

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

## НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2024. Том 17. Номер 1

*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)

2024. Volume 17. Number 1

---

*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 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

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

**E-mail:** [philosophjournal@iphras.ru](mailto:philosophjournal@iphras.ru)

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

## В НОМЕРЕ

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- В.И. Молчанов.* Философия форм и понятий в концептуальном и терминологическом измерении.....5
- В.И. Коротких.* Нравственность в царстве духа: к вопросу о специфике осмысления этической проблематики в философии Гегеля.....21
- Ф.О. Нофал.* «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишрамитских идей в самаритянском богословии XVIII в. ....35

### ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

- М.В. Шпаковский.* Апология «Апологии от свободы воли» Алвина Плантинги.....50
- А.В. Парибок.* О главных отличиях индийской науки о методической рациональности от западной традиции логики.....73

### ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Д.В. Бугай.* Платон и символическая философия жизни Павла Флоренского.....84
- В.К. Шохин.* Философский реализм: первые годы жизни.....102
- Л.Г. Роман.* Значение слова и смысл предложения ранней мимансы.....123

### МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- А.В. Прокофьев.* Понятие «стыд» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита.....137
- Б.С. Шалютин.* К вопросу о сущности права, или О консенсусе ненасилия и свободе слова.....153
- И.О. Смирнов.* Идея автономии в свете республиканской критики современной либеральной концепции свободы.....169

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- К.Ю. Федоров.* Объединение теорий прогностической обработки и когнитивного диссонанса в контексте проблемы рационального выбора.....180

## TABLE OF CONTENTS

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Victor I. Molchanov</i> . Philosophy of forms and concepts in the conceptual and terminological dimension.....	5
<i>Vyacheslav I. Korotkikh</i> . Morality in the realm of Spirit: on the question of the specifics of understanding ethical issues in Hegel's philosophy.....	21
<i>Faris O. Nofal</i> . "The Samaritan Illuminatism": the reception of Ishraqi' philosophy in Samaritan theology of the 18 <sup>th</sup> century.....	35

### LOGIC AND PHILOSOPHY

<i>Mikhail V. Shpakovskiy</i> . The defence of the A. Plantinga's <i>Free will defence</i> .....	50
<i>Andrei V. Paribok</i> . About the main differences of the Indian science of methodical rationality from the Western logical tradition.....	73

### HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Dmitry V. Bugai</i> . Plato and the symbolic philosophy of the life of Pavel Florensky.....	84
<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Philosophical realism: the pinafore stage of existence.....	102
<i>Liliya G. Roman</i> . Word and sentence meaning of early mimamsa.....	123

### MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Andrey V. Prokofyev</i> . The notion of shame in Adam Smith's <i>The Theory of Moral Sentiments</i> .....	137
<i>Boris S. Shalyutin</i> . On the question of the essence of <i>jus</i> , or about the consensus of non-violence and freedom of speech.....	153
<i>Ilya O. Smirnov</i> . The idea of autonomy in view of the republican critique of the modern liberal conception of freedom.....	169

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Kirill Yu. Fedorov</i> . Integrating the predictive processing and the cognitive dissonance theories in the context of rational choice problem.....	180
--	-----

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**В.И. Молчанов**

### ФИЛОСОФИЯ ФОРМ И ПОНЯТИЙ В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ И ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ\*

**Молчанов Виктор Игоревич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье критически анализируется одна из магистральных линий философии, которая обозначена как философия форм и понятий. Выделяются основные этапы формирования философии этого типа, которая достигает своей кульминации в двух основополагающих принципах: в кантовской идее формирования предметов посредством внутренних форм из первичного материала ощущений и в гегелевской идее тождества бытия и мышления. Обсуждается вопрос о естественном и неестественном происхождении понятий и понятия формы. «Понятие» и «форма» – термины, претендующие на роль непосредственного выражения формирующего и постигающего мышления, обозначают две взаимосвязанные процедуры: во-первых, изъятие форм у предметности, перенесение форм в «познавательную способность» и наделение их статусом внутренних принципов, формирующих предметы; во-вторых, отождествление предмета и его значения, а в динамике – их взаимное превращение. Форма есть как функция понятия, синтезирующего в идентификации предмет и его значение, так и его условие. Критика Бергсоном философии «Форм и Идей» анализируется в аспекте его учения о длительности. Предметом анализа становится также тезис Делёза и Гваттари в книге «Что такое философия?» о философии как изобретении понятий (или концептов) и его обоснование. В связи с этим рассматривается вопрос о переводе термина «concept» на русский язык.

**Ключевые слова:** различие, естественное, неестественное понятие, форма, концепт, идея, термин, Кант, Гегель, Бергсон, Гуссерль, Делёз

**Для цитирования:** Молчанов В.И. Философия форм и понятий в концептуальном и терминологическом измерении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 5–20.

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 23-18-00802 в Российском государственном гуманитарном университете.

## Введение

Форма и понятие – это понятия? Таковыми они числятся в философии, которую можно обозначить как философию форм и понятий. Если спросить иначе: *является* ли понятие понятием, то возникает еще и «явление»: оно является как понятие, но что оно есть на самом деле и само по себе, что есть понятие в себе? Ясно, что понятие – это не вещь, чтобы превратиться в такой неявный оксюморон, как «вещь в себе», оно всегда понятие «чего-то», иногда даже стола или концепта. При этом и без понятия понятно, что такое стол (с концептом сложнее – здесь (с)ложная дилемма между понятием концепта и концептом «понятие», о чем будет идти речь далее), но не ясно, что же при этом столе или любом «чем-то» делает понятие. Перефразируя Хайдеггера, к чему понятия этих тщедушных (*dürrig*) предметов?

«Понятие формы» приоткрывает несколько «природу» понятий, хотя философы понятий считают их чем-то сверхъестественным, а значит, неестественным. Морфе (форма) и эйдос – предки немецкого понятия с его «схватыванием» и формирующей силой; греческие боги и богини придавали себе и людям разные образы и формы разной степени красоты и безобразия, и после периода бесформенных стихий-элементов, философия опять вернулась к мифу формирования хаоса, маскируя его на протяжении тысячелетий в гилеморфизме – от платоновской первоматерии (что есть Платон без мифа?) до разрезания хаоса плоской имманентностью и ныряния в хаос на плотях у Делёза и Гваттари. Кульминацией гилеморфизма *является* (но что она на самом деле?) «Критика чистого разума»: кантовские чистые понятия рассудка способны (т.е. обладают «трансцендентальными силами») сформировать из хаоса ощущений всё что угодно.

Форма, хотя и предок понятия, но с его рождением становится служанкой: форма есть то, благодаря чему живет понятие, объединяющее предмет и его значение, или, в своей кульминации, отождествляющее бытие и мышление. Такое тождество – высшее понятие, понятие понятия, не отпускающее предметы, предметные сферы и науки, их изучающие, в самостоятельное плавание и не позволяющее погружаться в хаос, но обязывающее всё и вся существовать «в свете идей». Понятие использует форму как средство уравнивать внутреннее и внешнее, превращая предметные формы в формы познавательной способности, сознания, Духа и т.д. и объявляя первичными формы внутренне.

Философская терминология играет немалую роль в *формировании* (форма – рабочий инструмент) философских концепций и философских традиций, в том числе и в формировании философии форм и понятий. Специфика терминов, обеспечивающих существование и продолжение этой традиции, состоит в претензии быть чем-то большим, чем термины; «понятие», например, не желает быть одним из терминов, но желает, как в сказке, всё больше желаний: быть понятием, понятием понятия и, возможно, понятием понятия понятия. Таковы также, хотя и с меньшими претензиями, термины «идея», «естественное», «данное», «форма» и др.

Введение новых терминов и придание новых значений старым в различных учениях и направлениях философии XIX–XXI вв., а также многочисленные переводы с языка на язык философских текстов во всем мире и интенсификация этой работы в России в последние 30–35 лет требуют,

наряду с уже признанным лингвистическим поворотом, поворота терминологического в аналитических и историко-философских исследованиях. Тем самым концепции и понятия в качестве основных тем и предметов историко-философского анализа обретут необходимое дополнение, и, в частности, потому, что «концепция» и «понятие» – это тоже термины.

## 1. Естественное, неестественное и данное

Различие между естественным и неестественным (сверхъестественным, искусственным и противоестественным) – одно из базисных различий, определяющих структуры и границы разнообразных пространств человеческого мира. Это различие играет важную роль и в той сфере, которая претендует на охват всего сущего – сначала с помощью первоэлементов, потом эйдосов, понятий-категорий и абсолютного разума, а затем различных текучих и иррациональных начал, а также плоских поверхностей. Примечательно, что все эти «начала» становятся в философии форм и понятий «понятиями».

Как правило, слово «естественный» употребляется в положительном смысле, как в философских текстах, так и в обыденном языке. Тон здесь задали ранние греческие философы: всё или почти всё в Греции было «по природе», и философские сочинения предпочитали называть «О природе». Из важнейших моментов истории слова и термина<sup>1</sup> «естественный» в Новое время отметим следующие: Декарт апеллирует к естественному свету разума, Руссо – к естественному состоянию человечества, у Канта метафизика – естественная склонность человека, но именно у Канта происходит неприметное в языковом плане существенное изменение. В термине «трансцендентальный» слышится отзвук сверхъестественного; трансцендентальная философия еще не называется неестественной, хотя ее описание вполне соответствует этому имени. Сверхъестественной, следовательно, неестественной, представляет центральную часть своей философии Гегель: Логика – «царство чистой мысли», истина «без покровов в себе и для себя самой», «это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»<sup>2</sup>. Философия в целом, как тень божественной мысли, отправляется в полет в сумерки, достигнув неестественной зрелости (мы еще встретимся далее с философией полета и «птицей как событием»), чтобы внушить смежающим веки свои сверхчеловеческие идеи.

И, наконец, Гуссерль определяет философскую установку как противоестественную: «Источник всех трудностей заключается в том, что в феноменологическом анализе требуется противоположная естественной (*wider-natürlich*) направленность созерцания и мышления»<sup>3</sup>. Гуссерль мог бы назвать такую установку и сверхъестественной, если судить по его словам в письме к Шпету в канун Нового и рокового 1914 г.: «Горная страна феноменологии предстала перед Вами, как и передо мной, в своем величии, красоте и силе, созидающей философию»; он пишет также о «невывразимых

<sup>1</sup> Подробная история «естественного» была бы очень полезной и интересной.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 103.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. М., 2011. С. 14.

трудностях, с которым должен встретиться каждый, кто хочет в ней освоиться»<sup>4</sup>.

Ученик Гегеля Маркс вернул «естественному» позитивное значение в «естественно-историческом процессе», а учитель Гуссерля Brentano впервые выделил два значения этого слова в связи с вопросом о происхождении нравственного познания, т.е. различия добра и зла. Отвергая в качестве источника «естественное» как врожденное, он признает в качестве естественного источника нравственного познания структуру человеческого сознания: сущностное взаимное соответствие двух классов психических феноменов – суждений и эмоций. Тем самым Brentano возвращается к античному пониманию естественного как сущностного.

Гуссерль не последовал здесь за своим учителем: что бы ни означало у Гуссерля слово (и термин) «естественное», оно означает нечто противоположное «чрезвычайно трудному» философскому. В том, что философская работа трудна, если это действительно работа, нет сомнения, но сомнение возникает относительно того, покидает ли при этом философия естественную почву и поднимается в горы или замыкается в башни. Гуссерль не знал, видимо, что достигать горных вершин все же легче, чем с них спускаться, и процедура эпохе не предусматривает процедуру возвращения к естественной установке, как будто обратный переход должен быть осуществлен *естественно*.

Естественная установка обозначается еще и как наивная, и Гуссерль, кроме того, полагал, что наивность обычного человека и ученого сходятся в вере в существование предметов и мира. Что же означает вера в существование предметов? Не является ли сама отсылка к такой вере наивной? Окружают ли нас вообще предметы и имеют ли предметы форму или мы создаем их и их формы с помощью внутренних форм, упорядочивая хаос ощущений, как полагал Кант? Эта дилемма разрешается в философии форм и понятий в пользу «созидания» предметов (Кант) и понятий (Делёз) из хаоса.

Можно ли назвать «данными» предметы, которые мы создаем, хотя и не из хаоса, и с которыми мы взаимодействуем, причем телесно, в разных человеческих мирах – с домашней утварью, приборами и компьютерами, спортивными снарядами и т.д.? Можно ли назвать данной форму этих предметов? Если хайдеггеровское разделение предметов на «сподручные» и «наличные» понимать как различие со сменой переднего и заднего планов, то вряд ли можно отнести к предмету как сподручному данность формы и данность вообще. «Геометрически» форма, разумеется, не исчезает, но среди элементов «мира труда» ее присутствие сведено к минимуму. В мире наличного данности и формы выходят на первый план, а само действие – на второй. Данность и форма фиксируются в результате наблюдения, для этого необходимо выйти за пределы сподручности и перейти к фиксации наблюдаемого.

## 2. Форма на службе понятия

Как наблюдателям, нам даны прежде всего формы и прежде всего – воспринимаемые тактильно и визуально. В меньшей степени это относится к слуху, обонянию и вкусовым ощущениям. Что касается звуков речи,

---

<sup>4</sup> Письма Эдмунда Гуссерля Густаву Шпету // Логос. 1992. № 3. С. 235.



звуков, которые прежде всего относятся к человеческому миру, то именно речь не позволяет нам полностью переключиться на наблюдение. Речь другого и собственная речь, которую мы, как правило, слышим, не позволяет нам полностью оторваться от естественной установки и наблюдать за ней. Нам не даны слова и фразы как таковые, если мы не принимаем лингвистическую установку или установку дилетанта-наблюдателя; мы непосредственно включены в истолкование и понимание того, о чем и что утверждается, о чем или что спрашивается и т.д.

Является ли язык посредником между одним рядом форм и другим – внешним и внутренним? Иначе говоря, если предметность мира предстает в наблюдении как многообразие и иерархия форм, означает ли это, что сознание, или субъективность – это такие же формы, только «преобразованные в голове»? Естественным или искусственным является этот процесс трансформации?

Философия формы начинается с пифагорейцев и Платона: число и эйдос как образец, как вершина, к которой нужно взойти, пройдя путь рассуждений-отрицаний. Человек, вступающий в беседу с Сократом, должен ответить на «общие» вопросы: «Что это вообще, а не в частности?», «Что такое прекрасное?», «Что такое благо?» и т.д.

Философия Платона ставит человека в позицию наблюдателя ряда эмпирических «данностей», от которых нужно отказаться как от цели при восхождении к общей форме прекрасного, к неизменному эйдосу. Таков должен быть путь мысли, и философия не оставляет с тех пор попыток «извлекать» мысли и учить мыслить – от майевтики Сократа до гегелевского «выведения индивида из необразованной точки зрения» и далее, до «педагогике понятия», или «педагогике концепта», у Делёза и Гваттари.

Аристотель впервые связывает форму, а именно форму форм, форму без материи, с разумом, и тем самым открывает путь от «внешних», «объективных» форм к ряду внутренних в виде *res cogitans*, познавательной способности, трансцендентальной субъективности и т.п. Формы начинают господствовать не только над вещами, но и над внутренним опытом, а понятия выполняют функцию сближения и в конечном итоге отождествления внешнего и внутреннего, например, кантовское «пространство» как внутренняя форма внешнего опыта.

Кант выстраивает иерархию форм – формы чувственности (пространство и время), категориальные формы и посредствующий их фигурный синтез, т.е. формы схематизма. Таким образом, речь идет о соединении различного уровня форм, определяющих в конечном итоге содержание любого предметного типа и даже «содержание» природы вообще, если вспомнить известный вопрос Канта «как возможна природа?». И если при этом вспомнить также гегелевское сравнение кантовских бесконечных форм пространства и времени с зубами, пережевывающими пищу, то ответ на этот вопрос дала современность: природа есть то, чем позволяют ей быть, или, природа принимает ту форму, какую ей позволяют принять.

У Гегеля понятие становится основой основ саморазвития разума, причем развитие трактуется как постоянное повторение форм. Цикл развития списан с биологического цикла, явно и неявно предполагающего преформизм. Показательный пример такого развития – формирование растения из семени и «возвращение к себе». «Понятие, – пишет Гегель, – в своем процессе остается у самого себя и... через него поэтому не полагается

ничего нового по содержанию, а происходит лишь изменение формы <...> Движение понятия мы должны рассматривать лишь как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое»<sup>5</sup>.

Дух и идея также характеризуются через формы: «Трудность философского познания духа состоит в том, что при этом мы имеем дело уже не со сравнительно абстрактной, простой логической идеей, но с самой конкретной, самой развитой формой, которую идея достигает в своем собственном осуществлении. И конечный, или субъективный, дух – а не только абсолютный – должен быть постигнут как осуществление идеи»<sup>6</sup>. Последнее означает, что любой человек должен быть осуществлением идеи, и как раз эта «идея» лежит в основе идеологии в современном смысле.

Тезис Маркса о том, что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» указывает опять-таки на соответствие форм деятельности и форм сознания. Однако при таком «преобразовании» одни формы уже нельзя отделить от других: «Идеальное есть... не что иное, как форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной деятельности»<sup>7</sup>. Человек может работать с идеальным, не затрагивая форм вещи, разъясняет Ильенков, – и это означает, что человек оперирует формами, как марксовский архитектор, у которого мышление заменяется *представлением*. Но для того, чтобы представить дом той или иной формы («построить дом в голове»), не обязательно быть архитектором.

Господство понятийного и формообразующего языка под влиянием немецкого идеализма (и прежде всего Гегеля) в европейской и российской философии очевидно. Но все же существуют, хотя и редкие, но немаловажные случаи отступления от «понятий». Кант и, возможно, под его влиянием Хайдеггер, впервые усомнились в универсальной применимости термина «понятие»: у Канта это нашло выражение в том, что он сначала отрицает, что пространство и время – это понятия, а потом все же называет их понятиями. Хайдеггер вводит «экзистенциалы», которые кажутся ему более пригодными для аналитики *Dasein*, чем понятия. Анализируя трактат Шеллинга «О сущности человеческой свободы», Хайдеггер говорит о более строгом мышлении, чем понятийное. И все же в «Бытии и времени» он называет феномен и логос понятиями, а заботу – своего рода гибридом – «экзистенциальным понятием».

Лозунг «Назад, к досократикам!» (Ницше, Хайдеггер) выражает, по существу, возврат от представлений форм к мышлению бытия, которое не обладает формой и понятием и не стремится ими обладать. Первые начала вне формы: вода, воздух, огонь, земля – и как своего рода их «обобщение» – неоформленное, беспредельное – апейрон. Гегель упрекал Фалеса, что его воде недостает формы, но фалесова вода как раз снимает с себя все мифологические одежды и не становится при этом «понятием воды».

В конце XIX и в XX в. попытка избавиться от внутренних форм (внутреннее сознание не имеет формы) выразилась в учении об интенциональности. Интенция как акт сознания радикально отличается от предметов и их способов данности. Любая предметность, даже иллюзорная, имеет форму,

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 343.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 6.

<sup>7</sup> Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2. М., 1962. С. 221.

во всяком случае, зрение и тактильные ощущения – основные способы двигательной ориентации, имеют дело с предметными формами, однако вопрос о том, можно ли приписать какую-либо форму интенции, не был поставлен ни Гуссерлем, ни Brentano в явном виде. С одной стороны, Гуссерль последовательно исключает формы из функций смыслопридания: во-первых, исключаются выражение лица и жесты, и только языковое выражение несет смысл, во-вторых, исключается физическая сторона языкового выражения, т.е. еще одна форма, и остается собственно интенция, физически непосредственно не артикулируемая и не представленная в качестве какой-либо формы. С другой стороны, Гуссерль говорит о формах мышления, хотя в этих случаях речь идет о логических формах и о формах суждений. Кроме того, даже поток сознания имеет структуру (импрессии, ретенции протенции), хотя речь здесь не идет о фиксированных формах.

В главном труде Brentano «Психология с эмпирической точки зрения» редко можно встретить слово «форма», и притом не в качестве термина, и еще реже слово «понятие». Разумеется, Brentano не приписывал психическим феноменам – актам сознания – какую-либо предметную форму. Однако «форма» неявно присутствует в описании основного признака психических феноменов: каждый из них *содержит* в себе нечто как объект, каждый характеризуется ментальным присутствием предмета, наличием имманентной предметности. Иначе говоря, акт сознания характеризуется через присутствие в нем предмета (или объекта) как смысла и через способность содержать в себе этот предмет как смысл. Очевидно при этом, что *содержать в себе* нечто может только то, что обладает формой. Brentano отмечал неоднозначность выражений при описании основного признака психических феноменов, хотя и не уточнял, в чем именно она состоит. Дискуссия по поводу отношения акта представления, содержания и предмета растянулась, как известно, на десятилетия, но в этой дискуссии неактуальным оказался термин «форма» и отсылка «содержания» к «форме».

То, что смысл вне мира форм, не означает его хаотичности. Дилемму между хаосом и формой разрешает различие: именно различие форм и цветов – необходимое условие осмысленного высказывания о видимых предметах или понимания сигнала, например светофора. Без различения цветов, восприятие которых само по себе не имеет ни смысла, ни формы, становится невозможной регулировка очередности пешеходов и транспорта, смысл которой – взаимная безопасность.

Различие языка форм и понятий и языка различий соответствует различию двух фундаментальных методологических и одновременно онтологических предпосылок: или исходить из субъективности как изначально целостной и синтетической структуры, определяющей свои моменты-формы как понятия, т.е. как основные способы понимания и одновременно упорядочения мира, или исходить из субъективности как условно целостной сферы с неопределенными границами, изначально плюралистичной, и в этом смысле не-понятийной, постоянно возобновляющей баланс частей, соединение которых образует подвижные, лабильные, возникающие и исчезающие целостности. Опыт различений и различения различий – необходимое условие критики перенесения форм из предметного мира в мир опыта и мышления посредством понятий.

### 3. Критика Бергсоном «философии Форм и Идей»

Эксплицитно критику форм и идей, а также понятий, и не каких-то определенных, но форм, идей и понятий как таковых, как принципов и якобы необходимых оснований философии впервые предпринял Бергсон в «Творческой эволюции». В четвертой, заключительной главе этой работы содержится важнейшее в методологическом отношении различие между «философией форм и идей» и философией становления и длительности. В своей ранней работе «Опыт о непосредственных данных сознания» Бергсон пишет об «идее длительности», в «Творческой эволюции» слово «идея» становится термином, указывающим на определенный тип философии. Как в первой, так и во второй работе Бергсон употребляет термины *notion* и *concept*, которые в русских переводах переданы одним словом – «понятие». В «Творческой эволюции» *concept* как термин играет особую роль – с его помощью Бергсон различает два типа философии. С точки зрения длительности<sup>8</sup>, форма есть вырезка, или снимок, реальности, есть нечто выхваченное из становления; напротив, философия Идей и Форм<sup>9</sup> «исходит из формы и в ней видит самую сущность реальности. Для нее форма не будет снимком со становления; для нее формы существуют в вечности; длительность и становление – это только деградация этой неподвижной вечности. Такая независимая от времени форма уже не будет формой, содержащейся в восприятии; она будет *понятием*»<sup>10</sup>. «Понятием» здесь передан термин *concept*, который указывает на определенный вид философии – философии форм и идей. К критике такого рода философии (пока еще без ее обозначения как философии форм и идей) Бергсон подходит уже в «Опыте». Так же как мы освобождаемся от того, каким образом мы воспринимаем и мыслим, чтобы определить истинные отношения между физическими явлениями, так же и психология «для созерцания нашего “я” в изначальной чистоте» «должна была исключить или исправить некоторые формы, которые носят явный отпечаток внешнего мира»<sup>11</sup>. Таких форм, которые Бергсон затем называет идеями (но не понятиями, как в русском переводе), три: интенсивность, длительность, свободная детерминация. Бергсон отмечает, что его работа состояла как раз в том, чтобы очистить их от всего, что привносится в них чувственным миром и особенно идеей пространства. Следует отметить при этом, что Бергсон пользуется терминологией достаточно свободно: здесь длительность названа идеей, в другом месте – понятием (*notion*). Однако примечательно то, что *concept* прибегается философом для особых случаев. Первая идея – идея интенсивности есть компромисс между качеством, которое характеризует психические акты, и количеством, соотносимым с пространством, утверждает Бергсон и задает риторический вопрос: «Но вы без колебаний отвергаете этот компромисс, когда исследуете внешние вещи, ибо в этом случае вы совершенно отвлекаетесь от самих

<sup>8</sup> Бергсон осторожно выбирает выражения, соответствующие его концепции: разум (*l'esprit*) перемещается в становление, или помещает себя в русло становления, ведь «точка зрения» – это уже не путь становления, но для простоты (не упрощения) я выбираю «внешний» язык.

<sup>9</sup> Здесь «точка зрения» вполне уместна.

<sup>10</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 304–305.

<sup>11</sup> Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1992. С. 147–148.

сил, – предполагая, что они существуют, – и занимаетесь исключительно их измеримыми и протяженными следствиями. Но почему же вы сохраняете это незаконнорожденное понятие, когда исследуете факты сознания?»<sup>12</sup>. «Незаконнорожденное понятие» – перевод французского выражения *concept bâtard*<sup>13</sup>, которое, при склонности к термину «концепт», можно перевести и как «ублюдочный концепт». Ранее, в этой же работе Бергсон употребляет такое же словосочетание для характеристики времени, представленного как однородная среда, когда идея пространства вводится в область чистого сознания<sup>14</sup>.

Очевидно, что Бергсон подвергает критике философию «форм и идей», противопоставляя пространство (как протяженность и количество) времени, причем не «опространствленному» измеримому времени, но «длительности», или «длению» (так *durée* переводил В.И. Вернадский) – качественно-му и лишь интуитивно постижимому времени. Называя длительность понятием (*notion*), Бергсон тем не менее создает образ, призванный заменить понятие – в том смысле, в каком становится понятием «форма, уже не содержащаяся в восприятии». Преодолевается ли критикуемая позиция введением термина «длительность», которое осуществляется приданием особого значения слову «длительность», термина, указывающего на непрерывность качественно отличных состояний сознания, недоступную интеллекту и постижимую интуицией? Во всяком случае, средством решения проблемы «преодоления протяженности» служит у Бергсона замена «интеллектуального» понятия как пространственной формы (вне восприятия) «интуитивным» образом длящегося и непротяженного времени, образом, соединяющим непрерывность и качественное отличие. Так понятие как форма заменяется формой метафоры.

#### 4. Понятие, скорость и «прекрасный эйдос». (Ж. Делёз и Ф. Гваттари)

Философия – это творчество, или изобретение, понятий (*concepts*), или «концептов» (как в русском переводе), но не созерцание, не рефлексия и не коммуникация, утверждают Ж. Делёз и Ф. Гваттари: «У философа очень мало вкуса к дискуссиям»<sup>15</sup>. Независимо от того, верен или ошибочен этот тезис в историческом плане, его можно истолковать и как своеобразное предостережение: имя «философ» обязывает дистанцироваться от дискуссий, по крайней мере по вопросу о том, что такое философия. В этом есть свой резон, ибо вопрос этот всегда больше, чем вопрос о философии.

Вопреки Бергсону, Делёз и Гваттари явно и неявно продолжают линию философии форм и понятий и вносят в нее свою лепту. Цель книги состоит в том, чтобы привести в соответствие современную скоростную цивилизацию и философию, еще не освоившую такой скоростной режим, чтобы

<sup>12</sup> Там же. С. 148.

<sup>13</sup> *Bergson A. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, 1970. P. 99.*

<sup>14</sup> *Ibid. P. 47.* Очевидно, однако, что различие *notion* и *concept* у Бергсона не носит принципиального характера; и перевод обоих терминов на русский язык как «понятие» вполне оправдан. Насколько оправдан перевод *concept*'а как «концепт» на русский язык, мы рассмотрим далее.

<sup>15</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 43.*

актуализировать философские понятия (а других, по мнению авторов, не существует) в век скоростей и поверхностей, ибо в глубинах нет скоростей, но есть корни (но теперь *risoma* вместо *risomata pantov*), а на поверхности нет корней, что позволяет разогнаться, сделать понятия птицами (как событиями<sup>16</sup> безотносительно к Минерве), которые вылетают в предрассветной мгле, пролетают (над собой?) с бесконечной скоростью и не воплощаются в вещи, видимо потому, что просто не успевают для этого созреть.

Слово «скорость», которое так и не стало термином, употребляется в книге более ста раз, хотя это не трактат по физике. «Скорость», «поверхность» и «плоскость» доминируют в дискурсе, хотя иногда авторы забывают о своих основных образах и заставляют мысль «нырять на плотях» в «бездну хаоса», и это довольно странное занятие даже при ограничении скорости. Человек кажется авторам слишком медленным существом, чтобы мыслить, и отсюда переворачивание известного тезиса: авторы полагают, что мыслит не человек, а мозг. Однако здесь не нужно искать вульгарного или французского материализма прошлых веков. В сущности, это верная мысль, только она имеет радикальное и умеренное, более консервативное выражение, ибо приписывать мышление человеку в современную эпоху (или учить его мыслить в современной школе) – рискованное предприятие.

Авторы находят мысль «где-то» вне пространства (хотя пространственного языка избежать невозможно) и времени: «Если бы ментальные объекты философии, искусства и науки (то есть жизненных идей) занимали какое-то место, оно должно было бы находиться глубоко в синаптических расщелинах, в зияниях, в интервалах и межвременьи необъективируемого мозга, куда проникнуть и искать их там означало бы творить»<sup>17</sup>.

Близкое по смыслу «умеренное» утверждение, хотя и противоречащее ему формально, состояло бы в том, что мыслит все же человек, и ему нужно дать этот шанс в это «скудное время», однако мыслить он может только тогда, когда его мозг отдыхает от выполнения своих физиологических обязанностей.

Две трети работы мозга направлены на обеспечение двигательных функций, а в остальном он работает на зрение, слух, обоняние, речь и т.д. Можно ли выявить структуру мозга, ответственную не за выражение «мыслей», не за речевую способность, о чем уже многое известно, но за то, что не имеет формы – различие различий. Возможно, впрочем, что выбор между мозгом и человеком в вопросе о праве мыслить – это ложная альтернатива, как могли бы подумать гуингмы.

Очевидно, что такого рода «мозг» у Делёза и Гваттари – это тоже метафора, причем метафора различия, и в этом нужно отдать им должное, ведь речь идет не о нейрофизиологической редукции мысли, но об описании состояния «между», которое, к сожалению, переходит в описание состояния скорости движения: «Это не какой-то мозг за мозгом, а прежде всего состояние полета (*survol*) без предела, полета, близкого к земле, полета-надсобой (*auto-survol*), от которого не ускользает ни одна пропасть, ни одна складка, ни одно зияние»<sup>18</sup>. Здесь можно было бы поспорить с переводом

<sup>16</sup> Там же. С. 33.

<sup>17</sup> Там же. С. 268 (перевод изменен).

<sup>18</sup> *Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 2013. P. 378.

С.Н. Зенкина, где «скорость» заменена «парением»<sup>19</sup>. Однако это выражение оказывается эвристическим и не единожды уместным. Скорость понятий, или концептов, не единственная характеристика современности в книге, где речь идет не столько о философии, сколько о мире, в котором вынуждены ускоряться даже философские понятия, о мире как гигантском калейдоскопе, в описании которого фигурируют многочисленные имена философов, художников (Сезанн и Клее рядом), писателей, литературных персонажей, а также теоремы, функции, множества, храмы, территории, страны и континенты, религии, древние культуры, индейцы, государства, капитализм, колдовство и многое другое. Предполагали ли авторы уподобить современность известной китайской энциклопедии Борхеса-Фуко, но результат налицо. Поскольку, однако, человеческой телесности и способности восприятия и понимания не присуща «бесконечная скорость», то остается парить в «междуместии» плоских мониторов над калейдоскопом потока информации. Впрочем, скорость иногда используется для успокоения расплескавшейся воды и не воды в сосуде.

Скорость, однако, не исключает и не собирается отказываться от формовки и упорядочения как основного принципа понятия: «Понятие (concept) есть гетерогенез, т.е. упорядочение своих компонентов по зонам соседства»<sup>20</sup>. Упорядочивать по зонам соседства – это и означает упорядочивать калейдоскопически, когда «соседние» картинки (мира) достаточно быстро сменяют друг друга. Само слово «калейдоскоп», скрывающее в себе «прекрасный эйдос», как нельзя лучше соответствует «понятию» и «форме». Относительно упорядочения Делёз и Гваттари согласны на немного: «Все, что нам нужно, – немного порядка, чтобы защититься от хаоса»<sup>21</sup>. Кажется, что эта просьба исходит от здравого смысла, но все же здесь некто за ширмой, у кого, вопреки поэту, оказались довольно длинные руки и слепые силы души, упорядочивающие хаос («дрожущих», как добавили бы авторы книги) ощущений с помощью априорных форм.

При этом мозг как ум, или «мысль-мозг», в своем абсолютном полете оказывается у авторов книги не чем иным, как абсолютной формой; это «форма в себе, не связанная ни с какой внешней точкой зрения», форма, которая оказывается близкой к бергсоновской форме, не содержащейся в восприятии. Между тем упорядочивающая деятельность понятия предполагает первичное «воздействие» на хаос, первичную его обработку, и эту работу берет на себя «плоскость имманентности» (*plan d'immanence*), которая, как настаивают авторы, не является ни понятием, ни понятием понятия (концептом концепта). Авторы подчеркивают, что плоскость имманентности есть нечто до-философское, и как разрез хаоса, причем хаоса активного, «хаотизирующего», эта «плоскость действует как решето»<sup>22</sup>. С одной стороны, это вариация кантовской в своей основе «сетки категорий», которая трансформируется в своего рода вселенский дуршлаг. С другой стороны, игра с «решетом», или «ситом» (*crible*), которое авторы предлагают раскинуть над хаосом (в русском переводе – протянуть сеть сквозь хаос, но как бы ни переводить, ни ситом и ни сетью упорядочению не поможешь),

<sup>19</sup> См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 269.

<sup>20</sup> Deleuze G., Guattari F. Op. cit. P. 36; Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 33.

<sup>21</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 257.

<sup>22</sup> Deleuze G., Guattari F. Op. cit. P. 74.

явно, т.е. неявно, отсылает к «Критике чистого разума», где неудачные попытки поставить вопрос об истине сравниваются с неадекватным употреблением домашней утвари, причем того же решета<sup>23</sup>.

Тем не менее мысль, просеивающаяся через эту «изрешеченную» плоскость, заслуживает особого внимания. Авторы находят нечто, что не принадлежит ни философии, ни искусству и науке, но нечто необходимое для них всех в качестве коррелята: для философии – нечто нефилософское, для искусства – нечто нехудожественное, для науки – нечто ненаучное. Вопрос в том, как выразить это до- или предфилософское начало без философской терминологии, в данном случае – без «имманентности»? Эту проблему не смог решить Гуссерль, описывая «естественную установку» неестественными «концептами»; эту проблему пытался разрешить (и более успешно) Хайдеггер, обратившись к вопросу о бытии как вопросу (вопрос – то, что знакомо всем) и «усредненному пониманию бытия» в качестве основы как философского размышления, так и не нефилософского здравого смысла. Теперь на роль такой основы претендует «плоскость имманентного». Но если у Гуссерля и Хайдеггера попытка решить эту проблему связана с описанием действительного опыта, каковым является, например, вопрошание, у Делёза и Гваттари мы находим серию метафор: метафоры разъясняются через метафоры, и конечным продуктом является своего рода «метафорическое строение», которое заменяет понятие. Однако и в этом плане книга дает неожиданный и поучительный эффект: текст демонстрирует близость понятий и метафор: метафора соединяет не только разнородные предметы, например золото и рошу, но, подобно понятию, синтезирует воспринимаемый предмет, его восприятие и значение. Понятие работает как отождествление бытия и мышления; метафора работает как отождествление значения и предмета.

## 5. «Понятие» и/или «концепт».

### Вопросы перевода терминов на русский язык

Вопрос о том, как переводить на русский язык центральный термин книги Делёза и Гваттари «concept» – как «понятие» или как «концепт», не является второстепенным, поскольку, во-первых, он затрагивает отношение между философией и гуманитарными науками, а во-вторых, уже «внутри» философии, относится к обсуждаемой здесь философской традиции форм и понятий, а также давней традиции перевода немецкого Begriff как «понятие». (Излишне напоминать, что современная французская философия редко когда обходится без трех Н. – Hegel, Husserl, Heidegger.)

Авторы сетуют на то, что «концепты» стали достоянием менеджеров и парикмахеров (это напоминает возмущение Канта по поводу нефилософского употребления слова «идея» и жалобы Гегеля, что у англичан барометры и термометры носят название философских приборов). В современной России ситуация несколько другая: «концепты» стали распространяться в гуманитарных науках, в частности в лингвистике и филологии, в качестве чуть ли не обязательного элемента названия исследований. Появился даже «концепт “чудо”» и, разумеется, свидетели таких чудес. Одна из причин

<sup>23</sup> Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1964. С. 159 (А 58).



этой «концептомании»<sup>24</sup> состоит, на мой взгляд, в стремлении дистанцироваться от философских понятий, как бы их ни понимать. В этом плане перевод термина *concept* из французского философского тезауруса как «концепт» в книге под названием «Что такое философия?» приводит неожиданным образом к новому размежеванию: авторы книги утверждают, что концепты свойственны только философии; тем самым они отрицают, в частности, что концепты свойственны лингвистике! Терминологическое противопоставление принимает теперь иной вид: у философов есть концепты, а у лингвистов их, оказывается, быть не должно.

«Авторы настаивают, например, на том, что “наука не имеет концептов” – не переводить же “у науки нет понятий”?» – задает риторический вопрос переводчик<sup>25</sup>. Как раз такой перевод сделал бы явной претензию философии (форм и понятий) на монополию понимать. Сюда же относится и известный тезис Хайдеггера, что наука не мыслит. Однако тезис Делёза (и Хайдеггера) не обязательно принимать в качестве оценочного и тем более негативного. Ученые должны радоваться, что у них нет понятий, прежде всего гегелевских, иначе не было бы ни естествознания, ни гуманитарных наук, а была бы философия природы и философия духа как части философской системы.

Вопросы терминологии оказываются более сложными, чем может показаться на первый взгляд. В данном случае вопрос не решается выбором – «понятие» или «концепт». Перевод *concept*’а всюду как «понятие» тоже сомнителен, ибо «концепт», благодаря калейдоскопу образов и метафор, выглядит в книге (именно выглядит), как нечто непохожее на «понятие», как бы его ни понимать, хотя, если пренебречь тавтологией при переводе на французский, «концепт» авторов книги можно было бы определить как понятие, которому придали бесконечную скорость. Со своей стороны, переводчик делает трудно узнаваемым Гегеля, который «дает концепту мощное определение через Фигуры творчества и Моменты его самополагания»<sup>26</sup>. Слово «концепт» звучит здесь довольно странно, особенно если вспомнить о нежелании Гегеля излагать свою философию кратко и по-французски. Еще более странно это слово выглядело бы в переводе этой цитаты на немецкий, если бы вместо *Begriff* в этом месте оказался *Konzept*. В немецком переводе эти термины чередуются в зависимости от контекста, например, «философ – друг понятия» (*Begriff*)<sup>27</sup>, а менеджер и парикмахер остаются друзьями концепта; как это сделать в русском переводе – решать не берусь. Во всяком случае, если лишить «концепт» дружбы с «понятием», то тогда этот путь может завести слишком далеко – к попытке переименовать все переводы немецкой классики и вообще немецких авторов; и вместо «чистых рассудочных понятий» у Канта мы получили бы тогда «чистые рассудочные концепты», вместо гегелевского понятия понятия – концепт концепта, а вместо «истории понятий» (*Begriffsgeschichte*) Р. Козеллека – «историю концептов» и т.д. Такое предприятие вряд ли имело бы успех, однако негативный

<sup>24</sup> Здесь речь не об оценках профессионального уровня лингвистических и филологических исследований. Это дело соответствующих экспертов. Речь идет только о названии: «концепт всего чего угодно».

<sup>25</sup> *Зенкин С.Н.* Послесловие переводчика // *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 282.

<sup>26</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Указ. соч. С. 22–23.

<sup>27</sup> *Deleuze G., Guattari F.* Was ist Philosophie? Fr. am M., 1996. S. 9.

момент одиночества «концепта» в русском переводе книги состоит не в том, что «концепт» пытается подорвать традицию «понятий», но в том, что он ее скрывает: замена «понятия» «концептом» маскирует философскую традицию форм и понятий, представляя термин «концепт» в философских текстах как нечто совсем иное, чем термин «понятие», и тем самым выводит отчасти эту традицию из-под критики.

Тем не менее выбор «концепта», а не «понятия», дает и определенный положительный эффект: такой перевод указывает на то, что понятие – это тоже термин, причем термин определенного типа философии, который имеет разное значение в разных учениях этого типа (у Канта и Гегеля, например), который можно заменить другим термином, что понятие (concept может быть не только французским, но и английским) – это не субстанция и не сущность мирового разума, что вовсе не обязательно прибавлять к каждой теме исследования «понятие», впрочем, как и «концепт».

## Заключение

Философия форм и понятий принимает различное, но всегда решительное отношение к реальности: упорядочить ощущения, схватить эпоху в мыслях, вынести решение о сущности существующего и сущности истины, произвести понятия. Реальность интерпретируется как процесс обработки и формирования, а также интерпретации упорядочения.

