места для сомнения в том, что мультиmodalный довод сработал как надо. То же нельзя сказать о хронике освобождения Дахау. Хотя большинством присутствующих, равно как и зрителями ленты Крамера, нами, улавливается связь между преступлениями против жизни и принципами функционирования судебной власти нацистской Германии, эта связь не так однозначна, особенно в свете вопроса об ответственности за происходившее в лагерях смерти каждого судьи, каждого служащего соответствующих ведомств. Смятение защитника, искренне стремящегося установить степень ответственности каждого немца за совершенные преступления, показывает неоднозначность в определении функции демонстрировавшейся хроники, далеко ее не автоматический характер.

Возможность перевода без потери убеждающей силы снова показал «Витгенштейн», но никак не «what.», и только со значительными оговорками о целесообразности и уместности – «Нюрнбергский процесс». Сравнение описанных случаев мультиmodalной аргументации именно в этом «переводческом» аспекте, центральном для всего поля исследований, позволяет предположить, что мультиmodalным аргументом следует называть не просто тот аргумент, элементы которого даны разными способами (например, с помощью записанного текста и произнесенных слов или с помощью произнесенных слов и сопровождающего их жеста и т.д.), а тот, где дифференциация способов выражения частей аргумента существенным образом оказывает влияние на его убедительную силу и, следовательно, на то, как он должен оцениваться. Следует считать, что перед нами действительно мультиmodalный аргумент лишь в том случае, если возможное «сглаживание» его невербальной составляющей, приведение ее к произнесенным словам или к тексту (в зависимости от того, каким из двух средств даны остальные части убеждающей конструкции), осуществляемое в контексте существования такого аргумента, меняет или ослабляет его убедительную

силу существенным образом, настолько, что результат этого изменения по существу является не первоначальным аргументом в новых одеждах, а новым, совершенно другим аргументом. Следует отметить и то, что таким «сглаживанием» не следует считать попытку описания мультимодального аргумента, которая, действительно, всякий раз может быть предпринята тогда, когда на подобный аргумент нужно лишь указать и когда не предполагается его реальное употребление. Примером такого описания может служить знаменитая интерпретация *cogito ergo sum* как перформативного аргумента, предложенная Я. Хинтиккой<sup>10</sup>, т.е. как аргумента, образованного сочетанием посылок, одна из которых предполагает действие агента, его попытку помыслить некоторое содержание и факт признания им так называемого экзистенциального противоречия – невозможности это сделать.

Наконец, вопрос о возможности использования инструментов анализа, близких к общеизвестным (например, принципов коммуникации Г.П. Грайса, хорошо зарекомендовавших себя в прагма-диалектике или критических вопросов диалогового подхода, законов классической логики, наконец) не имеет значения только в применении к «Витгенштейну», когда для реконструкции и оценки мультимодального аргумента одной теории классической логики, силлогистики, оказывается достаточно. Напротив, так как фильмы полковника Лоусона в большей степени касаются чувств, не рассудка, то в подобных случаях, в самом деле, при поиске методов анализа и оценки аргументов все же не следует переходить некую, пусть весьма условную, границу. (Похоже, что именно этим путем, анализируя мультимодальный визуальный аргумент, решает пойти П. Ван дер Ховен, когда он предлагает видеть в полутораминутном рекламном ролике румынского банка аргумент-текст, содержание которого воспроизводится в статье со ссылкой на его коллегу румынского происхождения<sup>11</sup>. Если извлечь или свести содержание мультимодального аргумента к вербальной составляющей, а значит, обратиться к соответствующему культурному фону, то, действительно, в таком случае исследователь, в поисках возможных методов работы с подобными аргументами рискует покинуть *Vaterland* собственно теории аргументации и вступить в область социальной семиотики или визуальной риторики и культур-штудий.)

Для анализа и оценки мультимодального аргумента из «what.», самого показательного в рассмотренной тройке, необходимо прежде всего усовершенствование существующих в теории аргументации методов. Например, перспективным кажется диалоговый подход, выделяющий в структуре аргумента место для посылки, которая бы указывала на тот способ, каким он предъявляется участникам дискуссии или аудитории, и предлагающий новые списки критических вопросов, в состав которых были бы включены те, что оценивают именно модальный структурный элемент. Значительным методологическим потенциалом обладает и прагма-диалектика, где, наряду с пропозициональным содержанием аргумента, анализу и оценке подлежит и его сила, способ или модальность, какими аргумент обладает и какие делают его собственно аргументом. Отрадно думать, что здесь еще многое предстоит сделать, и что эта работа одинаково интересна и в теоретическом аспекте, и в своем практическом приложении.

<sup>10</sup> Hintikka J. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? // The Philosophical Review. 1962. Vol. 71. No. 1. P. 3–32.

<sup>11</sup> Hoven P., van den. The Narrator and the Interpreter in Visual and Verbal Argumentation. P. 262.