Понятие – интерпретация реальности в качестве одной из интерпретаций. В мире интерпретаций понятия возводятся в ранг высшей реальности, а интерпретации в мире понятий – в единственно возможный метод исследования. Понятия живут за счет интерпретаций, а интерпретации за счет понятий – круг, в основе которого превращение предметных форм во внутренние формы, претендующие быть формами внешнего опыта, превращение, в ходе которого опыт заменяют схемами, а описание опыта – концепциями и системами. Круговорот естественных и искусственных, а иногда и противоестественных форм – предпосылка виртуального мира, и выход из этого коловращения как в сфере интерпретируемых понятий, так и в «виртуальной реальности» возможен не на основе критики интерпретаций, но на основе анализа, различающего формы и различие форм. Различение не есть форма в каком бы то ни было смысле, и не понятие, синтезирующее предмет, его «схватывание» и его интерпретацию; различение – это опыт различать, опыт «в себе», но не только «для себя», доступный всем и не нуждающийся в изобретении, или творении. Различение как опыт и как методология делает возможной критику понятий как понятий и идей как форм, берущих на себя идеологическое руководство жизненным миром и функцию его понятийного оформления.

«Учить и учиться мыслить» – такая задача воспринимается сейчас скорее иронически. Мысль – это не производимый акт (с усилиями или без усилий); мысль – дело случая и досуга, отдыха от борьбы с «хаосом». Беспорядок – это другой порядок, утверждал Бергсон, верно это или не верно, но хаос и небытие – это продукт воображения греческо-немецкой и французской упорядочивающей философии понятий. Мышление не имеет отношения ни к порядку, ни к беспорядку, оно вообще «не относится» – как нечто между естественным и не-естественным, между жизнью и смертью,

как то, благодаря чему можно жить в настоящем и помнить о будущем. Смерть, как и мысль, не имеет ни внутренней формы, ни «внутреннего» понятия; границы реальности и мира опыта не определяются концептуально.

## Список литературы

- Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. Б.С. Бычковского // *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–155.
- Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В.А. Флеровой. М.: КАНОН-пресс: Кучково поле, 1998.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1974.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: в 3 т. Т. 1 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1970.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011.
- Гуссерль Э.* Письма Эдмунда Гуссерля Густаву Шпету / Пер. с нем. В.И. Молчанова // *Логос.* 1992. № 3. С. 233–242.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Зенкин С.Н.* Послесловие переводчика // *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 281–287.
- Ильенков Э.В.* Идеальное // *Философская энциклопедия: в 5 т.* / Под ред. Ф.В. Константинова и др. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 219–227.
- Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 3: Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1964.
- Bergson A.* Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Les Presses universitaires de France, 1970.
- Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? Paris: Les Éditions de Minuit, 2013.
- Deleuze G., Guattari F.* Was ist Philosophie? / Aus dem Französischen von B. Schwibs und J. Vogl. Fr. am M.: Surkamp, 1996.

## Philosophy of forms and concepts in the conceptual and terminological dimension\*

### Victor I. Molchanov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

The article critically analyzes one of the main lines of philosophy, which is designated as the philosophy of forms and concepts. The main stages in the formation of a philosophy of this type are identified, which culminates in two fundamental principles: in the Kantian idea of the formation of objects through internal forms from the primary material of sensations and in the Hegelian idea of the identity of being and thinking. The question of the natural and unnatural origin of concepts and the concept of form is discussed. “Concept” and “form” are terms that claim to be a direct expression of formative and comprehending thinking, denote two interrelated procedures: firstly, the removal of forms from objectivity, the transfer of forms into the “cognitive ability” and endowing them

\* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 23-18-00802 at the Russian State University for the Humanities.

with the status of internal principles that form objects; secondly, the identification of an object and its meaning, and their mutual transformation in dynamics. Form is both a function of the concept that synthesizes the object and its meaning in identification, and its condition. Bergson's criticism of the philosophy of "Forms and Ideas" is analyzed in connection with his doctrine of duration. Deleuze and Guattari's thesis (in the book "What is Philosophy?") that philosophy is the invention of concepts and its justification is also the subject of analysis. In this regard, the issue of translating the term "concept" into Russian is being considered. The article raises the question of a terminological turn in historical and philosophical research as a necessary element in the analysis of philosophical doctrines and problems. The question is also raised about non-conceptual thinking as differentiation and distinction of differences.

**Keywords:** difference, natural, unnatural, concept, form, idea, term, Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Deleuze

**For citation:** Molchanov, V.I. "Filosofiya form i ponyatii v kontseptual'nom i terminologicheskom izmerenii" [Philosophy of forms and concepts in the conceptual and terminological dimension], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 5–20. (In Russian)

## References

- Bergson, A. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1970.
- Bergson, A. "Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya" [Experience on the immediate data of consciousness], trans. by B.S. Bychkovsky, in A. Bergson, *Sobranie sochinenij* [Works], Vol. 1. Moscow: Moskovskij klub Publ., 1992, pp. 50–155. (In Russian)
- Bergson, A. *Tvorcheskaya evolyuciya* [Creative evolution], trans. by V.A. Flerova. Moscow: KANON-press; Kuchkovo pole Publ., 1998. (In Russian)
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 2013.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von B. Schwibs und J. Vogl. Fr. am M.: Surkamp, 1996.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?], trans. by S.N. Zenkin. Moscow: Institut eksperimental'noj sociologii Publ.; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk, T. 1: Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, Vol. 1: The Science of Logic], trans. by B.G. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1974. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk, T. 3: Filosofija duha* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, Vol. 3: The Philosophy of Spirit], trans. by B.A. Focht. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [The Science of Logic], Vol. 1, trans. by B.G. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)
- Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya* [Logical investigations], Vol. II, trans. by V.I. Molchanov. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2011. (In Russian)
- Husserl, E. "Pis'ma Edmunda Gusserlya Gustavu Shpetu" [Husserl's letters to G. Shpet], trans. by V.I. Molchanov, *Logos*, 1992, No. 3, pp. 233–242. (In Russian)
- Il'enkov, E.V. "Ideal'noe" [The Ideal], *Filosofskaya enciklopediya* [Philosophical encyclopedia], Vol. 2, ed. by F.V. Konstantinov et al. Moscow: Sovetskaya enciklopediya Publ., 1962, pp. 219–227. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya, T. 3: Kritika chistogo razuma* [Works, Vol. 3: Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Lossky. Moscow: Mysl' Publ., 1964. (In Russian)
- Zenkin, S.N. "Posleslovie perevodchika" [Translator's afterword], in: G. Deleuze & F. Guattari, *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. Moscow: Institut eksperimental'noj sociologii Publ.; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998, pp. 281–287. (In Russian)

**В.И. Коротких**

## **НРАВСТВЕННОСТЬ В ЦАРСТВЕ ДУХА: К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ОСМЫСЛЕНИЯ ЭТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ**

**Коротких Вячеслав Иванович** – доктор философских наук, доцент, профессор. Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина. Российская Федерация, 399770, г. Елец, ул. Коммунаров, д. 28; e-mail: shortv@yandex.ru

Предметом исследования является характер рассмотрения Гегелем этической проблематики и ее место в системе философии. Автор обращает внимание на противоречие между интересом философа к морально-нравственным вопросам, который сохранялся у него на протяжении всей творческой жизни, и отсутствием в системе философии отдельного элемента, который строго соответствовал бы понятию этики как философской дисциплины. С целью объяснения этого противоречия предлагаются две дополняющие друг друга гипотезы. Первая гипотеза связывает особый характер рассмотрения морально-нравственной проблематики, заключающийся в перенесении ее в контекст социально-исторических исследований, с обнаруженной Гегелем трудностью описания содержания самосознания. Вторая гипотеза устанавливает зависимость гегелевского подхода к исследованию нравственности от особенностей организации повествовательного пространства «Феноменологии духа», в котором отношения между «самосознанием» и «нравами» оказываются опосредованными социально-историческим бытием. В ходе обсуждения первой гипотезы обосновывается вывод, в соответствии с которым появление в «опыте сознания» социально-исторических по своему предметному содержанию разделов обусловлено тем, что только в процессе анализа деятельности человека в социальном окружении появляется возможность выявить внутреннее содержание самосознания, недоступное для теоретического постижения. В ходе обсуждения второй гипотезы устанавливается, что становление нравственного сознания оказывается результатом «повторного» восхождения самосознания к духу, в процессе которого оно присваивает содержание, эксплицированное в «опыте сознания» в форме социальных отношений. В результате этические по своему содержанию разделы философии оказываются у Гегеля элементом более широкой социально-философской теории, получившей окончательное оформление в «Философии духа» и «Философии права».

**Ключевые слова:** философия Гегеля, *Феноменология духа*, этическое учение Гегеля, самосознание, социальное бытие, мораль, нравственность, дух

**Для цитирования:** Коротких В.И. Нравственность в царстве духа: к вопросу о специфике осмысления этической проблематики в философии Гегеля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 21–34.

## Введение

У Канта и Фихте, непосредственных предшественников Гегеля, значительную часть философского наследия занимают произведения, которые историки философии относят к области этики. При этом в системе философии Гегеля, получившей завершённый облик после выхода в 1817 г. «Энциклопедии философских наук», нет особой части, для обозначения которой можно было бы без специального обоснования использовать это название. Обычно исследователи предполагают, что содержание «этики Гегеля» раскрывается прежде всего в подразделах «Моральность» и «Нравственность», входящих наряду с «Правом» во второй раздел «Философии духа», который носит название «Объективный дух»<sup>1</sup>. Однако примечательно, что когда через несколько лет после первого издания «Энциклопедии» содержание этого раздела было представлено в виде отдельного произведения (являющегося, как и «Энциклопедия», не теоретическим трактатом, а пособием для слушателей лекций философа), оно получило название «Философия права»<sup>2</sup>. Если же учесть и то обстоятельство, что в «Философии права» название первого подраздела уточнено до «Абстрактного права»<sup>3</sup>, а, стало быть, в «Моральности» и «Нравственности» поначалу «абстрактное» право «конкретизируется», то становится трудно избавиться от впечатления, будто Гегель просто избегает использовать термин «этика» или близкие ему по смыслу выражения, которые могли бы восприниматься как указание на единое учение о нравственности.

Можно попытаться хотя бы отчасти объяснить эту «странность» тем, что размышления о нравственности переплетаются здесь с рассмотрением социальных отношений, в связи с чем философ и не считал возможным обозначать их как «этику»; легко заметить, что у Гегеля вообще отсутствует непосредственное обращение к индивиду, столь характерное для большинства этических концепций, в том числе учений Канта и Фихте. Но следует ли в этом обстоятельстве видеть причину отказа от включения этики в качестве особого элемента в систему философии, или, напротив, оно составляет его следствие? Может быть, скорее сам социально-этический характер гегелевских текстов должен объясняться из некоторых принимавшихся философом предпосылок, которые остались неразвернутыми в его произведениях и до сих пор не привлекают, насколько можно судить, должного внимания исследователей? В настоящей статье мы намерены обратиться как раз к тем линиям мысли «Феноменологии духа», в которых обосновывается необходимость рассмотрения этической проблематики в социально-историческом

<sup>1</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 326–381. Концепция соотношения права («легальности»), моральности и нравственности складывается у Гегеля уже в йенский период (см., например: Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 218–219).

<sup>2</sup> Устоявшееся в посмертных изданиях полное название – «Основы философии права, или очерк естественного права и науки о государстве», хотя в первом издании сначала идет лист со второй его частью, «*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*», и лишь затем следует лист с полным названием работы «*Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*» (см.: Hegel G.W.F. Werke. Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Fr. am M., 1986. S. 8–9).

<sup>3</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 96.

контексте, в связи с чем становится понятным и отказ Гегеля от разработки этики в качестве отдельного элемента философской системы.

Предварительно заметим, однако, что само по себе переплетение этических и социально-исторических размышлений для эпохи Гегеля не было чем-то странным или новаторским. В определенной мере оно характерно и для Фихте (хотя, по-видимому, и противоречило столь значимой для него идее «долженствования»), эту черту нетрудно заметить и у самого Гегеля в его «юношеских рукописях» и работах «йенского периода». (Помимо собственно философских оснований, кажется, сам «дух времени» препятствовал тому, чтобы игнорировать включенность индивида в социальные отношения в ту эпоху, когда все европейское общество переживало бурные преобразования). И все же в творчестве философа до «Феноменологии духа» можно найти и исключения (например, «Жизнь Иисуса»)<sup>4</sup>; напротив, даже в упомянутых «Моральности» и «Нравственности», не говоря уже о других фрагментах его «энциклопедической системы», рассмотрение проблематики, которая на основании внешних признаков могла бы быть отнесена к области этики, не ограничивается определением тех или иных требований к индивиду, а «вплетается» в процесс исторической эволюции «универсального духа»<sup>5</sup>.

Тем не менее «этика Гегеля» встречается и у современников философа (например, Фихте-младшего), и в более поздней западноевропейской<sup>6</sup> и отечественной<sup>7</sup> историко-философской литературе. Исследования последних десятилетий, инспирированные, в частности, новыми публикациями «юношеских рукописей», только подтверждают основательность вывода А.В. Гулыги, что философия Гегеля как целое выступает, прежде всего, в качестве «средства решения этических проблем»<sup>8</sup>. Итак, интерес Гегеля к этической проблематике, сопровождающийся принципиальным отказом от рассмотрения нравственных конфликтов вне социально-исторического контекста, побуждает обратиться к анализу особенностей его понимания природы морально-нравственной рефлексии и ее статуса в сложившейся системе философии. В этой связи в рамках настоящей статьи выдвигаются и обосновываются две гипотезы, способные, на наш взгляд, хотя бы отчасти прояснить основания того, почему этика так и не стала у Гегеля самостоятельным элементом системы философии.

<sup>4</sup> В этой связи следует обратить внимание на анализ Д. Лукачем амбивалентного отношения Гегеля к кантовской этике, характерного для творчества «франкфуртского периода»; момент сходства в позициях двух философов он представляет следующим образом: «Гегель исходит... из потребностей индивида, из моральных проблем... Тем самым он в определенной степени сблизился с кантовской этикой» (Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 184).

<sup>5</sup> В последние десятилетия исследователи стремились избежать крайностей в интерпретации этической мысли Гегеля. Например, А.В. Вуд в результате обстоятельного анализа приходит к выводу, что Гегель «не растворяет этику в социологии и не сводит ее к политике» (Wood A.W. Hegel's ethical thought. N.Y., 1990. P. 256), хотя, с другой стороны, и признает, что социальные отношения и институты играют у Гегеля важную роль в обосновании нравственных норм: «Нравственные обязанности и принципы основаны на универсальном разуме, но они также должны быть принципами реального социального порядка» (Ibid.).

<sup>6</sup> См., например: Eber H. Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie. Strassburg, 1909.

<sup>7</sup> См., например: Киссель М.А., Эмдин М.В. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966.

<sup>8</sup> Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 215.

## Реконструкция социально-исторического бытия как способ раскрытия содержания самосознания

Первая из предлагаемых здесь гипотез связывает специфику обсуждения морально-нравственных проблем в философии Гегеля с разработкой концепции способа описания самосознания. На рубеже III–IV глав «Феноменологии духа» «опыт сознания», достигая предела структурного усложнения, переходит от «предметного сознания» к самосознанию, раскрытие содержания которого уже не может осуществляться прежним методом, поскольку «бесконечность» как модель самосознания (в «Науке логики» ее чистая понятийная форма будет именоваться «истинной бесконечностью») требует помыслить и выразить в речи противоречие. В учениях Фихте и Шеллинга этому этапу «опыта сознания» соответствует интеллектуальная интуиция, но в «Феноменологии духа» не остается места для интуитивного знания: философия, принимающая в качестве исходного пункта интеллектуальное созерцание, полагает Гегель, открывает простор для ничем не сдерживаемого произвола «конструирования», разрушающего саму идею «предметного» философского познания. Все открывающееся в «опыте сознания» содержание проверяется рассудком и речью, но как речь может передать непосредственность совпадения противоположностей до (достигаемого только в Логике!) завершения пути диалектико-спекулятивного опосредствования, до реализации замысла системы философии как целого?

Именно поэтому на смену реализуемому в первых трех главах описанию пути «теоретического» проникновения во «внутренние структуры» сознания приходит наблюдение за «практической» деятельностью его «модусов», «развертывающей» непосредственно-противоречивое содержание самосознания в доступную для дискурсивного описания последовательность образов. В результате этой деятельности «модусов самосознания» складываются формы социально-исторического бытия, а затем (скажем, забегаая вперед) выступает и тот способ принятия индивидом своей «включенности» в них, который можно назвать нравственным сознанием. Таким образом, в «опыте сознания» «нравственность» соотносится с самосознанием не непосредственно, – в связи с чем обращенное к индивиду «долженствование» оказалось бы в гегелевской системе просто неуместным, – а лишь через формы «вплетенной» в социальные отношения деятельности, и вне социального контекста самосознание (во всяком случае, в границах «Феноменологии духа») вообще не может быть описано рациональными средствами, о чем свидетельствует и использование Гегелем в соответствующих местах произведения элементов образной речи.

Прежде чем обратиться к содержанию «Феноменологии духа», на основании анализа которого и был сделан этот вывод, укажем на подтверждающий последнее положение интереснейший фрагмент, содержащийся в набросках к лекциям «Йенского периода»<sup>9</sup>. Он показывает, насколько остро философ переживал открытие «непроницаемости» самосознания для взгляда, который оно обращает на себя. Человек (самосознание), пытающийся непосредственно постичь «внутреннее содержание» своей души, говорит

<sup>9</sup> Речь идет о тексте, известном как «Йенская реальная философия»; его можно рассматривать в качестве «параллели» «Феноменологии духа», поскольку эти записи были сделаны в 1805–1806 гг., то есть как раз тогда, когда велась работа над будущей «Феноменологией».



Гегель, видит лишь «ночь», «пустое ничто», отталкивая которое, он отстраняется и от живущего в нем противоречия. «Эта ночь, – уверяет «будущий панлогист», – видна, если заглянуть человеку в глаза – в глубь ночи, которая становится *страшной*»; навстречу тебе нависает мировая ночь»<sup>10</sup>. Только принимая во внимание значимость открытия «непроницаемости самосознания» для непосредственно устремленного на него взгляда, становится понятно, почему после достижения представляющей мысленную структуру самосознания «бесконечности» «опыт сознания» должен был принципиально измениться: на смену «умозрительному» описанию движения определенности приходят наблюдение за деятельностью «модусов самосознания» и реконструкция складывающихся между ними отношений. Выступающее теперь в качестве предмета рассмотрения социально-историческое бытие – это и есть «внутреннее содержание» самосознания, ставшее, наконец, «зримым».

Повторим, что впервые в ходе «опыта сознания» мы оказываемся перед необходимостью рассмотрения деятельности самосознания для понимания его «внутренней структурности» в конце III и в IV главах, затем (в соответствии с композицией произведения, в которой содержание, открывшееся «для нас», для «нашего сознания», должно затем открыться и «самому сознанию») этот сюжет – «экстериоризация» содержания самосознания – выступает в конце раздела V и во вступительной части раздела V.B.<sup>11</sup> Обратимся сначала к рассмотрению первого из фрагментов. Хотя выступление «бесконечности» как «чисто мысленной» модели самосознания оказывается концептуальным завершением движения опыта «предметного сознания», однако, несмотря на все ее экспрессивные описания («эту простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, которая... пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойной»<sup>12</sup>), указание на «бесконечность» как предмет самосознания не раскрывает все же его внутреннего содержания; структура «бесконечности» – лишь «траектория», по которой движется всякая достигшая предельной степени спекулятивной конкретности мысль, но сколько-нибудь содержательного наполнения этот образ еще не несет, он не формирует действительную картину «внутреннего» самосознания, и поэтому, собственно, все последующие («социальные» и «нравственные») «гештальты» и окажутся индивидуальными способами его «наполнения», «феноменологической интерпретации».

Правда, следует учитывать, что гегелевская «бесконечность» является более глубоким и пластичным образом самосознания, чем построения предшественников, предназначавшиеся служить «лесами» интуитивного познания; философ мобилизует все возможности языка, пытаясь установить,

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 289. В этом пункте ясно выступает принципиальное отличие гегелевского «рационализма» от позиции Декарта, у которого уму легче всего дается как раз познание самого себя.

<sup>11</sup> См.: Коротких В.И. Предмет и структура «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 158–166.

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. М., 1959. С. 89. От «формального» характера представления структуры «бесконечности» как мысленного образа самосознания не спасает и образная речь, которая и в других местах «Феноменологии» подобным же образом «стихийно» врывается в повествование, когда описываемая предметность достигает предельной степени спекулятивной конкретности.

насколько в самой сфере мысли возможно понимание открывающегося в самосознании противоречия, призывая и читателей «постичь... абсолютное понятие различия как внутреннего различия», «мыслить чистую смену, или *противоположение внутри самого себя*, [т.е.] *противоречие*»<sup>13</sup>. Подобные характеристики «бесконечности», выражающей спекулятивную природу самосознания и жизни, воспроизводятся и в IV главе, например: «*Сущность* («круга жизни». – В.К.) есть бесконечность как *снятость* всех различий, чистое движение вокруг оси, покой самой бесконечности как абсолютно непокойной бесконечности, сама *самостоятельность*, в которой растворены различия движения, простая сущность времени, которая в этом равенстве самой себе имеет чистую форму пространства»<sup>14</sup>.

Повторим, однако, что все подобные попытки «теоретического» определения самосознания обречены оставаться недостаточными для сознания, они подобны тем же метафорам «ночи» или «пустого ничто», с помощью которых Гегель стремился привлечь внимание своих йенских слушателей. Правда, эти образные выражения следует признать правдивыми, но только если подходить к самосознанию как предмету лишь «умозрительного» рассмотрения, игнорирующего невозможность раскрытия внутренней структуры самосознания вне анализа деятельности его «модусов»: за «завесой явления», которая, как еще верит сознание, скрывает «внутреннее», «нечего видеть, если *мы* сами не зайдем за нее, как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть»<sup>15</sup>. И поэтому во вступительной части IV главы открывается, что преодоление трудности, которая состоит в поиске способа раскрытия содержания самосознания, нахождения возможности описания «неразличенного одноименного» (на первый взгляд – лишь «ночи» души), осуществляется принципиально иным способом – на пути перехода к анализу конструирующей социальное бытие деятельности самосознания и его последующего осознания в различных формах духа, при этом в качестве «непосредственного бытия духа» выступают, как мы увидим ниже, «нравы». Укажем хотя бы конспективно на основные шаги этого способа раскрытия «тайны самосознания».

Прежде всего, почему «опыт самосознания» «замыкается» в отдельное формообразование? Вспомним, что самосознание – это сознание «бесконечности», однако здесь, в «первом круге» «Феноменологии», «само сознание» еще не узнает себя в «бесконечности», подобное «узнавание» доступно лишь «наблюдающему сознанию», феноменологу. Поэтому «самосознание» и выступает пока в качестве «отдельного» образа сознания, оно еще не видит того, что является истиной всего предшествующего движения, всего опыта «предметного сознания».

<sup>13</sup> Там же. С. 88.

<sup>14</sup> Там же. С. 95.

<sup>15</sup> Там же. Художественно-мифологический прообраз этого открытия выразительно представил Новалис: «Одному удалось, – он поднял покрывало в Саисе. – Что же теперь увидал, чудо. – Себя самого» (Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995. С. 190). В контексте же «Феноменологии духа» как основания всей системы философии эти формулы завершающего параграфа III главы можно считать, пожалуй, самым элегантным выражением принципа гегелевской философии, оптимальным обозначением которого представляется сегодня «трансцендентализм».

Далее, в границах этого особого образа самосознание – как «субъект» и «объект» – распадается на противоположность «сознания» и «жизни»; оба несут в себе одну и ту же структуру «бесконечности», но поскольку самосознание не узнаёт себя в «жизни» как своим предмете, оно отождествляет себя с «простой сущностью», «чистым я», которое, вспомним, предстает для себя пока как «ночь». Поэтому «удостовериться в себе» самосознание может лишь «в другом», ведь само оно как «чистое я» «пусто», а потому и оказывается зависимым от предмета, который, следовательно, также должен выступать в качестве самостоятельной сущности, самосознания. Так в движении «опыта», который до этого момента «размещался» «в одном сознании», выступает соотношение самосознаний – рождается социальность как предметная область, вне которой не может быть понято дальнейшее движение «опыта».

Таким образом, последующее описание отношений между «модусами самосознания» («господство» и «служение» и т.д.), – это и есть открытый Гегелем в «Феноменологии» способ «развезать» «ночь самосознания», на которую оно было бы обречено, если бы продолжало оставаться предметом лишь «теоретического» рассмотрения; и «неожиданное» появление вслед за первыми тремя «теоретико-познавательными» главами сюжетов, вызывающих определенные исторические ассоциации, оказывается следствием невозможности рационально описать «внутреннее» самосознания иначе, чем с помощью конструирования социально-исторического бытия как сферы деятельности самосознания, в которой его характеристики, представлявшиеся «таинственными» до тех пор, пока оно пребывало в границах субъективности, могут стать предметом дискурсивного описания.

Поэтому даже самые выразительные образы «ночи самосознания» в действительности не являются основанием для поиска в гегелевской философии «иррационализма» – ни на том пути, по которому в XIX–XX вв. шли неогегельянцы, ни на том пути, на который сегодня вступают авторы, замыкающиеся в представленном в «Энциклопедии» учении о «субъективном духе»<sup>16</sup>. Упомянутые образы (как и некоторые аналогичные фрагменты в самой «Феноменологии») свидетельствуют лишь об остроте осмысления (даже «переживания») философом проблемы описания содержания самосознания, побуждая читателя к детальной реконструкции связей между самосознанием и социально-культурным бытием, достаточно ясно просматривающихся в тексте «Феноменологии духа». «Внутренняя структурность» самосознания, а тем самым и возможность рационально-дискурсивной реконструкции всей сферы трансцендентального, раскрывается в складывающихся благодаря деятельности «модусов самосознания» социальных отношениях, а не в мнимом «самоуглублении» субъекта или нескончаемом беге белки в колесе «трудной проблемы сознания»: сколь естественно «опыт» начинается со сравнения «понятия» и «предмета» в границах непосредственного наблюдения сознания за движением своей определенности, столь же необходимо он и выходит за границы ее лишь «теоретического» рассмотрения, поскольку только формирующая систему внешних связей самосознания деятельность делает «видимым» его «внутреннее содержание».

<sup>16</sup> См., например: *Вавилов А.В. Дух и безумие. Диалектика ночи в философии Гегеля.* СПб., 2019.

## Движение самосознания к «царству нравственности»

Вторая из предлагаемых гипотез увязывает рождение нравственного сознания с осуществляющимся в разделах V.B. и V.C. «повторным» прохождением в ходе «опыта сознания» того же пути, на котором рождается социальность, но это прохождение осуществляется уже не феноменологом, «нашим сознанием», а соотносящимся с предметностью непосредственно «самим сознанием»<sup>17</sup>. В соответствии с этим оказывается, что социальные отношения и нравственное сознание – это не «две реальности», а одна и та же реальность, последовательно увиденная в ходе «опыта сознания» с двух «точек зрения». Особенность опыта «самого сознания» состоит в том, что его предметность носит «идеальный» характер (вспомним, что выходя за пределы рассудка, сознание расстается с представлением о чувственном субстрате определенности), она – «нравы», «дух в его непосредственности» – представляет собой «живое» сознание общины (народа), и только этой своей «идеальностью» нравственное сознание отграничивается от собственно социальных отношений, «внешних» для тех «модусов самосознания», «опыт» которых был представлен в IV главе.

Поэтому рассмотрение «нравов» не составляет отдельной философской дисциплины и за пределами «Феноменологии», в границах «энциклопедической системы», в которой уже не принимается различие «точек зрения» феноменолога и самого рассматриваемого сознания. Да и в самой «Феноменологии» это различие социально-исторического бытия и нравственности остается относительным, оно указывает на последовательность процесса раскрытия самосознанием своей «духовной природы»: оно движется от социальности как «внешней оболочки» «я» к «нравам» как «непосредственности духа», а затем – к «Религии» и «Абсолютному знанию» как «сердцевине», подлинному самосознанию духовной субстанции. Во вступительной части V.B. Гегель возвращается и к вопросу о «внутренней структурности» нравственного сознания, которого он касался уже в предшествовавших «Феноменологии» работах, – различию «моральности» и «нравственности» по отношению к общей им «нравственной субстанции»: первая представляет собой «нравственную субстанцию, взятую в абстракции всеобщности», или лишь как «мысленный закон»; «но столь же непосредственно, – продолжает философ, – она есть действительное самосознание, или: она есть нравы»<sup>18</sup>.

В связи со сказанным становится понятным, почему прежде, в IV главе, в которой впервые в ходе «опыта сознания» деятельность самосознания выступает в качестве «динамичного отображения» его «внутреннего содержания», мы еще не встречаемся с «миром нравственности»: «прообраз духа», существо которого состоит в усмотрении единства «различных для себя существ самосознаний»<sup>19</sup>, открывается здесь пока лишь для «нашего сознания»

<sup>17</sup> Обратим внимание на то, что в этом случае Гегель прямо указывает на «повторный» характер предстоящего движения: «...подобно тому, как наблюдающий разум в стихии категории повторял движение сознания, то есть чувственную достоверность, восприятие и рассудок, так и разум в свою очередь пройдет также двойное движение самосознания и перейдет из самостоятельности к своей свободе» (Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. С. 187).

<sup>18</sup> Там же. С. 188.

<sup>19</sup> Там же. С. 99.

(только «для нас уже имеется налицо понятие духа»<sup>20</sup>), но не для «самого сознания». Между тем, только это последнее (в силу «прямого доступа» к предметности) способно «инкорпорироваться» в социальное бытие настолько, чтобы «слиться с ним», отграничиваясь от него только вследствие упомянутой выше «идеальности». Знаменательно, что в IV главе и «нравственные законы» упоминаются лишь как «заповеди господства»<sup>21</sup>, а в движении «несчастливого сознания», которое обычно соотносится исследователями с христианской культурой раннего средневековья, в связи с чем, казалось бы, оно должно было нести в себе устойчивую религиозно-нравственную составляющую, практически не встречаются характеристики деятельности самосознания, которые можно было бы с уверенностью отнести к области этики, если не считать упоминания «жертвующего собой благодеяния»<sup>22</sup>.

Напротив, после того, как в завершающих параграфах V.A., отражающих поиски «самим сознанием» (получившим образ разума) своего предметного, «внешнего» проявления, оно снова находит его не в «знании», а в «деятельности», оказывается, что теперь эта деятельность не сводится к модели «бесконечности» как схематичному, «чисто мысленному» образу духа, конституировавшему «модусы самосознания» (первоначально – «господин» и «слуга»), а прокладывает путь к «живой» «нравственной субстанции». Собственно, этот путь занимает все пространство V.B. и V.C., в которых «само сознание», повторим, проходит те же этапы эволюции, что и «наше сознание» в соответствующих разделах предшествующей главы, но иным – вследствие другого отношения к предметности – предстает его результат, а именно, в качестве «нравов» он оказывается естественным «наполнением» внутреннего мира личности, «вбирающей в себя» опыт социально-исторического бытия. Таким образом, нравственное сознание выступает тогда, когда самосознание «повторно» открывает конструируемое деятельностью его «модусов» социальное бытие как способ раскрытия «внутреннего содержания», изливающегося в «идеальную», духовную предметность, что и предопределяет характер рассмотрения этической проблематики во всех последующих системных построениях Гегеля, в том числе в «Философии духа» и «Философии права».

Как видим, ответ на вопрос о специфике гегелевского осмысления нравственной проблематики дает именно «Феноменология духа», определяющая границы и соотношение предметных областей будущей «энциклопедической системы», а в тексте «Феноменологии», в свою очередь, понимание содержания и значимости каждого фрагмента предполагает точную фиксацию его места в структуре целого, обусловленного соотношением «нашего сознания», «самого сознания» и его предмета. Для «нашего сознания», феноменолога, «царство нравственности» открывается уже в начале V.B.: оно видит здесь, что «деятельный разум» выступает в качестве «простой духовной сущности», «реальной субстанции», «куда прежние формы возвращаются как в свою основу, так что по отношению к последней они суть лишь отдельные моменты ее становления; эти моменты хотя и отрываются и выступают в качестве собственных формообразований, на деле, однако, обладают *наличным бытием и действительностью*, только имея своим носителем эту

---

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 110.

<sup>22</sup> Там же. С. 118.

основу»<sup>23</sup>. Для «самого сознания» же этот результат представлен во вступительной части VI главы («Дух») <sup>24</sup>, в которой «нравственная субстанция» являет себя в качестве исходного пункта феноменологического движения именно как предметность <sup>25</sup>, безотносительно к многократно упоминавшимся «точкам зрения» наблюдающего сознания и сознания, составляющего предмет рассмотрения.

Общий итог этого движения состоит в том, что именно «нравственная субстанция», «сущий дух» выступает как действительное основание всего предшествующего «опыта», моменты («формообразования») которого не имеют «самостоятельного существования» (*das Bestehen*) вне духа. Дух, непосредственно – «нравы», «живое» нравственное сознание народа, – это реальное единство сознания и предмета, «субстанция», по отношению к которой прежние «формообразования» – лишь ее «проекции», выделяемые деятельностью «наблюдающего сознания». В начале VI главы этот итог фиксируется с помощью различения «формообразований только сознания» и «формообразований некоторого мира». По-видимому, именно в этом пункте работы над произведением Гегель и принимает решение изменить его название. Свершилось главное «обращение сознания» (последовательность предикатов-определенностей, слившихся в единое целое, оказывается субъектом последующего движения), дух выявил свою субстанциальность, сделав неизбежной переоценку предшествующих этапов «опыта» как ведущих к нему ступеней, лишь «умозрительных набросков» постижения действительной духовной субстанции. Подобное «обращение» происходит и в нравственном сознании: если до разворачивания самосознания в последовательность образов социально-исторического бытия «нравственность» (в форме «моральности») представляется пребывающей на стороне индивида <sup>26</sup>, то по его завершении, напротив, личность в своем образе мыслей и поступках оказывается отражением нравственной жизни народа; более того, их понимание теперь невозможно вне того целого, из которого прежняя этика выделяла нравственное сознание индивида как особый предмет своего рассмотрения.

Итак, изучение вопроса о специфике гегелевского осмысления этической проблематики и ее месте в системе философии возвращает исследователя к ее (по замечанию Маркса) «истоку» («месту рождения» – *die Geburtstelle*), «Феноменологии духа». В системе философии Гегеля «генетическое» (последовательность «образов» «Феноменологии») и «структурное» (связь элементов в «энциклопедической системе») тождественны, подобно тому, как, в соответствии с известным взглядом философа, тождественны «историческое» и «логическое» в самой рассматриваемой в его философии

<sup>23</sup> Там же. С. 188.

<sup>24</sup> И здесь он представлен более обстоятельно, поскольку его опыт «труднее», чем опыт «нашего сознания»: последнее, занимая «более удобное» место, не только видит новый предмет «раньше» (о чем Гегель специально говорит в последних параграфах «Введения»), но вследствие своего преимущества избавлено и от повторения ошибок «самого сознания».

<sup>25</sup> VI глава, подобно I–III и V.A., относится к числу «предметных глав», хотя в «третьем круге» «Феноменологии» и предметность носит уже социально-деятельностный характер.

<sup>26</sup> См. в этой связи анализ «трагедии» и «комедии» «в сфере нравственного», выполненный Д. Лукачем на материале работы «О научных способах исследования естественного права» (Лукач Д. Указ. соч. С. 446–463).

предметности; при этом только обращение к истории становления этической проблематики в «опыте сознания» помогает понять ее «природу» и статус в философской системе.

Вспомним, что хотя в композиции «Феноменологии» дух в качестве предметности, субстанции «опыта» выступает только в VI главе, в предшествующем изложении Гегель дважды обращается к проблеме раскрытия внутреннего содержания самосознания, позволяя и читателю увидеть путь становления «сущего духа», «нравов». Убедившись, что только описание деятельности самосознания способно избавить от явившейся умственному взору «ночи», в первый раз Гегель передает внутреннюю структурность самосознания с помощью складывающихся в движении «взаимного признания» социальных отношений, а затем, когда тот же этап проходит вслед за «нашим сознанием» «само сознание», – с помощью раскрытия содержания «нравственности» как формы непосредственного бытия духа. Опыт «Феноменологии» доказывает, таким образом, что недопустимо разрывать социально-историческое бытие и нравственное сознание, представляя в качестве субъекта последнего некоего независимого от социальных связей и культуры своего времени индивида, послушного голосу «долженствования» абстрактного субъекта, «прозрачного» носителя «доброй воли».

И если о содержании самосознания можно судить не иначе, как на основании его деятельности, то нравственное сознание, оказывающееся первой, непосредственной формой осознания социально-исторического пути к открытию духа, не может быть от него изолировано и представлено в качестве предмета отдельной философской дисциплины. Тем самым гегелевская «Феноменология» продолжает и обосновывает тенденции эволюции западноевропейской социально-философской мысли, которые были порождены самим «духом эпохи», положившей конец иллюзиям об индивиде как самодостаточном субъекте нравственного действия.

## Заключение

Представленное понимание специфики осмысления этической проблематики в гегелевской философии естественно вытекает из двух обоснованных в настоящей статье гипотез, и оно существенно отличается от представлений о переосмыслении Гегелем этической проблематики, высказывавшихся как в отечественной<sup>27</sup>, так и в зарубежной<sup>28</sup> литературе. Дополняя друг друга, они помогают понять соответствия, которые обнаруживаются между гегелевским решением проблемы самосознания и описанием деятельности человека в социально-историческом и культурном окружении как единственно возможном рациональном способе раскрытия его содержания.

<sup>27</sup> См.: *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М., 1998; *Сочилин А.А.* Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности» // *Этическая мысль / Ethical Thought.* 2014. № 14. С. 160–173.

<sup>28</sup> См.: *Wood A.W.* Op. cit.; *Pinkard T.* Virtues, morality, and Sittlichkeit: From maxims to practices // *European Journal of Philosophy.* 1999. Vol. 7 (2). P. 217–239; *Pippin R.* Hegel's ethical rationalism // *Pippin R.* Idealism as modernism: Hegelian variations. Cambridge, 1997. P. 417–450.

Кроме того, анализ места и роли социально-этических разделов в системе философии Гегеля выявляет и специфику понимания мыслителем личности как индивидуальности, воспроизводящей в своей деятельности всю глупину социальных и культурных отношений эпохи. В «Феноменологии духа» и выросшей из нее системе философии речь идет об «универсальной личности», стремление приблизиться к которой было характерно для Гегеля с самого раннего периода философского творчества, когда в конце XVIII в. он вместе с друзьями – «романтиками» Шеллингом и Гёльдерлином – надеялся заметить первые ростки подобного приближения к «духовному совершенству» уже среди своих современников.

### Список литературы

- Вавилов А.В. Дух и безумие. Диалектика ночи в философии Гегеля. СПб.: Гуманитарная Академия, 2019.
- Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия / Пер. с нем. П.П. Гайденко // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–385.
- Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права / Пер. с нем. М.И. Левиной // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 185–275.
- Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV: Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столлнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б.А. Фохта. М.: Мысль, 1977.
- Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986.
- Киссель М.А., Эмдин М.В. Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966.
- Коротких В.И. Предмет и структура «Феноменологии духа» Гегеля // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 158–166.
- Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Пер. с нем. М.: Наука, 1987.
- Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юрист, 1998.
- Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе / Пер. с нем. Г.Н. Петникова. СПб.: Евразия, 1995.
- Сочилин А.А. Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности» // Этическая мысль / Ethical Thought. 2014. № 14. С. 160–173.
- Eber H. Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie. Strassburg: Elsass-lothr. Druckerei, 1909.
- Hegel G.W.F. Werke. Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Fr. am M.: Suhrkamp, 1986.
- Pinkard T. Virtues, morality, and Sittlichkeit: From maxims to practices // European Journal of Philosophy. 1999. Vol. 7 (2). P. 217–239.
- Pippin R. Hegel's ethical rationalism // Pippin R. Idealism as modernism: Hegelian variations. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 417–450.
- Wood A.W. Hegel's ethical thought. N.Y.: Cambridge University Press, 1990.



## Morality in the realm of Spirit: on the question of the specifics of understanding ethical issues in Hegel's philosophy

Vyacheslav I. Korotkikh

Yelets State University. 28 Kommunarov Str., Yelets, 399770, Russian Federation; e-mail: shortv@yandex.ru

The subject of the research is the nature of Hegel's consideration of ethical issues and its place in the system of philosophy. The author draws attention to the contradiction between the philosopher's interest in moral issues, which he retained throughout all his life, and the absence of a separate element in the system of philosophy that would strictly correspond to the concept of ethics as a philosophical discipline. Two complementary hypotheses are proposed to explain this contradiction. The first hypothesis connects the special nature of the consideration of moral issues with the difficulty discovered by Hegel in describing the content of self-consciousness. The second hypothesis establishes the dependence of the Hegelian approach to the study of ethical life on the peculiarities of the organization of the narrative space of the «Phenomenology of Spirit», in which the relationship between “self-consciousness” and “morals” are mediated by socio-historical being. During the discussion of the first hypothesis, the conclusion is substantiated, according to which the appearance of socio-historical sections in the “experience of consciousness” is due to the fact that only in the process of analyzing human activity in the social environment it becomes possible to reveal the inner content of self-consciousness, which remains inaccessible to direct theoretical comprehension. During the discussion of the second hypothesis, it is established that the formation of moral consciousness is the result of the «repeated» ascent of self-consciousness to the Spirit, in the course of which it appropriates the content explicated in the «experience of consciousness» in the form of social relations. As a result, ethical sections of philosophy turn out to be an element of a broader socio-philosophical theory that received its final formalization in the “Philosophy of Spirit” and “Philosophy of Right”.

**Keywords:** Hegel's philosophy, *Phenomenology of Spirit*, Hegel's ethical doctrine, self-consciousness, social being, morality, ethical life, Spirit

**For citation:** Korotkikh, V.I. “Nравственность’ v tsarstve dukha: k voprosu o spetsifike osmysleniya eticheskoi problematiki v filosofii Gegelya” [Morality in the realm of Spirit: on the question of the specifics of understanding ethical issues in Hegel's philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 21–34. (In Russian)

## References

- Eber, H. *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie*. Strassburg: Elsass-lothr. Druckerei, 1909.
- Gulyga, A.V. *Nemeckaja klassicheskaja filosofija* [German classical philosophy]. Moscow: Mysl' Publ., 1986. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. “Jenskaja real'naja filosofija” [Jena real philosophy], trans. by P.P. Gaidenko, in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznyh let* [Works of different years], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1970, pp. 285–385. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. “O nauchnyh sposobah issledovanija estestvennogo prava” [On the scientific approaches to natural law], trans. by M.I. Levina, in: G.W.F. Hegel, *Politicheskie proizvedeniya* [Political works]. Moscow: Nauka Publ, 1978, pp. 185–275. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Filosofija prava* [The philosophy of right], trans. by B.G. Stolpner and M.I. Levina. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk, T. 3: Filosofija duha* [Encyclopedia of philosophical sciences, Vol. 3: Philosophy of Spirit], trans. by B.A. Fokht. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)

- Hegel, G.W.F. *Sochinenija, T. 4: Fenomenologija duha* [Works, Vol. 4: Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Spet. Moscow: Socehgiz Publ., 1959. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Werke, Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Fr. am M.: Suhrkamp, 1986.
- Kissel, M.A. & Emdin, M.V. *Jetika Gegelja i krizis sovremennoj burzhuaznoj jetiki* [Hegel's ethics and the crisis of modern bourgeois ethics]. Leningrad: Leningrad Univ. Publ., 1966. (In Russian)
- Korotkikh, V.I. "Predmet i struktura 'Fenomenologii duha' Gegelja" [The subject and structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'], *Voprosy filosofii*, 2005, No. 4, pp. 158–166. (In Russian)
- Lukács, G. *Molodoj Gegel' i problemy kapitalisticheskogo obshchestva* [The Young Hegel and the problems of capitalist society]. Moscow: Nauka Publ., 1987. (In Russian)
- Nersesiants, V.S. *Gegelevskaja filosofija prava* [Hegel's philosophy of right]. Moscow: Iurist Publ, 1998. (In Russian)
- Novalis. *Genrih fon Ofterdingen. Fragmenty. Ucheniki v Saise* [Heinrich von Ofterdingen. Fragments. The novices of Sais], trans. by G.N. Petnikov. St. Petersburg: Evraziia Publ., 1995. (In Russian)
- Pinkard, T. "Virtues, morality, and Sittlichkeit: From maxims to practices", *European Journal of Philosophy*, 1999, Vol. 7 (2), pp. 217–239.
- Pippin, R. "Hegel's ethical rationalism", in: R. Pippin, *Idealism as modernism: Hegelian variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 417–450.
- Sochilin, A.A. "Jeticheskij smysl razlichenija Gegelem 'moral'nosti' i 'pravstvennosti'" [The ethical meaning of the distinction of 'Moralität' and 'Sittlichkeit' in Hegel's philosophy], *Eticheskaja Mysl' / Ethical Thought*, 2014, No. 14, pp. 160–173. (In Russian)
- Vavilov, A.V. *Duh i bezumie. Dialektika nochi v filosofii Gegelja* [Spirit and madness. Dialectics of night in Hegel's philosophy]. St. Petersburg: Gumanitranaiia Akademiia Publ., 2019. (In Russian)
- Wood, A.W. *Hegel's ethical thought*. New York: Cambridge University Press, 1990.

**Ф.О. Нофал**

## **«САМАРИТЯНСКИЙ ИЛЛЮМИНАЦИОНИЗМ»: РЕЦЕПЦИЯ ИШРАКИТСКИХ ИДЕЙ В САМАРИТЯНСКОМ БОГОСЛОВИИ XVIII В. \***

**Нофал Фарис Османович** – магистр философии, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; стажер-исследователь центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: faresnofal@mail.ru

Статья посвящена компаративному анализу метафизических учений самаритянского богослова и экзегета ал-Газзала б. 'Абū Сурўра (ум. после 1755) и представителя Ширазской школы иллюминационизма (ишракизма), философа, астронома и математика Ғийās ад-Дйна Мансўра ад-Даштакї (ум. 1541). На основании скрупулезного анализа доктрин ал-Газзала и Ғийās ад-Дйна автор делает вывод об их генетической связи, – предположительно, результата рецепции иллюминационистских систем на Ближнем Востоке XVII–XVIII вв. Отмечается, что самаритянский экзегет, знакомый с арабо-мусульманской философской литературой, как и видный ишракиит, учил об онтологической первоосновности света, метафизической ничтожности тьмы, постулировал световую природу действия и тотальную зависимость сущего от воли Творца. Отдельно обсуждается стремление обоих авторов к деконструкции классического для арабской философии тезауруса, выраженное в сближении ими категорий «движение» (*ҳарака*) и «действие» (*фи'л*), а также в последовательной замене концепта «самость» (*зāt*) понятием «свет» (*нўр*). Отдельно обсуждаются и различия между концепциями ал-Газзала и ад-Даштакї: в то время как первый вписывает оппозицию «свет – тьма» в креационный онтологический контекст, второй исповедует веру во «всеединство» светов, их вечность и нетварность. Исследованию предпослан краткий экскурс в историю самаритянского богословия XI–XVIII вв.; кроме того, в статье дано описание неопубликованных памятников, послуживших текстологической основой для работы автора – в частности, рукописи толкования ал-Газзала на Книги Бытие и Исход «Рассеяние тьмы, [покрывающей]

---

\* Статья подготовлена при поддержке Мегагранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии», а также при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030».

тайны Дарующего» (*Каишф/Кāишиф ал-зайāхиб 'alā asrār ал-Вāхиб*; Британская библиотека, Add MS 19657).

**Ключевые слова:** самаритяне, 'ирфāн, суфизм, ишракизм, арабоязычный перипатетизм, свет, тьма, окказионализм, Гийāс ад-Дин ад-Даштакй, ал-Ғаззāl б. 'Абӯ Сурӯр

**Для цитирования:** *Нофал Ф.О.* «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишракистских идей в самаритянском богословии XVIII в. // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.

## I

Прослеживая путь, проделанный ишракистскими концепциями от Персии до Самарии, мы вынуждены признаться в том, что религиозно-философский «ландшафт» последней нам известен куда хуже, чем иранский 'ирфāн. Самаритянская религиозная мысль XI–XVIII вв., представленная внушительным массивом комментариев к Пятикнижию, апологетическими трактатами и «агадическими» произведениями, по сей день ожидает своего первого исследователя и систематизатора. Искренне рассчитывая на то, что предложенная читателю статья послужит первым шагом философов-востоковедов и религиоведов к изучению богословского *corpus texti* самаритян, мы тем не менее признаем необходимость сличения уже полученных нами – пускай и предварительных – результатов исследования последнего с широким контекстом арабо-мусульманских теологических и мистических учений. Этот контекст, во многом недооцененный и без того немногочисленными специалистами по самаритянской экзегезе<sup>1</sup>, лишь способствует как качественно новому истолкованию ряда «темных» мест в новооткрытых памятниках, так и уяснению общего характера «гризимской» спекуляции.

Как известно, самаритянская община, на протяжении нескольких веков проживавшая под арабским владычеством, с начала XI в. активно использовала арабский язык для составления дидактических и религиозно-философских произведений; неслучайно первый полноценный перевод Самаритянского Пятикнижия, принадлежащий перу 'Абӯ ал-Ғасана ас-Ғӯрй и впоследствии отредактированный 'Абӯ Са'йдом б. 'Абӯ ал-Ғусайном б. 'Абӯ Са'йдом (ум. втор. пол. XIII в.), появляется и обретает широкое распространение именно в эту эпоху<sup>2</sup>. Тот же ас-Ғӯрй считается автором эсхатологической «Книги [о] возвращении [к Богу]» (*Kutāb ал-ма'ād*), написанной, подобно «Книге установлений» (*Kutāb ал-фарā'иd*) Ибрāхима ас-Сāмиррй (XII в.) и «Книге [о] наследовании» (*Kutāb ал-мӯрāс*) 'Абӯ ал-Фараджа (XIII–XIV вв.), по-арабски. Сложившийся под влиянием арабо-иудейской литературы (в частности, «арабского таргума» Саадии Гаона

<sup>1</sup> См.: *Bóid M., Ruairidh I.* Principles of the Samaritan Halachah. Leiden, 1989; *Crown A.D.* Samaritan Scribes and Manuscripts. Tübingen, 2001; *Rosen G.L.* The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan. N.Y., 1951; *Weigelt F.* Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies // *Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden, 2017. P. 198–239.

<sup>2</sup> См.: *Shehadeh H.* The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition. Diss. Jerusalem, 1977; *Schwarz G.* Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch // *Intellectual History of the Islamicate World*. 2013. No. 1. P. 115–157.

(ум. 942)), первый самаритянский канон подготовил длительный процесс рецепции арабо-мусульманских литературных памятников, который, завершившись к XVIII в., окончательно определил не только фразеологическое, но и концептуальное наполнение «гризимских» трактатов.

Первый аспект интересующего нас влияния, аспект фразеологический или, вернее, стилистический, во многом был обусловлен особенностями ритуально-догматического отношения самаритян к Священному Писанию общины. По мнению самарийцев, Хумаш является прямой речью Бога, сохраненной верными в древней графике и искаженной иудеями как экзегетически, так и текстуально. Культовая же рецитация Пятикнижия и по сей день остается частью литургического обихода самаритян и требует от последних ритуальной чистоты и искусного владения библейским ивритом. Моисей, последний пророк (*набийй*; чаще – «посланник», *расул*) самаритянской традиции, объявлялся богословами «печатью» (*хатим*) божьих посланников, «собеседником» (*калим*) Господа и ретранслятором Откровения (*вахийй*). Как следствие, самаритянская экзегеза заимствовала стиль коранического *тафсира*, равно как и идиомы, связанные мусульманской традицией с пророками Мусой и Мухаммадом: так, текст Торы делится экзегетами на *аййаты*, пространные толкования на них открываются формулой *ка́ла Та'ала* («изрек Всевышний»), имена патриархов сопровождаются эпитетом *'алай-хи ас-салам* («мир ему!»), а само Пятикнижие характеризуется как *Китаб Шариф* («Благородное Писание»). Помимо прочего, самаритянские экзегеты заимствовали из мусульманского *тафсира* и ряд сюжетных толкований, так или иначе связанных с жизнеописаниями персонажей Пятикнижия и представляющих собой адаптацию или переосмысление аггадических преданий (*'исра'йлиййат*)<sup>3</sup>.

Вторым важнейшим аспектом влияния арабо-мусульманской интеллектуальной культуры на самаритянскую мысль является влияние концептуальное, к сожалению, изученное куда хуже стилистической, типично литературной конвергенции. Намереваясь посвятить исследованию этой проблемы *Samaritan studies* цикл работ, мы позволим себе здесь, пускай и в самых общих чертах, обозначить ее историко-философский «пунктир». Первым видным арабоязычным богословом «гризимцев» традиционно считается Мунаджжā б. Садақа (ум. до 1237), придворный врач аййюбида Сайфуддина Ахмада (ум. 1218). Перу Мунаджжи принадлежит двухтомный труд «Книга об исследованиях различий между иудейской и самаритянской религиями» (*Китāб ал-бухӯс ва масā'ил ал-хилāф фī-мā байна миллатай ал-йахӯд ва ас-сāмирра*; или попросту «Книга о различиях» (*Китāб ал-хилāф*)), первая часть которого посвящена изложению *credo* самаритян<sup>4</sup>. Как явствует из подготовленного нами к печати текста *Китāб ал-хилāф*, Мунаджжā

<sup>3</sup> См.: Weigelt F. Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies. P. 198–239; Rosen G.L. The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan. P. XX. См. также нашу книгу: Нофал Ф.О. Очерки по самаритянскому богословию XVIII в. (на материале трактата «Рассеяние тьмы, [покрывающей] тайны Дарующего») (рукопись).

<sup>4</sup> См.: *Ас-Сāмиррī, Мунаджжā б. Садақа. Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз' ал-'аввал* [Книга о различиях. Часть первая]. Британская библиотека, Or 12279; *Ал-Джуз' ас-сāни* [Часть вторая]. Британская библиотека, Or 10863; Шехадe X. Салāсат махтӯтāt сāмиррийа фī мактабат ал-Ма'хад ал-'алмāний [Три самаритянские рукописи в Библиотеке Немецкого института] // The Samaritan News-Weekly. 2009. Vol. 1048–1049. P. 2.

находился под влиянием и мусульманского калама, и арабоязычного перипатетизма (фалсафы): признавая, с одной стороны, простоту божественной самости и отрицая обособленное от последней, реальное существование господних атрибутов<sup>5</sup>, дамаский врач, с другой стороны, заявлял о существовании тварного Первосущего – «основы мира», дающей начало человеческим душам<sup>6</sup>. Сын Мунаджжи, Садақа ал-Хакім (ум. ок. 1223), пошел по стопам отца: в его религиозно-философскую систему, изложенную в монументальном толковании на Книгу Бытия<sup>7</sup>, интегрировано также и психологическое учение Авиценны. Согласно Садақа, простая, несоставная душа творится Богом одновременно с неким «первоначалом» телесной материи, и уже поэтому не в силах «переселиться» в другое тело или воспринять «обретенные» через его посредство чувственные образы<sup>8</sup>. И Мунаджжā, и Садақа оставили после себя сравнительно недавно описанные библиографами трактаты, тем самым не только засвидетельствовав влияние современной им мусульманской мысли на самаритянское богословие XIII в., но и определив структуру, композицию и содержание самого самаритянского богословского труда. Ссылки на философов, обнаруживаемые в энциклопедических компендиумах «гризимцев» XVIII в., представляют собой не столько дань традиции, сколько – и в этом мы убедимся ниже – методологический принцип самаритянского богословского «умозрения» (*назар*), генетически зависимо-го от классического арабо-мусульманского дискурса; иными словами, эклектизм первого самаритянского канона XI–XIV вв. обусловил возникновение эклектического по своей сути второго канона, появившегося в продолжение «ренессансного» для Самарии XVIII в.

## II

Заявленную в заглавии «обратную» траекторию нашего повествования – от самаритянских доктрин к иранскому *'urfānu* – следует ограничить двумя предметными «пределами». Первым таким «пределом» станет самаритянское толкование Книг Бытие и Исход, составленное в сер. XVIII в. книжником из Газы – ал-Газзāлом б. 'Абӯ Сурӯром (ум. после 1755). Рукопись, озаглавленная как «Рассеяние тьмы, [покрывающей] тайны Дарующего» (*Каишф/Кāишиф ал-зайāхиб 'алā асрār ал-Вāхиб*), содержит 313 листов и хранится в фондах Британской библиотеки под номером Add MS 19657<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Ас-Сāмиррī, Мунаджжā б. Садақа*. Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз' ал-'аввал [Книга о различиях. Часть первая]. Л. 64.

<sup>6</sup> Там же. Л. 68, 100.

<sup>7</sup> Текст комментария дошел до нас в двух списках – «оксфордском» (R. Huntington, 301) и «петербургском» (Sam. III, 14). X. Шехаде принадлежит заслуга публикации полного текста толкования Садақи на книгу Бытия. См. также: *Loewenstamm A. Karaite and Samaritan Studies Collected and Posthumous*. Jerusalem, 2008. P. 4–135.

<sup>8</sup> *Ал-Хакīm Садақа*. Шарḥ 'алā сифр ат-Таквйн [Толкование Книги Бытия] // *The Samaritan Update*. Jul.-Aug. 2014. С. 59–60. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 26.08.2019). Ср.: *Ибн Сīнā*. Китāб ан-нафс [Книга о душе]. Каир, 1975. С. 288–309; *Ал-Астрāбādī, Джа'фар*. Ал-Барāхйн ал-қāтī'а фй шарḥ таджрїд ал-'ақā'ид ас-сāтī'а [Исчерпывающие аргументы: изъяснение «Обнаружения блестящих верований»]. Т. 1. Тегеран, 1382 г.х. С. 355.

<sup>9</sup> Размер листов рукописи – 215×148 мм; текст выполнен арабским шрифтом *насḫ* и содержит древнееврейские цитаты в самаритянской графике. См.: *Descriptive List of the Hebrew*

О самом авторе интересующего нас библейского комментария известно немного. По всей видимости, самаритянский книжник жил и творил в Газе, поддерживая дружественные отношения с Муслимом (Мешламой) б. Мурджаном ад-Данфй (ум. ок. 1738); автограф племянника последнего, богослова и поэта Ибрахима ал-'Айи (ум. 1787), размещен на 4-м листе «Рассеяния...». Рукопись толкования, переписанная набело 24 джумāда ас-сāнī 1168 г. / 6-го апреля 1755 г.<sup>10</sup>, содержит ссылки на труд лекаря и философа Дāvūда ал-'Антākй (ум. 1599) «Напоминание мудрецам: собрание удивительнейшего из удивительного» (*Тазкират 'ули ал-албāб ва джāми' ли-л-'аджаб ал-'иджаб*)<sup>11</sup>, работу самаритянского мыслителя Ибрахима ал-Кибāсй (ум. 1584) «Объяснение Открывающей» (*Шарх ал-фāтиха*)<sup>12</sup>, «арабский таргум» ас-Сўри-'Абў Са'йда, толкование Муслима б. Мурджāна<sup>13</sup>, «вопросоответы» 'Абдуллаха б. Салāмы<sup>14</sup> и комментариев к Книге Бытия Садақи ал-Хакйма<sup>15</sup>. Кроме того, ал-Ғаззāl упоминает неизвестные современной науке самаритянские сочинения – ангелологический трактат некоего Нафйс ад-Дйна ал-Каттāрй<sup>16</sup>, а также апокрифические «Жизнеописание Иосифа» (*ас-Сйра ал-йўсифиййа*)<sup>17</sup> и «Жизнеописание Моисея» (*ас-Сйра ал-мўсавиййа*)<sup>18</sup>. Несомненно, книжник из Газы был знаком и с другими арабо-мусульманскими и самаритянскими источниками, скрытые цитаты из которых исследователям только предстоит идентифицировать.

Онтологическое учение ал-Ғаззāла, изложенное им на страницах «Рассеяния...», едва ли может быть охарактеризовано как оригинальное: последовательный фаталист, ученый постулирует творение мира *ex nihilo* и его тотальную зависимость от воли и действия Создателя. Критикуя эманационную теорию арабских перипатетиков, газский книжник тем не менее строит собственную иерархию сущего; ее замыкает «первая субстанция», охарактеризованная ал-Ғаззāлом следующим образом:

Славен Ты, сотворивший материи (*мавāдд*) существ без предшествовавшего им образца!.. Когда Аллах возжелал это, Воля бросила вечное, безначальное, вековечное Слово из единственной, вечной же Самости, извальнойной от *как-овости* (*кайфиййа*): «Я творю то-то», – и произошла от этого вечного слова первая субстанция (*ал-джавхар ал-'аввал*); это слово было исполнено вечным могуществом, было явлено волей, оно было поставлено под веление и образовалось (*такавванат*) посредством могущества в силе. Эта субстанция не имеет формы или видимого цвета, она не является ни телом, ни природой, ни легкостью, ни тяжестью, ни движущимся [предметом], ни покоящимся, ни застывшим, ни мягким. У нее не было *как-овости*, поскольку она была единственным творением и ее не с чем было сравнивать; но в этой субстанции таились заложенные

---

and Samaritan MSS. in the British Museum. L., 1893. P. 91; *Crown A.D. A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*. L., 1998. P. 30.

<sup>10</sup> *Ал-Газзй, ал-Ғаззāl*. Кашф ал-Ғайāхиб 'алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего], Британская библиотека, Add MS 19657. Л. 309v.

<sup>11</sup> Там же. Л. 6.

<sup>12</sup> Там же. Л. 13г.

<sup>13</sup> Там же. Л. 108v, 117г.

<sup>14</sup> Там же. Л. 151г.

<sup>15</sup> Там же. Л. 211v, 278г.

<sup>16</sup> Там же. Л. 291г.

<sup>17</sup> Там же. Л. 127г, 137г.

<sup>18</sup> Там же. Л. 149v, 162v.

вечной силой устремления Воли <...> Мы знаем, что первая субстанция была мрачна, ибо свет противоположен мраку; также мы знаем, что она была недвижима, ибо свету свойственно движение, и что она пребывала холодной, ибо жар – свойство света. И еще мы узнали, что она была тяжелой, поскольку легкость присуща свету<sup>19</sup>.

Сам ал-Газзāl отождествляет первую субстанцию с «темными» небом и землей первого дня творения, – и, очевидно, стремится увязать ее «бесформенность» с таким физическим качеством, как холод (*бурӯда*). Собственно натурфилософская часть этой справки, как может показаться на первый взгляд, восходит к тем же корням, что и физика Ибн Пакуды (ум. XI в.), называвшего первоматерию «вместилищем» «мировой формы», содержащим все акцидентальные состояния *in potentia*<sup>20</sup>. Однако несколько ниже газский книжник подчеркивает: «тьма», будучи основой женственности (*'унӯса*), является лишь «преградой» для света (*нӯр*) и вместе с тем одним из «субстратов» его проявления. Показателен объем текста «Рассеяния...», отведенного под определение «тьмы»: раз упомянув о природе последней, экзегет нигде более к ней не возвращается. Тьма, согласно ал-Газзāлу, онтологически ничтожна и являет собой «истощение» бытия, максимально возможную его деградацию.

Иначе описывает книжник сотворение света:

И сотворил Аллах Всевышний свет действителем (*фā'ил-ан*), а **אֱלֹהִים**<sup>21</sup> – претерпевающим (*маф'ул-ан би-хи*). **אֱלֹהִים** есть природа холода, тогда как **אֵשׁ**<sup>22</sup> – природа жара. Аллах сотворил свет мужским (*закар-ан*), а **אֱלֹהִים** – женским [существом]; разве ты не видишь, что природа мужчин тянется к жару, а природа женщин – к холоду, что каждый мужчина – действитель, а каждая женщина – претерпевающее?.. Аллах (велик Он и преславлен!) сотворил **אֱלֹהִים** как тело, а свет – как дух; тело же без духа недвижимо<sup>23</sup>.

Итак, по ал-Газзāлу, свет является одухотворенной онотью, метафизической основой событийности *par excellence*. В других местах своего толкования книжник называет свет сущностью разума (*'ақл*), разлитым по мирозданию «ветром» (*рӯх*), «обитателем» святых мест и, что немаловажно, «субстратом» горнего мира, состоящего из «световых храмов» (*хаййкил нӯраниййа*)<sup>24</sup>. Именно свету принадлежит заслуга освещения и освящения тварного мироздания; при этом, как мы помним из приведенной выше цитаты, сам свет характеризуется самаритянским богословием как тварь, созданная Всевышним в первый день (*йавм*) творения<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Там же. Л. 6. Здесь и далее перевод с арабского – наш (Ф.Н.).

<sup>20</sup> *Ibn Paquda, Bachja. Al-Hidāja 'ilā Farā'iq al-Qulūb [A Guide to the Duties of the Heart]. Leiden, 1912. P. 47.*

<sup>21</sup> Пучину.

<sup>22</sup> Свет.

<sup>23</sup> *Ал-Газзāи, ал-Газзāl. Кашф ал-ғаййахиб 'алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего]. Л. 7г.*

<sup>24</sup> Там же. Л. 179г, 248г, 18г, 99в. Предвосхищая содержание следующей части нашего исследования, отметим, что использованная ал-Газзāлом формулировка отсылает читателя к важнейшему трактату ас-Сухравардī (ум. 586/1191) «Храмы света» (*Хаййкил ан-нӯр*), не раз становившемуся предметом внимания (и даже комментирования) ишракиотов.

<sup>25</sup> Из приведенного выше текста, безусловно, никак не следует вывод о приверженности ал-Газзāла какой-либо самаритянской экзегетической или религиозно-философской традиции. Приведем в качестве примера толкование современника книжника, Ибрāхима



Вместе с тем уместно вспомнить и о заявленной выше фаталистической ориентированности богословия ал-Газзāла. Эклектический характер онтологии книжника не позволяет нам вынести окончательного суждения о связи «действующего» света и единственного подлинного «Действителя» – Господа миров. Интересно, что категории «движение» (*харакa*) и «действие» (*фи'л*) чередуются у мыслителя в качестве синонимов: движения совершаются как во времени, так и в вечности, имеют своим началом божественную волю и световой дух и, оборачиваясь в свою противоположность, покой (*су-кун*), являют (*таджаллий*) миру замысел Творца<sup>26</sup>. Следовательно, по глубокому убеждению ученого, «действуют», «движутся», как Господь, так и свет, «персонифицированный» в духе; любое видимое глазу движение лишь проявляет «скрытый» от человеческого восприятия свет, который вместе с тем очевидно для субъекта руководит им, «довлеет» над ним и космосом *in toto*.

Совершенно очевидно, что игра образов, обнаруженных нами на страницах «Рассеяния...», несводима к архаической, типичной для семитских мифологий диалектике отношений светлого и темного, мужского и женского начал. Рассуждения ал-Газзāла, пускай и инкорпорированные в ткань библейского комментария, сохраняют свой метафизический этос; последнее обстоятельство и подвигло нас к поиску источника Газзāловых идей – источника, сочетающего архаическую образность со строгостью религиозной спекуляции, типичной для известного самаритянам арабского философского дискурса XII–XVII вв.

### III

Вторая «точка» проведенного нами историко-философского «пунктира» принадлежит миру иранского *'ирфāна* – школы мистицизма, подведшей итог синтезу суфизма и «мудрости озарения» XI–XVI вв. Представленный Ширазской и Исфаханской традициями, *'ирфāн* не только развил учение «убиенного шейха» ас-Сухравардī, не только примирил его с «теоретическим» исламским мистицизмом, но и насытил типичными для арабоязычного перипатетизма концептами. О связи самаритянской спекуляции с фалсафой мы уже упоминали выше; здесь же следует отметить вторую общую для нее с *'ирфāном* – и даже фалсафой Ибн Сйны и Ибн Тұфайла – особенность:

---

ал-'Айи, на те же стихи Книги Бытия, – толкование, согласное с параллельными комментариями Саади Гаона или Ибн Эзры (ум. 1167): «Следует сказать, что этот **אור** (свет. – Ф.Н.) был создан Всевышним Аллахом в первый же день творения; им Он устранил тьму, он (т.е. свет. – Ф.Н.) появлялся днем и пропадавал ночью, – до тех пор, пока не были созданы солнце, луна и другие планеты, одаренные этим светом. Возможно, этот свет до сего дня пребывает в небе, иногда являясь нам в молнии или чем-то на нее похожем; через открытую небесную дверь он озаряет мир ярче, чем солнце или луна. Тому есть много свидетельств. Этот свет был сокрыт Всевышним от дольного мира по Его мудрости: Он знает, что тварь не в силах воззреть на него» (*ал-'Аййа, Ибрāхīm*. Шарх сифр ат-таквйн. Ал-Джуз' ал-'аввал [Толкование Книги Бытия. Часть первая]. Британская библиотека, Or 7925/1. Л. 12r; ср. с преданием Берешит Раба, 2:3). Несколько ниже ал-'Аййа упоминает об окружающем землю «огненном шаре» и связывает сотворение света с появлением огненного первоэлемента.

<sup>26</sup> *Ал-Газзī, ал-Газзāl*. Кашф ал-гайāхиб 'алā асрār ал-Вāхиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего]. Л. 10, 17v, 189r.

подобно персидским суфиям, мудрецы Ширази и Исфахана активно оперировали доисламскими, зороастрийскими образами, удачно соотнесенными с концептосферой мусульманских доктринальных источников<sup>27</sup>. Одним из подобных образов на протяжении веков оставался образ бесплотного света – образ, переосмысленный ас-Сухравардī в качестве центральной категории ишракиитской онтологии.

Решительно отвергнув категории фалсафы и даже калама как номиналистические, не имеющие бытия вне человеческого ума, ас-Сухравардī вернулся к типичной для ирано-мусульманской мистики категории света (*нūr*). Согласно «убиенному шейху», свет является истинной основой сущего, чистой явленностью и очевидностью, вместе с тем «скрытой» под покровом материи. Тьма онтологически ничтожна; она появляется вследствие «озарения» (*ишрāқ*) вышестоящими светами светов слабых, менее интенсивных. Проходя сквозь «темные преграды» (*барāзих*), свет слабеет и деградирует; тем не менее и слабые светы (в частности, свет разума и души) сохраняют свой первоначальный метафизический статус<sup>28</sup>. Система взглядов ас-Сухравардī (во многом – противоречивая, дуалистическая) не раз была подвергнута критике философами Сефевидской эпохи, значительно видоизменившимися и сам тезаурус ишракизма: так, представители Ширазской и Исфаханской школ вернулись к метафизическим схемам арабских перипатетиков и продолжили разработку ряда тем, обсужденных «шейхом озарения» на страницах его теоретических и аллегорических работ (например, космологических проблем или проблемы соотношения сущности и существования). Одним из представителей сефевидского *‘ирфāна*, развивавших ишракиитское наследие, был и Ғийās ад-Дйн Мансӯр ад-Даштакī – второй герой нашего историко-философского «разыскания».

Увы, наследие Ғийās ад-Дйна изучено немногим лучше его биографии. Известно, в частности, что его отец, Садр ад-Дйн Саййид Муҳаммад б. Мансӯр (ум. 903/1498), был первым представителем дома ад-Даштакī, принявшим шиизм – двенадцатничество или зайдизм. Выдающийся философ и государственный деятель своего времени, ад-Даштакī-старший основал в Ширазе медресе *ал-Мансӯриййа*, названную им в честь старшего сына. Сам Мансӯр впоследствии занял место отца, погибшего в ходе поднятого им восстания против правителя Ширази в 903/1498 г.: вплоть до 1532 г. служивший при дворе шаха Тахмаспа I (ум. 1576) на посту управляющего вакуфами, Ғийās ад-Дйн посвятил последние десятилетия своей жизни преподаванию и составлению компендиумов по метафизике, натурфилософии, теологии и мистицизму. Скончался ад-Даштакī-младший в 948/1541 г., оставив после себя многочисленных последователей, один из которых – Амīр ал-Астарāбādī (ум. 984/1576) – стал наставником Мир Дāmāда (ум. 1041/1630), основателя Исфаханской школы<sup>29</sup>.

«Световая онтология» Ғийās ад-Дйна строится на типично ишракиитском теоретическом основании. По мнению философа, Первоначало, «Свет

<sup>27</sup> См.: Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Ша-бистари в контексте эпохи. М., 2020. С. 23–119.

<sup>28</sup> См.: Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухраварди // Метафизика. 2017. № 3 (25). С. 94–108.

<sup>29</sup> Pourjavady R. Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings. Leiden, 2011. P. 16–33; Эшотс Я. Несколько слов о Мир Дамаде // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Вып. 5. М., 2014. С. 137–138.

светов», предельно просто и очевидно; являя себя, оно дает бытие всему миру. Ад-Даштакй пишет:

Хвала Тому, Кто осветил и оформил [световые тела], расположил их к божественной любви, оградил от изменения и порчи. Эти [сущности], не знающие противоположностей или подобий, разделены Им на яркие звезды и великие, многочисленные сферы, подготавливающие смену времен и появление животных и растений. Все небо есть зеленый сад. <...> Благословение этого сада, его плод – жизнь сущих, появление животных и растений в соответствии с состоянием их вышних отцов (*ābā* ‘*улвиййа*)<sup>30</sup> и готовностью их дольных матерей (*’уммахāt суфлиййа*)<sup>31</sup>. <...> Сложенное [из материи] освещается теньвым светом (*нūr зиллийй*), исходящим от источника света и сокровищницы благословений<sup>32</sup>.

Описываемый выше креационный акт, впрочем, не является «атомарным» действием Бога, раз и навсегда даровавшего бытие тварным вещам. Согласно Ғийās ад-Дйну, от Первоначала исходит (*йақдур*) первый разум (*’ақл*), освещаемый Светом светов и одновременно с тем действующий независимо от Него; этот разум и порождает всю нижестоящую световую иерархию, деградация которой приводит к возникновению «темной» материи<sup>33</sup>. Используя характерный для фалсафы термин «эманация» (*файд*), мыслитель деконструирует строгость арабо-перепатетических эманационных схем: Свет светов, уверен он, продолжает освещать нижестоящие, произведенные Первосущим, разумы, которые, в свою очередь, наравне с активным интеллектом (*’ақл фа “āl*) влияют на подлунный мир<sup>34</sup>. Кроме того, по ад-Даштакй, различные разумы вполне могут устанавливать и разрывать онтологическую связь с теми или иными «покровительствуемыми» телами, субстанциями и идеальными (*миқālлийй*) сущностями<sup>35</sup>.

Что касается концепта «тьма» (*зулма*), то его Ғийās ад-Дйн, в отличие от ас-Сухравардй, никак не отграничивает от категорий «тьма» (*зилл*) и «мрак» (*қасақ*): с точки зрения ширазского мудреца, тьма есть предельное истощение бытия, онтологический «нуль», тем не менее обусловивший конечную «форму» сущего.

Тьма не в силах породить ни тьмы, ни света. Ни тело, ни другой предмет не являются причиной (*’илла*) души; ее причина абстрагирована от материи (*муджаррада*), она – не что иное, как разум, слабый по своей световой [сущности]. <...> Абстрагированные от материи световы отличаются друг от друга интенсивностью своего проявления; тела же суть тьма. Из их смешения и образовался мир<sup>36</sup>.

Добавим также, что становление материальной тьмы, происходящей из «теневого света», знаменует, по Ғийās ад-Дйну, «появление женственности (*’унўса*) в девушках (*банāt*)», – женственности, противопоставленной «мужескому» началу световой природы<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> То есть небесных разумов.

<sup>31</sup> То есть четырех первоэлементов.

<sup>32</sup> *Ад-Даштакй, Ғийās ад-Дйн*. Ал-Муқаннафāt [Сочинения]. Т. 1. Тегеран, 2007. С. 105–106.

<sup>33</sup> Там же. С. 80.

<sup>34</sup> Там же. С. 27; *Ад-Даштакй, Ғийās ад-Дйн*. Ишрāқ хайāкил ан-нūr ли-кашф зулумāt ал-гурūr [Озарение Храмов света и освещение тьмы высокомерия]. Тегеран, 2003. С. 240.

<sup>35</sup> *Ад-Даштакй, Ғийās ад-Дйн*. Ал-Муқаннафāt [Сочинения]. Т. 1. С. 104.

<sup>36</sup> Там же. С. 93, 119.

<sup>37</sup> Там же. С. 106.

Обращает на себя внимание следующий, достаточно любопытный факт: ад-Даштакӣ, постулирующий «исхождение» или «эманацию» света, не только признает «неизведанность», неописуемость этого предвечного процесса, но и отказывается как-либо объяснять связь безначального света, действующего в единичных душах, с тьмой, облакающей свет в телесных «темницах». Дуализм, заложенный в ишракинский дискурс самим «убиенным шейхом», отчетливо проступает и во взглядах Ғиййāс ад-Дйна, согласно которому любая тьма является одновременно и слабым «отблеском» вышестоящего света, и онтологически ничтожной самостью, противоположной свету по своей природе. Однако, вынося это противоречие на поля нашей работы, мы считаем уместным указать на важнейшее его следствие: *мультиверсум, согласно ад-Даштакӣ, един настолько, насколько он служит самопроявлением нетварного света*. Философия Ғиййāс ад-Дйна монистична, она оказывается не в состоянии последовательно объяснить онтологическую «стратификацию» мироздания, причины «истощения» светового Абсолюта.

Если действующий и мыслящий, в противоположность тьме, световой универсум действительно един, какой мерой свободы *реально* располагают его конечные проявления – например, человеческие души? На этот вопрос Ғиййāс ад-Дйн отвечает исключительно противоречиво. С одной стороны, мыслитель признает свободу человеческой воли в качестве необходимого условия божественного испытания: лишь свободно избранное послушание заслуживает эсхатологической награды, только свободно совершенный грех влечет за собой адскую кару<sup>38</sup>. С другой же стороны, ад-Даштакӣ решительно отвергает саму мысль о существовании зла, чтобы впоследствии отметить:

Нет иного действителя (*му'ассир*), кроме [Необходимо-Сущего]; Его атрибуты не тождественны Ему и не отличны от Него <...> Все бытие есть единая вещь (*шай' вāхид*); все оно – и знание, и познанное, и знающий. Смешиваясь с тенью, – например, с материей, – оно скрывается; от него остается лишь один проблеск – чувственно воспринимаемое сущее<sup>39</sup>.

В метафизической схеме ад-Даштакӣ световая природа обретает статус единственного агента причинности. Так, в космологическом контексте Ғиййāс ад-Дйн объявляет «светы, исходящие от высших, [небесных сущностей] <...> причиной изменения [сущностей] нижних»; «световые» связи одних вещей с другими становятся, таким образом, «завязями» мира, предельным основанием его активности<sup>40</sup>. В контексте же антропологическом мудрец из Ширази однозначно заявляет:

Необходимо верить в то, что сила воздействия не присуща душам [самим по себе]. На самом деле, могущество (*қудра*) возникает лишь в момент освещения [субъекта] вышестоящим светом. <...> Световая душа, соединившись со светом и облачившись в ризу озарения, действует и воздействует, производит формы в соответствии с собственными интеллигибилиями. Свет, поддержанный светом, производит тьму и свет<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Там же. С. 29–33.

<sup>39</sup> *Ад-Даштакӣ, Ғиййāс ад-Дйн*. Ишрāқ хайāкил ан-нўр ли-кашф зулумāt ал-ғурўр [Озарение Храмов света и освещение тьмы высокомерия]. С. 210.

<sup>40</sup> *Ад-Даштакӣ, Ғиййāс ад-Дйн*. Ал-Муcаннафāt [Сочинения]. Т. 1. С. 10.

<sup>41</sup> Там же. С. 120.

Наконец, не только обыденное действие человека, но и совершаемое им чудотворение провозглашается Ғийās ад-Дйном произведением светового Абсолюта.

Действование человеческих душ, равно как и совершение ими чудес, [становится] возможным, вопреки перипатетикам и ишракистам, не благодаря свойству их, душ, сущности или воспринятых ею акциденций, но единственно из-за некоего света, окружающего их, освещающего их и отражающегося от них<sup>42</sup>.

Отметим, что последний тезис ад-Даштакй противопоставляет учению ас-Сухравардй и представителей фалсафы как «собственную» разработку, никем прежде него не предложенную<sup>43</sup>. Возможно, это обстоятельство стоит учесть при дальнейшем анализе судьбы доктрины Ғийās ад-Дйна, по всей видимости, известной мыслителям Ближнего Востока XVII–XVIII вв.<sup>44</sup>

#### IV

Подводя итог произведенному нами анализу «Рассеяния...» ал-Ғаззāла и трактатов ад-Даштакй, мы вынуждены сразу же оговорить его, анализа, вероятностный характер. Разумеется, мы не располагаем эвиденциальными свидетельствами знакомства самаритянского книжника из Газы с работами видного ишракиста XVI в., и потому, в определенной степени, допускаем параллельную разработку двух вариантов «световой онтологии» мыслителями Ширази и Палестины. Тем не менее мы не вправе пройти мимо свидетельств косвенных, указывающих, по крайней мере, на возможность прямого влияния персидского *‘urfāna* на самаритянское богословие Нового времени.

Как и метафизика Ғийās ад-Дйна, онтологическая доктрина ал-Ғаззāла центрирована категорией «свет» (*нūr*). Будто бы руководствуясь предостережением ширазского мудреца от размышлений над происхождением светов от Первоначала, ал-Ғаззāl действительно заменяет эманационные схемы классического ишракизма креационными моделями: Бог, согласно самаритянскому богослову, творит свет, который, в свою очередь, «оживляет» тьму косной материи. Подобно ад-Даштакй, книжник из Газы наделяет свет свойствами активного мужского начала, а тьму – типичными для пассивного, женского начала характеристиками; оба мыслителя постулируют очевидность света, его онтологический примат над всеми его субстанциальными и акцидентальными эпифеноменами. Справедливости ради стоит отметить и очевидное различие между двумя рассматриваемыми нами вариантами

<sup>42</sup> Там же. С. 103.

<sup>43</sup> Там же. С. 97.

<sup>44</sup> На полях нашей работы мы вынуждены оставить и эсхатологическую теорию ад-Даштакй. По мнению философа, телесное воскресение станет возможно благодаря воссозданию в Конце времен человеческих тел, особенности строения которых «предзадаются» «основанием хвоста» (*‘аджб аз-занб*) – своеобразной «матрицей» организма, «упорядочивающей» вокруг себя первоэлементы и составленные из них органы (Там же. С. 182). Ранее ту же концепцию – впрочем, общую для исламской и иудео-раввинистической мифологии – мы обнаружили в толковании Садақи ал-Ғакйма и апологетических трактатах Ибрахйма ал-‘Аййи, современника ал-Ғаззāла. См.: Нофал Ф.О. Апологетические трактаты Ибрахйма ал-‘Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 95. С. 20–37.

«световой онтологии»: сознательно или нет, но ал-Газзāl успешно решает апорию света и тьмы, вписав оба ее элемента в пространство первичной – и онтологически инаковой – по отношению к ним божественной воли. Будучи световым Абсолютом, «Свет светов» ад-Даштакй как полагается им в основание «бытийной лишенности» тьмы», так и парадоксально ей противопоставляется. Самаритянский же экзегет, в свою очередь, считает и свет, и тьму двумя тварными «первосущими», возникшими после акта *creatio* и управляемыми всеблагим волением Вседержителя.