**Список литературы**

- Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М.: Наука, 1991. 413 с.
- Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с.
- Куссе Х. Переплетение агрессии и аргументации: русско-украинский конфликт / Пер. с нем. М. Новосёловой // Неприкосновенный запас. 2020. № 132 (4). С. 77–97.
- Медведева А.Р. Мультимодальная аргументация в жанре «обзор плохого кино» // Челябинский гуманитарий. 2020. № 3 (52). С. 105–111.
- Bobrova A. Pictures and Reasoning: visual Arguments and Objections // Reason to Dissent: Proceedings of the 3<sup>rd</sup> European Conference on Argumentation. Vol. II / Ed. by C.D. Novaes, H. Jansen, J.A. van Laar, B. Verheij. L.: College Publications, 2020. P. 65–77.
- Dove I.J. On Images as Evidence and Arguments // Topical Themes in Argumentation Theory / Ed. by F.H. van Eemeren, B. Garssen. Amsterdam: Springer, 2012. P. 223–238.
- Groarke L. Going Multimodal: What is a Mode of Arguing and Why Does it Matter? // Argumentation. 2015. No. 29. P. 133–155.
- Hintikka J. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? // The Philosophical Review. 1962. Vol. 71. No. 1. P. 3–32.
- Hoven P., van den. The Narrator and the Interpreter in Visual and Verbal Argumentation // Topical Themes in Argumentation Theory / Ed. by F.H. van Eemeren, B. Garssen. Amsterdam: Springer, 2012. P. 257–272.
- Kjeldsen J.E. The Study of Visual and Multimodal Argumentation // Argumentation. 2015. No. 29. P. 115–132.

**Multi-modal argumentation in the era of words privilege\*****Gleb V. Karpov**

St. Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: g.karpov@spbu.ru

The article investigates the problem of the existence of the so-called multi-modal arguments – persuasive structures, where, along with written or spoken words, there are non-verbal elements that also perform persuasive functions. Such arguments are considered neither to be fully translatable into words, nor not to be total aliens in the argumentation studies. Along with the problem of translating the non-verbal component of a multi-modal argument, the question of their functional status in the structure of the argument is also discussed. It is proposed to consider such elements as premises, the connection of which with the conclusion is explained through the description of the mode (whether it is an action, an image or a recorded audio message) in which their propositional content is actualized. It is argued that the mode of the actualization of propositional content of the argument is no less significant than the content itself. On the basis of this claim it is proposed to consider “classical” textual arguments as a form of multi-modal arguments.

**Keywords:** argument structure, visual argumentation, argument evaluation, pragma-dialectics, dialogue approach

**For citation:** Karpov, G.V. “Mul’timodal’naya argumentatsiya v epokhu Words privilege” [Multi-modal argumentation in the era of Words privilege], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 4, pp. 180–196. (In Russian)

---

\* The research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 20-18-00158 «Formal Philosophy of Argumentation and comprehensive methodology of search and selection of dispute resolutions».

## References

- Arnauld, A. & Nicole, P. *Logika, ili Iskusstvo myslit'* [Logic, or the Art of Thinking], trans. by V.P. Gajdamak. Moscow: Nauka Publ., 1991. 413 pp. (In Russian)
- Bobrova, A. "Pictures and Reasoning: visual Arguments and Objections", *Reason to Dissent: Proceedings of the 3<sup>rd</sup> European Conference on Argumentation*, Vol. II, ed. by C.D. Novaes, H. Jansen, J.A. van Laar, B. Verheij. London: College Publications, 2020, pp. 65–77.
- Dove, I.J. "On Images as Evidence and Arguments", *Topical Themes in Argumentation Theory*, ed. by F.H. van Eemeren, B. Garssen. Amsterdam: Springer, 2012, pp. 223–238.
- Gasparov, M.L. *Zapisi i vypiski* [Notes and Citings]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2001. 416 pp. (In Russian)
- Groarke, L. "Going Multimodal: What is a Mode of Arguing and Why Does it Matter?", *Argumentation*, 2015, No. 29, pp. 133–155.
- Hintikka, J. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", *The Philosophical Review*, 1962, Vol. 71, No. 1, pp. 3–32.
- Hoven, P. van den. "The Narrator and the Interpreter in Visual and Verbal Argumentation", *Topical Themes in Argumentation Theory*, ed. by F.H. van Eemeren, B. Garssen. Amsterdam: Springer, 2012, pp. 257–272.
- Kjeldsen, J.E. "The Study of Visual and Multimodal Argumentation", *Argumentation*, 2015, No. 29, pp. 115–132.
- Kusse, K. "Perepletenie agressii i argumentatsii: rusko-ukrainskii konflikt" [Intertwining of Aggression and Argumentation: the Russian-Ukrainian Conflict], trans. by M. Novoselova, *Neprikosnovennyi zapas*, 2020, No. 132 (4), pp. 77–97. (In Russian)
- Medvedev, A.R. "Mul'timodal'naya argumentatsiya v zhanre 'obzor plokhogo kino'" [Multimodal Argumentation in the Genre of 'Bad Movie Review'], *Chelyabinskii gumanitarii*, 2020, No. 3 (52), pp. 105–111. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2023. Том 16. № 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*  
Корректор *Е.М. Пушкина*  
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.11.23.  
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 16,12. Уч.-изд. л. 15,14. Тираж 1 000 экз. Заказ № 23

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](mailto: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](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](mailto:philosjournal@iphras.ru); сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России**