Однако самого по себе приведенного выше соображения, пожалуй, недостаточно для вынесения окончательного суждения о близости учения ад-Даштакй доктрине ал-Газзāла. Наша гипотеза подтверждается вторым, не столько космолого-дуалистическим, сколько антропологическим элементом обеих религиозно-философских моделей: оба наших автора строят на основании «световой онтологии» строгую окказионалистическую модель, в соответствии с которой любое действие субъекта объясняется проявлением в нем светового начала; последнее неизменно выражает замысел Творца о мире, не оставляя самому действителю и малейшей возможности повлиять на действие или видоизменить его. В отличие от ашаритских теологов Средневековья, ни ад-Даштакй, ни ал-Газзāl не оставляют человеку надежды на «присвоение» (*касб*) сотворенных Богом деяний; сам Бог является, согласно их убеждению, единственным активным действителем, прямо (по ширазскому философу) или опосредованно, через тварного медиатора (по газскому книжнику), орудуя антропосом, его могуществом и желанием. Сходство доктрин мыслителей оттеняется, помимо прочего, и следующей их деталью: тьма объявляется ими неспособной к воспроизводству самой себя, а значит, не обладающей ни бытием, ни самостью – совокупностью положительных характеристик. Как следствие, философы деконструируют, вслед за ас-Сухравардй, тезаурус классической арабской философии и, в частности, калама, с дискурсивными моделями которого они были хорошо знакомы: вместо концепта «самость», указывающего на единичных акторов мультиверсума, носителей определенных метафизических и физических предикатов, ад-Даштакй и ал-Газзāl предлагают категорию *нūr*, обозначающую действителя *in sensu cosmico*. Именно поэтому, на наш взгляд, в обоих учениях маргинализируется явление движения, которое, по мнению их создателей, служит лишь зримым эпифеноменом вневременного – или метавременного – акта светового действителя.

Изложенные аргументы позволяют нам – пускай и со сделанными в начале этого раздела оговорками – допустить существование определенной связи между «самаритянским иллюминационизмом» XVIII в. и персидским ишракизмом XVI в., сводящейся к рецепции «гризимцами» «световой онтологии» Гийāс ад-Дйн Мансūra ад-Даштакй. Хочется надеяться, что принятая нами историко-философская «разведка» станет первой в череде исследований, посвященных обеим «неизвестным» современного востоковедения, – самаритянам и Ширазской школе *‘urfāna*, – могущих подтвердить или опровергнуть изложенную в нашей статье гипотезу.

## Список литературы

- Ад-Даитакй, Гийās ад-Дйн.* Ал-Муṣаннафāt [Сочинения]. Т. 1. Тегеран: SACWD, 2007.
- Ад-Даитакй, Гийās ад-Дйн.* Ишрāқ хайāкил ан-нūr ли-кашф зулумāt ал-гурūr [Озарение Храмов света и освещение тьмы высокомерия]. Тегеран: Мйрās-и мактūб, 2003.
- Ал-‘Аййа, Ибрāхйм.* Шарḫ сифр ат-таквйн. Ал-Джуз’ ал-’аввал [Толкование Книги Бытия. Часть первая]. Британская библиотека, Ог 7925/1.
- Ал-Астрāбādй, Джа‘фар.* Ал-Барāхйн ал-қāти‘а фй шарḫ таджрйд ал-‘ақā‘ид ас-сāти‘а [Исчерпывающие аргументы: изъяснение «Обнаружения блестящих верований»]. Т. 1. Тегеран: Бостāн китāб, 1382 г.х.
- Ал-Газзй, ал-Газзйл.* Кашф ал-ғайāхйб ‘алā асрār ал-Вāхйб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего]. Британская библиотека, Add MS 19657.
- Ал-Хākйм Садақа.* Шарḫ ‘алā сифр ат-Таквйн [Толкование Книги Бытия] // The Samaritan Update. Jul.-Aug. 2014. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 26.08.2019).
- Ас-Сāмиррй, Мунаджжā б. Садақа.* Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз’ ал-’аввал [Книга о различиях. Часть первая]. Британская библиотека, Ог 12279.
- Ас-Сāмиррй, Мунаджжā б. Садақа.* Китāб ал-хилāф. Ал-Джуз’ ас-сāни [Книга о различиях. Часть вторая]. Британская библиотека, Ог 10863.
- Ибн Сйнā.* Китāб ан-нафс [Книга о душе]. Каир: ал-Хай’а ал-мисриййа ли-л-китāб, 1975.
- Лукашев А.А.* Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. М.: Садра, 2020.
- Нофал Ф.О.* Апологетические трактаты Ибрахима ал-‘Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 95. С. 20–37.
- Смирнов А.В.* Светоносный мир: логико-смысловый анализ оснований философии ас-Сухраварди // Метафизика. 2017. № 3 (25). С. 94–108.
- Шехаде Х.* Салāсат махтūтāt сāмирриййа фй мактабат ал-Ма‘хад ал-’алмāнийй [Три самаритянские рукописи в Библиотеке Немецкого института] // The Samaritan News-Weekly. 2009. Vol. 1048–1049. P. 1–15.
- Эшотс Я.* Несколько слов о Мир Дамаде // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Вып. 5. М.: Восточная литература, 2014. С. 136–143.
- Bóid M., Ruairidh I.* Principles of the Samaritan Halachah. Leiden: Brill, 1989.
- Crown A.D.* A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library. L.: British Library, 1998.
- Crown A.D.* Samaritan Scribes and Manuscripts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Descriptive List of the Hebrew and Samaritan MSS. in the British Museum / Ed. by G. Margoliouth.* L.: Forgotten Books, 1893.
- Ibn Paquda, Bachja.* Al-Hidāja ‘ilā Farā‘id al-Qulūb [A Guide to the Duties of the Heart]. Leiden: Brill, 1912.
- Loewenstamm A.* Karaite and Samaritan Studies Collected and Posthumous. Jerusalem: Hanut Hebrew Academy, 2008.
- Pourjavady R.* Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings. Leiden: Brill, 2011.
- Rosen G.L.* The Joseph Cycle (Genesis 37–45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan. N.Y.: Columbia University, 1951.
- Schwarz G.* Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch // Intellectual History of the Islamicate World. 2013. No. 1. P. 115–157.
- Shehadeh H.* The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition. Diss. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1977.
- Weigelt F.* Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies // Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims / Ed. by M.L. Hjālm. Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.

## “The Samaritan Illuminism”: the reception of Ishraqī’ philosophy in Samaritan theology of the 18<sup>th</sup> century\*

**Faris O. Nofal**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; “Purushottama” Centre for Indian culture and philosophy studies. RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: faresnofal@mail.ru

The article is devoted to comparative analysis of metaphysical studying of a Samaritan theologian and exegete al-Ghazzāl ibn ‘Abū Surūr (d. after 1755) and a representative of Shiraz Illuminism school, philosopher, astronomer and mathematician Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr al-Dashtakī (d. 1541). Based on a scrupulous analysis of the doctrines by al-Ghazzāl and Ghiyāth al-Dīn, the author comes to the conclusion about their genetic link – supposedly, as a result of perception of Illuminism systems in the Middle East in 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. It is noticed that a Samaritan exegete, acquainted with Arab-Muslim philosophic literature as a prominent specialist, taught about ontologic primacy of light, metaphysical nothingness of dark, stated about light nature of action and complete dependence of matter on the will of the Creator. Separately it discusses the desire of both authors to deconstruct the classic for Arabic philosophy thesaurus. It is expressed in the convergence of the categories ‘movement’ (*ḥaraka*) and ‘action’ (*fi‘l*), as well as in the consistent replacement of the concept ‘self’ (*dāt*) with the concept of ‘light’ (*nūr*). The differences between the concepts of al-Ghazzāl and ad-Dashtakī are also discussed separately: while the first author inscribes the opposition ‘light – dark’ in a creation ontological context, the latter professes belief in the ‘total unity’ of the lights, their eternity and uncreation. The research is preceded by a short excursion into the history of Samaritan theology of the 11<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries. Moreover, the article provides the description of unpublished documents which served the textological basis for the author’s work – in particular, the manuscript of al-Ghazzāl’s interpretation of Genesis and Exodus ‘Dispersion of the darkness [covering] the secrets of the Giver’ (*Kashf / Kāshif al-Ghayāhib ‘alā Asrār al-Wāhib*; British Library, Add MS 19657).

**Keywords:** Samaritans, ‘Irfān, Sufism, Ishraq, Falsafah, Light, Darkness, Ğiyāṭ al-Dīn al-Dashtakī, al-Ġazzaāl ibn ‘Abū Surūr

**For citation:** Nofal, F.O. “‘Samarityanskii illyuminatsionizm’: retseptsiya ishrakitskikh ideĭ v samarityanskom bogoslovii XVIII v.” [‘The Samaritan Illuminism’: the reception of Ishraqī’ philosophy in Samaritan theology of the 18<sup>th</sup> century], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 35–49. (In Russian)

## References

- Al-Astarābādī, Ja‘far. *Al-Barāhīn al-Qāṭi‘ah* [The Great Proofs], Vol. 1. Teheran: Bostān Kitāb, 1382 H. (In Arabic)
- Al-‘Ayyah, Ibrāhīm. *Šarḥ Sifr al-Takwīn. Al-Juz’ al-‘Awwal* [The Commentary on Genesis, Pt. I]. British Library, Or 7925/1. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Dashtakī, Ghiyāṭ al-Dīn. *Al-Muṣannafāt* [Works]. Teheran: SACWD, 2007. (In Arabic)

\* This paper was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the RUDN University No. 075-15-2021-603, and has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program (project No. 104701-2-000).



- Al-Daštakī, Ghiyāṭ al-Dīn. *Išrāq Hayākil al-Nūr li-Kašf Żulumāt al-Ghurūr* [The illumination of Light's Temples]. Teheran: Mīrāt-ī Maktūb, 2003. (In Arabic)
- Al-Ġazzī al-Ġazzāl. *Kāshif al-Ghayāhib 'alā Asrār al-Wāhib* [Dispersion of the darkness <covering> the secrets of the Giver]. British Library, Add MS 19657. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Ḥakīm, Ṣadaqah. "Šarḥ 'alā Sifr al-Takwīn" [The Commentary on Genesis], *The Samaritan Update*, Jul.-Aug. 2014 [<http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf>, accessed on 26.08.2019]. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Sāmīrī, al-Munajjā. *Kitāb al-Ḥilāf. Al-Juz' al-'Awwal* [The Book on the Difference, Vol. I]. British Library, Or 12279. (In Arabic and Hebrew)
- Al-Sāmīrī, al-Munajjā. *Kitāb al-Ḥilāf. Al-Juz' al-Ṭānī* [The Book on the Difference, Vol. II]. British Library, Or 10863. (In Arabic and Hebrew)
- Bóid, M. & Ruairidh, I. *Principles of the Samaritan Halachah*. Leiden: Brill, 1989.
- Crown, A.D. *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*. London: British Library, 1998.
- Crown, A.D. *Samaritan Scribes and Manuscripts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Esots, Y. "Neskol'ko slov o Mir Damade" [Some Notes on Mir Damad], *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, Vol. 5. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2014, pp. 137-141. (In Russian)
- Ibn Paquda, Bachja. *Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb* [A Guide to the Duties of the Heart]. Leiden: Brill, 1912. (In Arabic and Hebrew)
- Ibn Sīna. *Kitāb al-Nafs* [The Book of Soul]. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyyah li-l-Kitāb, 1975. (In Arabic)
- Loewenstamm, A. *Karaite and Samaritan Studies Collected and Posthumous*. Jerusalem: Hanut Hebrew Academy, 2008.
- Lukashev, A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzgliady Makhmuda Shabistari v kontekste epokhi* [The World of Sense in a Few Words: Philosophical Views of Mahmud Šabistari in the Context of His Time]. Moscow: Sadra Publ., 2020. (In Russian)
- Margoliouth, G. (ed.) *Descriptive List of the Hebrew and Samaritan MSS. in the British Museum*. London: Forgotten Books, 1893.
- Nofal, F.O. "Apologeticheskie traktaty Ibrakhima al-'Aiii i samaritianskoe bogoslovie XVIII v." [Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah and The Samaritan Theology of the XVIII cent.], *Vestnik PSTGU, Seria I: Bogoslovie, Filosofii, Religiovedenie*, 2021, No. 95, pp. 20-37. (In Russian)
- Pourjavady, R. *Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*. Leiden: Brill, 2011.
- Rosen, G.L. *The Joseph Cycle (Genesis 37-45) in the Samaritan-Arabic Commentary of Meshalma Ibn Murjan*. New York: Columbia University, 1951.
- Schwarz, G. "Vestiges of Qaraite Translations in the Arabic Translation(s) of the Samaritan Pentateuch", *Intellectual History of the Islamicate World*, 2013, No. 1, pp. 115-157.
- Shehadeh, H. Ṭalāṭat Maḥṭūṭāt sāmirriyyah fī Maktabat al-Ma'had al-'Almāniyy [Three Samaritan Manuscripts in German Institute's Library], *The Samaritan News-Weekly*, 2009, Vol. 1048-1049, pp. 1-15. (In Arabic)
- Shehadeh, H. *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition*, Diss. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1977.
- Smirnov, A.V. "Svetonosnyi mir: logiko-smyslovoi analiz osnovanii filosofii as-Sukhravardi" [The Luminous World: the Logical-Semantic Analysis of the Philosophy of al-Suhrawardi], *Metafizika*, 2017, No. 3 (25), pp. 94-108. (In Russian)
- Weigelt, F. "Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies", *Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, ed. by M.L. Hjälms. Leiden: Brill, 2017, pp. 198-239.

## ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

**М.В. Шпаковский**

### АПОЛОГИЯ «АПОЛОГИИ ОТ СВОБОДЫ ВОЛИ» АЛВИНА ПЛАНТИНГИ\*

**Шпаковский Михаил Викторович** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник, сектор философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

Согласно «Апологии от свободы воли» А. Плантинги, Бог не может актуализировать морально благой мир, населенный свободными, но не совершающими порочные поступки существами. Апология подкрепляется аргументом трансмировой порочности: свободные агенты должны совершать порочные поступки в тех возможных мирах, которые они населяют. В статье 2012 г. А. Прусс выдвинул контр-примеры к Апологии. Согласно контрпримерам, основанным на принципе исключительного превалирования и учитывающим молинистские контрфактуалы тварной свободы (отображающие понимание Плантингой совместимости свободы воли агентов и предзнания Бога), Бог способен актуализировать морально совершенный мир, населенный свободными существами. Я полагаю, что контрпримеры неверны, а Апология успешно защищается с учетом ее ключевых предпосылок. Свою защиту Апологии я выстраиваю на основании четырех взаимосвязанных аргументов: (1) миры Прусса не содержат свободных личностей, а значит, Бог не может их актуализировать, поскольку действительная моральная свобода требует от агента совершения как благих, так и порочных действий, что иллюстрируется дополнительным доводом от трансмировой благодати; (2) аргумент от порочных мыслей, согласно которому мысли представляют собой разновидность действий, имеют моральные свойства и включены в структуру процедуры осознанного свободного выбора; (3) аргумент от принципа противоположности добра и зла, согласно которому порочность и благодать взаимно бессмысленны друг без друга, а совершение порочных поступков требует совершения благих, и *vice versa*, что и выступает характеристикой свободного агента; (4) аргумент от неполноты описания миров у Прусса, согласно которому анализ действий агентов, предложенный философом, некорректно ограничивает их единичным временным фрагментом, – напротив, их следует анализировать в рамках таких семейств возможных миров, которые представляют собой цепочки последовательных миров с временными индексикалами.

**Ключевые слова:** Алвин Плантинга, Александр Прусс, «Апология от свободы воли», проблема зла, благо, трансмировая порочность, возможные миры, молинизм

---

\* Предварительное содержание этой статьи было изложено на круглом столе «Философия религии, метафизика и эпистемология: к 90-летию А. Плантинги и Н. Уолтерсторфа и к 80-летию П. ван Инвагена», прошедшего 25–26 октября 2022 г. Я выражаю сердечную благодарность К. Карпову, В. Слепцовой и Ф. Нофалу за просмотр рукописи и высказанные замечания.

**Для цитирования:** Шпаковский М.В. Апология «Апологии от свободы воли» Алвина Плантинги // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 50–72.

Апология от свободы воли (free will defence) (далее – Апология) Алвина Плантинги – один из самых известных проектов теодицей<sup>1</sup> последних десятилетий. Апология призвана разрешить атеистическое возражение от проблемы совместимости одновременного существования зла и всеблагого Бога в мире, населенном свободными существами, через возложение ответственности за наличие зла на действия свободных агентов. Отмечу, что в задачи Апологии не входило объяснение существования всех видов зла, хотя Плантинга не исключает ее потенциала и в деле объяснения природного зла<sup>2</sup>. Ключевой тезис Апологии, которая, однако, утверждается самим философом лишь как возможный, а не окончательный вариант разрешения исходной проблемы, можно сформулировать так:

- (1) Бог не может актуализировать возможный мир, населенный свободными существами и совершающими только морально благие поступки.

Нарушение (1) вело бы к тому, что в морально благом мире свободные агенты, совершающие только морально благие поступки, не были бы в действительности свободны. (1) подкрепляется аргументом от трансмировой порочности (Transworld Depravity), к рассмотрению которой я еще обращусь отдельно. Отмечу, что Апология благосклонно принимается многими христианскими философами: действительно, (1) представляется достаточно убедительным тезисом, как и аргументация, приведенная в его пользу Плантингой. Этот проект, конечно же, навлек на себя разностороннюю критику<sup>3</sup>, в т.ч. и за фактическое использование молинистских тезисов, которые Плантинга, впрочем, вывел самостоятельно. Здесь я должен напомнить читателю, что главный «нерв» молинизма – учения, впервые предложенного

<sup>1</sup> Строго говоря, Плантинга не считает свою защиту теодицей, поскольку она не оправдывает Бога в буквальном смысле: *Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford, 1974. P. 192.*

<sup>2</sup> Плантинга возлагает ответственность за природное зло на действия дьявола, который искажает и портит природу в ходе противоборства с Богом. Это мнение философ прямо заимствует у Августина: *Ibid. P. 191–193.*

<sup>3</sup> Например, Р. Адамс критикует ее с позиций открытого теизма (*Adams R.M. Middle Knowledge and the Problem of Evil // American Philosophical Quarterly. 1977. Vol. 14 (2). P. 109–117.*) Адамс, однако, принимает Апологию с поправкой на то, что Бог не знает истинности контрфактуалов. Существуют и альтернативные варианты Апологии: см., к примеру, предложенную Ц. Бернштейном и Н. Хейлом (*Bernstein C., Helms N. A Simpler Free Will Defence // International Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 77. P. 197–203.*) где Апология строится без принятия трансмировой порочности. Кроме того, если рассматривать Апологию как одну из форм ограничений на актуализацию миров, – форм ограничений, наложенных философами на Бога, – возможны варианты Апологии с другими вводными данными. Так, к примеру, сам Прусс отмечает, что возможна Апология от намерения Бога создать не просто свободных агентов, а агентов, которые свободно совершали бы действия на основании своего морального долга перед Богом (*Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29 (4). P. 412–413.*) Сверх того, Прусс еще в 2003 г. предложил версию Апологии, согласно которой Бог, будучи всеблагим и всемогущим, обладает такой природой, что она не может послужить препятствием для актуализации мира, содержащего зло. См.: *Pruss A. A New Free-Will Defence // Religious Studies. 2003. Vol. 39 (2). P. 211–223.*

Луисом де Молиной (1535–1600), – состоит в тезисе о наличии у Бога, наряду со знанием естественным (необходимым) и свободным (т.е. знанием Бога о том, что Он может в прямом смысле являться причиной тех или иных вещей), так называемого среднего знания (*scientia media*). Среднее знание позволяет совместить свободу агентов и всезнание Бога следующим образом. Господь, допуская нас, не совершает актуализацию свободных действий людей напрямую: вместо этого Он предзнает, при каких причинах (поддающихся, в свою очередь, актуализации) будут осуществлены те или иные свободные действия, – разумеется, если Бог актуализирует тот или иной мир. Таким образом, среднее знание выражается в форме предзнания Богом определенного вида кондиционалов, обладающих контингентной истинностью. В современной философии среднее знание анализируется методом контрфактуалов, т.е. модальных высказываний об условиях и их следствиях в виде предложений <если бы... то бы...>. Рассуждая о современном молинизме, следует подчеркнуть, что, согласно его сторонникам, Божественное всезнание подразумевает знание всех будущих контрфактуалов (или иначе – будущих контингентных кондиционалов) в актуальном мире (и возможных, поскольку Бог мог актуализировать другие миры со свободными агентами)<sup>4</sup>.

Один из образцов критики, выделяющийся на фоне других предложенных своей проработанностью, я хочу критически оценить в этой статье. Речь идет о контрпримерах к Апологии, предложенных теологом и философом Александром Пруссом. Согласно контрпримерам, Бог, при соблюдении положений Апологии, может создать возможный мир, в котором человек, наделенный свободой воли, не совершает зла. Если контрпримеры верны, то (1) становится ложным. Однако, полагает Прусс, этим опровергается не сколько Апология, столько ее плантинговский вариант с молинистской трактовкой контрфактуалов и прежде всего трансмировая порочность.

Я полагаю, что контрпримеры не являются удачными, а (1) может быть защищен в границах изначальной Апологии. В то же время контрпримеры демонстрируют некоторые слабости в обосновании (1), поскольку использование ресурсов Апологии для защиты (1) требует введения новых допущений относительно проблемы актуализации возможности и метаэтической трактовки проблемы зла. Но я уверен, что эти допущения не нарушают ее исходное молинистское содержание. Моя статья построена следующим образом: сначала я, согласно плантинговской «Природе необходимости», разбираю, как устроена Апология, потом показываю, как работают контрпримеры Прусса, а затем предлагаю положительные контраргументы, ставящие под вопрос валидность рассуждений Прусса.

---

<sup>4</sup> Современную реконструкцию учения Молины и некоторые современные версии концепции среднего знания см.: *Dekker E. Middle Knowledge. Leuven, 2000. P. 4–17.* См. также: *Флинт Т.П. Божественное провидение // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 410–422.*

## Структура Апологии<sup>5</sup>

Плантинга отталкивается от следующего рассуждения: если агенты обладают действительной морально значимой свободой, они должны иметь возможность свободно совершать морально благие и морально порочные действия или воздерживаться от их совершения<sup>6</sup>. Если Бог действительно создает мир, в котором действия свободных агентов имеют моральное значение, то Бог не может сделать его таким, чтобы агенты совершали только морально благие поступки, поскольку в таком мире не было бы подлинной морально значимой свободы. Из этого мы приходим к (1).

Особенность Апологии – утверждение Плантинги о том, что действительная свобода агентов выражается в том, что они самостоятельно актуализируют возможные миры как результат своих действий. Причем эта актуализация должна согласовываться с тем, как Сам Бог актуализирует миры. Строго говоря, в буквальном смысле Бог не создает возможные миры (он создает, к примеру, небо и землю), а актуализирует их, поскольку в абстракционистской модальной метафизике Плантинги возможные миры – это, с одной стороны, абстрактные, вечные и необходимые сущности, а с другой – максимально возможные положения дел по формальному определению. В нашем случае можно пренебречь проблемой природы возможных миров, но важным, однако, остается сама актуализация, т.е. способы, с помощью которых возможные миры приобретают истинностное значение.

Плантинга выделяет две формы актуализации, первая из которых описывает условия, при которых Бог в принципе может что-либо актуализировать прямым способом, а вторая описывает то, как Бог совершает нечто в актуальном мире, позволяя другому возможному миру становиться актуализированным:

Актуализация в сильном смысле *def* = Бог может актуализировать только то, что Он может сделать актуальным в причинностном смысле.

Актуализация в слабом смысле *def* = для каждого мира *W* Бог мог бы совершить такие действия, которые сделали бы *W* актуальным.

Актуализация в слабом смысле позволяет проводить актуализацию мира *W* с учетом действия свободного агента, поскольку она не влечет за собой приписывания Богу прямого воздействия на действия агента.

Теперь я могу перейти к вопросу о так называемых контрфактуалах тварной свободы (КТС), описывающих ситуации свободного выбора и их последствий: именно для утверждения КТС необходимо было ввести слабую актуализацию. Вдохновившись оригинальной плантинговской историей

<sup>5</sup> В этом разделе я излагаю Апологию в современном молинистском прочтении, в сокращении и с собственными дополнениями и пояснениями. Полный текст Апологии см.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. P. 164–195. С краткой и более простой в техническом плане версией Апологии читатель может ознакомиться в русскоязычном переводе: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014. С. 74–112.

<sup>6</sup> Сам Плантинга пишет так: «Чтобы создать существ, способных к моральному благу, Он (т.е. Бог. – Прим. автора) должен создать существ, способных к моральному злу; Он не может сделать так, чтобы эти существа свободно совершали зло, и одновременно уберечь их от таких поступков. Бог действительно создал по-настоящему (*significantly*) свободных существ, но некоторые из них идут по неверному пути, когда они используют свою свободу: это и есть источник морального зла» (*Plantinga A. The Nature of Necessity*. P. 167).

о коррумпированном американском мэре Курли, я обращусь к «изыскам» отечественной классики, повествующей о не менее порочных людях. В некий уездный город  $N$  приезжает П.И. Чичиков, который предлагает помещику М.С. Собакевичу выкупить мертвые души по цене 5 руб. за душу; после недолгого торга они все-таки сходятся на изначально предложенной цене. Заключив сделку, Собакевич на следующий день раздумывает, мог ли он отказаться от предложения Чичикова и не брать грех соучастия в мошенничестве на душу. Эти думы Собакевича можно оформить в виде двух контрфактуальных кондиционалов:

- (2) Если бы Чичиков предложил Собакевичу продать души за 5 руб., то Собакевич согласился бы;
- (3) Если бы Чичиков предложил Собакевичу продать души за 5 руб., то Собакевич не согласился бы.

Как можно видеть, если Собакевич действительно столкнется с таким выбором, либо (2), либо (3) должно быть истинным. Но если говорить строго и с учетом свободы агентов, мы должны заключить, что либо (2), либо (3) *могло бы* быть истинным. Пусть  $W$  – это мир, где Собакевич соглашается на 5 руб. за душу (2), а  $W^1$  – мир, схожий с  $W$ , где Собакевич не соглашается (3). Более детальный формальный анализ возможного значения истинности требует и введения кондиционалов с антецедентом  $p$  и консеквентом  $q$ , где  $p$  – это «Чичиков предлагает Собакевичу купить души за 5 руб.», а  $q$  – «Собакевич соглашается продать души за 5 руб.»: в  $W$  будет  $((p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow \neg q)) \rightarrow (p \rightarrow q)$ , а в  $W^1$  мы будем иметь кондиционал  $((p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow \neg q)) \rightarrow (p \rightarrow \neg q)$ . Тем не менее такой анализ ничего не говорит о том, как *именно* Собакевич поступил бы, поскольку антецеденты не позволяют строго вывести  $q$  или  $\neg q$  из  $p$ . Если же  $p$  строго не определяет, будет ли истинно (2) либо (3), это создает проблему для божественного всезнания.

Решить проблему может детализация причин и обстоятельств. Так с помощью  $p$  можно записать более детализированные условия, чем в (2) или (3). Допустим,  $p$  включает в себя такие условия, как предложение Чичикова купить души за 5 руб., насущная потребность Собакевича снизить подушную подать по ревизской сказке, неуступчивость Чичикова в вопросе цены и хорошее настроение и обаяние Чичикова после обеда у Собакевича. Если  $p$  истинно, Собакевич согласится продать души по 5 руб. за каждую, и тогда  $q$  будет истинно. Выбор Собакевича свободен: он действительно мог поступить иначе, но всеведущий Бог знает, что если  $p$  произойдет, будет  $q$ ; Собакевич же, способный актуализировать  $W^1$ , где истинно, что  $\neg q$ , этого не сделал. Но что означало бы при молинистском способе анализа КТС допущение того, что происходит  $\neg q$ ? Это означает, что поменялся антецедент. Допустим, Бог посредством слабой актуализации делает так, что во время обеда у Чичикова случается несварение желудка, и он сгоряча высказался об угощениях хозяина. Это уже новый набор условий, который можно записать, как  $p^1$  – и именно из него будет следовать  $\neg q$ , результат иного свободного выбора Собакевича.

В перспективе молинистского взгляда на предопределение Плантинга ставит такой вопрос: будет ли знать всезнающий Бог, актуализируя  $\alpha$  (т.е. актуальный мир, время актуализации которого совпадет с условным творением нашего мира), что определено либо (2) будет истинно, либо (3)? Плантинга полагает, что да: Бог знает, что если бы Он актуализировал  $\alpha$ ,

было бы истинно <если бы  $p$ , то было бы  $q$ > (а не <если бы  $p^1$ , то было бы не- $q$ >), что включало бы в себя свободное согласие Собакевича на предложение Чичикова. Эта формулировка никак не конфликтует и с допущением Божественного воздействия на antecedенты конкретных КТС, если Он хочет повлиять на чьи-либо действия.

Если Бог знает, какие КТС будут истинными, могут ли они при этом быть контингентными, как того требует доктрина среднего знания? Согласно базовой идее, даже несмотря на то, что, к примеру, Бог знает, что (2) будет истинно, связь между  $p$  и  $q$  не является необходимой, поскольку возникновение этой связи – следствие свободного выбора. Бог не может сделать КТС истинным посредством *сильной актуализации*, прямо детерминируя выбор агента прямым воздействием на него, – так, чтобы агент совершил или не совершил некое действие, описываемое с помощью  $q$  и  $\neg q$ , поскольку в таком случае действия агента не могли бы считаться свободными. Но поскольку Бог знает истинностную ценность контрфактуального кондиционала, то он знает, какие именно antecedенты будут истинными, а значит, и какие определенные консеквенты будут из них вытекать, т.е. он знает, как именно человек свободно поступит при тех или иных обстоятельствах. Это и есть слабая актуализация, а контингентность связывается с тем, что именно человек (а не Бог) посредством свободного выбора (т.е. не необходимым образом) совершит тот или иной поступок.

Кратко суммирую тезисы Плантинги: КТС получает свою истинность независимо от Бога, посредством действий свободного агента, но Бог знает, какие КТС будут истинными (поскольку актуализация  $\alpha$  и всех будущих КТС в нем – следствие Его выбора). Истинным тот или иной КТС делает свободный агент, актуализируя тем самым некий возможный мир; Бог же знает, какое действие *совершит* агент, но не воздействует на агента напрямую. Но для молиниста все еще остается затруднение: если мы считаем, что КТС контингентны, но при этом Бог актуализирует  $\alpha$  со множеством КТС  $\{N\}$ , и знает, как следствие, истинность всех КТС в  $\{N\}$ , то не следует ли, что все свободные действия агентов в  $\alpha$  иллюзорны? Говоря проще: не влечет ли то, что Бог реально знает, при каких условиях будет и определенно знает, какое именно будет совершено при этих условиях свободное действие, имплицитного детерминизма? Если это так, то в таких условиях агент не будет свободным. Обойти это противоречие можно, по моему мнению, двумя путями. Первый состоит в признании существования разных слоев реальности: так, в тварном слое реальности агенты обладают свободой, а в Божественном слое реальности, с точки зрения Бога, такой свободы в строгом смысле этого слова нет. Впрочем, эта идея требует отдельного концептуального обоснования. Второй путь – допустить, что Бог не знает контрфактуалы типа <если бы  $p$ , то было бы  $q$ >. Вместо этого мы должны предположить, что Он обладает знанием дизъюнктивных КТС типа <если бы  $p$ , то было бы  $q \vee \neg q$ > и того, какие новые КТС (в том числе содержащие дизъюнкцию) будут вытекать уже из  $q$  и  $\neg q$ , что на первый взгляд отлично сочетается со всезнанием Бога, но ставит, однако, под вопрос полноту Его контроля над миром. Кроме того, принятие последнего варианта потребовало бы перестройки Апологии. Возможность развития молинизма в русле двух предложенных вариантов, конечно, достойна отдельного исследования, но сейчас я просто ограничусь принятием стандартного молинистского тезиса (Бог знает истинность контингентных КТС), поскольку он соответствует мысли Плантинги.

Если же мы анализируем моральную свободу с помощью КТС, то Бог, однако, не может актуализировать миры, которые не содержат КТС, допускающих порочные действия. Допустим, Бог актуализирует в сильном смысле мир  $W$ , включающий в себя тотальность положений дел  $T$ , в свою очередь включающих свободу Собакевича соглашаться или не соглашаться на цену в 5 руб., и где Собакевич все же на нее соглашается. Но Бог может сильно актуализировать мир  $W^1$  с той же самой тотальностью положений дел, – за тем исключением, что Собакевич не согласится в нем продать души за 5 руб. Но это не так, ведь свободный выбор Собакевича несовместим с сильной актуализацией его выбора со стороны Бога: если бы Бог актуализировал  $T$ , то Собакевич мог бы согласиться на цену в 5 руб., а значит, Бог не мог актуализировать  $W$ ; и, наоборот: если бы Бог актуализировал  $T$ , то Собакевич мог бы не согласиться на цену в 5 руб., и, таким образом, Бог не мог актуализировать  $W^1$ . Следовательно, есть миры, которые Бог не может актуализировать в сильном смысле, поскольку в таких мирах Собакевич свободно соглашается (или нет) продать души за предложенную Чичиковым цену. Но Бог может создавать разные antecedentes, которые могли бы повлиять на истинность или ложность  $q$ , однако Он не может делать следование  $p \rightarrow q$  необходимым, если оно описывает действие, совершаемое с учетом свободы воли агента. Antecedентные условия не могут детерминировать свободного совершения агентом действия  $A$  или воздержания от  $A^7$ . Бог может создавать дополнительные antecedentes, чтобы агент совершил  $A$ , а не  $B$ , но не может делать это следование необходимым. Если бы Бог актуализировал возможный мир так, чтобы агент не мог бы совершать свободные действия, мы не смогли бы назвать такого агента свободным. Таким образом, есть миры, в которых именно от агента зависит, актуализирует их Бог или нет.

Действительно свободный акт выбора подразумевает, по Плантинге, право морального выбора. Применительно к представленному выше анализу КТС это право означает, что (1) – истинно, а значит, личность  $S$  в неких условиях ( $d$ ) может совершить как морально благое ( $j$ ), так и порочное действие ( $\neg j$ ), что можно записать в форме двух кондиционалов:

- (а) Если  $d$ , то, следовательно,  $j$ ;
- (б) Если  $d$ , то, следовательно,  $\neg j$ .

Таким образом, мы получаем дизъюнкцию:

- (в) Если  $d$ , то, следовательно,  $j \vee \neg j$ .

При том Бог определенно знает, что <если  $d$ , то было бы  $j$ > и то, что, совершая  $j$ ,  $S$  мог реально совершить  $\neg j$  (но не сделал этого). Совокупно из вышесказанного следует, что Бог не может актуализировать морально совершенный мир, который содержал бы в себе свободных сотворенных агентов. Более того, Плантинга настаивает: чтобы агенты были действительно свободны в  $W$ , они должны иметь не только *возможность* совершать плохие поступки в  $W$  (что следует из (в)), но и *действительно* совершать их,

<sup>7</sup> Либертарианское понимание свободы воли имеет границы: по замечанию Плантинги, свободные существа, конечно, скованы определенными каузальными законами, но могут сделать выбор  $A$  или не- $A$ , будучи несвободными в рамках тех законов, которые создают определенные рамки выбора (Ibid. P. 171).



а  $W$  должно действительно содержать положения дел, описывающие порочные действия агента.

Необходимость поступать порочно для свободных агентов формулируется в итоге как аргумент от трансмировой порочности (далее – ТМП) для морально благих миров, где  $T$  – это положение дел, а  $A$  – это действие  $S$ :

Трансмировая порочность  $_{Def}$  = Личность  $S$  является носителем трансмировой порочности, если и только если в каждом мире  $W$ , где  $S$  действительно свободен и  $S$  совершает только благие действия, существуют такие  $T$  и  $A$ , что:

- (г) Бог актуализирует  $T$  в  $W$  в сильном смысле и  $W$  включает в себя каждое положение дел, которое Бог актуализирует в  $W$  в сильном смысле;
- (д)  $A$  имеет моральное значение для  $S$  в  $W$ ;
- (е) Если бы Бог актуализировал  $T$  в сильном смысле, то  $S$  сделал бы нечто плохое в сравнении с  $A$ .

Идея проста: если агент действительно свободен в морально совершенном мире  $W$ , он *должен* поступить в нем порочно, поскольку Бог актуализирует КТС <если бы  $T$ , то было бы  $\neg A$ >, описывающий antecedentes и консеквенты порочного действия. Существование морально благого мира требовало бы, чтобы Бог знал, что при актуализации  $T$  в  $W$ ,  $S$  не поступил бы порочно. Если ТМП актуальна, то Бог не может актуализировать морально совершенные миры и, более того, настаивает Плантинга, в этих мирах агент, выступающий носителем ТМП, должен сделать по крайней мере одно порочное действие. Аргумент кажется верным, поскольку если бы Бог мог актуализировать морально совершенные миры с морально совершенными агентами, то эти агенты не были бы свободны. Значит, Бог не может актуализировать миры, в которых есть моральное благо, но нет морального зла, поскольку это запрещает ТМП.

### Предварительные условия опровержения по Пруссу

Прусс полагает, что (1) ложно, поскольку молинистические тезисы в сочетании с ТМП не могут запретить Богу актуализировать морально совершенные миры, населенные свободными агентами; главная проблема аргументации оппонентов, по мнению философа, лежит в самом ТМП<sup>8</sup>. В формулировке Прусса аргумент от ТМП выглядит элегантнее:

Грубо говоря, трансмировая порочность показывает, что каждая возможная личность такова, что, если она будет создана в любом контексте, в каком Бог мог бы ее создать, она или никогда не будет иметь действительной свободы, или она могла бы поступить неправильно в определенное время<sup>9</sup>.

Согласно Пруссу, мы должны более строго специфизировать кондиционалы для КТС в молинистском понимании на основе учета обстоятельств, которые формируют antecedent для консеквента в нашем описании процедуры выбора у агента. Напомню, что КТС получают свою истинность

<sup>8</sup> Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense. P. 400–407.

<sup>9</sup> Ibid. P. 401.

независимо от Бога, т.е. без сильной актуализации с Его стороны, но при этом Он знает, какие КТС истинны, в силу Своего всеведения, которое используется для слабой актуализации антецедентов КТС. Анализ возможной истинности требует и введения кондиционала с антецедентом  $C$  и консеквентом  $F$ , в котором упор будет делаться на свободном выборе:

$C \rightarrow F$ , где  $C$  – это соответствующий антецедент для  $F$ , и  $F$  сообщает нам, что агент либо свободно совершил некое действие, либо не свободно.

Антецедент  $C$  может включать в себя такие условия, как свободный выбор Собакевича, предложение Чичикова продать души за 5 руб., готовность Чичикова к торгу, наличие у Чичикова ограниченного числа денег и хорошее настроение и обаяние Чичикова после обеда у Собакевича. Допустим, Собакевич соглашается продать души за 5 руб., и тогда  $F$  сообщает, что Собакевич согласился продать мертвые души свободно.

Прусс, подобно современным молинистам, справедливо указывает, что значения КТС должны быть ограничены с помощью кондиционального закона исключенного третьего, который предполагает, что в случаях  $C \rightarrow F$ ,  $C$ , включая все антецеденты в нем, успешно детерминирует  $F$ , независимо от результата, который скрывается за  $F$ .

Теперь вернемся к делам гоголевским и вспомним о сомнениях Собакевича, в частности о (2), которое я запишу теперь в стиле Прусса:

(4) Собакевич обладает свободой выбора; Чичиков предлагает Собакевичу выкупить у того мертвых душ по 5 руб. за шт.  $\rightarrow$  Собакевич свободно принимает предложение.

Но (4) не всегда может быть приемлемо для описания ситуации, когда Собакевич соглашается продать души за 5 руб., поскольку можно представить, что если бы Собакевич знал, что предложение скупить мертвые души за 7 руб., а не 5, будет не по карману Чичикову, а значит, он бы рисковал вообще ничего не заработать на Чичикове. Иными словами, (4) истинно, когда нет прежде указанного обстоятельства или иных. Однако в этом нет проблемы: мы можем просто сильнее специфицировать антецедент. Настоящая проблема появляется в том случае, если кондиционалы описывают такие обстоятельства и соображения, которые будут конкурировать в ситуации выбора. Чтобы объяснить превосходство одних обстоятельств над другими (даже если  $C$  и  $C^1$  – почти идентичные антецеденты, то они все равно создают разные контрфактуалы в случае превалирования того или другого) в процедуре выбора и снять проблему конкурирующих обстоятельств, Прусс вводит принцип исключительного превалирования (далее – ПИП) (categorical domination principle):

Принцип исключительного превалирования  $_{\text{def}} =$  Необходимо, что если (а)  $C$  и  $C^1$  это антецеденты, применимые к  $\langle x$  свободно выбирает  $A \rangle$ , (б)  $C^1$  превалирует над  $C$  для  $x$ , когда тот выбирает  $A$ , (в)  $C$  происходит и (г)  $x$  свободно выбирает  $A$ , – тогда  $C^1 \rightarrow (x$  свободно выбирает  $A)$ <sup>10</sup>.

Из ПИП выводится простой принцип превалирования:

Принцип превалирования  $_{\text{def}} =$  Необходимо, что если (а)  $C$  и  $C^1$  это антецеденты, применимые к  $\langle x$  свободно выбирает  $A \rangle$ , (б)  $C^1$  превалирует над  $C$

<sup>10</sup> В целом ПИП соответствует современной формулировке КТС в молинизме (или является ее специфицированным случаем): Koons R.C. Some Puzzles about Molinist Conditional // Roczniki Filozoficzne. 2022. Vol. 70 (1). P. 138–139.

для  $x$ , когда тот выбирает  $A$ , (в)  $C \rightarrow (x \text{ свободно выбирает } A)$ , – тогда  $C^1 \rightarrow (x \text{ свободно выбирает } A)$ .

Далее я буду пользоваться только ПИП, принимая, что он имплицитно подразумевает принцип превалирования.

Очень важно, что Прусс оговаривает следующее:  $x$  свободно выбирает  $A$ , а не  $x$  мог бы свободно выбрать  $A$ . Согласно Пруссу, выбор  $A$  обуславливается обстоятельствами (соображениями) в пользу  $A$ , даже когда обстоятельства (соображения) не детерминируют выбор  $A$ . Иными словами, свободный выбор следует понимать в рамках осознанности. Если это так, то молинисты должны принимать ПИП, поскольку соображения в пользу  $A$  оказываются сильнее, чем соображения против него, а ПИП объясняет КТС. Такой подход к свободе выбора позволяет исключить возражения от случайности, поскольку при ПИП агент мог *a fortiori* выполнить действие. Прусс не исключает того, что агент может совершить выбор тем способом, который рассматривается им как нежелательный, т.е. на основании объективно менее весомых соображений, если могли бы иметь место более весомые, – но, как он замечает, действие агента будет объясняться именно этим менее весомым соображением: если такое соображение было бы весомее, чем иные, агент действовал бы на его основании.

### Контрпримеры Прусса

Прусс предлагает нам следующий пример<sup>11</sup>: в каждом из миров семейства  $\beta$  Бог создает Еву, яблоко и танцпол. Подходящие antecedentes будут обобщать следующие условия: (а) Ева должна свободно выбрать между вкушением яблока или танцем, причем она не может совершить оба действия в  $t_1$ ; (б) если она совершает какое-либо из действий, то она совершает его успешно; (в) в  $\beta$  все, за исключением свободного выбора Евы, детерминировано; (г) Ева хочет вкушать яблоко из-за его вкуса; (д) Ева хочет потанцевать из-за радости, которую приносит танец; (е) во всех мирах  $\beta$  Ева не хочет действовать против воли Бога; (ж) во всех мирах  $\beta$  Ева не хочет действовать неразумно; (з) Ева имеет мотивацию подчиняться Богу в силу ее морального обязательства; (и) Ева осознает, какие блага она имеет от общения с Богом. Пусть  $A$  – <Ева выбирает яблоко в  $t_1$ >, а  $B$  – <Ева выбирает танец в  $t_1$ >.  $C$  и  $C^1$  это подходящие antecedentes к  $A$  и  $B$  соответственно и они включают (а), (б), (в), (г), (д), (е), (ж), (з), (и), но они отличаются тем, что  $C$  включает запрет есть яблоко, а  $C^1$  – запрет на танец. Таким образом имеются четыре мира:

W1 – Бог запрещает Еве есть яблоко, Ева выбирает танец:  $C \rightarrow B$ ;

W2 – то же, что и в W1, но Ева выбирает съесть яблоко:  $C \rightarrow A$ ;

W3 – Бог запрещает Еве танцевать, но Ева выбирает танец:  $C^1 \rightarrow B$ ;

W4 – то же, что и в W3, но Ева съедает яблоко:  $C^1 \rightarrow A$ .

Итак, семейство  $\beta$  демонстрирует, что W1 и W4 – морально совершенные миры. Если W1 и W4 – морально совершенные миры, то Бог может

<sup>11</sup> Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense. P. 407–409.

слабо актуализировать такие миры, актуализируя КТС через актуализацию  $\beta$ , миры, содержащие  $C$  или  $C^1$  и работающие согласно ПИП (именно работа ПИП обеспечивает, по мысли Прусса, свободу выбора в  $W1$  и  $W4$ ). Следовательно, если молинизм истинен, то (1) и ТМП – ложна<sup>12</sup>.

### **Свободна ли Ева в $W1$ и $W4$ ?**

Хотя примеры Прусса сконструированы логически корректно, я полагаю, что они в корне неверны и могут быть надежно опровергнуты. Одна из самых сложных проблем для Прусса состоит в том, что, быть может, он вообще не опровергает аргумент от ТМП, но при этом аргумент от ТМП опровергает его контрпримеры. Дело в том, что из ТМП можно вывести следующую дизъюнкцию:

(5)  $S$  либо совершает порочные действия, либо  $S$  не свободен.

Отсюда выводим:

(6) если  $S$  не свободен, то он не совершает порочных действий.

Далее заключаем от противного:

(7) если  $S$  совершает порочные действия, он свободен.

Очевидно, что  $W1$  и  $W4$  не удовлетворяют (7), поскольку в этих мирах Ева не совершает порочных поступков и, более того, не сможет их совершить в дальнейшем. Следовательно, Ева не свободна, Бог не может актуализировать  $W1$  и  $W4$  через  $C$  и  $C^1$ <sup>13</sup>, – да и вообще не смог бы актуализировать такие миры. Но мы знаем, что, согласно условию, в мирах Прусса Ева свободна. Если Ева свободна, мы можем на основе (7) получить нужный антецедент, которому  $W1$  и  $W4$  не удовлетворяют:

(8) если Ева свободна, она совершает порочные действия.

Напомню, что согласно условиям Апологии и ТМП свободный агент должен выполнять как благие, так и порочные действия. Иными словами, если агент выполняет только порочные действия, – или выполняет только морально благие действия, – он несвободен, т.е.:

(9)  $S$  свободен, если совершает и благие, и порочные действия.

Чтобы показать корректность (9), я должен ввести еще несколько посылок:

(10) если  $S$  совершает только порочные действия, он не свободен;

(11) если  $S$  совершает только благие действия, он не свободен.

<sup>12</sup> См. более формальное рассуждение Прусса, где он показывает, что если  $C$  и  $C^1$  актуализируются Богом и принимается ПИП, то истинен либо  $W1$ , либо  $W4$  (но не  $W2$  или  $W3$ ) (Ibid. P. 408). Отмечу, что такой ход не работает не только с аргументом от ТМП и сильным пониманием морально значимой свободы, но и с гипотезой о знании Богом дизъюнктивных КТС, поскольку она несовместима с ПИП.

<sup>13</sup> Далее, рассуждая об актуализации миров со свободными агентами, я буду иметь в виду, что Бог их слабо актуализирует через антецеденты.

Отсюда верно, что:

(12) (10) & (11) → (9).

Поразительным следствием примеров Прусса является то, что Бог не может актуализировать даже порочные миры  $W_2$  и  $W_3$ , поскольку, согласно условиям, в мирах  $\beta$  агент сможет совершить только одно действие в  $t_1$  и у него больше не будет возможности поступить свободно. Если это так, то в мирах  $W_2$  и  $W_3$  Ева будет выполнять только порочные действия, – и значит, она не будет в них свободной. Следовательно, Бог не может актуализировать  $W_2$  и  $W_3$ .

Итак, я надеюсь, что, принимая истинность ТМП, я смог довольно надежно показать, что Бог не может актуализировать миры Прусса: во всех этих мирах Ева будет несвободна. Более того, нетрудно заметить, что Прусс будто бы проигнорировал условия (понимание моральной свободы агента), при которых аргумент от ТМП применим.

Вопрос с морально порочными мирами  $W_2$  и  $W_3$  требует дополнительного разъяснения: если невозможность морально совершенных миров требует принятия ТМП, то отсюда следует и тезис о том, что Бог не может актуализировать совершенно порочные миры (миры, где агенты совершают только порочные действия), – ведь агент не был бы в них свободен. Дабы показать эту невозможность, я сформулирую принцип трансмировой благодати (далее – ТМБ), где  $D$  – это положение дел, а  $B$  – действие  $S$ :

Трансмировая благодать  $_{Def}$  = Личность  $S$  является носителем трансмировой благодати, если и только если в каждом мире  $W$ , где  $S$  действительно свободен и  $S$  совершает только порочные действия, существует такие  $D$  и  $B$  что:

- (г) Бог актуализирует  $D$  в  $W$  в сильном смысле и  $W$  включает в себя каждое положение дел, которое Бог актуализирует в  $W$  в сильном смысле;
- (д)  $B$  имеет моральное значение для  $S$  в  $W$ ;
- (е) Если бы Бог актуализировал  $D$  в сильном смысле, то  $S$  сделал бы нечто благое в сравнении с  $B$ .

Таким образом, я настаиваю на истинности следующего тезиса:

(13) если  $S$  – действительно свободен, то он страдает как от ТМП, так и от ТМБ.

Ясно, что принятие ТМП и ТМБ гарантирует свободу  $S$  и, кроме того, из них следует, что Бог не может актуализировать семейство  $\beta$ , предложенное Пруссом, а – (1) истинно. Кроме того, если истинно, что (1), то тогда при принятии ТМБ, следует, что:

(14) Бог не может актуализировать возможный мир, населенный свободными, совершающими только порочные поступки существами.

Если истинно, что (1) & (14), то невозможно, чтобы Бог актуализировал  $\beta$ .

Предложенное опровержение контрпримеров, как допустил бы Прусс, может быть нивелировано с помощью ПИП, которое гарантирует нам как свободу выбора в КТС, так и в следовании  $F$  из  $C$ . Он советует молинистам отрицать ПИП, если они хотят защитить Апологию<sup>14</sup>. Хотя действительно

<sup>14</sup> Ibid. P. 415.

ПИП сам по себе не вызывает у меня столь большого доверия, я все же убежден, что ПИП не противоречит Апологии и ТМП. Связано это с тем, что ПИП может описывать любую ситуацию осознанного выбора, независимо от морального статуса  $A$ , поскольку он лишь описывает механику любого выбора на основе доминирующего antecedента. Но ПИП ничего не говорит нам о том, *какие* КТС Бог может актуализировать – а это один из ключей к верному пониманию молинизма. Давайте посмотрим на два КТС, оформленных с учетом ПИП, т.е. с учетом свободы Евы в качестве подразумеваемого условия:

- (15) Если бы у Евы было желание съесть яблоко, и при этом Ева боялась нарушить Божий запрет на вкушение, а желание съесть яблоко превосходило страх, – тогда Ева свободно бы выбрала яблоко;
- (16) Если бы у Евы было желание съесть яблоко и при этом Ева боялась нарушить Божий запрет на вкушение, и страх превосходил бы желание, – тогда Ева свободно бы выбрала не есть яблоко.

Определение того, какие КТС Бог может актуализировать, зависит не только от (15) и (16), но от того, в согласии с какими принципами мы понимаем свободу, а не от того, как она включена в ПИП, и от того, в какое семейство миров включены (15) и (16). Если верно, что (9), Бог не может актуализировать Прусовское семейство  $\beta$ , поскольку (9) совместимо только с актуализацией такого семейства возможных миров, где агент действительно совершает разные моральные поступки в моменты времени  $t_1$  и  $t_2$ . В семействе  $\beta$  будет истинно либо (15), либо (16), поскольку в таком семействе агент может совершить только одно действие, и оно будет либо благим, либо порочным, а значит, ни (15), ни (16) не характеризуют Еву как свободную личность, поскольку  $(15) \rightarrow (10) \vee (16) \rightarrow (11)$ . Поэтому ПИП не может быть использован для определения того, какие семейства миров со свободными существами Бог может актуализировать. В чем проблема ПИП? Если моя критика контрпримеров верна, я могу ответить на этот вопрос так: в семействе миров  $\beta$  и схожих семействах агент не может с действительной моральной свободой выбрать  $A$ , а значит, в  $\beta$  ПИП ложен: в семействе миров  $\beta$  просто нет морально значимой свободы выбора (там могла бы быть свобода, не имеющая морального значения). Иными словами, ПИП работает только в тех семействах, где  $S$  действительно совершил или действительно совершит как порочные, так и благие поступки: Бог предзнает эти поступки, поскольку Он знает условия, включающие в себя и то, что если агент действительно свободен, то он совершил бы благие и порочные поступки, при которых они будут истинными, – и Он актуализирует те семейства, где истинны КТС как благих поступков, так и порочных. Именно такой агент должен считаться действительно морально свободным, чтобы ПИП был истинным.

### Границы и значение порочности

Еще один способ для сторонника Плантинги ответить на вызов Пруса – показать, что его миры либо могут не работать с теми видами порочности, которые совместимы с ТМП, но не совместимы с примерами Пруса, либо и вовсе не имеют моральной ценности.

Первый ответ означает, что миры W1 и W4 – на самом деле порочны, а не морально совершенны. Обоснование этого тезиса требует обращения к вопросу о том, что подпадает под свойство порочности. Обычно, когда мы говорим о границах порочности, мы характеризуем действия: Петя убивает Ваню, Настя крадет у Вани, Ваня оскорбляет Сою. Очевидно, что здесь описываются порочные действия, нарушающие нормы морали, влекущие негативные последствия для тех, по отношению к кому были применены данные действия. Но только ли такие действия являются порочными? Дело в том, что мы можем говорить не только о моральном статусе явных действий, которые доступны intersубъективному восприятию, но и о порочности действий, которые недоступны такому восприятию. Ярким примером таких действий будут мысли. Более того, мысли могут выступать в числе подходящих antecedентов для совершенного действия и, конечно же, доминировать над другими antecedентами. В то же время две конкурирующие мысли могут выступать в качестве набора обстоятельств, из которых выводится консеквент. Кроме того, я полагаю, что если некий агент свободен, он должен свободно порождать хотя бы некоторые свои мысли. Если его свобода морально значима, то и его мысли могут получать моральный статус. Например, я думаю о том, что мне придется сделать, чтобы получить вкусное мороженое в магазине. Допустим, что я рассматриваю этот вопрос со всей степенью осознанности и тем самым учитываю все существенные обстоятельства. Чтобы решить, как мне получить мороженое, я должен породить мысль, определяющую мое действие. Допустим, я мыслю, что мороженое можно купить. Но в то же время я не исключаю того, что можно получить мороженое, не тратя денег вовсе. Если я не исключаю такой вариант, то я могу прийти к мысли о краже мороженого. Я сравниваю две альтернативы и все-таки останавливаюсь на мысли, что надо купить мороженое – и покупаю его. Хотя я и не совершал морально порочного поступка, доступного для intersубъективного восприятия, у нас есть возможность заключить, что я совершил порочный поступок, который был недоступен для восприятия других людей: я мыслил о том, что украсть мороженое *можно*. Хотя сложно усмотреть действительно значимую порочность такого поступка, она бы точно была порочной, если бы я мыслил не только о том, что я могу украсть мороженое, но и о том, как я краду мороженое, и уж точно в том случае, если бы я действительно украл мороженое. Итак, тезис о том, что некоторые мысли порочны, правдоподобен. Также не менее правдоподобным представляется следующее:

- (17) Если человек принимает морально значимое и свободное решение осознанно, некоторые из его мыслей порочны.

Также очевидно – на основе предположенного выше – что

- (18) мысли суть разновидность действия.

Таким образом, если Ева совершала действия в соответствии с (17) и в том числе на основе осознания морального долга и пользы, которую приносит ей богообщение, – то она, осозная, что значат эти польза и долг, должна осознавать, что значит их *не* выполнить. Если она осознает их невыполнение, то такие ее мысли порочны. Мне могут возразить: если у S есть мысль H о порочном положении дел, это еще не значит, что H – порочная мысль. Возражение резонно, и я его принимаю, поскольку эта разница

реальна (а значит, (17) должно быть модифицировано так, чтобы исключить подпадание под квантор всеобщности). Кроме того, обозначить грань между мыслью о порочном и порочной мыслью не так легко. Но все же рискну прочертить эту грань следующим образом: порочной мыслью следует считать такую мысль, которая: а) порождает или сочетается с намерением совершить порочное действие, представленным в мысли, или б) ту, о которой *S* мечтает, т.е. получает удовольствие от такой мысли или проявляет к ней склонность (это наглядно можно представить, если *S* долго или периодически возвращается к такой мысли).

Вооружившись этим критерием, можно значительно уточнить аргумент от порочных мыслей. Давайте рассмотрим мир *W1*: Бог запрещает есть яблоко, но Ева хочет попробовать вкус этого яблока (или из-за интереса к новым вкусам). Размышляя над тем, стоит ли нарушать божий запрет, она может оценивать такое соображение, как вкус яблока, и представлять себе, как она вкушает это яблоко и испытывает удовольствие от его вкуса. Мысль о вкусе яблока может порождать у нее намерение съесть яблоко, однако, сравнивая сумму соображений в пользу яблока с другими, она все же не нарушает божественного запрета. Но если (18) верно, Ева имела порочные мысли о яблоке, а значит, совершила порочный поступок<sup>15</sup>, даже несмотря на то, что не нарушила запрет Бога. Вывод подтверждает, что аргумент от ТМП верен и, следовательно, *W1* есть мир порочный, и аналогично – мир *W2*<sup>16</sup>.

Второй аргумент морального характера, который я хочу выдвинуть против миров Прусса, состоит в том, что если в *W1* и *W4* Ева совершает только благие действия, такие миры не содержат морально значимых действий, – а значит, они не являются моральными; иными словами, в них нет моральных действий. Можно было бы сказать, что если агент не может и не совершает моральных действий в мире *W*, он морально несвободен. Конечно, быть может, такой агент был бы свободным в отношении технически свободного выбора марки семечек, но его выбор никогда не имел бы морального измерения в *W*.

Итак, давайте начнем с того, что в формулировки Апологии аргументов от ТМП и ТМБ «вшит» принцип, который я бы назвал принципом противоположности (далее – ПП):

Принцип противоположности <sub>Def</sub> = Любое морально благое действие *A* имеет противоположное порочное действие *A*\*.

Извлеченный принцип довольно просто объяснить: если Ваня может сказать Соне слова утешения, он может сказать ей нечто противоположное, т.е. нечто оскорбительное или унижительное. Я бы назвал это мягкой версией ПП, но можно предложить и жесткую, которая в полной мере соответствует

<sup>15</sup> Однако отмечу, что вывод, к которому приводит аргумент от порочных действий, следует все же трактовать в вероятностном ключе, поскольку Ева могла бы мыслить о вкушении яблока как просто о порочном действии, не имея при этом строго порочных мыслей.

<sup>16</sup> Добавлю еще, что аргумент от порочных мыслей показывает: если (18) верно, то мысли, входящие в состав антецедента следует вычестить из их состава и рассматривать как отдельное действие, которое совершалось в  $t_{1/2}$ , предшествовавшее действию в  $t_1$ . Если Прусс действительно настаивает на осознанности выбора Евы, следует признать, что при принятии (16) конструкция принятия решений в контрпримере не отражает ситуацию в нужной полноте, как она представлена в мирах  $\beta$ .



аргументу от ТМП и (9): если S совершает благое действие A в  $\alpha$ , то A получает свою осмысленность как благое действие только в случае, если S совершил или совершит морально противоположное действие A\*. Жесткое понимание ПП вполне способно вызвать законное возражение: действие A может быть морально благим без совершения A\*. Хотя мне оно не кажется правдоподобным, допустим, что оно справедливо. Но даже в таком случае, если мы расширим границы порочности и благодости и согласимся с (18) и с тем, что осознанный моральный выбор агента S требует того, чтобы некоторые из его мыслей были порочны, даже в таком случае жесткое понимание ПП кажется правдоподобным. В целом ПП, исходя из аргументов от ТМП и ТМБ, можно трактовать в двух смыслах: во-первых, S, совершая морально благое A в  $t_1$  *может* совершить порочное действие A\*, и *vice versa*, а во-вторых, S в последующее время  $t_{2...n}$  *должен* совершить порочное действие B, и *vice versa*. Таким образом ПП объясняет нам, что значит быть агентом, который практикует свою морально значимую свободу. Более того, если ПП верен, то из него следует сильный метаэтический тезис об онтологической взаимозависимости добра и зла: коль скоро в мире существуют порочность и благо (или имеется нечто, что может быть названо порочным или благим), они порождают друг друга и не могут друг без друга существовать. Я не буду подробно аргументировать и анализировать этот тезис, поскольку это выходит за рамки статьи<sup>17</sup>; отмечу лишь, что он высвечивает семантическое значение ПП:

Действие A является семантически морально благим только тогда, когда имеется противоположное ему действие A\*.

Здесь следует определить ПП семантически более точно. Я бы мог определить его через импликацию, где A и A\* суть действия («быть действием»), P и Q – свойства «быть морально благим» и «быть морально порочным», соответственно, а  $\perp$  – символ противоречия:

$$\forall x(AxPx) \& (+Px=Qx) \& (+Ax=A^*x) \& \neg(+A^*xQx) \supset A^*x \& Qx$$

Это дает основание вывести из ПП симметрию моральных действий:

(19) A противоположно A\*;

(20) Если A – морально благое  $\rightarrow$  A\* – морально порочное, и *vice versa*.

Полагаю, семантическая роль этого принципа достаточно ясна: нечто является морально благим только в том случае, если осознается, что существует противоположное, т.е. порочное. В самом деле, я осознаю некое свое действие как морально благое только в том случае, если осознаю, что ему противоположно действие, не являющееся таковым.

Не всегда действия осознаются субъектом, что, однако не мешает рассматривать их с позиций морального содержания. Морально осознанным действием обычно мы считаем такое, которое совершаем, отдавая себе отчет в его моральных последствиях. К примеру, когда я говорю Кириллу, что он дурак, то я знаю, что это может вызвать у него чувство униженности или оскорбленности.

<sup>17</sup> Замечу, что мой тезис несовместим с привационной теорией зла, а также осложняет непротиворечивую трактовку классического понимания всеблагодости Бога. Мое личное мнение заключается в том, что моральность действий и мотиваций Бога следует описывать иным способом, чем это принято для тварных агентов.

В случае неосознаваемых действий их можно оценивать исходя из некоей моральной рамки, заданной кем-то третьим или от природы присущей субъекту. Так, если я не знаю контекста употребления слова «дурак» и связанных с ним последствий, то при употреблении этого слова по отношению к Кириллу я все равно не могу рассматриваться как совершивший морально благой поступок. Особую сложность проблема приобретает в том случае, если Ева в мирах  $W1$  и  $W4$  считала, что ее выбор нарушить запрет является для нее благом. Конечно, проблема моральной ответственности слишком глубока, чтобы ограничиться при существенном ее рассмотрении только такими простыми случаями с двумя агентами и релятами отношений, – но все же полагаю, что сказанного достаточно, чтобы предварительно понять механизм работы принципа противоположности.

Рассматривая этот принцип в применении к контрпримерам Прусса, я должен отметить те серьезные следствия, которые он за собой влечет. Для того чтобы морально благое действие Евы с учетом кондиционалов были действительно моральными, она должна совершать и порочные поступки. Если это так, в  $\beta$  вместе с созданием Евы Бог должен был актуализировать такую последовательность миров, что Ева хотя бы в одном из них совершила бы порочный поступок после  $t_1$  в  $W1$  и  $W4$ . Но, согласно условию,  $\beta$  не такая последовательность миров, а значит, мы должны предположить, что если в  $W1$  и  $W4$  имеется только один вид действия (благой), эти действия не должны считаться благоими – они вообще не будут нести никакой моральной ценности, поскольку, согласно ПП, они могут считаться таковыми только в случае наличия как порочных, так и благоих действий в  $W1$  и  $W4$ . Таким образом, если  $W1$  и  $W4$  не имеют в себе благоих действий Евы, поскольку они и вовсе не располагают какой-либо моральной ценностью без порочных действий, то  $W1$  и  $W4$  – морально пустые миры. Между прочим, Бог может актуализировать морально пустые миры  $W1$  и  $W4$ , и Ева там будет свободно совершать действия, но они не будут ни порочными, ни благоими. Если бы Бог хотел создать Еву такой, чтобы она обладала морально значимой свободой, Он не мог бы актуализировать все миры семейства  $\beta$ .

Кроме аргумента от морально пустых миров, ПП усиливает аргумент от порочных мыслей. Если Ева должна знать, согласно условию осознанности выбора, что, совершая порочные действия и нарушая тем самым запреты и пренебрегая благами, она совершает нечто противоположное морально благому, то это автоматически ведет нас к принятию (17) (или позволяет с крайне высокой вероятностью допустить (17)), что, в свою очередь, позволяет вывести на основе ПП:  $W1$  и  $W4$  – не морально благое миры. Итак, принятие ПП ведет нас либо к заключению, что если миры семейства  $\beta$  – морально значимые, то Ева должна совершать в них морально благое и порочные поступки, либо к тому, что они не могут быть ни морально благоими мирами, ни морально порочными.

### **Неполнота миров в контрпримерах Прусса**

Все аргументы – от не-свободности Евы, от порочных мыслей, от ПП, – совместно показывают, что семейство  $\beta$  и включенные в него миры  $W1$ – $W4$  не являются полными и не дают корректного описания морально свободной

личности, либо, как в случае порочных мыслей, содержат в себе в скрытом виде больше действий, чем прописано условиями.

Здесь я обобщу и разовью мысль о неполноте миров  $\beta$ . Контрпримеры Прусса – отличный образчик того, что я назову *малыми* возможными мирами. В противоположность малым возможным мирам следует выделять *большие* миры. Малые и большие миры различаются на основании количества положений дел, которые в них содержатся и могут быть актуализированы. Например, наш актуальный мир  $\alpha$  – отличный пример большого мира. Такой мир имеет следующие характеристики: 1) большие возможные миры имеют пространную – возможно практически необозримую – временную историю; 2) включают в себя множество взаимосвязанных (через определенные типы следования) актуализированных, неактуализированных и возможных положений дел, – и из этого следует, что 3) большие миры включают в себя малые миры как способы фиксации и описания конкретных положений дел.

Мы могли бы заявить, что если Бог действительно Мудрый Промыслитель, то при творении мира Он актуализировал именно такой большой возможный мир, в котором разворачивается Его план по достижению в творении (в том числе и через создание свободных агентов) определенной цели. Я бы мог сказать, что большой мир есть семейство  $\psi$  возможных миров (оно схоже с  $\beta$ , но отличается наличием мировых цепочек), последовательно связанных во времени и по наследованию различных положений дел и имеющих начальный возможный мир  $W_1$ . Рассуждая о вкушении Евой яблока в перспективе этого мира, следует говорить не просто о том, что Ева тем самым актуализирует  $W_1$ , а о том, что она тем самым создает один из кондиционалов для  $W_5$ , в котором Ева танцует в  $t_2$  несмотря на запрет Бога, – а Тот, в свою очередь, создает кондиционал для  $W_6$ , где Ева оказывается изгнанной из рая в  $t_3$  и т.д. Иными словами,  $\psi$  как большой возможный мир – семейство с цепочками миров, и в случае с  $\alpha$  и  $\psi$  наличие определенной цепочки миров в нем вызвано в том числе и действиями свободных агентов, является, согласно Апологии, необходимым для свободы этих агентов. Соответственно, малый возможный мир – это мир, в котором актуализируется одно определенное конкретное положение дел. Поэтому  $W_1$ ,  $W_2$ ,  $W_3$  и  $W_4$  семейства  $\beta$  в примерах Прусса – примеры малых возможных миров, а не больших.

Исходя из различения больших и малых миров, я должен заявить, что если Бог создает существо, обладающее моральной свободой, оно может быть создано только в большом мире, а не в малом, поскольку большой мир с реальным разнообразием возможных действий должен содержать в себе цепочки малых миров, и именно этими цепочками мы можем описывать практическую и моральную свободу агента на всем протяжении его существования. Пруссовское семейство  $\beta$  легко сводится к малому миру: поскольку в зависимости от того, какой запрет Бог предпочтет в  $t_1$ , дихотомия будет описываться дизъюнктивно:  $(W_1 \vee W_2) \vee (W_3 \vee W_4)$ , постольку из последнего следует, что только один мир из четырех станет актуальным, но за этим миром больше не будет идти какого-либо еще мира, содержащего свободные, согласно условию, действия. В результате выбора и в зависимости от избранного запрета семейство  $\beta$  сведется к одному из четырех миров, в котором не будет более никакого морального развития. Но если это так, то, согласно моим указанным выше доводам, либо Ева не обладает в  $\beta$  моральной свободой, либо  $\beta$  будет содержать морально пустые миры.

Итак,  $\beta$  неполно и не может описывать морально свободное существо либо является морально пустым. Если это так, то использование  $\beta$  для аргументации тезиса о ложности (1) – ошибочно. Давайте представим семейство  $\psi$ , которое является расширением  $\beta$  до большого мира и, соответственно, содержит в себе мировые цепочки. Семейство  $\psi$  не содержит ограничения на время и по возможностям количественного принятия решения (кроме ограничения, связанного со временем существования агента): таким образом, в  $\psi$  свободный выбор не ограничивается  $t_1$ , а Ева не ограничена лишь одним свободным выбором в  $t_1$ . Допустим, Бог посредством слабой актуализации сделал один из морально благих малых миров  $W1$  актуальным. На этом бы в  $\beta$  все и закончилось, но в  $\psi$  история свободы Евы продолжается. В  $t_2$  Бог отменяет запрет на вкушение яблока, но вводит запрет на танец. Мы вводим новые antecedentes  $C^2$  с консеквентами  $A^1$  и  $B^1$ , где  $A^1$  – <Ева выбирает яблоко в  $t_2$ >, а  $B^1$  – <Ева выбирает танец в  $t_2$ >. Мы получаем два новых мира:

$W5$  – Бог запрещает Еве танец, Ева выбирает танец:  $C^2 \rightarrow B^1$ ;

$W6$  – то же, что и в  $W5$ , но Ева выбирает съесть яблоко:  $C^2 \rightarrow A^1$ .

Итак,  $W6$  – морально благой мир. Но если (9) истинно, то цепочка двух миров < $W1, W6$ > не содержит свободных существ. Значит, Бог не мог актуализировать  $\psi$  таким образом, чтобы было истинно < $W1, W6$ >, поскольку, согласно (9), Он должен был допустить такую последовательность, где Ева совершает как минимум одно порочное действие. Поэтому либо истинно, что < $W1, W5$ >, либо цепочка продолжается таким образом, пока Ева не совершит порочный поступок, т.е.  $\psi$  содержит такую цепочку < $W1, W6 \dots Wn$ >, что в какой-то момент времени  $t_2 \dots n$  Ева – если она обладает морально значимой свободой – совершает порочный поступок. Более того, в случае < $W1, W6$ > в момент времени  $t_3$  при актуализации вступает в силу antecedent, который имеет все шансы нивелировать усилия по «облагораживанию»  $\psi$ . Если в  $W1$  Ева съела яблоко, а в  $t_3$  Бог вновь вводит запрет на вкушение яблока и снимает запрет на танец, Ева будет помнить вкус яблока и иметь достаточно сильное воспоминание об этом. Кроме того, Ева осознает, что, быть может, нет никаких гарантий, что Бог отменит запрет на вкушение яблока, а значит, высок шанс, что она больше его никогда не съест. Тем самым формируется antecedent  $C^3$ . Согласно ПИП, она выберет яблоко и актуализирует порочный мир  $W7$ . Иными словами, такая последовательность миров с возможностью свободного морально значимого действия и с учетом определяющих выбор обстоятельств рано или поздно делает попросту невозможным для агента воздержание от порочного действия, поскольку в  $\psi$  будет истинно, что  $W1 \rightarrow W7$ <sup>18</sup>. Таким образом, актуализируя  $\psi$ , Бог должен слабо актуализировать последовательность < $W1, W6, W7$ > или любую другую последовательность < $Wn$ > в  $\psi$ , содержащем существ с морально значимой свободой, где по крайней мере один мир – порочный. Иными словами, если мы анализируем контрпримеры Прусс

<sup>18</sup> Особенно наглядно это проявится, если в  $\psi$  будет более, чем один свободный агент, совершающий морально значимые действия, поскольку  $\psi$  будет содержать бесчисленное множество параллельных цепочек < $Wn1$ >, < $Wn2$ > и т.д., описывающих действия разных свободных агентов.

с точки зрения более реалистичного понимания свободы и сохранения возможности ее использовать, выходит, что мы должны анализировать правдоподобность (1) в рамках семейств миров, включающих цепочки миров. Но даже в таком случае выходит, что (1) истинно, поскольку его можно переформулировать:

- (21) Бог не мог актуализировать семейство миров  $\psi$  содержащим только миры, населенные совершающими только морально благие поступки свободными существами.

Из рассмотренной контраргументации следует, что примеры Прусса страдают от неполноты: аргументация, базирующаяся лишь на учете актуализации и свободного выбора во всего лишь один момент времени  $t_1$ , не исчерпывает проблемы будущих потенциальных актуализаций миров (включающих будущие контингентные КТС), в том числе таких, которые содержат зло. Гипотетически я мог бы в чем-то согласиться с Пруссом, строго соблюдая разграничение малых и больших миров: да, Бог в  $\psi$  мог бы слабо актуализировать малый и морально совершенный возможный мир  $W_1$ , но кажется невозможным, что Он мог бы актуализировать  $W_1$  без актуализации порочного  $W_7$ , – а значит в  $\psi$ , если его населяют агенты с морально-значимой свободой, должны быть как морально-совершенные миры, так и порочные<sup>19</sup>. То есть:

- (22) Бог не может актуализировать семейство миров  $\psi$ , если оно содержит только морально благие миры или только совершенно порочные миры, населенные свободными агентами.

Иными словами, Бог не может актуализировать морально совершенные и совершенно порочные большие миры, поскольку необходимо, что в семействе  $\psi$ , содержащем последовательность морально-значимых миров  $W_{n1}$ , в последовательности будет по крайней мере один морально благой или морально порочный мир  $W$ .

<sup>19</sup> Однако серьезным возражением к моему рассуждению был бы аргумент от христианской священной истории, согласно которой помимо людей существуют и иные свободные существа, ангелы: часть из них согрешила, а безгрешная их часть более не имеет возможности к совершению греха (в силу действия благодати в них). Иными словами, мы можем представить существование в мире иных свободных агентов, помимо людей, которые могли бы иметь такие условия свободы, которые допускают для них не включающие порочных поступков «траектории» существования. Если это так, то Прусс, конечно же, прав. Но на это я мог бы ответить, что люди – существа, обладающие полной свободой (это понятие не тождественно свободе воли, а определяет границы использования свободы воли), т.е. возможностью и необходимостью для них поступать порочно на всем протяжении их существования. Относительно них аргумент от ТМП истинен. Ангелы, согласно Преданию, – существа как минимум с не менее ограниченной свободой воли по природе, однако действие благодати после грехопадения демонов делает ангелов непоколебимыми перед злом, что позволяет рассматривать действие благодати как ограничитель свободы, т.е. мы можем говорить о де-факто ограничениях со стороны Бога, наложенных на реализацию моральной свободы ангелов. Я предполагаю, что аргумент от ТМП всегда истинен для тех существ, которых Бог сотворил полностью свободными (он будет истинен для всех ангелов до момента грехопадения).

## Вместо заключения: о смысле свободы

В заключение я не стану обобщать свои контраргументы к примерам Прусса, ибо полагаю, что достаточно ясно сформулировал их выше. Вместо этого я хочу кратко остановиться на одной важной проблеме, которая предопределяет специфическое понимание свободы в Апологии и сам ход ее обоснования. Строго говоря, свобода выбора сама по себе еще мало что значит. Более того, мы могли бы сказать, что свобода выбора без опыта и вызванного им наличия осознания обстоятельств не отвечает критериям осознанности выбора, который обычно предполагается в таком случае. Если это так, то настоящая свобода предполагает практику или практическое упражнение в употреблении свободы. В богословской призме это могло бы означать, что Бог, даруя нам свободу и способность свободного выбора, предоставил нам возможность их употребления. Практическое употребление предполагает ошибки – и если бы мы не практиковали свою свободу, она была бы нам не нужна. Облачая свободу выбора в моральные одежды, мы должны согласиться, что практика моральной свободы не может быть безошибочной, а значит, моральная свобода состоит в том числе и в совершении порочных поступков. Без последних мы бы просто не понимали первых и не могли бы постичь преимуществ первых перед вторыми. Таким образом, если Бог дает нам моральную свободу, Он не может нам ее дать так, чтобы мы ее не практиковали – иначе в ней просто не осталось бы смысла. Именно через такую практику мы понимаем исходящее от Бога благо, – и кажется правдоподобным, что если бы не было зла, не было бы и блага, а значит, и морали. В таком случае мы просто были бы не в состоянии постичь моральную сторону Бога, что в свою очередь было бы невозможно без совершения благих и злых поступков. Думаю, Плантинга попробовал нам показать, что метафизически дело не может обстоять иначе, если мы действительно понимаем свободу в таком сильном смысле, – и я надеюсь, что мне, через исследование критики Прусса, все же удалось показать, что такое понимание свободы в сочетании с возможностями Бога в отношении актуализации выглядит действительно достойным и убедительным.

## Список литературы

- Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Флинт Т.П. Божественное провидение // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильева. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 393–427.
- Adams R.M. Middle Knowledge and the Problem of Evil // *American Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 14 (2). P. 109–117.
- Bernstein C., Helms N. A Simpler Free Will Defence // *International Journal for Philosophy of Religion*. 2015. Vol. 77. P. 197–203.
- Dekker E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peter Lang, 2000.
- Koons R.C. Some Puzzles about Molinist Conditional // *Roczniki Filozoficzne*. 2022. Vol. 70 (1). P. 137–154.
- Plantinga A. *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense // *Faith and Philosophy*. 2012. Vol. 29 (4). P. 400–415.

Pruss A. A new free-will defence // *Religious Studies*. 2003. Vol. 39 (2). P. 211–223.

## The defence of the A. Plantinga's *Free will defence*

**Mikhail V. Shpakovskiy**

PhD on Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

According to A. Plantinga's *Free will defence*, God cannot actualize morally perfect world containing free creatures but no wrongdoings. The Defence is strengthened by the Transworld Depravity argument: the free agents must have wrongdoings in the possible worlds containing them. In the recent paper (2012) A. Pruss proposed the counterexamples to the *Free will defence*. Pruss introduced the categorical domination principle combined with the molinist's counterfactuals of free creatures (which represent the Plantinga's understanding of the compatibility of God's foreknowledge with free will of agents) and drawn from these the counterexamples, according to which God can actualize morally perfect world containing free creatures. I believe that his counterexamples are false and *Free will defence* could be successfully defended with its key presuppositions. My defence of the *Free will defence* consists of the four interrelated arguments: (1) the Pruss's worlds do not contain free persons; therefore God cannot actualize them, since the significantly moral freedom required that an agent must take the good action as the wrongs one; I also propose the additional Transworld Goodness argument; (2) the wrong-thoughts argument treats the thoughts as the kind of actions, ascribes them the moral properties and incorporate them into the process of the conciseness free choice; (3) the argument from the principle of the good/evil opposition, according to which the evil and the good mutually senseless without each other and one's performing of wrongs actions requires the one's performing of goods actions and *vice versa*: the latter characterizes the free agent as free as such as; (4) finally, I argue for the non-complete description of Pruss's worlds which restricts analysis of agents's actions only by the boundaries by single time-slice; instead of this we should examine them in the domain of such families of possible worlds, as the chains of sequences of the worlds with the time indices.

**Keywords:** Plantinga, Pruss, *Free will defence*, Problem of Evil, Good, Transworld Depravity, Possible Worlds, Molinism

**For citation:** Shpakovskiy, M.V. "Apologiya 'Apologii ot svobody voli' Alvina Plantingi" [The defence of the A. Plantinga's *Free will defence*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 50–72. (In Russian)

## References

- Adams, R.M. "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, 1977, Vol. 14 (2), pp. 109–117.
- Bernstein, C. & Helms, N. "A Simpler Free Will Defence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2015, Vol. 77, pp. 197–203.
- Dekker, E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peter Lang, 2000.
- Flint, T.P. "Bozhestvennoe providenie" [The Divine Providence], *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoy teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed. by T.P. Flint and M.C. Rea, trans. by V.V. Vasil'ev. Moscow: Yazyki slavianskoi kultury Publ., 2013, pp. 393–427. (In Russian)

- Koons, R.C. "Some Puzzles about Molinist Conditional", *Roczniki Filozoficzne*, 2022, Vol. 70 (1), pp. 137-154.
- Plantinga, A. *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Pruss, A. "A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense", *Faith and Philosophy*, 2012, Vol. 29 (4), pp. 400-415.
- Pruss, A. "A new free-will defence", *Religious Studies*, 2003, Vol. 39 (2), pp. 211-223.
- Sennett, J.F. (ed.) *Analiticheskii Teist: antologia Alvina Plantingi* [The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader], trans. by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavianskoi kultury Publ., 2014. (In Russian)



**А.В. Парибок**

## О ГЛАВНЫХ ОТЛИЧИЯХ ИНДИЙСКОЙ НАУКИ О МЕТОДИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ОТ ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ ЛОГИКИ\*

**Парибок Андрей Всеволодович** – научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: watanparast@mail.ru

Индийские традиции методической рациональности (ньяю и др.) ни исторически, ни по существу неверно именовать «индийской логикой». Изобретенная Аристотелем логика – сложная, структурная дисциплина со своим объектом и рядом правил. Ничто сложное не могло быть изобретено в истории мысли дважды в совпадающем виде. Названы и проиллюстрированы важнейшие отличия индийского варианта методической рациональности от западной логики. 1. Различение пользования умом для себя и в коммуникации. 2. Теория и типология рациональных познавательных актов (праман). 3. Схема изоморфизма между множеством индивидуальных актов познания и речевой коммуникацией о них. 4. Формальный учет надобности и целесообразности актов познания. 5. Отсутствие увлеченности формализмами и невозможность отделить эту науку от изучения и нормирования хорошего мышления. 6. Трактовка доказательства не только как специфической связности утверждений, но и как коммуникации. 7. Отсутствие (полускрытой) западной идеализации, полагающей единую мыслящую субстанцию.

**Ключевые слова:** типология разума, методическая рациональность, ньяя, праманавада, рациональность, логика, логический вывод, силлогизм, индийская философия, объяснение, доказательство

**Для цитирования:** Парибок А.В. О главных отличиях индийской науки о методической рациональности от западной традиции логики // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 73–83.

---

\* Статья подготовлена при поддержке Меггранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии», а также при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030».

## Обоснование

В историко-философских индологических исследованиях и переводах с санскрита (а также тибетского) текстов, привычно относимых к предмету «индийская логика», давно нет недостатка. Буддийскими трактатами по данной предметной области уже более ста лет назад плодотворно занялся отечественный классик Ф.И. Щербатской<sup>1</sup>, индуистская же традиция санскритских текстов по этой теме была в те же годы впервые представлена переводами выдающегося пандита Ганганатха Джхы на английский<sup>2</sup>; в 1921 и 1930 гг. вышли обстоятельные книги А.Б. Кита и Рэндла<sup>3</sup>. С тех пор регулярно появляются многочисленные статьи, издано также немало переводов и монографий общего и частного характера<sup>4</sup>. Однако обратим внимание на то, как в этой литературе, несомненно представляющей собою большую ценность, определяется ее предмет.

Оказывается, здесь есть три варианта: исследователи и переводчики могут просто пользоваться санскритскими терминами (для индуистской традиции это *nyāya*, для буддийской – *pramāṇavāda*); в большинстве случаев применяется европейское понятие «логика» (а также термины «посылка», «силлогизм», «термин», «суждение» и др.); наконец, по меньшей мере однажды, у Ф.И. Щербатского, в заглавии его давнего труда значилось «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Тем самым автор, похоже, видел проблему в точном определении предмета своего изучения, хотя несомненно, что свою роль сыграло также его стремление сблизить буддийский подход с неокантианством, благодаря чему он рассчитывал (в целом, как оказалось, напрасно) привлечь внимание отечественных и западных философов к теме. Впрочем, уже в английском переработанном варианте его труда в заглавии стоит просто «Buddhist Logic». Такое видение авторами предмета их интереса я считаю не вполне философским и выдвигаю два аргумента в подкрепление своего тезиса. Во-первых, историко-терминологический: логикой в исторически точном смысле слова можно считать только дисциплину, изобретенную Аристотелем и затем транслируемую<sup>5</sup> и развивающуюся вплоть до наших дней. Именно преемственность легитимизирует употребление слова «логика» применительно к математической и современной символической логике, несмотря на огромное отличие их от так называемой «традиционной» логики. Упомянутые же выше индийские традиции исторически полностью независимы от греческой и позднейшей западной дисциплины. Второй аргумент – содержательный. Несомненно, что наша западная традиционная наука логики представляет собой достаточно

<sup>1</sup> Доступное переиздание: *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I–II. СПб., 1995.

<sup>2</sup> См. доступное переиздание: *The Nyāyasūtras of Gotama*. Vol. 1. Delhi, 1984. Первое издание (в нескольких томах) вышло в 1912–1919 гг.

<sup>3</sup> *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. Oxford, 1921; *Randle H.N.* Indian Logic in Early Schools. L., 1930.

<sup>4</sup> См., к примеру: *Ingalls D.H.H.* Materials For The Study of Navya-Nyāya Logic. Cambridge (Mass.), 1951 (рус. пер.: *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975); *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi. Dordrecht, 1967; Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. М., 2001; *Vattanky J.* A System of Indian Logic. The Nyāya Theory of Inference. N.Y., 2003.

<sup>5</sup> В том числе в арабоязычной традиции, в которой греческий термин был переведен.

сложный предмет – совокупность первоначальных и далее обогащавшихся методов, приемов, терминологии, свое особое и как-то обосновываемое членение этого предмета, о котором свидетельствуют уже общие черты оглавления удачных учебников традиционной логики, и т.д. У нас, далее, нет никакой надежды, что нечто настолько сложное могло быть изобретено в культурной истории человечества дважды независимо и при этом тождественным образом. Даже в случае гораздо более простых изобретений – для примера возьмем холодное оружие – при большом сходстве меча, сабли, ятагана, рапиры и катаны приемы владения ими существенно различны. Что уж говорить о куда более сложном. Следовательно, если и есть так называемая «индийская логика», то она непременно будет в каких-то существенных чертах отличаться по предмету и методу от всех вариантов западной традиции логики. Вдобавок, выражение «индийская логика», покуда оно понятийно не прояснено, явно навеивает свою языковую форму ассоциацию с пресловутой «женской логикой», а эту последнюю все те, кто пользуется данным выражением, считают, конечно, не логикой, а неким специфичным вариантом коммуникации, вся специфичность которого как раз нелогична. Так что устройство «индийской логики», ее основные предпосылки и установки требуют особого рассмотрения, и сугубое внимание при этом следует уделить отличиям ее от изобретения Аристотеля. А разбор предпосылок – это как раз типично философское занятие.

## 1. Рамка «логики» – логос и его отсутствие в Индии

Как в Греции, так и в Индии предмет нашего интереса признается принадлежащим к философии. Впрочем, нелишне отметить, что сам термин «философия», предложенный Пифагором как название греческого интеллектуального изобретения, не беспроблемен в приложении его к самобытной индийской интеллектуальной традиции<sup>6</sup>. Философия же возникает как самостоятельная область высшей культуры в условиях уже сформировавшегося цивилизационно-специфичного типа рациональности, иначе говоря, типа разума. Теорию таких типов автор данной статьи развивает достаточно давно<sup>7</sup>. Здесь нам требуется назвать важную исходную черту отличия западного

<sup>6</sup> См. обзор попыток как индийцев колониальных времен, так и европейских индологов найти санскритский эквивалент греческой «философии» в кн.: Хальбфас В. Индия и Европа. Опыт понимания. М., 2022. С. 288–334 (гл. 15 и 16).

<sup>7</sup> Отдельные грани этой теории рассмотрены мной в ряде статей: Парибок А.В. Перечень базовых предметов ньяя как методологическая схема мыслительной деятельности // История философии / History of Philosophy. 2000. № 7. С. 97–108; Он же. О различии в формализации логики у индийцев и греков в связи с различием порядка слов в предикации // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 35–42; Он же. Смысл слова и денотат слова. О расхождении греческой и индийской философий в разных направлениях // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXVI (2). Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб., 2022. С. 911–923; Парибок А.В., Псху Р.В. Ведущие философские традиции Евразии: лингвокультуральный подход // От сравнительной к межкультурной философии. М., 2022. С. 338–348; Пружинин Б.И., Лекторский В.А., Бородай С.Ю., Касавина Н.А., Конев В.А., Михайлов И.Ф., Павлов-Пинус К.А., Парибок А.В., Псху Р.В., Рыскельдиева Л.Т., Смирнов А.В., Солондаев В.К. Концепция «логики смысла» А.В. Смирнова и философия сознания (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 5–44.

(исходно греческого) и индийского типов. Греческий характеризуется действительностью логоса как занятия *общеобязательного, центрального* для полноценных носителей этого типа рациональности, объединяющего их. При занятии логосом – рассудительным обсуждением или рассудительным размышлением без собеседников – индивидуум специфически соединяет свои способности «ума» (управляет содержаниями сознания) и «речи» (выражает их языковыми средствами). Логосная выучка образованного носителя такой рациональности приводит к тому, что он пользуется своим рассудком, оформляющим речь, в общении с другими и в одиночестве примерно одинаковым образом, а если (что правдоподобно) фактические отличия имеются, то они им или не осознаются, или понимаются как недостатки, подлежащие преодолению в пользу соблюдения норм речи, рассчитанной на присутствие рассудительных собеседников. Отсюда огромная распространенность в европейской культуре, начиная с античности, писания дневников и литературного жанра исповеди. Ни того, ни другого в индийском типе разума не существовало и не требовалось.

Теперь напомним, что *логика* – это исходно в греческом языке прилагательное («логосная»), к чему добавляется существительное «знание, наука» (эпистеме), конечно, закрепляющая применение логоса.

Для индийского же ума фундаментально иное умение: быть внимательным и не упускать ничего важного из разворачивающихся перед ним, все равно, во внешнем ли мире, в когитациях ли, в воображении, событий – как осмысленных речей, так и обращения с вещами по ходу деятельности.

Отсутствие логоса как центрального занятия (при этом, разумеется, при изменять свою способность к рассуждению культурные индийцы отлично могли, но лишь когда это требовалось существом дела, а не почти без разбору, как поступает логосно развитый человек Запада) сказалось в том, что никакой унификации пользования рассудком и речью в двух разных ситуациях – для самого себя и в коммуникации – в Индии не случилось. Больше того, элитарная культура породила функциональный тип текстов, который можно и записать, и огласить, но рассчитанный на пользование только для себя и подражающий в существенных чертах внутренней речи. Теперь также ясно, что логика по исконному Аристотелеву замыслу в Индии безосновна и неуместна. Что же тогда такое соответствующие индийские трактаты? Они принадлежат к традиции полагания *методической рациональности*. Это выражение выглядит подходящим родовым названием двух видов – западной логики и вариантов *ньяи*.

## 2. Исходная интуиция индийского соответствия западной «логике».

### Главное понятие: *прамана*

В каждый момент сознательной жизни сознание характеризуется некоторым содержанием (*pratyaya*), в индийской терминологии также «знанием» (*jñāna*). Среди них попадаются такие, что о них для самого индивидуума ясно: дело в нем самом, а не в объекте, например, «суп переперчен»<sup>8</sup>. Они *ньяю* (т.е. индийскую методическую рациональность) не интересуют. Не попадают

<sup>8</sup> В Европе эти фразы могли вызывать затруднения, ибо так называемые «суждения вкуса» – в строгом смысле не суждения о предмете.

в область интереса ньяи и никакие конкретные обстоятельства умственной жизни и деятельности индивидуума, приведшие его к познавательной задаче, важно лишь признание, что в типичном случае познание объекта зачем-то ему нужно. Зато ей интересны иные умственные события – производящие на индивидуума впечатление, что им получено (удовлетворительное или нет) знание о некотором предмете, на что, если оно удовлетворительно<sup>9</sup>, можно опереться в дальнейшей деятельности, имеющей шанс на успех. Когда это в самом деле оказывается так, такие события обретения знания (в буддийской школе *grāmāṇvāda*) или же их ближайшая причина (в индуистской *ньяе*) называются *grāmāṇa*. Индийская дисциплина методической рациональности имеет *праману* своим первым и главным понятием, то есть занимается исследованием и классификацией типов событий в уме, могущих привести к конкретно надежным для деятельности результатам<sup>10</sup>. Это первое важнейшее отличие ее от западной логики. Во всех значимых школах индийской философии к числу таких *праман* относят *апумāṇa* «вывод», свершаемый субъектом для своих нужд, почти всегда безо всякого оформления звучащей речью и тем самым не являющийся логосным событием. Вывод строго индивидуален, вне коммуникации, но вполне рационален. Например, взглянув в квартире в темное время суток на темное окно, видишь на стекле появляющиеся капли и делаешь правильный вывод: «За окном дождь» (и потому берешь зонтик). Итак, исходная индийская область бытования рациональности, «логичности» в самом общем смысле – это чья-то умственная жизнь. Такой подход избавил индийцев от трудного и в сущности пустого для них западного вопроса о том, дает ли логика новое знание. Ведь на Западе отправлялись, конечно, от коммуникации, безотчетно-некритически понимаемой как предельно общая рамка познания. Но очевидно, что почти всякое знание, о котором можно затем сообщить, сначала получено кем-то вне коммуникации.

Наряду с «выводом», в *ньяе* признаются такие *праманы*, как «восприятие»<sup>11</sup>, знание со слов знатока<sup>12</sup> и знание, к которому ум приходит, впервые связывая новый объект с названием, о чем, упомянув сходство с известным объектом, ему сообщил знаток<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Пример неудовлетворительного события знания – сомнение: «Пень иль волк?».

<sup>10</sup> В предисловии из одного предложения к своему учебнику по *праманаваде* Дхармакирти пишет: «Всякому достижению человеком цели предшествует *прамана*».

<sup>11</sup> Платоническое возражение, что де о чувственных вещах не бывает знания, но лишь верное мнение, не имеет веса: знание индийцы понимают отнюдь не по-платоновски. А будь восприятие вообще неверным или хотя бы сильно ненадежным, невозможно было бы объяснить, как мы дожили до взрослости и не погибли в результате активности, начатой при доверии ложному восприятию (не отравились насмерть, не попали под машину и пр.).

<sup>12</sup> Даже любой математик знает о большинстве нужных ему и доказанных в науке теорем со слов знатоков: проверить все доказательства невозможно. Но это у него, конечно, знание.

<sup>13</sup> Мне сообщили, что в степях Америки водится некий зверь койот, похожий на шакала. Встретив в Америке похожего на шакала зверя, я понимаю, что это койот.

### 3. Прагматичность: связь событий знания с общим применением рассудительности и принятия решения

Отметим еще одну важную черту ньяи, отличающую ее от «логики»: всегда имеется в виду, что знание обретается для чего-то, т.е. греческого идеала (я бы даже сказал, фикции) незаинтересованного познания как самоцели здесь нет. Западный учебный пример силлогизма о смертности Сократа воспринимался бы с недоумением: «Для чего и кому это нужно? Не лучше ли обсудить капли на оконном стекле, ведь бывает, что надо знать, брать ли зонтик». Если не учитывать прагматическое назначение знания, то чем обосновывать выбор этого, а не другого объекта для познания? Все без исключения варианты праман, в частности варианты вывода, всегда подразумевают некоторую ситуацию применения знания. Не учитывая и не поясняя этого, западные переводчики и комментаторы оставляют читателя в замешательстве. К примеру, один из трех вариантов вывода в буддийской школе логики, «вывод по способу бытия» (*svabhāvānumāna*), иллюстрируется автором так: «Это хвойное, потому что это можжевельник»<sup>14</sup>. Ситуацию применения результата такого причудливого вывода индийский автор оставил за текстом, благо его адресаты были к тому привычны, но европейский читатель в пояснении нуждается<sup>15</sup>. Итак: видя дерево, человек воспринимает его сразу и непосредственно как можжевельник, но не как абстрактное хвойное. И у него есть общее знание, что любые хвойные годятся в костер (в отличие от лиственных пород: ольха и рябина не годятся). А он намерен был разжечь костер, потому и потребовался названный вывод. Или второй пример. Вологжанин в Великом Устюге, видя прохожего, делает вывод: «Это приезжий, потому что это таджик». Ему понадобилось спросить дорогу к местной достопримечательности. Приезжего как приезжего заметить не удастся, а таджика – можно, и все таджики – приезжие. Таким образом, перед нами схема рационального и требующегося ситуацией познавательного акта.

### 4. Переход к коммуникативной ситуации: как делиться знаниями

Перехода к коммуникации в западной логике не делается, ибо она сразу положена как коммуникация особого рода, а потому ее коммуникативность затуманена. В индийской же методической рациональности наметить переход необходимо. В исторически первом варианте, в ньяе (чего нам будет здесь достаточно), рациональная коммуникация схвачена понятием «пятичленного высказывания», которое всеми исследователями трактуется как «пятичленный силлогизм». Но это, увы, почти очевидная и достаточно грубая ошибка как толкования индийской мысли, так и понимания основ Аристотелевой логики. В самом деле, Аристотель дает дефиницию силлогизма как особого логоса, в котором, если нечто положено, то другое с необходимостью следует из положенного. И потому силлогизму в Индии места нет в силу отсутствия понятия логоса и в исконном значении, как особого

<sup>14</sup> Я лишь заменил для доходчивости породы дерева нашими.

<sup>15</sup> Отсутствие пояснений в переводной литературе я приписываю единственно недопониманию самих исследователей.

занятия, и в важном вторичном, как специфичного для этого занятия сплава мысли с речевым выражением<sup>16</sup>. На деле же в ньяе поставили и решили совсем иную проблему<sup>17</sup>. Если все надежные события прихода к знанию ментальны и тем самым индивидуальны, то как осмыслить наблюдаемую возможность обмена знаниями (да и сохранения их)? В решении была предложена рабочая схема изоморфизма между множеством качественно разнородных ментальных актов, т.е. праман, и особо организованной речью, сообщаемой слушателю об имеющемся у говорящего знании. Из пяти компонент высказывания четыре моделируют одну из выше названных праман, а последняя подводит итог. Я приведу свою иллюстрацию данной схемы. Дело в том, что в исследовательской литературе безраздельно господствует банальное воспроизводство в языке перевода шаблонного индийского примера, в силу чего невозможно отделаться от неприятного подозрения: переводчики-исследователи столь посредственно освоили индийских авторов, что не в состоянии данную схему применить к иному материалу<sup>18</sup>. Итак, двое видят в зоопарке, как у тигра ритмично сокращается диафрагма, а затем зверь нечто изрыгает. У одного из свидетелей на лице написано тревожное недоумение, а другой ему сообщает: «[1] Тигр избавляется от шерсти в желудке, [2] ибо совершает движения диафрагмы. Подобное делают все кошачьи, [3] например, твоя кошка [вспомни!]. [4] И с тигром так же. [5] Поэтому так и есть». Здесь [1] моделирует знание со слов знатока и было бы таковым, если бы говорящий тут же замолк; [2] соответствует выводу и содержит обе предпосылки его, примененные недавно самим говорящим, когда он сообразил то, о чем теперь говорит (в вышеприведенном примере вывода было бы: «Потому что на стекле появляются капли, а это всегда свидетельствует о том, что идет дождь»); [3] – напоминание о восприятии, случившемся в опыте адресата; [4] – указание на сходство нового объекта (отрыгивание у тигра) с известным (то же у кошки).

## 5. Доказательство, объяснение и доведение до ума

Только огромная натяжка вкупе с недомыслием приводит к трактовке рассмотренного высказывания как доказательного силлогизма по первой фигуре (модус *barbara*): «Все кошачьи отрыгивают шерсть. Тигр относится к семейству кошачьих. Следовательно, он отрыгивает шерсть». В такой искаженной переделке в угоду своим привычкам пропала познавательная ситуация, да и сама надобность в ней отброшена; исчезло различие познавательной и коммуникативной ситуаций; опущена ссылка на имеющееся опытное знание (назначение которой европейские комментаторы, не понимая, считают свидетельством отсталой рациональности у индийцев<sup>19</sup>).

<sup>16</sup> Добавлю, что технически силлогизм – это совокупность двух посылок и заключения, и все они – суждения. А в Индии нет понятия суждения, индийцы оперируют содержаниями знания как интенциональными объектами, не имея нужды различать, как на Западе, понятия и суждения.

<sup>17</sup> Трудно, в самом деле, заметить решение проблемы, которою сам не задался.

<sup>18</sup> В школьной ситуации это соответствует тройке с минусом: ученик якобы «доказывает» теорему, но утрачивает эту возможность, если повернуть чертеж и заменить буквы: он не понимает теорему саму по себе.

<sup>19</sup> «Как ни полезна вещь, – цены не зная ей, / Невежда про нее свой толк все к худу клонит».

Наконец, стало неизвестно и неважно, кто и для чего оформил такую верную мысль. Однако верную по содержанию мысль, которая неизвестно зачем нужна, сомнительно счесть рациональной по обстоятельствам ее высказывания вслух. Индиец бы отметил: не исключено, что она была некстати, помешала целесообразной деятельности, отвлекла, а тогда она нерациональна<sup>20</sup>.

На деле же предложенная индийцами схематизация хотя и годится для употребления в качестве формы доказательства и многократно так применялась в текстах, но специфика ее не в этом. Ведь европейское понятие доказательства, развитое параллельно у Евклида, где оно называется дейксис, и Аристотеля, у которого апо-дейксис, полностью абстрагировано от учета чьего-то акта мысли. В объемлющей западной конструкции логоса этому соответствует отсутствие онтологического полагания отдельных познающих индивидуумов<sup>21</sup>. Логосное мышление в сущности едино, для этой содержательно-семиотической машины безразлично, на каком материале она работает: то ли на некотором множестве рассудительных, «логичных», собеседников, то ли на выдающемся уме одного автора, то ли, наконец, на базе данных, снабженной алгоритмом обработки, что именуется ИИ<sup>22</sup>. Эта же черта западной конструкции рациональности в конце концов привела к неизбежной и досадной элиминации изучения мышления из логики вообще (в символической и в математической логике): невозможно примириться, что мышление, этот важнейший предмет, остался отдан на откуп психологам.

Индийское применение пятичленной схемы как доказательства находит свое место в ситуации реального философского диспута (*jalpa* или *vitaṇḍā*) как интеллектуальной игры с нулевой суммой (оппонент сопротивляется моему тезису, а я продавливаю его доказательством) и в отражении его в композиции философских трактатов. Но более фундаментальная его функция – объяснение, как в примере с тигром. Именно в функции объяснения<sup>23</sup> его усваивают ученики профессора в ходе учебных внутришкольных диспутов-дискуссий (*vāda*), представляющих собой игру с ненулевой суммой: в результате обучения студент обретает знания и интеллектуальные умения, но профессор при этом ничего не теряет. У доказательств и такого рода объяснений как умственно-речевых целесообразных действий видно общее, но слова-термина для обозначения его в русском языке не нашлось. Предлагаю термин «доведение до ума» (*адресата*).

## 6. Еще одна претензия индийских теоретиков европейским логикам

Помимо отказа от рассмотрения в логике формы познавательных актов, неразличения мышления и коммуникации, пренебрежения тем, что познание совершается кем-то и в видах чего-то, индиец мог бы указать западному

<sup>20</sup> Индийские теоретики в своих предисловиях к трактатам непременно упоминают, зачем и кому надобно излагаемое ими ниже знание.

<sup>21</sup> Если быть последовательным, то придется признать, что все доказательства уже от века есть в едином всеобщем уме, а через умы людей они лишь припоминаются.

<sup>22</sup> Вместо наличия объектов для ума человека в случае ИИ будет обращение к какому-то фрагменту базы данных.

<sup>23</sup> Конечно, не всякого объяснения чего бы то ни было, а схематизированного объяснения простых обстоятельств, связанных с заметным признаком и тем незаметным, чего это признак.



коллеге, что с самого изобретения его дисциплины значительное число логических форм в сущности предназначалось для спорщицких надобностей, а не для логических, но об этом умалчивают, возможно, из лукавства. Известно же, что все модусы четырех фигур категорического силлогизма сводятся к модусам первой. Первая фигура в высшей степени естественна. При этом модусы третьей и особенно четвертой фигур тоже корректны, но выглядят противоестественно, и крайне сомнительно, чтобы при выяснении для самого себя некоего вопроса к ним кто-либо прибегал<sup>24</sup>. Зато воспринимаются и оцениваются они заметно медленнее, и этим в споре с нулевой суммой, например в прениях в суде, можно с успехом воспользоваться, чтобы измотать оппонента<sup>25</sup>. В индийской же методической рациональности, напротив, изначально разграничены цели применения участниками рассудка в коммуникации: выяснение сути вопроса характеризуется применением меньшего числа приемов, чем диспут ради победы, в котором затруднение оппоненту его задачи случается, желательно и рассмотрено в теории.

## Заключение

Итак, ньяя и логика, имея большую область пересечения интересов и предмета, вовсе не совпадают по замыслу и предназначению. Правдоподобно, более того, что индийская традиция более соответствует общечеловеческой потребности правильно познавать и успешно рассуждать, чем европейская логика, погруженная в свой специфический профессионализм. В нашей современности, похоже, прогресс и умножение логических систем и исчислений во многом востребованы лишь самими логиками, а не всеми рассудительными людьми. В Индии такого не случилось, и мастерство в ньяе было и оставалось важнейшим признаком общей разумности индивидуума.

## Список литературы

- Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя / Пер. с англ.; отв. ред. и авт. предисл. В.А. Смирнов. М.: Наука, 1975.
- Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001.
- Парибок А.В. О различии в формализации логики у индийцев и греков в связи с различием порядка слов в предикации // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 35–42.
- Парибок А.В. Перечень базовых предметов ньяи как методологическая схема мыслительной деятельности // История философии / History of Philosophy. 2000. № 7. С. 97–108.
- Парибок А.В. Смысл слова и денотат слова. О расхождении греческой и индийской философии в разных направлениях // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXVI (2). Материалы чтений, посвященных памяти профессора

<sup>24</sup> Естественность или ее противоположность – это свойства аранжирования, упорядочения во времени содержаний, о которых умозаклучают, т.е. атрибуты последовательности актов ума. Но в науке логике эту последовательность (и вообще акты ума) игнорируют, хотя в применении этой науки самими рассуждающими она дает о себе знать.

<sup>25</sup> Я не намерен отрицать, что сам Аристотель рассмотрел модусы второй и третьей фигур ради общности и из склонности к комбинаторике. Но почему он тогда опустил контринтуитивную четвертую фигуру?

- Иосифа Моисеевича Тронского / Под. ред. Н.Н. Казанского. СПб.: ИЛИ РАН, 2022. С. 911–923.
- Парибок А.В., Псху Р.В.* Ведущие философские традиции Евразии: лингвокультуральный подход // От сравнительной к межкультурной философии / Под. ред. М.С. Степанынц. М.: Наука, 2022. С. 338–348.
- Пружинин Б.И., Лекторский В.А., Бородай С.Ю., Касавина Н.А., Конев В.А., Михайлов И.Ф., Павлов-Пинус К.А., Парибок А.В., Псху Р.В., Рыскельдиева Л.Т., Смирнов А.В., Солондаев В.К.* Концепция «логики смысла» А.В. Смирнова и философия сознания (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 5–44.
- Хальбфас В.* Индия и Европа. Опыт понимания / Пер. с англ. П.С. Анучин и др. М.: Direktmedia, 2022.
- Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I–II. СПб.: Аста-пресс, 1995.
- Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi. Dordrecht: D. Reidel Publ., 1967.
- Ingalls D.H.H.* Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1951.
- Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Randle H.N.* Indian Logic in Early Schools. L.: Oxford University Press, 1930.
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1–2. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1993.
- The Nyāyasūtras of Gotama / Trans. into English by Gaṅgānātha Jhā. Vol 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Vattanky J.* A System of Indian Logic. The Nyāya Theory of Inference. N.Y.: RoutledgeCurzon, 2003.

## About the main differences of the Indian science of methodical rationality from the Western logical tradition\*

**Andrei V. Paribok**

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: watanparast@mail.ru

It is neither historically nor essentially correct to designate Indian traditions of methodical rationality (nyaya etc.) as “Indian logic”. The logic as invented by Aristotle is a complex, structural discipline with its own object and a number of rules. Nothing complex could have been invented twice in the history of thought in the same way. The most important differences between the Indian version of methodological rationality and Western logic are named and illustrated. 1. The distinction between using the mind for oneself and in communication. 2. Theory and typology of rational cognitive acts (pramana). 3. The scheme of isomorphism between a set of individual acts of cognition and speech communication about them. 4. Formal accounting of the necessity and expediency of acts of cognition. 5. Lack of enthusiasm for formalisms and a reluctance to separate this science from study and standardization of good reasoning. 6. Understanding of proof not only as a specific coherence of statements, but also as a communication. 7. The absence of a (half-hidden) Western idealization that posits a single thinking substance.

\* The article has been prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the Peoples’ Friendship University of Russia No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”. This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program (project No. 104701-2-000).

**Keywords:** typology of intelligence, civilization specific rationality, nyāya, pramāṇavāda, logic, inference, syllogism, Indian philosophy, rationality, explanation, proof

**For citation:** Paribok, A.V. “O glavnykh otlichiyakh indiiskoi nauki o metodicheskoi ratsional’nosti ot zapadnoi traditsii logiki” [About the main differences of the Indian science of methodical rationality from the Western logical tradition], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 73–83. (In Russian)

## References

- Gaṅgānātha Jhā (tr.) *The Nyāyasūtras of Gotama*, Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Goekoop, C. *The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi*. Dordrecht: D. Reidel Publ., 1967.
- Halbfass, W. *India i Evropa. Opyt ponimaniya* [India and Europe: An Essay in Understanding], trans. by P.S. Anuchin et al. Moscow: Direktmedia Publ., 2022. (In Russian)
- Ingalls, D.H.H. *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.
- Ingalls, D.H.H. *Vvedenie v indiiskuyu logiku nav’ya-n’yaya* [Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic], ed. by V.A. Smirnov. Moscow: Nauka Publ., 1975. (In Russian)
- Keith, A.B. *Indian Logic and Atomism*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Paribok, A.V. “O razlichii v formalizatsii logiki u indiytsev i grekov v sv’azi s razlichiyem por’adka slov v predikatsii” [On the difference in the formalization of logic by the Ancient Indians and Ancient Greeks in connection with the difference in word order under predication], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 4, pp. 35–42. (In Russian)
- Paribok, A.V. “Perechen’ bazovykh predmetov nyayi kak metodologicheskaya shema myslitel’noy deyatel’nosti” [The list of basic Nyāya padārthas as a scheme of intellectual activity], *Istoriya Filosofii / History of Philosophy*, 2000, No. 7, pp. 97–108. (In Russian)
- Paribok, A.V. “Smysl slova i denotat slova. O rashozhdenii grecheskoy i indiyskoy filosofii v raznykh napravleniyah” [The ideal sense of a word and the real meaning of it: the divergence point of the Ancient Greek and Indian Philosophies], *Indo-european linguistics and classical philology – XXVI (2). Proceedings of the 26<sup>th</sup> Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky*, ed. by N.N. Kazanskii. St. Petersburg: ILI RAN Publ., 2022, pp. 911–923. (In Russian)
- Paribok, A.V. & Pskhu, R.V. “Vedushchiye filosofskiye traditsii Evrazii; lingvokul’tural’nyy podhod” [Leading philosophical traditions of Eurasia according to linguocultural approach], *Ot sravnitel’noy k mezhlul’turnoy filosofii* [From comparative philosophy to intercultural philosophy], ed. by M.S. Stepanyants. Moscow: Nauka Publ., 2022, pp. 338–348. (In Russian)
- Pruzhinin, B.I., Lektorsky, V.A., Boroday, S.Yu., Kasavina, N.A., Konev, V.A., Mikhailov, I.F., Pavlov-Pinus, K.A., Paribok, A.V., Pskhu, R.V., Ryskeldiyeva, L.T., Smirnov, A.V. & Solondaev, V.K. “Kontsepsiya ‘logiki smysla’ A.V. Smirnova i filosofiya soznaniya (materialy ‘kruglogo stola’)” [The A.V. Smirnov’s Concept of ‘Logic of Sense’ and Philosophy of Consciousness (Proceedings of the ‘Round Table’)], *Voprosy filosofii*, 2022, Vol. 6, pp. 5–44. (In Russian)
- Randle, H.N. *Indian Logic in the early schools*. London: Oxford University Press, 1930.
- Shokhin, V.K. (tr.) *N’yaya-sutry. N’yaya-bkhash’ya* [Nyāyasūtras. Nyāyabhāṣya]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2001. (In Russian)
- Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic*, Vol. 1–2. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1993.
- Stcherbatsky, Th. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneysih buddistov* [Theory of cognition and logic according to the doctrine of later Buddhists], Pt. I–II. St. Petersburg: Asta-press, 1995. (In Russian)
- Vattanky, J. *A System of Indian Logic. The Nyāya Theory of Inference*. New York: Routledge-Curzon, 2003.

## ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

*Д.В. Бугай*

### ПЛАТОН И СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

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

В статье анализируется истолкование Платона и платонической традиции известным русским философом и богословом Серебряного века священником П.А. Флоренским. На материале двух его работ («Общечеловеческие корни идеализма», «Смысл идеализма»), посвященных интерпретации платонического учения и его корней в общечеловеческом мировоззрении, показано своеобразие подхода Флоренского к обширному кругу философских и историко-культурных проблем, связанных с трактовкой платоновского учения. В статье исследуются основные концептуальные ходы, которые делает Флоренский в ходе своей интерпретации, уточняется отношение концепций общечеловеческого, или «мужицкого мировоззрения» к логико-теоретическому пониманию платонизма Флоренским. Выявлены некоторые важные источники историко-философских суждений Флоренского о Платоне (У. Пэйтер, Э. Шюре), подчеркнута значимость современной ему европейской философии жизни (Ницше, Бергсон). Также дана критика некоторых историко-философских суждений Флоренского (о теории универсалий Порфирия, о мистериальных корнях Платоновского учения). Подробно проанализировано своеобразие творческого воссоздания Флоренским системной логики платонизма, которое начинается со своего рода исторической феноменологии корней и истоков платонизма, затем переходит к общему теоретическому учению об идеях, которые понимаются главным образом как учение о едином во многом, затем к учению о синтетическом восприятии жизни и завершается учением о роде и виде, в которых Флоренский усматривает ключевые символы платонического учения.

**Ключевые слова:** Платон, платонизм, теория идей, Флоренский, русская философия, идеализм, символизм

**Для цитирования:** Бугай Д.В. Платон и символическая философия жизни Павла Флоренского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 84–101.

Флоренский – одно из самых интересных явлений в истории русской мысли. Если не самое интересное. Привычные характеристики-имена – «русский Леонардо», «ученый-энциклопедист», «крупнейший русский софиолог», «теоретик имяславия», «необычайная личность, совмещавшая в себе крупного ученого и православного священника», «стилизованный православный» и пр. – скорее указывают на некоторые отдельные стороны этого

странного феномена, нежели показывают его целокупно. Во многом потому, что общее, привычно выхваченное аналитической методой профессионального историка философии, богословия, науки, литературы, в случае с Флоренским представляет собой не самое важное, не самое главное в том, что присутствовало в этой мысли.

В случае с Флоренским единый стержень его личности и его «миро-понимания» всегда проявляется, выражается в конкретном, обычно небольшом по объему целом, которое в свою очередь делится, но не дробится на части, отличные друг от друга, однако при этом связанные друг с другом и со своим целым. И сами части в свою очередь тоже представляют собой не монолит, но каждая живет и осуществляется в многочисленных деталях, отдельных наблюдениях, замечаниях. Поэтому внутренняя поэтика текста Флоренского с необходимостью требует дополнений, примечаний, сносок, отступлений, никогда не существующих у него ради самих себя или тем более ради демонстрации учености, но все это многообразие живет жизнью целого, или, точнее, само целое живет в этом раздельном множестве, напоминающем платоновское живое существо «Федра» (264 с) и «Тимея» (32 d). Поэтому показать Флоренского лучше всего можно не строя ряд общих понятий, не нагромождая утомительную вереницу набивших оскомину клише, но там, где он ведет рассуждение о важной для него теме, при этом теме конкретной, особой. Платонизм или идеализм – для Флоренского это практически синонимы – важнейшая из таких особых, говоря его языком, «тем миропонимания»<sup>1</sup>. Конечно, она смыкается, связывается с другими ключевыми темами его мысли – Троицы, Софии, твари, любви, человека, – но она и существует самостоятельно, как отдельный вопрос, как отдельный орган живого единства его мысли.

Понимание Флоренским Платона и платонизма возникает и оформляется в начале XX века, когда постепенно отходят в прошлое или в любом случае изменяются, трансформируются проблемы, которыми жило отошедшее столетие. Вера в теоретический разум, в его самодостаточность и автономию, в его бесспорное право кроить природную и социальную действительность по своей мерке постепенно слабеет. Разум с большой буквы, который сам себя обосновывал и не нуждался в обосновании со стороны, постепенно превращается в феномен исторической и биологической действительности. Вероятно, самым популярным и самым влиятельным направлением философии начала XX в. становится так называемая «философия жизни» в тех формах, которые придали ей прежде всего Ницше и Бергсон. Общим убеждением, за которым скрывалось, впрочем, множество различий, было убеждение в том, что рассудок, или разум есть нечто производное, вторичное в сравнении с «непосредственными данными сознания» или дионисийской трагической полнотой существования. Взгляд на Платона, который для гегельянства XIX в. был прежде всего ученым-теоретиком, учеником Сократа и учителем Аристотеля, теперь проходит через эту новую призму интересов и вопросов, поставленных Ницше, Бергсоном, Джеймсом. Флоренский, прошедший в своих философских исканиях через влияние всех троих, влияние, постоянно всплывающее в виде цитат и указаний на их сочинения, смотрит на Платона и платонизм иначе, чем, например, смотрел на него Владимир Соловьев, которому «философия жизни» осталась чужда.

<sup>1</sup> Флоренский П.А. [Автореферат] // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 38.

Жизнь, о которой говорил, например, Ницше, была прежде всего эстетическим феноменом, не допускавшим морального или рассудочного оправдания. Напротив, сам рассудок должен был получить оценку жизни, быть оправданным или осужденным с точки зрения жизни. Поэтому вместо проблемы самообоснования разума у Ницше и Бергсона основная проблема заключается в том, как из жизни происходит разумное знание. Бергсон отвечает на этот вопрос, прежде всего, в «Творческой эволюции», Ницше – в «Рождении трагедии». Флоренский берет у них постановку вопроса, видит в теоретической философии не прозрачный и понятный сам по себе феномен, но то, что уходит своими корнями в саму жизнь.

Вопрос о платонизме для него – это вопрос о том, как такое миропонимание, мировоззрение происходит из мироощущения. Как укоренен в жизни платонизм? Каковы непосредственные данные сознания, из коих он вырастает. Вот вопросы, которыми задается Флоренский, когда пишет о Платоне и платонизме. Неслучайно, что его интерпретация платоновской философии происходит в диалоге с книгой Уолтера Пейтера (*W. Pater*), которая была примером совершенно нового взгляда на Платона<sup>2</sup>. Пейтера Платон интересует не как философ-теоретик, не как философ морали или тем более «презренной пользы» в духе Джорджа Грота или Милля. Флоренский с сочувствием цитирует строчки Пейтера, где платонизм определяется не как «формальная теория или совокупность теорий, но стремление или группа стремлений – мыслить или чувствовать или рассуждать...»<sup>3</sup>. Легко заметить, как у Пейтера и Флоренского по-другому ставятся акценты, как приобретают пейоративный оттенок слова «формальная теория или совокупность теорий», а «стремление или группа стремлений» начинают играть роль *explanans*, выражаясь языком философии науки. Жизнь, непосредственный опыт, стремление идут на смену теоретическим интересам отошедшего столетия.

Флоренский во многом последователь религиозной философии Соловьева. Прежде всего он наследует главную философскую интенцию создателя «Критики отвлеченных начал» – понимание бытия как единство всего, учение о всеединстве. Но в другой личности, сформированной и сформировавшейся в иное время, это учение приобретает новые черты, новые оттенки. Мироощущение Флоренского сильно разнится от мироощущения Соловьева. Соловьев еще верит в единство человеческой истории, которая имеет богочеловеческий смысл, в которой раскрывается единство божественного Промысла и человеческой свободы. Западная Европа при всех оговорках остается у Соловьева началом прогресса, и история Запада понимается как поступательное движение, как осуществление идеала теократии под эгидой Римского понтифика. Понимание истории Флоренским другое<sup>4</sup>. Ощущения того, что история Западной Европы – это история человечества на пути к свободе и идеалу, у него уже нет. На место европейскости Соловьева встает неославянофильство, для которого Запад принципиально отличен от Востока, а греки не могут быть отнесены исключительно к Западу. Православие

<sup>2</sup> *Pater W. Plato and Platonism. A Series of Lectures. L., 1910.*

<sup>3</sup> *Флоренский П.А. Смысл идеализма (Метафизика рода и лица) // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 71.*

<sup>4</sup> «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Ф[лоренского] – отрицание культуры, как единого во времени и пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры» (*Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38*).

как феномен византийской культуры есть подлинный наследник греческого мирозерцания. Эти различия в понимании, в ощущении истории между Соловьевым и Флоренским хорошо видны в некоторых чертах их интерпретации Платона.

Для Соловьева Платон – прежде всего живая историческая личность, человек, переживший в своей жизни и выразивший в своих творениях «жизненную драму», явивший собою «трагедию человечества», которое не может обрести полноту бытия, опираясь лишь на свои собственные силы<sup>5</sup>. Платон Соловьева биографичен и историчен. Полнота платоновской философии раскрывается в напряженных поисках живого человека, действующего внутри истории своего времени, занимающего определенные политические и общественные позиции, по-человечески преданного и привязанного к личности своего учителя Сократа. Платон Соловьева создает несколько философских мировоззрений благодаря или в силу тех событий, которые происходят с ним как с исторической, действующей в своем полисе и в свое время личностью. «Отрешенный идеализм» «Менона» и «Федона» возникает как жест отчаяния на несправедливый приговор и казнь Сократа, «положительный идеализм» следующего периода, проявившийся в «Государстве» и «Тимее», появляется после пережитой Платоном личной любви. История, общество, личность, личная любовь, жизненная драма – вот движущие силы и контекст возникновения и развития платоновской философии, по Соловьеву.

Совсем другую картину мы видим в случае Флоренского. Его Платон – вовсе не живая личность европейского склада, действующая в исторической ситуации европейского типа. Платон Флоренского не историчен, а иконографичен. Он напоминает персонажей античной истории, перенесенных, помещенных в пространство византийской или древнерусской иконы. Это не грек времен окончания Пелопонесской войны, а первый ректор и истинный основатель духовной Академии в Троице-Сергиевой лавре. «Вот он, с преклоненной задумчивою главою! Что – он: прислушивается ли к горным песням иного мира? Или, быть может, как раз в этот момент его приосеняет невидимое благословение Грядущего Слова?»<sup>6</sup>. Медленно и веско, вязко и плавно движутся принадлежащие Флоренскому определения-описания того, что такое Платон: «провидец-философ, безупречный общественный деятель, чуткий воспитатель, вдохновенный поэт». И не только поэт! Заклинатель! «Какою непонятною силою заклинал он слова своих писаний, что, по исходе тысячелетий, они все еще волнуют сердца странным волнением и жгут их сладкою болью, и томят, и влекут в еле зримую, брежжущую в холодных предутренних туманах даль? Чем-то мистериальным благоухают его священные речи, исполненные божественной мании. Так пахнет осевшим на стене фимиамом в давно не отворявшихся храмах. И какими глубокими очами смотрят на читателя его странные мифы»<sup>7</sup>.

Платон здесь превращается в мага, иерофанта, сказителя мифов, вещего кудесника, творящего заклинания в святой святых незримого храма. Он прежде всего христианин до Христа, и не просто христианин, а провидец,

<sup>5</sup> См.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 582–625.

<sup>6</sup> Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов) // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 146.

<sup>7</sup> Там же.

к которому обращено «невидимое благословение Грядущего Слова». У него нет «жизненной драмы». Он не потерпел крушение, пытаясь без божественной помощи осуществить общественный и политический идеал. Для Флоренского Платон – «безупречный общественный деятель». Уже одним этим определением Флоренский показывает, насколько чужды ему соловьевские политические идеи и идеалы, в свете которых общественная деятельность Платона даже в «Государстве», не говоря уже о «Законах», не находит себе почти никакого одобрения, а «Законы» понимаются Соловьевым как предел деградации, как окончательное падение и катастрофа Платона-человека.

Одним словом, если в области теоретической, в области принципиальных ходов теоретической мысли Флоренский во многом следует за Соловьевым, и нам предстоит еще увидеть это, то эти ходы, эти основные теоретические схемы живут в совершенно ином историко-культурном, личностном и стилистическом контексте, контексте философии жизни, новых религиозно-философских исканий и смелой попытки восстановить новыми средствами средневековое умозрение<sup>8</sup>.

Таким образом, у Флоренского Платон как «живая историческая личность» отступает в тень рядом с платонизмом, который «и шире, и глубже его»<sup>9</sup>. А сам платонизм – не столько историческое событие, не столько ряд «фактов» истории мысли и философии, сколько особенное явление, своего рода откровение горнего мира в дольнем, попытка увидеть, понять и выразить присутствие трансцендентной реальности в слоях реальности низшего порядка. Поэтому Флоренский постоянно выходит за рамки стандартной истории философии. История платонизма для него – это не «академическое» исследование учений Древней Академии и поздних платоников, не выяснение исторического развития и исторической специфики некоторого набора теоретических положений. Флоренский сам платоник, и платонизм понимается им онтологически, а не исторически в узком смысле слова. Поэтому он не пишет очередную «историю александрийской философии» или «неоплатонизма», а показывает, как истина платонизма проявляется, показывается в совершенно различных областях. Об этой истине свидетельствуют современные Флоренскому психологические теории восприятия, философия жизни, астрология, оккультизм. О нем говорят символы из истории религий, математические понятия («инвариант»), история скульптуры и живописи. Одним словом, платонизм Флоренского лишь косвенно принадлежит миру «платоноведения». За Платоном для него открывается более широкое и глубокое поле платонизма, а за платонизмом или, вернее, в платонизме – сама реальность.

Платонизм Флоренского так или иначе проявляется во всех его текстах. Например, на платонические мотивы в «Столпе и утверждении истины» справедливо обратил внимание Бердяев<sup>10</sup>. Но в наследии Флоренского есть два текста, в которых его понимание Платона и платонизма дано в наиболее концентрированном виде. Это «Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов)» (1908) и «Смысл идеализма (Метафизика рода и лика)» (1915). Два этих текста тесно связаны друг с другом, но при этом темы их

<sup>8</sup> «Свое собственное мировоззрение Ф[лоренский] считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья...» (Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38).

<sup>9</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 70.

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 543–567.



различны. Они взаимно дополняют и обогащают друг друга, но не сливаются в одно. «Общечеловеческие корни» представляют собой исследование истоков платонизма в непосредственном сознании. Их задача лежит в выявлении происхождения, генезиса платонизма как философской теории. Тогда как «Смысл идеализма» описывает внутреннюю логику уже возникшего философского умозрения, которое, хотя и питается из более древних и глубоких корней народного мировоззрения, тем не менее с ним непосредственно не тождественно. *Mutatis mutandis*, можно сказать, что эти два текста Флоренского относятся друг к другу примерно так, как «Феноменология духа» Гегеля относится к его «Науке логики». Поэтому то, как Флоренский описывает почву и истоки платонического умозрения, не стоит смешивать с самим платонизмом, который, исходя из этой почвы, все же принадлежит области сознательной мысли, отвлеченной мысли, истории философии, даже европейской философии. Связь и происхождение здесь не означают тождество и равенство. Поэтому когда А.Ф. Лосев называет понимание Флоренским платоновской идеи «мифологическим... и магическим пониманием», он, как ему слишком часто было свойственно, смешивает то, что Флоренский точно и тонко различает.

Перед тем как говорить о конкретных чертах понимания Флоренским истоков платонизма и его смысла, стоит дать некоторый общий набросок того, как он видит главные черты платонизма, ответить на вопрос, что такое для него платонизм в самом общем виде. Я бы выделил четыре основных момента, которые так или иначе постоянно появляются у Флоренского, когда он начинает говорить о Платоне и платоническом умозрении. Во-первых, это тема непосредственного познания реальности, когда происходит прямое касание к самой сути вещей, в котором исчезает различие субъекта и объекта, прекращается «эгоистическое обособление Я», которое «делается единым со всем миром»<sup>11</sup>. Это то, что можно назвать интуитивизмом Флоренского. Причем тема непосредственного касания к сути вещей тесно связана с платоновским эросом, который, по Флоренскому, как раз и осуществляет или, по крайней мере, является движущей силой в осуществлении непосредственного познания. Такого рода познание проникает «в недоведомые рассудку глубины». Во-вторых, платонизм стремится к «идеалу цельного знания», к «нераздробленному единству миро-представления». Стремление Платона к цельному знанию Флоренский противопоставляет современной раздробленности наук, превращению их в отдельные разрозненные дисциплины, для которых единства знания не существует даже в смысле «кантовской регулятивной идеи». В-третьих, платонизм для него неразрывно связан с «отождествлением мысли и слова», которое проступает в таких платоновских пассажах, как «Софист» 263 e и «Федон» 99 d–e<sup>12</sup>. В-четвертых, важнейшим моментом выступает само существование идей, «во-истину сущих, неизменяемых, имматериальных, самих по себе прекрасных, вечных, находящихся в “умном месте” образов сущего, познавая которые в эросе, мы владеем ключом к отверзению всех тайн мира»<sup>13</sup>.

Стоит отметить, что здесь также имеют место существенные отличия мысли Флоренского от важной для него трактовки Платона Соловьевым.

<sup>11</sup> Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма*. С. 146.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 147.

Для Соловьева эрос Платона не имеет отношения к области гносеологической. Умозрительное познание возможно и без эроса<sup>14</sup>. Соловьев делает акцент на определение эроса как «рождения в красоте», которое Платоном, по Соловьеву, не было раскрыто, осталось всего лишь глухим намеком на христианское откровение богочеловечества. Эрос должен проявиться, осуществиться как «воскрешение мертвой природы для вечной жизни»<sup>15</sup>, в соответствии с федоровскими мотивами Соловьевской мысли («воскрешение отцов»). Конечно, это не имеет отношения к тому, что вкладывал в понимание эроса сам Платон, для которого «рождение в красоте» – это рождение прекрасных мыслей в душе, охваченной эросом, и для которого природа, проникнутая действием мировой души, вовсе не является мертвой. Флоренский в этом отношении, на первый взгляд, гораздо более верен платонизму Платона. Для него эрос выступает вопреки Соловьеву как сила познания, сила, благодаря которой каждый человек, переживающий «лунные грезы любви», может коснуться царства подлинного бытия. Но за этим скрываются совсем иные, отличные от платоновских, основания.

Итак, если платонизм определяется таким образом, через эти четыре главных момента, то каковы его корни, каково его происхождение? Здесь Флоренский отказывается от обычной историко-философской процедуры установления исторических влияний, считая ее делом, обреченным на условности и заблуждения<sup>16</sup>. Вместо этого – в духе своеобразно преломленной методологии Бергсона – он ищет непосредственные данные сознания, на которые опирается отвлеченная философия Платона и его наследников, и видит эти корни в непосредственном, народном, крестьянском, мужицком, «языческом» мироощущении. Оно и есть та почва, из которой черпает свои жизненные соки платонизм. Флоренский предпринимает своего рода феноменологическое и психологическое описание этого народного мироощущения, отчасти следуя здесь примеру Джемса с его «Многообразием религиозного опыта».

Впрочем, чисто научный, дескриптивный элемент его работы постоянно сочетается с другой, более глубокой установкой Флоренского, с его верой в то, что это примитивное «мужицкое» мироощущение, которое он иллюстрирует прежде всего на материале русского фольклора, гораздо ближе к природе вещей, к самой реальности, как она есть, чем интеллигентское, рефлексивное, атомизированное и обособленное сознание. Дескриптивная этнография и феноменологическая психология народного мировоззрения нерасторжимо связана у Флоренского с романтической установкой превосходства цельного народного духа над разлагающимся, отчужденным от бытия миропониманием позднего городского человека, интеллигента.

Основные черты непосредственного сознания и народного мироощущения соответствуют основным чертам платонизма. Собственно, платонизм у Флоренского во многом описан именно так, чтобы соответствовать этой «философии народов». Первая черта народного сознания, соответствующая стремлению платоновской философии к цельности, – это ощущение единства природы, цельности природной жизни, в которой вещи выступают

<sup>14</sup> Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона (Предварительный очерк) // Творения Платона. Т. 1. М., 1899. С. 26.

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 620.

<sup>16</sup> Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 147.

не как обособленные друг от друга единичности, но как соборные единства, каждое из которых обладает собственной душой: лесовик, леший – единый лес и душа леса, водяной или русалка – единая река и душа реки. При этом вещи не обособлены друг от друга, каждая вещь представляет собой узел сил, которые из нее исходят и соединяются, сочетаются, сопрягаются с силами, исходящими из других вещей. Одним словом, «народная душа» переживает природу как всеединство, как совокупность общающихся и сообщающихся между собой цельных душ, которые вбирают в себя другие вещи, другие души.

Но это единство не просто. В нем первоначальное сознание постоянно видит, открывает, ощущает две стороны: тайную и явную, горную и дольную, поюстороннюю и потустороннюю. Эти две стороны проникают собой весь быт народа, делая его жизнь как бы протекающей одновременно в двух плоскостях, между которыми при этом нет фундаментального разрыва.

Единство этих сторон, этих аспектов единой, переживаемой в непосредственном народном опыте реальности проявляется прежде всего в опыте колдовства, ведовства, у кудесников, знахарей, чародеев, ведьмаков и ведьм. В описании магического опыта Флоренский соединяет две черты, которыми, как мы видели, он определял платонизм: а) единство мысли и слова и б) интуитивное познание, движимое любовным экстазом. Колдовской акт, по Флоренскому, переживается как акт познания, ведения той второй, оккультной, тайной стороны реальности, поэтому неслучайно то, что колдун зовется именами, имеющими отношение к знанию и ведению: знахарь, ведьмак и т.д. Это познание основано на экстатическом опыте, опыте восторга, который, как мы помним, соответствует у Флоренского платоновской любовной «мании». Восторг и экстаз открывают чародею скрытые стороны мира, но это познание не остается только познанием, чистым познанием, отвлеченным познанием. Специфика колдовского опыта в том, что мысль и постижение (идеальная сторона колдовского акта, подлежащее) чародея тут же вступают во взаимодействие, оказываются едины с актом его воли (реальная его сторона, сказуемое), направленной на кого-то или что-то. В результате колдовской акт порождает заклинание, слово, которое есть подлинное единство идеального (мысль, познание) и реального (воля, действие).

Таким образом, колдовской акт приводит к единому знаменателю, к синтезу в виде слова или заклинания два основных слоя бытия: потустороннее и поюстороннее, идеальное и реальное. Слово чародея, укорененное в экстатическом постижении сути вещей, одновременно является выражением воли колдуна, которое действует на вещи, становится своего рода энергией или идеей-силой, напрямую влияющей и определяющей судьбы окружающих людей и мира. Таким образом, колдовской опыт – это непосредственное переживание единства идеального и реального, единства мысли-слова-деяния в едином акте заклинания и заговора. Неслучайно Флоренский заговаривает здесь о «теургии», «бого-делании», феномене, которого вовсе не было у Платона, зато игравшего очень важную роль в неоплатонизме после Ямвлиха. Принцип расширительного толкования Платона дает Флоренскому возможность навести мосты между чародейством народа и платоновской философией. Впрочем, Флоренский все же усматривает некоторое сходство мысли самого Платона с описанными им основами магического действия в том, что как для колдуна слово выступает и объектом познания, и его орудием,

так и для Платона той же двойственностью обладают в акте познания идеи: они и предмет познания, и его инструмент, орудие.

Но что, собственно, познает колдун в акте своего экстатического восторга? Что представляет собой та суть и сущность вещей, та мысль, то идеальное, которого он касается, чтобы сочетать его с реальным, с актом своей воли, создав слово заговора, которое своей силой и энергией станет воздействовать на сплетения других вещей, других узлов сил? Для народного непосредственного мироощущения сутью вещей будет имя. Именно оно – мистический корень вещи, подлинная его сущность и центр. Но для народа, в первичных данных сознания имя – это вовсе не отвлеченная аристотелевская «чтойность». Имя – еще и мистическая личность вещи, «трансцендентальный субъект» или душа вещи. Поэтому имя легко может отделиться от вещи, становясь отдельным существом, которое может влиять на того, кто его носит. Имя превращается в такие существа, как «гении», «юноны» римской мифологии, «гандхарвы» индийской, «феруэры» или «фравашы» иранской и т.д.

Здесь Флоренский делает еще более важный ход, который дает ему возможность еще более тесно приблизить магический опыт непосредственного миропонимания с платонизмом. Имя в этом опыте – это не только и не столько имя того или иного индивида. Это имя, представляющее собой некую большую общность, общность тотемического коллектива или общность рода, что на самом деле почти одно и то же. Тем самым непосредственный опыт имеет дело с такими именами, к которым причастны все те, кто принадлежит к той или иной тотемической или родовой общности. Сама принадлежность к такой общности невозможна без причастности к тотемному или родовому имени. Так, собственно, появляются фамилии, которые были в первобытную эпоху не принятой условностью, а подлинным родовым именем, которое причащало своих носителей к единству ведомой богом-тотемом общины и в конечном счете – к самому божеству.

Именно здесь выступает «разительное совпадение двух мировоззрений», народного и платонического. Отношение имени и вещи, фамильного имени и того, кто его получил и носит, является сходным с тремя главными типами отношения платоновской идеи к вещам. Во-первых, между идеями и вещами существует подобие или сходство, вещи подражают идеям, осуществляют в отношении их «мимесис». Во-вторых, вещи причастны к идее, участвуют в ней, получая от нее свои существенные свойства («метексис», «метехейн»). В-третьих, идея присутствует в вещах, осуществляет в них свою «парусию». Эти три главных типа отношений точно так же имеют место в отношении фамильного имени и причастных к нему членов рода, семьи, фамилии (Волковы, Соловьевы, Барановы).

Такова в общих чертах феноменология и психология непосредственного сознания, народного, «мужицкого», общечеловеческого мироощущения, которое во многом, по Флоренскому, соответствует, сходится с платоновской философией. Если для Ницше и следующей за ним традиции (Шпенглер, Хайдеггер, Делёз) Платон – это шаг в сторону, деградация первоначального человеческого опыта, как он открывается, например, в экстазах дионисийской толпы или в деяниях Чезаре Борджиа, то для Флоренского Платон – «цветок народной души»<sup>17</sup>, а платонизм – не явление деградации, окончательной победы рефлексии и отвлеченной мысли, не создание выморочной

<sup>17</sup> Там же.

иллюзии потустороннего мира, но явление почвенное, не искажающее народный опыт, но лишь, так сказать, переводящее его в сознательную плоскость. Как говорит он сам, «в платонизме явились осознанными целые полосы, целые миры народной религии и общечеловеческого жизнепонимания»<sup>18</sup>.

Тем не менее Флоренский не ограничивается одной лишь констатацией сходства между одним и другим, между платонизмом и «философией народов». Он задается вопросом о причине такого сходства и дает на него вполне определенный ответ. Средним термином, соединяющим эти два мира мысли, оказывается «эзотеризм платоновской Академии»<sup>19</sup>. На вопрос о том, что это реально значит, поможет ответить другой текст Флоренского, его «Смысл идеализма (Метафизика рода и лика)», в котором речь идет уже не о корнях и истоках платонизма в первобытном мировоззрении, но о самом платонизме в его логическом, метафизическом и символическом аспектах.

Начнем с того, что философский платонизм является для Флоренского «самым могучим из ферментов культурной жизни», присутствие которого ощутимо почти во всех пластах культуры, поэзии и языка. Это связано с тем, что платонизм – «естественная философия всякой религии»<sup>20</sup>, не только христианства, но также и иудаизма, и ислама. Флоренский справедливо говорит о том, что нет единого общего понимания платонизма, нет определения платонизма, с которым все бы согласились. В конечном итоге так происходит потому, что платонизм – это «не всегда себе равная система понятий и суждений, но... некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу»<sup>21</sup>. Флоренский в таком понимании философского характера платонизма близок к Уолтеру Пэйтеру с его определением философии Платона как «группы стремлений», о чем у нас уже шла речь.

Поскольку платонизм – не система понятий и суждений, а стремление и жест, некое проявление «внутренних движений души», то неудивительно, что у самого Платона в его диалогах нет систематической и терминологической законченности, а «каждый диалог представляет несколько иное построение и дает своеобразную окраску основным терминам»<sup>22</sup>. Собственно, поэтому платоновские слова не являются в строгом смысле терминами, они – «живые символы внутренних движений», в которых выражается «единая жизнь, единый сверх-рассудочный центр»<sup>23</sup>. Платонизм, как его понимает Флоренский, есть своего рода философия жизни, жизни души, жизни внутренней, которая не может быть охвачена «раздельным словесным ответом», схемами и категориями рассудка. Эта жизнь, или стремление, или жест души проявляется не через однозначную терминологию, но через многозначные, при этом изменяющиеся от диалога к диалогу, от платоника к платонику «живые символы». Платонизм, как его понимает Флоренский, – это символическая философия жизни, жест, в котором находят выражение глубокие внутренние движения души, стремящейся от дольного к горнему.

Задача, которую Флоренский поставил перед собой в «Смысле идеализма», как раз заключается в том, чтобы сделать предметом рассмотрения один из символов платонизма: идею и эйдос. Стоит отметить, что в силу

<sup>18</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 69.

<sup>19</sup> Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 167.

<sup>20</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 70.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 71.

<sup>23</sup> Там же.

внутренней логики Флоренского любой платоновский «термин» является на самом деле символом, любое слово в платоновском корпусе, которое история философии или историческая филология принимает за нечто однозначное, оказывается именно многозначным символом глубокого внутреннего устремления души, явлением ее жизни. Эйдос и идея выбраны им не потому, что только они – символы, а потому, что это наиболее известные и знакомые всякому символы платоновской философии.

В истории философии платоновские идеи проявляются прежде всего в так называемых спорах об универсалиях, о статусе родов и видов. Для Флоренского это основная проблема философии, от выбора в решении которой зависит не просто то или иное теоретическое построение, но «закал целостного жизнепонимания». Рассмотрение этой проблемы Флоренским начинается с логики и теории познания, чтобы, отправляясь от них, выйти на другие пласты вопроса о статусе универсалий. Соответственно, платоновская, или платоническая теория идей берется им вначале в логико-гносеологическом аспекте.

Познание существует, по Флоренскому, только тогда, когда оно имеет общее значение. Если единичный момент познания, единичный познавательный акт не выходит за пределы себя, ограничиваясь той или иной комбинацией переживаемых в опыте психических элементов, то никакого познания не совершится. Познание возможно лишь при расширении «за пределы своего особого бытия». Именно это происходит в платоновской идее, если мы берем ее с точки зрения познания. Флоренский, пользуясь текстами Платона и Аристотеля, определяет идею, взятую познавательно, как «*hen kai polla*» («одно и многое»), как «*mia dia pollon*» («одна идея, пронизывающая многое»), как «*to hen epi pollon*» («одно во многом»), а не просто «*hen*» («одно»). Именно момент единства, которое не остается единством и единцей, но расширяется за свои пределы, вступая в связь с множеством других, лежит в основе трактовки платоновской идеи Флоренским. Расширяющаяся за свои пределы единичность и есть универсалия – так обыгрывает Флоренский средневековое латинское объяснение этого понятия: *unum versus alia* («одно по направлению к прочим») – *universale*. Платоновская идея, рассмотренная гносеологически, – это присутствующее в любом акте познания всеединство, сочетание одного и многого, выход или расширение некоего единичного момента за пределы себя самого.

Такая феноменология познавательного акта ставит три проблемы, которые так или иначе должны быть решены: 1. Как происходят такого рода психологические переживания? 2. Как должна быть устроена сама реальность, чтобы было возможно такое познание? 3. Как возможно объективное знание, выступающее за свои пределы для схватывания транссубъективной реальности? На эти три вопроса Флоренский даст ответы в заключительной части работы, но перед этим он дает общую типологию возможных решений проблемы универсалий.

Флоренский начинает с известного текста «Введения» Порфирия в «Категории» Аристотеля, совершая при этом примечательную ошибку в истолковании приведенного им текста. Порфирий, как известно, говорит о том, что роды и виды либо существуют самостоятельно, либо их существование ограничивается только мыслью. Если они существуют самостоятельно, то они могут быть телесны или бестелесны. Следующая дилемма относится к тому, существуют ли они в чувственных вещах или они существуют независимо

от вещей. Флоренский понимает последнюю дилемму как своеобразное описание психологического опыта. Чувственные вещи – это представления, ощущения, звуки. И дилемма в этом случае заключается в том, присутствуют ли идеи в психологическом опыте, состоящем из представлений, ощущений и звуков, или они не входят в мир опыта, оставаясь тем самым и вне звучащего слова. Ход довольно интересный, но не выдерживающий критики.

Дилеммы Порфирия – это своего рода схоластическая фиксация в виде последовательных дихотомий, полемики греческих философских школ. Первая дилемма отделяет номиналистические школы от реалистических, эпикурейцев, с одной стороны, от стоиков, платоников и перипатетиков, с другой. Вторая разводит стоическое учение о телесных семенных логосах и платоновско-аристотелевское учение о бестелесных видах или формах. Третья проводит границу между платоновским пониманием (идеи существуют вне чувственных вещей) и аристотелевским (формы и виды существуют в чувственных вещах). Флоренский, пытаясь сблизить классификацию Порфирия с тем набором проблем, которыми занимался сам, демонстрирует здесь пример классического анахронизма.

В конце концов, Флоренский формулирует вопрос об универсалиях через соотношение четырех основных понятий: идеи, вещи, понятия (*conceptus*), имени или слова. В соответствии с этим он, пользуясь известной теоремой комбинаторики, выделяет шестнадцать различных вариантов отношения этих понятий друг к другу. Но хотя этих вариантов шестнадцать, для Флоренского ключевую роль играют пять наиболее известных и заметных. Это строгий реализм Платона и платоников (здесь общее, «единое во многом», присутствует во всех четырех случаях); умеренный реализм Аристотеля, не признающий идеи вне вещей, но признающий их в вещах; концептуализм, где общее присутствует лишь на уровне понятий и имен; номинализм, или терминизм, в котором можно говорить лишь об общих терминах или словах, но ни о чем более; и, наконец, нигилизм, отрицающий какое бы то ни было присутствие «единого во многом» где бы то ни было.

В определенном смысле для Флоренского имеют значение только два основных полюса: строгий реализм и терминизм, за которым, впрочем, вырисовывается призрак еще более страшного и грозящего всему познанию нигилизма. Но нигилизм – уже не познание, поэтому Флоренский ограничивается строгим реализмом и терминизмом, которые он называет еще более современными терминами: идеализм и позитивизм. Борьба этих двух течений – главное событие в истории философии. Оба они движутся не в силу отвлеченных запросов теоретического разума. За их борьбой в философии стоят разнонаправленные веры и пафос. Пределом терминистического пути оказывается обособление: исключая возможность действительного бытия общего, терминизм утверждает обособленность каждого существа. В конечном счете пределом терминизма оказывается обособленное Я, не желающее иметь ничего общего ни с чем, но только самоутверждаться в своей изолированности от всего. Напротив, реализм своим пределом имеет всеединство, «бытие вселенское, полноту бытия». Единое здесь размыкается, теряет свою обособленность от всего, делается «живым органом живого существа»<sup>24</sup>.

Окончательным пределом обособления оказывается смерть, тогда как соединяющий существа в полноту вселенского бытия реализм основывается

<sup>24</sup> Там же. С. 84.

на вере в жизнь, оказывается в конечном счете особой философией жизни. Таким образом, отвлеченная классификация типов отношения между четырьмя видами понятий оборачивается схемой или картой боевых действий, которые ведутся ради жизни или смерти. Наиболее абстрактные ходы позднеантичной и средневековой философии у Флоренского оказываются тождественными с наиболее жаркими современными спорами о смысле жизни. Его апология платонизма делает платонизм не врагом новых тенденций в современной ему мысли, но их наиболее важным и значимым выражением.

Понимание универсалии или идеи как единичности, неразрывно связанной с множеством и в конечном счете со всем – это наиболее общий логико-теоретический момент, основная логическая схема, лежащая в основе анализа Флоренским «идеального». Но схема для него получает смысл только тогда, когда с ее помощью мы возвращаемся к жизни, когда она становится некоторой помощью в понимании жизни, поскольку «жизнь-то и есть непрерывное осуществление *hen kai polla*»<sup>25</sup>. Обращаясь к жизни, мы обращаемся к живому существу, и Флоренский начинает с проблемы восприятия «извне» живого существа. В том, как воспринимают жизнь живого существа, общее значение идеи, универсалии, о котором шла речь, проявляется, так сказать, в самом субъективном опыте восприятия.

Жизнь – это движение. Восприятие этой жизни, этого движения, как оно есть, принадлежит не науке и ее техническим средствам (фотография, кинематограф), которые искусственно изолируют тот или иной момент, разбивают подвижное целое на статичные фрагменты, но подлинному искусству. Лишь искусство, лишь художник, обладающий способностью к синтетическому восприятию, способен передать, выразить эту нетождественную себе в каждый момент жизнь. Синтетическое восприятие жизни тела, его еще сравнительно внешнего движения, передает скульптура, и Флоренский на примере Родэна говорит о том, что художественное произведение обладает большей действительностью по сравнению с чувственными восприятиями, поскольку в нем «просвечивает мир идей или универсалий». Еще в большей степени, чем в скульптуре, синтетичность восприятия проявляется в портрете. Здесь мы имеем дело не с внешним движением тела, а с внутренней жизнью личности, проявляющейся в лице, лике, что для Флоренского еще больше подводит нас к универсалии в его смысле, как к «бесконечной единице» или «бесконечному синтезу». В портрете выступает то, что Флоренский, используя терминологию Гуссерля, называет «общей единичностью» (*specifische Einheit*), которая отлична от всего лишь «частной единичности» (*individuelle Einheit*).

Но не только эстетическое восприятие в строгом смысле является синтетическим, объединяющим «в одну апперцепцию то, что дано в различные моменты, и, следовательно, под различными углами зрения». Синтетическим в конечном счете оказывается и любое чувственное восприятие, поскольку оно не может осуществляться без участия памяти, а, следовательно, представляет собой синтез разновременных впечатлений. Здесь эстетика Флоренского переходит в эстетику в кантовском смысле слова.

Наше чувственное восприятие имеет дело с миром трех измерений. Однако в нем присутствует еще и время. Восприятие трехмерного объекта в нашем опыте не ограничивается моментальным снимком его, а собирает воедино различные моменты его существования. Тем самым время играет

<sup>25</sup> Там же. С. 91.



роль четвертого измерения, благодаря времени четырехмерные и многомерные объекты появляются и проявляются в нашем мире трех измерений. Время – это проекция многомерной вещи в наше трехмерное пространство, аналогичная проекции трехмерного тела на плоскости. Таким образом, в нашем обычном опыте благодаря времени появляются объекты, которые мы не можем в обычном режиме воспринимать как единое целое, но можем воспринимать их как целое в генетическом развитии, последовательно. У нас нет в обычной жизни их «конкретного представления», но мы можем составить их общее понятие, например понятие о единстве биографии того или иного лица, Гете или Пушкина.

Своего рода прорыв к конкретному представлению, к конкретному восприятию многомерных объектов представляют собой синтетические образы религии, открывающиеся в пророческих видениях. Такой синтетичностью обладают изображения древа жизни и керубов в вавилонском и ассирийском религиозном искусстве, херувимы или «хайот», живые существа, в видении пророка Иезекииля (Иез. 1.10), видение Венедикта Нурсийского, узревшего всю вселенную в солнечном луче. Высшей ступенью такого рода синтетической образности, передающей не просто жизнь, но жизнь жизни или духовность, предстают у Флоренского явления и видения Церкви как Тела Христа в церковной литературе.

Еще больше универсальность идеи, «единое во многом», проявляется в самих живых организмах, в «изнутри формируемых изваяниях жизни»<sup>26</sup>. Именно через живой организм обретают смысл, становятся понятны ключевые слова платонизма: род и вид. Здесь Флоренский наиболее оригинален, и одновременно дальше всего отходит от платонизма Платона. Для Флоренского «термин “род”... оказался исходным в развитии платонизма». Вряд ли это справедливо в отношении самого Платона, у которого «род» (*genos*) не занимает какого-то особого, тем более привилегированного места среди других слов, которыми в тех или иных случаях обозначаются вечные неизменные умопостигаемые сущности. Часто для Платона «род» – синоним «вида» (*eidos*) и наоборот<sup>27</sup>. Нет у Платона и отношения «рода» к «виду» как более общего к более частному, что важно для Флоренского. Такое отношение рода к виду характерно для Аристотеля, но и платонизм Аристотеля не вполне соответствует той схеме, которую набрасывает Флоренский в конце «Смысла идеализма».

Для него термин «род» – точка, где биологическое тесно смыкается с логическим. Вернее, у логики, «чада идеализма», началом оказывается момент родовой, который в свою очередь объясняется через «рождение». Таким образом, в философии жизни Флоренского явления мысли и логики («род» как ключевой логический термин) коренятся в реальной жизни, в жизни, проявляющейся в рождении. Род – то, что создает в рождениях реальную общность между родичами. Общее в конечном счете – это не чистая операция ума, охватывающая абстрактные сходства и строящая на этом основании общее понятие. В своих истоках это реальная общность рода, проявляющаяся, выходящая наружу в родичах, родственниках, каждый из которых будет видом данного рода. При этом род остается невидимым

<sup>26</sup> Там же. С. 116.

<sup>27</sup> *Ast Fr. Lexicon Platonicum*. Vol. 1. Lipsiae, 1833. P. 382: «*notio generalis, et in univ. notio vel species*».

умопостигаемым началом, которое не является какой-либо чувственной вещью. Род как таковой не может быть отождествлен ни с семенем, ни с кровью, ни с родоначальником рода. Он невидим и неосязаем. Он лишь просвечивает, мерцает сходствами, родственной схожестью между родственниками. Это просвечивание и мерцание невидимой родовой сущности есть не что иное, как энергия, действие рода.

Здесь Флоренский в очередной раз делает платонизм логикой иного, не западноевропейского образа жизни. Для мышления западного номинализма характерно то, что вместо исконного, укорененного в реальной жизни рода и народа, слова постепенно выступает и получает признание слово *classis*, «класс», связанного с миром социальной условности, социального требования. «Призыв» или «набор» во флот или армию подменяет почвенность платонической логики и словоупотребления. Для Флоренского, как и для Хайдеггера, судьбы бытия зависят и определяются тем, какие слова, с какой этимологией были выбраны для выражения мысли.

Стоит еще раз отметить, что в платонизме самого Платона слово «род» не несет на себе большой смысловой нагрузки. Оно оказывается техническим термином аристотелевского платонизма, но там как раз реалистическое понимание «рода» становится мишенью критики, которая настаивает на том, что «род» не может быть сущностью, что род, на самом деле, не имеет отношения к реальному бытию вещи. Конечно, Платон и Аристотель не случайно сделали «род» словом своей философии. «Род» – слово, которое выражает наиболее близкую, наиболее заметную, видимую невооруженным глазом систему сходств. Общность народа, общность того или иного животного вида выражалась греками с помощью этих слов. Но и для Платона, и для Аристотеля «род» – всего лишь одно из слов, обозначающих тот сложный комплекс представлений и мотивов, который был связан с их идеализмом. Отношение родовой жизни к «роду» как логическому термину, как оно описано Флоренским, скорее напоминает отношение мировоззрения В.В. Розанова к философии самого Флоренского. Оно требуется логикой философии жизни, делающей непосредственное и конкретное условием для интеллектуального и абстрактного. Но во времена Платона и Аристотеля непосредственности – как в жизни, так и в мысли – было уже очень немного.

Флоренский, конечно, прав, когда говорит, что для древнего человека общее выступало с гораздо большей силой, чем перед современным, проникнутым индивидуализмом и номинализмом, сознанием образованного человека. Прав в том, что тогда требовалось мощное усилие для отделения, обособления, индивидуализации тех или иных признаков. Но философское сознание Платона и Аристотеля, как и более поздних платоников, сформировалось тогда, когда единый род и его институты все больше и больше ослабевали, исчезали из общественной жизни античного полиса. По крайней мере, в Афинах власть рода отходит на второй план уже к концу шестого века до н.э. в результате реформ Клисфена, заменивших родовой принцип политического устройства территориальным. Конечно, родовой элемент не исчез из жизни. Он остается, он действует подспудно, он присутствует на заднем плане даже весьма отвлеченного философского сознания, но не является действенной, творческой силой.

Напротив, в мысли Флоренского, которая принадлежит во многом к позднему изводу европейского романтизма, непосредственное, конкретное, почвенное, примитивное оказывается предметом ностальгии. Здесь видятся

живые истоки, которые ослаблены, искажены, извращены разлагающим влиянием поздней культуры. В случае Флоренского это западная культура с ее католицизмом, протестантизмом, номинализмом и индивидуализмом, сделавшим ставку на обособленное и отъединенное индивидуальное Я, на онтологический и практический эгоизм. Естественно, что «древность», где ищут истоки всего цельного и органичного, сама оказывается более цельной и органичной, чем она была на самом деле. Впрочем, это имеет отношение не только к древности. Для Флоренского реальное бытие русского народа в грозные предреволюционные годы тоже виделось, скорее, в свете славянофильской версии романтизма, чем, скажем, в свете «Деревни» Бунина.

Если род как логическая категория (*genos*) неразрывно связан с родовой жизнью, то в этом контексте «вид» (*eidos*) превращается в «лик» того или иного участника родовой жизни, того или иного родича. Вид – это лик, а лик – «лицо лица», «инвариант лица», существующее не только в самосознании, но выражаемое вовне тождество личности. «Род и его виды – это сущности, из коих род безвиден сам, но имеет в себе виды, и видами своими сквозит в членах рода»<sup>28</sup>. Исходя из такого определения, можно предположить, что виды для Флоренского – что-то вроде индивидуальных идей Плотина, «этостей» Дунса Скота, находящихся в умопостигаемом мире личностей, через которые проходит действие рода и которые в свою очередь неполно и несовершенно отражаются в конкретных эмпирических личностях. Но Флоренский не ограничивается таким, исключительно научно-теоретическим, пониманием платонического вида.

Если род укоренен в родовой жизни с ее фамильным именем, кровью, семенем и рождением, то «вид» берет начало в мистических видениях, в мистериях. Доказательством этому у Флоренского служит натянутое толкование одного места позднего античного писателя, лексикографа Юлия Поллукса (*Onomasticon* I 7, 3), где в описании статуй богов позднего античного храма наряду с большим количеством иных выражений оказались *eidos* и *idea*. Отсюда Флоренский без серьезных оснований выводит, что «это – не какие-либо изображения божеств, а самые лики или зраки божеств и демонов, являвшихся в мистериях посвященным». Такая же натяжка присутствует во втором месте, на котором Флоренский основывает свое мистериальное и мистическое понимание платоновской идеи, в месте из еврипидовских «Вакханок» (471–472). «Какой же образ (*tina idean*) имеют эти твои действия (*orgia*)?» – спрашивает у Диониса Пенфей, никогда не видевший таинств Диониса, которые, по сюжету трагедии, впервые достигли греческого мира. На что бог отвечает: «Тем из смертных, кто не охвачен вакхическим духом и не признает Вакха (*abakcheytoisin*), о них говорить нельзя». Из этого места Флоренский заключает, что Пенфей спрашивает что-то вроде: «Какие видения есть у посвященных в оргии Диониса?», что никак не соответствует ни логике драматического действия трагедии, ни мысли Еврипида.

Флоренский хотел найти мистериальный характер в платоновской теории идей и его нашел, превратив два раза идею в «видение». Здесь помимо всех общих религиозно-философских предпосылок, о которых мы говорили, сыграла роль и книга известного оккультиста Эдуарда Шюрэ «Великие посвященные», на которую Флоренский ссылается<sup>29</sup> и откуда непосредственно

<sup>28</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 123.

<sup>29</sup> Там же. С. 133.

заимствует мысль о мистериальном происхождении платонизма, выраженную у Шюрэ с трогательной наивностью и самоуверенностью<sup>30</sup>.

Тем самым «священные призраки – *phantasmata hagia*» неземной красоты, лучезарные «зраки – *eidola*», которые проходили перед восторженным созерцателем иного мира, – вот горные лики или сверх-чувственные идеи Платона». Платоновский эрос, по Флоренскому, как раз и обнаруживает в лице любимого идею, «видит в лице возлюбленного некий божественный зрак и хочет воздать ему должное». И, наконец, делает вывод Флоренский, «малые облики горных основ жизни – вот что такое платоновские идеи»<sup>31</sup>.

Анализ символа идей у Флоренского начался с самых общих логических аспектов универсалии («единое во многом»), затем перешел на область восприятия (синтетичность восприятия), а оттуда – к темам живого организма, рода и вида, закончившись – если говорить о принципиальных моментах – на мистических видениях души посвященного в мистериях, т.е. на том, что для Флоренского является «жизнью жизни», предельным случаем ее осуществления. Идея в конечном итоге – это мистическое видение личностных существ, лик трансцендентной реальности, обращенный к тому, кто видит. Не случайно, в самом конце работы, Флоренский описывает некоторые «энергии» этих ликов, действующие в небе астрологии и превращающиеся в ангелов Филона и гностицизма.

Платонизм ли это? Конечно. Платоновский ли это платонизм? Конечно, нет. Анализ платоновской идеи у Флоренского в существенных своих чертах пронизан тенденциозностью. Он исходит из очень небольшого числа платоновских текстов, удобных о. Павлу. Он переделывает платоновский и античный платонизм в некий вариант христианского персонализма, в котором античные символы рассматриваются в духе символов патристических, «род» и «вид» понимаются в свете отношения «усия» и «хюпостасис». Но вряд ли такого рода соображения смутили бы Флоренского. Платонизм, как он его понимает, – не историческое явление, не только историческое явление. Платонизм для него – сама реальность, которая по-иному проступает в различных платонических системах и символах мысли. Он должен быть укоренен в самой жизни, а сама жизнь – это священные видения посвященного в культ, поэтому, как и все прочие значимые феномены культуры, платонизм тоже должен иметь культовые корни. Блажен, кто верует.

## Список литературы

- Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris: YMCA-Press, 1989.
- Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988.
- Творения Платона / Пер. с греч. Вл. Соловьева. Т. 1. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова, 1899.
- Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
- Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000.

<sup>30</sup> Шюрэ Э. Великие посвященные. Калуга, 1914. С. 323: «Вот откуда исходить огромная популярность и свѣтлая сила платоническихъ идей. Сила эта коренится въ ихъ эзотерической основѣ. Вотъ почему аѳинская Академія, основанная Платономъ, жила цѣлые вѣка и продолжала жить въ александрійской школѣ. Вотъ почему первые Отцы Церкви отдавали должное Платону; вотъ почему св. Августинъ взялъ у него двѣ трети своей теологіи».

<sup>31</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 134.

Шюрэ Э. Великие посвященные / Пер. с фр. Е. Писаревой. 2-е изд., испр. Калуга: Лотос, 1914.

Ast Fr. *Lexicon Platonicum*. Vol. 1. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1833.

Pater W. *Plato and Platonism. A Series of Lectures*. L.: Macmillan, 1910.

## Plato and the symbolic philosophy of the life of Pavel Florensky

### Dmitry V. Bugai

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

The article analyzes the interpretation of Plato and the Platonic tradition by the famous Russian philosopher and theologian of the Silver Age, priest P.A. Florensky. Based on the material of his two works (“The Universal Human Roots of Idealism”, “The Meaning of Idealism”), devoted to the interpretation of the Platonic teaching and its roots in the universal worldview, the originality of Florensky’s approach to a wide range of philosophical, historical and cultural problems related to the interpretation of the Platonic teaching is shown. The article analyzes the main conceptual moves that Florensky makes in the course of his interpretation, clarifies the relationship of the concepts of a universal or “muzhik’s worldview” to Florensky’s logical and theoretical understanding of Platonism. The article reveals some important sources of Florensky’s historical and philosophical judgments about Plato (Walter Pater, É. Schuré), emphasizes the importance of his contemporary European philosophy of life (Nietzsche, Bergson). Also given is criticism of some of Florensky’s historical and philosophical judgments (on the Porfiry’s theory of universals, on the mystery roots of Plato’s teaching). The originality of Florensky’s creative recreation of the systemic logic of Platonism is analyzed in detail, which begins with a kind of historical phenomenology of the roots and origins of Platonism, then proceeds to a general theoretical doctrine of ideas, which are understood mainly as a doctrine of the one in the many things, then to the doctrine of synthetic perception and ends with the doctrine of gender and species, in which Florensky sees the key symbols of the Platonic teaching.

**Keywords:** Plato, Platonism, theory of ideas, Florensky, Russian philosophy, idealism, symbolism

**For citation:** Bugai, D.V. “Platon i simvolicheskaya filosofiya zhizni ottsa Pavla Florenskogo” [Plato and the symbolic philosophy of the life of Pavel Florensky], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 84–101. (In Russian)

## References

Ast, Fr. *Lexicon Platonicum*, Vol. 1. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1833.

Berdyayev, N.A. *Sobranie sochinenij, T. 3: Tipy religioznoj mysli v Rossii* [Collected Works, Vol. 3: Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-Press, 1989. (In Russian)

Florenskij, P.A. *Sochinenija* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. (In Russian)

Florenskij, P.A. *Sochinenija* [Collected Works], Vol. 3 (2). Moscow: Mysl’ Publ., 2000. (In Russian)

Pater, W. *Plato and Platonism. A Series of Lectures*. London: Macmillan, 1910.

Schuré, Éd. *Velikie posvjashhennye* [The Great Initiates], trans. by E. Pisareva, 2<sup>nd</sup> ed. Kaluga: Lotos Publ., 1914. (In Russian)

Solov’ev, V.S. *Sochinenija* [Collected Works], 2 Vols. Moscow: Mysl’ Publ., 1988. (In Russian)

Solov’ev, V.S. (tr.) *Tvorenija Platona* [The Works of Plato], Vol. 1. Moscow: K.T. Soldatenkov Publ., 1899. (In Russian)

**В.К. Шохин**

## **ФИЛОСОФСКИЙ РЕАЛИЗМ: ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЖИЗНИ**

**Шохин Владимир Кириллович** – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Хотя идеи, свойственные мировоззренческому формату реализма (как и ирреализма) восходят еще к Античности, соответствующий метафилософский концепт начал кристаллизоваться только в конце XVIII в. Статья посвящена начальному периоду становления понятия философского реализма, который охватывает двадцатилетие от первого издания кантовской «Критики чистого разума» (1781) до шеллинговской «Системы трансцендентального идеализма» (1800). Сам термин почти на семьдесят лет запоздал в сравнении с термином «идеализм» (введенным в 1702 г. Лейбницем), и Кант ввел его как коррелят «трансцендентального идеализма» скорее всего для того, чтобы дистанцировать свою систему от системы Беркли, которому он был обязан никак не меньше, если не больше, чем Юму. Их родство уточняется в статье через оптику интеркультурной философии: в обеих системах, как и в буддийской виджнянаваде, корневым заблуждением разума считалась его вера в то, что он может воспринимать объекты как существующие сами по себе, независимо от его деятельности. Автор статьи становится на сторону Фридриха Якоби, предлагая уточнения преимуществ его «простого реализма» в сравнении с «ненастоящим реализмом» Канта. Вместе с тем проводится различие между трансцендентально-идеалистической доктриной Канта и реалистическим потенциалом его философии, который, по мнению автора, становится более понятным после теории реализма Хилари Патнэма. В этом контексте сам кантовский термин «трансцендентальный реализм» может приобрести уже не отрицательные, но самые конструктивные коннотации. Предлагается и раскрытие кантовского реалистического потенциала для современной онтологии через имплицитно содержащуюся в его системе стратификацию уровней реальности. В противоположность этому диалектические упражнения с корреляциями идеализма и реализма у Фихте и Шеллинга автору представляются имеющими интерес только для историка философии.

**Ключевые слова:** онтология, идеализм, реализм, трансцендентальный идеализм, эмпирический реализм, критическая философия, философия здравого смысла, диалектические игры, доктрина виджнянавады, уровни реальности

**Для цитирования:** Шохин В.К. Философский реализм: первые годы жизни // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 102–122.

Когда, собственно, появился сам термин *реализм* в качестве обозначения базового философского мировоззрения, ставшего в конце XX в. объектом подробных дискуссий в аналитической традиции? И стал ли он исходной фоновой матрицей для самоидентификации оппозиционных ему философских направлений только тогда или значительно раньше? И можно ли вообще определять здесь более-менее точные даты?

## До Канта

Приблизительные скорее всего можно. Так, точно известно, что Готфрид Сен-Викторский в версифицированном сочинении «Источники философии» (1175) прямо писал о полемике «реалистов» и «номиналистов», что в XIII в. первые и вторые трактовались иногда как последователи, соответственно, «древней» и «новой» философии и что в XV в. в эдикте одного очень известного монарха, Людовика XI, *reales doctores* (Аристотель, Аверроес, Альберт Великий и другие) противопоставлялись их оппонентам (Уильям Оккам, Григорий из Римини и другие) как те, кому следует подражать, тогда как сочинения вторых следует относить к запрещенным<sup>1</sup>. Потому, кажется, тезис о средневековой терминологизации обсуждаемого философского мировоззрения можно считать доказанным. На что есть и авторитетные свидетельства: и Гегель в «Лекциях по истории философии» (третье издание) и Вильгельм Круг в «Словаре философских наук наряду с их литературой» в 1820-е гг. установили, что термин *реализм* употребляется в их время в *ином* значении, чем в средневековье<sup>2</sup>.

Установили неправильно: термина *Realismus* до близкого к ним времени вообще не было, так как суффикс «изм» появляется с изменением, если угодно, самой морфологии философского дискурса. Из того, что философы, считавшие, что не только отдельные вещи, но и родовые понятия, которые в них экземплифицируются, имеют бытие большее, нежели только мыслительное или звуковое, могут считаться одними из философских предков реалистов эпохи Гегеля и Круга (ибо реализм предписывает реальность большому объему объектов, чем номинализм), представляется очевидным. Но быть только кого-либо предком и этим самым кем-либо – не одно и то же. О реализме как о *философской системе*, а не только как о важной, но все же частной доктрине до XVIII в. речь еще не дошла.

Так когда же все-таки появляется *реализм* не в новом смысле, а в начальном? Позже, чем *идеализм*, который до самого недавнего времени мыслился как его непосредственный антоним. Ведь в 1702 г. Лейбниц в одном из «Ответов на рассуждения Пьера Бейля» противопоставляет друг другу воззрения Эпикура и Платона таким образом, что согласно первому воззрению все, что происходит с индивидом, происходит только в теле механически (как будто нет души), а согласно второму – только в душе (как будто нет тела). Последователей первого воззрения он называет материалистами

<sup>1</sup> Hoffmann F. Realismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII. Basel u.a., 1976. S. 149.

<sup>2</sup> Ibid. S. 148. Позже и Я. Фриз писал о способах примирения реализма с номинализмом, разумея участников спора об универсалиях (Fries J.-F. Die Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Halle, 1840. S. 177).

(Matérialistes), последователей второго – идеалистами (Idéalistes)<sup>3</sup>. Свою же собственную позицию он трактует как срединную и включающую в качестве частичных истин («то, что хорошее в них») «обе гипотезы», находя центр управления и телесными и душевными явлениями в своей знаменитой предустановленной гармонии (l'Harmonie préétablie), которую рекомендует как суверенное начало.

Историю идеализма как последовательной философской доктрины нередко начинают с Джорджа Беркли, младшего современника Лейбница. Гениальность ирландского философа обнаруживается уже в том, что он практически сформировал всю свою оригинальную систему еще студентом Дублинского университета в философском дневнике, в виде записных книжек (названы впоследствии издателями «Философские комментарии») в 1707–1708 гг. Лейбниц впоследствии считал его выскочкой, а он, в свою очередь, называл Лейбница среди тех, кто способствовал продвижению атеизма, но их философская близость, несмотря на то, что континентального философа однозначно относят к рационалистам, а островного – к эмпирицистам, также сомнения не вызывает. Ведь для немецкого философа подлинной реальностью обладали только духовные субстанции (монады), и то же самое можно сказать и о британском. Разница только в том, что он не остановился на полпути и не стал искать середины между «гипотезой Платона» и «гипотезой Эпикура», решительно устранив вторую.

Философский дневник Беркли содержит прямую констатацию того, что он называет «имматериалистической гипотезой»<sup>4</sup>. Почему он избрал именно этот термин, а не «идеализм»? Может быть, потому, что цитированный текст Лейбница не был ему доступен, может быть, и потому, что не хотел солидаризироваться с половинчатой (с его точки зрения) позицией последнего, но скорее всего, чтобы заострить свое полемическое оружие против материалистов, которых он тут же и упоминает. А доктрина имматериализма записных книжек строится из следующих пропозиций. Не только вторичные качества, но и первичные, на разделении которых настаивал Локк, в материи не существуют. Общепринятая характеристика материи как бесконечно делимой также является ошибочной. Ничего не воспринимается кроме идей, и ощущения могут быть похожи только на ощущения (но не на то, что называется материальными вещами). Если допустить существование протяженных и твердых субстанций помимо сознания (mind), то оно не могло бы их воспринимать (как бы по древнему принципу «подобное познается подобным»). Тела существуют только в меру их восприимчивости, и если нет для их восприятия конечного субъекта, есть бесконечный (Бог). То, что принято считать протяженностью тел, на самом деле есть сосуществование разнообразных перцепций (он их называет, правда, мыслями – thoughts). «Все воспринимаемые нами вещи есть, во-первых, мысли, во-вторых, способности воспринимать мысли, в-третьих, способности вызывать мысли, причем ничто из перечисленного в любом случае не может существовать в инертной, лишенной чувств вещи»<sup>5</sup>.

В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» (1713) философ утверждает, что никто – ни материалист, ни имматериалист – не мог бы претендовать на то, что имеет точное представление о Божестве, его атрибутах

<sup>3</sup> Leibnitz G.W. Die philosophischen Schriften. Bd. 4. Berlin, 1880. S. 560.

<sup>4</sup> Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 41.

<sup>5</sup> Там же. С. 42.



и действиях<sup>6</sup>. Утверждение, вряд ли могущее впечатлить новизной, однако, важно, что британский философ употребляет слово «материалист» явно расширенно в сравнении с тем, что вкладываем в него мы. Для него это далеко не только признание материи и ее продуктов единственной реальностью, но и просто допущение экстраментального существования объектов, т.е. как раз то, что позже и было понимаемо как раз как реализм.

Немного позже мы встречаемся с «идеализмом» в латинском сочинении «философского внука» Лейбница Георга-Бернгарда Бильфингера «Философские прояснения относительно Бога, человеческой души, мира и проявлений вещей» (1725), в которой излагаются основные положения философии Вольфа. В §115 учение идеализма суммируется как доктрина, согласно которой «существует бесконечный Дух, а также и конечные духи, от него зависимые, и ничего не существует кроме них»<sup>7</sup>. Но время для «реализма» пока не наступает.

### **Кант: реализм трансцендентальный и эмпирический**

Он появляется только вместе с радикальным изменением в эпистемологии, и, как и в сегодняшней философии, он обсуждался в эпистемологическом же преимущественно контексте. Это был кантовский «коперниканский переворот», в соответствии с которым не конституция нашего познания сообразуется с вещами, но они с ней. Если естественное сознание может сомневаться в том, что помимо множества лошадей и звезд существуют в дополнение к ним еще отдельные «лошадность» и «звездность», но не может сомневаться в том, что обычные лошади и звезды существуют отдельно от этого сознания, сами по себе, и воспринимаются им правильно – такими, как они воспринимаются, – то их отдельная от сознания реальность проблематизироваться не может. Но если и то и другое отрицается, но при этом они все-таки не считаются и чистыми продуктами нашего сознания, то вопрос об их реальности не может не ставиться.

Этот новый, промежуточный статус эмпирических вещей не мог не вызывать прямые ассоциации с берклианским идеализмом, и в анонимной рецензии на первое издание Первой Критики в «Гёттингенских ученых записках» (1782), авторы, пожелавшие из малодушия остаться анонимными<sup>8</sup>, постарались убедить читателя в том, что разницы между ними нет. Канту как идеалисту вменялись как отрицание прав внешних чувств, так и сенсуализм, а также наполнение всего внешнего мира «материей» лишь наших представлений и законов рассудка<sup>9</sup>.

Конечно, это было упрощением, но объективно кантовская система не могла бы сложиться ни без имматериализма Беркли, ни без дистанцирования от последнего. Сам его трансцендентальный метод можно трактовать, в историко-философской перспективе, как критику имматериализма при его

<sup>6</sup> Там же. С. 351.

<sup>7</sup> Это важное свидетельство приведено Г. Цельтнером в знаменитом историко-философском лексиконе, который основал Иоахим Риттер (*Zeltner H. Idealismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. IV. Basel u.a., 1976. S. 30, 33*).

<sup>8</sup> Ими оказались весьма авторитетный в свое время вольфианец Иоганн Федер и очень уважаемый Кантом Христиан Гарве.

<sup>9</sup> См.: <http://www.gavagai.de/HNP35.htm> (дата обращения: 26.11.2020).

частичной рецепции. Хотя Кант считал, что это Юм пробудил его «от догматического сна», на деле роль «будильника» сыграл ирландский епископ (его «звонки» очень хорошо слышал и сам Юм), так как нужна была грандиозная философская провокация, чтобы подвергнуть сомнению то, что мы непосредственно воспринимаем вещи сами по себе. То, что сам Кант это влияние не признавал, значения не имеет: берклианский имматериализм был слишком «анархичен», чтобы с ним солидаризироваться, а иметь предтеч в «коперниканском перевороте» не хотелось<sup>10</sup>. Но здесь ничего удивительного нет: «философская неблагодарность» составляет рабочий режим развития философии в любой части света. Так или иначе настойчивейшее самодистанцирование от Беркли побудило Канта представить целую типологию идеализма, а необходимой коррелятивной тенью идеализма и стал реализм, сама терминологизация которого вполне возможно так и датируется 1781 г. – годом первого издания «Критики чистого разума».

В этом первом издании различие видов реализма как категориальных теней разновидностей идеализма представлено прежде всего в разделе о паралогизмах чистого разума – в критике четвертого паралогизма, касающегося восприятия внешних вещей. *Трансцендентальный реализм* (ein transzendentaler Realismus) – это противоположность трансцендентальному идеализму, согласно которому все явления суть только представления, а не вещи в себе, а пространство и время являются лишь чувственными формами наших созерцаний. Согласно трансцендентальному реализму и пространство со временем суть нечто данное нам независимо от нас, и внешние явления мыслятся вещами самими по себе, независимыми от нашей способности к их восприятию (букв. «чувственности» – Sinnlichkeit), существующими, соответственно, вне нас и, добавляет Кант, «согласно чистым рассудочным понятиям» (also auch nach reinen Verstandesbegriffen)<sup>11</sup>. Но последователь этого трансцендентального реализма, как можно понять Канта, не только заблуждается, считая внешние вещи существующими самими по себе, но еще и как бы выдает себя не совсем за того, кто он есть, а «подыгрывает эмпирическому идеализму». А именно он полагает, что все представления о вещах недостаточны для удостоверения действительности объектов этих представлений (кажется, в духе Беркли).

Трансцендентальный идеалист может быть и *эмпирическим реалистом* (ein empirischer Realist), т.е. как бы дуалистом, признавая существование

<sup>10</sup> О реальной близости двух великих философов написано вполне достаточно. Так, согласно М. Айерсу, оба отстаивали зависимость вещей от разума, считая ее гарантией против скептицизма (Ayers M.R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // Royal Institute of Philosophy Supplements. 1982. Vol. 13. P. 51–69). Еще более известна та статья, на которую Айерс опирается и которая до сих пор вызывает живое обсуждение: Turbayne C. Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // Philosophical Quarterly. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244. Подробному обсуждению корреляций кантовского и берклианского идеализма была посвящена специальная монография: The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant. L.; N.Y., 1989. О доступности сочинений Беркли для Канта см.: Winkler K.P. Berkeley and Kant // Kant and the Early Moderns. Princeton, 2008. P. 142–143. «Философская неблагодарность» Канта по отношению к Беркли не вызывает ни малейшего удивления при учете его последовательного дистанцирования от И. Тетенса, чье основное сочинение, по свидетельству И. Гамана, лежало у него на столе во время всей работы над «Критикой чистого разума». О взаимоотношении двух философов см.: Krouglov A.N. Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant // Kant-Studien. 2013. Bd. 104 (4). S. 484–489.

<sup>11</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Berlin, 1911. S. 336.

материи в пределах самосознания, или, по-другому, признавая на самом деле только действительность представлений в сознании. Этот эмпирический реалист – и такова позиция самого Канта – считает материю лишь явлением, которое вне нашей «чувственности» есть ничто, а представления считает внешними, но не в том смысле, что они относятся к вещам самим по себе, а в том, что «все находится вне друг друга, а оно само, пространство, находится в нас»<sup>12</sup>.

Теперь выясняется, в чем преимущество этого эмпирического реализма, который трактуется уже не просто как совместимый с трансцендентальным идеализмом, но и как его философский синоним (*ist ein transcendentaler Idealist ein empirischer Realist*) перед реализмом трансцендентальным. Он рассматривает предметы чувств как не отличные от самих чувств, именно в этом смысле признавая за материей как явлением действительность, непосредственно воспринимаемую. Трансцендентальный же реалист вынужден рассматривать предметы чувств как отличные от самих чувств, а потому для него – великий философ не договаривает, но подразумевает – переход от восприятий к объектам не является столь же «плавным» и даже удовлетворительно объяснимым. Но здесь выстраивается и второе уравнение: эмпирический идеализм = трансцендентальный реализм<sup>13</sup>.

Напоследок Кант выдает и прямой «сертификат» эмпирическому реализму – своему собственному – за то, что тот признает «нечто действительное в пространстве» и само пространство как действительность утверждая в то же время, что оно со всеми явлениями находится только в нас. Подчеркивается, что в этом пространстве реальное (*das Reale*) как материал всех объектов созерцания дано действительно и независимо от всякого вымысла и в то же время в нем не дано ничего вне нас, поскольку само пространство вне этой перцептивности есть ничто<sup>14</sup>. Подчеркивая свой реализм в указанном смысле, Кант несомненно противопоставляет себя Беркли.

Во втором издании Первой Критики (1787) эти положения закрепляются и предлагаются лишь некоторые уточнения. В шестом разделе антиномий чистого разума, где позиционируется «трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики», подтверждается, что «реалист в трансцендентальном смысле» (*der Realist in transcendentaler Bedeutung*) превращает представления – модификации нашей перцептивности – в вещи сами по себе (*an sich subsistierende Dinge*). При этом Кант не упускает случая дистанцироваться от «обесславленного эмпирического идеализма» (подразумевается, конечно, Беркли), который, допуская собственную действительность пространства, отрицает существование в нем самих протяженных сущностей и устраняет всякое различие между мечтой и реальностью<sup>15</sup>. Но вот и новый аргумент – от практического разума. Окажется, поддавшись обману трансцендентального реализма, мы с неизбежностью лишаемся и природы и свободы. Но, как можно понять Канта, в большей мере этот реализм блокирует все же свободу, чем природу<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Ibid. S. 370.

<sup>13</sup> Ibid. S. 371.

<sup>14</sup> Ibid. S. 375.

<sup>15</sup> *Kant I. Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Berlin, 1911. S. 519.

<sup>16</sup> Ibid. S. 571.

Кенигсбергский гений смог, сам того, вероятно, не желая, поставить вопрос о соотношении идеализма и реализма в определенном смысле в самый центр внимания всего, что принято называть немецкой классической философией. Он спровоцировал и решительные выступления в защиту «нормального реализма», и новые подходы к классификации обоих направлений философии, и (отчасти и своими недосказанностями) попытки реконструировать его собственный «эмпирический» подход в новых спекулятивно-метафизических контекстах.

### Якоби и Вреде: реализм веры и здравого смысла

Если Федер и Гарве критиковали трансцендентальный идеализм Канта, недостаточно его поняв и не предложив альтернативы (см. выше), то Фридрих Генрих Якоби его хорошо понял и альтернативу предложил. Этому и был посвящен диалог «Дэвид Юм о вере, или идеализм и реализм» (1787), вышедший практически одновременно со вторым изданием Первой Критики.

То, что Кант называет эмпирическим реализмом, равнозначным трансцендентальному идеализму, на деле, согласно Якоби, реализмом не является. То, что вещи нам являются как внешние по отношению к нам, не требует никакого доказательства, поскольку мы это просто знаем. Но это и не может быть доказано потому, что здесь, «следуя строгому употреблению философских понятий, это знание есть некая вера (*ein Glauben*)», и в обычной жизни мы это не оговариваем – как нечто само собой разумеющееся<sup>17</sup>. При этом Якоби ссылается на главу шотландской школы здравого смысла Томаса Рида (1710–1796), который определял чувственное восприятие как представление о вещи, «связанное с верой в существование его внешнего объекта»<sup>18</sup>. Понятия и категориальные суждения ничего не приобретают, если не выводятся из опыта (т.е. если являются априорными) и являются предсуждениями (*Vorurteilen des Verstandes*), но скорее наоборот, они могут иметь универсальную значимость только если исходят из единичных вещей<sup>19</sup>. Философ снова проводит различие между подлинным реализмом и кантовским, состоящее в том, что «то, что мы, реалисты, подлинные объекты называем вещами, от наших представлений независимыми», в кантовском отрицается<sup>20</sup>.

А в приложении к тому же опусу, называемом «О трансцендентальном идеализме», Якоби уже не воздвигает оборонительные сооружения вокруг реализма, а совершает сильный рейд на территорию философского противника. Основная проблема с трансцендентальным идеализмом, а потому и со всей системой Канта состоит в том, что она содержит неразрешимое противоречие между правильной, реалистической посылкой о том, что в чувственном восприятии предметы отпечатываются в чувствах, вызывая таким образом представления, и игнорированием того, что «слово “чувственность” [постоянно употребляемое Кантом. – В.Ш.] тотчас лишается всякого смысла, если не понимать под ним особого реального посредника

<sup>17</sup> *Jacobi F. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau, 1787. S. 21–23.*

<sup>18</sup> *Ibid. S. 27.*

<sup>19</sup> *Ibid. S. 119–120.*

<sup>20</sup> *Ibid. S. 216–217.*

между одним реальным и другим реальным»<sup>21</sup>. По автобиографическому признанию Якоби, это исходное противоречие кантовской системы заставляло его по нескольку раз перечитывать «Критику чистого разума», потому что его постоянно сбивало с толку то, – и эта очень эффектная формулировка неоднократно повторялась многими философами и позднее, – что «без упомянутой предпосылки я не мог войти в систему, а с этой предпосылкой не мог в ней остаться»<sup>22</sup>.

Якоби подробно раскрывает свой афоризм. «Остаться с этой предпосылкой совершенно невозможно, потому что убеждение в объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей самих по себе, а не как чисто субъективных явлений лежит в основе этой предпосылки, как и убеждение в объективной значимости наших представлений о необходимых отношениях этих предметов друг к другу и их существенных связях, как *объективно реальных определений*. Все это – утверждения, которые никоим образом невозможно соединить с кантовской философией, ибо последняя постоянно носится с одной мыслью: доказать, что как сами предметы, так и их отношения есть чисто субъективные сущности, всего лишь определения нашего собственного Я и никоим образом не существуют вне нас»<sup>23</sup>. Опыт же общечеловеческий объясняется у Канта из двух маловразумительных понятий – из «трансцендентального нечто» (подразумеваются вещи в себе), о котором ничего сказать нельзя и которое каким-то необъяснимым образом «аффицирует нас предметами» и из силы воображения как «некой слепой и по всем направлениям связующей способности»<sup>24</sup>. Да и само слово «предмет» не совсем законно употребляется в кантовской философии, ибо он, по общепринятому словоупотреблению, должен обозначать вещь, которая в трансцендентальном смысле должна существовать вне нас<sup>25</sup>. В итоге для того, чтобы прийти в согласие с самим собой, трансцендентальный идеалист должен отказаться от своей половинчатости и «иметь мужество утверждать жесточайший идеализм, которому еще никогда не учили, и не бояться даже упрека в спекулятивном эгоизме, потому что он не сможет остаться верным своей системе, если захочет отклонить от себя хотя бы даже это последнее обвинение»<sup>26</sup>.

Если о Канте что-то знает любой сколько-нибудь образованный человек, а о Якоби любой изучавший историю философии, то об Эрнесте (Эрхарде) Фридрихе Вреде (1766–1826) скорее всего только составители немецкой Википедии. Ни в одном биографическом словаре, ни в подробнейшем словаре философов Рудольфа Эйслера сведения о нем не сохранились, хотя это был очень разносторонний ученый. Евангелическая теология, математика, механика, физика, геология, гидрология, атмосферология и не только были предметами его публикаций. Для нас же интересно, что самая первая среди них называлась «Антилогия реализма и идеализма: испытание первых основ систем мысли Лейбница и Канта» (1791). Так совсем еще

<sup>21</sup> Цитируем перевод, опубликованный в монографии: Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 550.

<sup>22</sup> Там же. С. 550–551.

<sup>23</sup> Там же. С. 551.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Это было совершенно верное наблюдение, поскольку само слово Gegen-stand означает то, что противостоит мне.

<sup>26</sup> Там же. С. 553.

неизвестный писатель решился ответить на вызов крупнейшего философского авторитета. Возможно, что и после знакомства с идеями Якоби.

Аргументы против Канта суммируются, после длительного рассмотрения, в заключительном §24 «Основание для схематизации реализма». Никакие «софизмы» не могут поколебать нас в том, что процесс познания требует реального субъекта и реальных предметов, находящихся в действительном пространстве, времени и движении<sup>27</sup>. Они и обеспечивают апостериорную (не априорную) схему познания и, соответственно, «основание (die Basis) всего систематического порядка в доктринальном понятии реализма (der Lehrbegrif des Realismus)». Об этом можно было бы говорить много, но важен вывод о том, что идеализм не может устранить реализм как систему из мира рассудка (Verstandeswelt). Преимущество реализма состоит прежде всего в том, что если из идеального нельзя вывести реальное как нечто объективно определенное (etwas objectiv Bestimmtes), то противоположное выведение возможно<sup>28</sup>. Критические возможности реализма никак не меньшие, чем идеализма, и их особенность в том, что они основываются на здравом смысле (Gemeinsinn)<sup>29</sup>.

Научное познание как таковое имеет два «титула» – как математическое и догматическое: первое есть дело созерцания (Anschauung), второе – рассудка (Verstand). К первому идеализм не может прибавить ни одной здоровой толики уже потому, что не позволяет считать субъект (и свое Я, и Я других) отличным от объекта, без чего никакое познание невозможно. При этом затруднительно единство в истолковании объектов, а это противоречит требованиям науки. «Догматика» еще в большей мере требует различения субъектов и объектов. Потому дискурсивная наука, основывающаяся на идеализме, в любом случае должна оказаться иллюзорной, и «только при реализме можно рассчитывать на внешнее соответствие наших субъективных «мыслевыражений» (Gedankenformeln) [действительности], на объективную истину»<sup>30</sup>.

После всего сказанного в его книге, – завершает Вреде, – непредвзятый читатель вполне может судить, действительно ли реализм заслуживает, по выражению одного автора, названия «наследственного греха философии» и основывается на произволе мысли, а также определить, какая из двух философских систем является более плодотворной и может в большей мере расширять наши научные познания. При этом следует учесть и то, что один из значительных «северных мыслителей» (снова без имени, но, скорее всего, Рид) стал на сторону реализма.

### **Фихте и Шеллинг: диалектика идеал-реализма**

В противоположность только что рассмотренным авторам, отстаивавшим с разной степенью убедительности философский реализм перед покушением на него со стороны кантовской философии, те двое, к которым мы

<sup>27</sup> *Wrede E.G.F. Antilogie des Realismus und Idealismus. Zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des Leibnitzschen und Kantischen Denksystems. Halle, 1791. S. 334.*

<sup>28</sup> *Ibid. S. 335–336.*

<sup>29</sup> *Ibid. S. 336.*

<sup>30</sup> *Ibid. S. 340.*

перейдем сейчас, занимались улучшением этой философии, а именно, предложенной в ней версии идеализма, а в процессе этой «реформации» редактировали и понимание реализма. Как отмечал проницательный Якоби, с признанием реального восприятия вещей в кантовской системе нельзя оставаться. Они и не стали этого делать, на словах выражая этой системе полную лояльность.

В своем программном (и не совсем «интеллигентном») произведении «Основы общего наукоучения» (1794) Фихте различает несколько видов идеализма. Старый идеализм – прежде всего лейбницевский, который иногда обозначается и как трансцендентный – есть учение о предустановленной гармонии. Его основная черта (и ошибка) в том, что он принимает существование вещей вне нас (II, §4, E I)<sup>31</sup>. Далее, он обозначается (здесь воспроизводится кантовская терминология) и как догматический идеализм, но непоследовательно, так как тут же идентифицируется и как реализм, тогда как идеализмом (без прилагательных) иенский философ обозначал новый (свой) идеализм.

Но «догматический идеализм» не просто устраняется новым, а скорее, как бы сказал Гегель, «снимается» в нем. Оказывается, он в частичном виде как бы воспроизводится на второй ступени фихтевского онтологического процесса – когда Я полагает не-Я<sup>32</sup>. На самом деле не-Я получает всю свою реальность только от Я, но рефлексия, соответствующая этой второй ступени, «обосновывает своеобразный догматический реализм: перенесение не может быть осуществлено, если не предположить уже некоторой независимой реальности не-Я, некоторой вещи в себе»<sup>33</sup>. Таким образом, мы имеем дело со своеобразным философским инклюзивизмом: кантовский трансцендентальный идеализм включается в фихтевский в качестве некоторой ограниченной истины, актуальной на промежуточной стадии диалектического процесса, но преодолеваемой на стадии конечной.

На деле, однако, выстраиваются целых три идеализма: первый, низший, признает, как мы знаем, еще существование экстраментальных вещей, второй производит все представления из Я, но он также еще не является высшим. А далее вводится разграничение, доступное интеллекту только самого Фихте – между идеализмом качественным и количественным, – при том, что они коррелируют и с соответствующими разновидностями реализма – реализма не в общезначимом смысле, но опять-таки только в фихтевском, при котором вводятся рассуждения об уровнях конечности Я и познания этой конечности. Качественным реализмом оказывается такое воззрение, при котором признается некоторое воздействие не-Я на Я, вследствие которого его деятельность «несколько парализуется». А количественный реалист признает, что полагание реальности в не-Я совершается для Я лишь «в силу закона основания»<sup>34</sup>.

Это чисто внутренняя логика, в которую ограничен доступ извне даже для самых гениальных философских умов: недаром и Кант фактически

<sup>31</sup> Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М., 1995. С. 327.

<sup>32</sup> Напомним, что в первой фазе этого процесса Я полагает самое себя (и в этом положении как деятельность и существует, не будучи духовной субстанцией), а в третьей в дело вводится абсолютное Я, которое выступает в виде некоего синтеза тезиса (Я полагает Я) и антитезиса (Я полагает не-Я).

<sup>33</sup> Там же. С. 346.

<sup>34</sup> Там же. С. 354–356.

отказался от распутывания паззлов этого сочинения, которое якобы было призвано лишь уяснить его собственную мысль, и ссылался только на рецензию на него<sup>35</sup>, другие же до поры до времени лишь делали вид, что что-то в этом понимают. Отметим по ходу дела, что эта монологическая логика маркирует начало дискурса безответственности в европейской философии (кульминирующего в постмодернизме), когда ответственность за непонимание того или иного мыслителя, предлагающего «высокоспекулятивную» магию слов<sup>36</sup>, стала возлагаться только на его читателя.

Чуть более «читаемое» в связи с двумя системами мировоззрения было сформулировано Фихте в контексте попытки диалектического примирения противоположностей, происходящих из кантовского учения. Речь идет о том, что когда конечный дух полагает вне себя нечто абсолютное (вещь в себе), он вынужден признавать, что это нечто является наличным только для него (представляя собой некий необходимый ноумен), и это составляет тот круг, из которого этот дух никак не может выйти. Здесь также, мне кажется, многое надо принимать только на веру: непонятно и то, почему дух должен видеть внешнюю вещь таковой только для него (а не и для всех прочих субъектов), и никак не видно, почему этот дух при этом попадает в круг. Но дальше выясняется, что системой, которая на этот непрозрачный круг не обращает внимания, является догматический идеализм (*ein dogmatischer Idealismus*), ибо «только собственно указанный круг нас ограничивает и делает конечными существами», а система, которая предполагает, что может из этого круга выйти, есть догматический трансцендентный реализм (*ein transcenderer realistische Dogmatismus*)<sup>37</sup>. Эти определения также требуют комментариев, не предлагаемых автором. Но вот вывод из них: «наукоучение определенно держится середины между этими двумя системами и есть критический идеализм, который можно было бы назвать также реал-идеализмом (*ein Real-Idealismus*) или идеал-реализмом (*ein Ideal-Realismus*)». Что должен означать этот срединный путь между двумя непонятными «станциями», также требует работы экзегета, но по крайней мере ясно, что это снова синтез тезиса и антитезиса.

В «Первом введении в наукоучение» Фихте уже позволил себе быть более понятным. Оппонирующую пару здесь составляют просто «догматизм»

<sup>35</sup> Первый вердикт на наукоучение Кант «проговорил» в 1798 г. в разговоре с Иоганном Абегом, отметив, что ему показалось, что он понял основные идеи бывшего своего собеседника, только прочитав рецензию Карла Рейнгольда (в «Йенской литературной газете»). Далее, «я прочел рецензию вторично, и мне показалось, что я кое-что понял, но оказалось – ничего. Он (Фихте) подносит вам яблоко ко рту, но не дает вкусить его... Он всегда остается во всеобщем, не дает примера и, что еще хуже, не может его дать, потому что не существует того, что подходит к его общим понятиям» (цит. по: Там же. С. 624).

<sup>36</sup> Как писал о гегелевском языке зло, но пронизательно А. Шопенгауэр: «Нет лучшего средства для мистификации людей, чем выложить перед ними нечто такое, что невозможно понять. Тогда они, особенно немцы, по природе своей доверчивые, тотчас же начинают думать, что все дело в их интеллекте, которому они вообще не очень-то доверяют; чтобы спасти свою репутацию, они скрывают свое непонимание, а лучшим средством для этого служит похвала непонятной мудрости, авторитет которой от этого все больше растет. И требуется огромная смелость и доверие к самому себе, к своему рассудку, чтобы назвать все это бессмысленным шарлатанством» (цит. по: *Гулыга А.В.* Гегель. М., 1970. С. 142). К языкам фихтевскому и шеллингговскому эта характеристика также вполне применима.

<sup>37</sup> *Fichte J.-G.* Op. cit. S. 281.



и «идеализм» без непрозрачных ухищрений с ними. Правда, сам догматизм понимается очень тенденциозно: это любое признание существования экстраментальных объектов, то есть как раз реализм, а потому в «догматики» прямо зачисляется Беркли (за признание существования Бога), но очень прозрачно намекается и на Канта, как принимающего вещь в себе. Более того, утверждается (поскольку задача философии – только объяснение опыта), что и вообще «возможны лишь эти две философские системы (идеализм и догматизм. – В.Ш.). Согласно первой системе, сопровождающиеся ощущением своей необходимости представления суть продукты предполагаемой в их основе интеллигенции (сама познавательная способность. – В.Ш.), согласно последней – продукты предполагаемой в основе их вещи в себе»<sup>38</sup>. Кантовская концепция здесь намеренно «округляется», так как йенскому философу было превосходно известно, что кёнигсбергский мудрец считал представления «продуктами» той же «интеллигенции», только лишь аффицируемой вещами в себе, но задачи схематизации для Фихте были приоритетными. У «догматизма» и идеализма разность в самом главном – объекты философского познания. В первом случае это будет вещь в себе, которая есть «чистый вымысел и не обладает никакой реальностью», поскольку она в опыте не встречается. Во втором случае это «Я в себе» – я сам как объект для самого себя, свойства которого зависят только от мысли, но бытие которого всегда предполагается<sup>39</sup>. Фихте настаивает на том, что только его идеализм может выполнить основную задачу философии – обеспечить систему опыта внешним для этой системы обоснованием (что это за обоснование, снова не совсем прозрачно).

Следующий кардинальный тезис гласит, что ни «догматизм» не может опровергнуть идеализм, ни идеализм – «догматизм», поскольку они расходятся в главном – конечном, далее ни из чего не выводимом принципе, и у них нет ни одной общей точки, исходя из которой они могли бы прийти к согласию<sup>40</sup>. Идеалист не может опровергнуть «догматика», т.е. реалиста, поскольку второй все объясняет через воздействие на нас вещи в себе, в том числе и предполагаемую нами собственную свободу<sup>41</sup>. Последовательный «догматик» с неизбежностью и фаталист, который не отрицает факт осознания свободы, но доказывает из своей системы, что сама идея свободы ложна; он отрицает якобы самостоятельность Я, на которой строится все учение идеалиста, считая эту самостоятельность «случайной принадлежностью мира», но он, по Фихте, и материалист, который может быть опровергнут только из постулата свободы и самостоятельности Я, который он как раз и отрицает. Однако и «догматик» не может опровергнуть идеалиста. Причина в ложности его «принципа» – вещи в себе, – которая есть чистая химера и опровергается из альтернативного способа объяснения происхождения представлений<sup>42</sup>. Почему она химера, не объясняется. Правда, Фихте определил это тем, что она опровергается самим опытом, но никакого доказательства тому не представил (см. выше). Хотя две системы (а третьей, как выяснилось с самого начала, не бывает) не могут опровергнуть друг друга,

<sup>38</sup> Фихте И.Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 77.

<sup>39</sup> Там же. С. 78–79.

<sup>40</sup> Там же. С. 80.

<sup>41</sup> Напомним, что у Фихте все, что представляется обычному сознанию в качестве противолежащих ему объектов, есть лишь продукт бессознательной деятельности воображения.

<sup>42</sup> Там же. С. 81.

можно поставить вопрос о предпочтительности одной из них. И все предпочтения отдаются идеализму.

Шеллинг (вполне в духе «диалектической ментальности» Йенского кружка) в равной мере черпал из Фихте и соперничал с ним, намереваясь с самого начала также и раскрасить абсолютное Я красками Субстанции Спинозы<sup>43</sup>. Эти «годы учения» не прошли даром: он все-таки превзошел своего монологического учителя в прозрачности изложения своих идей, а потому и в искусстве соединения противоположностей. В «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795), писавшихся синхронно с фихтевской разработкой наукоучения, Шеллинг совсем по-другому, чем Якоби, оценил Первую Критику Канта: между «критицизмом» и «догматизмом» в ней нет ни малейших противоречий, напротив, и один «изм» и другой сосуществуют в ней совершенно органично, так как критическая философия одинаково необходима в обеих системах. «Критицизм» соответствует идеализму, «догматизм» (как и у Фихте) – реализму<sup>44</sup>.

И здесь ранний Шеллинг предлагает знаменитую терминологическую реформу, результаты которой остались в языке философии до настоящего времени. А именно, он предлагает переименовать «догматизм» в «систему объективного реализма» (*System des objektiven Realismus*), или, как он замечает в скобках – «субъективного идеализма» (*oder des subjektiven Idealismus*), а «критицизм» – в «систему субъективного реализма» (*System des subjektiven Realismus*) или, снова в скобках, – «объективного идеализма» (*System des objektiven Idealismus*)<sup>45</sup>. Для этого, с его точки зрения, есть основания в Первой Критике, предполагающей объективный и субъективный идеализм, поскольку в ней явления фундируются вещами самими по себе.

А в конце второго «главного» раздела «Системы трансцендентального идеализма» (1800, основана на йенских лекциях 1798<sup>46</sup>) Шеллинг приходит к фихтевскому диалектическому изобретению из «общего доказательства» своей новой версии идеализма. Я есть бесконечная деятельность, содержащая в себе и всю реальность. Не будучи объектом для себя изначально, оно становится таковым через самосознание, которое есть и некоторое самопродуцирование. Постулируется, что самосознание (Я) есть борьба «абсолютно противоположных деятельностей», из которых одна, «изначально уходящая в бесконечность», будет реальной, объективной и ограничиваемой направленным вовне стремлением «интуицировать» себя как объект (хотя, по-моему, очень непросто представить себе, как может быть ограничиваемым то, что изначально уходит в бесконечность), а другая – идеальной, субъективной и неограничиваемой, стремление «интуицировать» себя через его ограничение. Соответственно, и тот предел (*die Schranke*), который устанавливает само собой и для себя Я, должен быть одновременно и реальным и идеальным. Реальным, т.е. независимым от Я потому, что иначе последнее не будет реально ограниченным, а идеальным, т.е. зависимым от Я потому, что иначе Я не сможет полагать самого себя. И то, и другое должно

<sup>43</sup> Об этом в связи с ранним сочинением Шеллинга «О “я” как принципе философии» см.: Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006. С. 527–529.

<sup>44</sup> Schelling F.W.J. von. Sämmtliche Werke. Bd. 1. Stuttgart; Augsburg, 1856. S. 302.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Опус вызвал оживленную дискуссию, в том числе и такую реакцию разочарованного Фихте, как: «У Шеллинга, очевидно, иное понятие о трансцендентальном идеализме, чем у меня» (цит. по: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 601).

быть дедуцировано из самосознания. И из взаимообусловленности этих деятельности может быть выведен весь «механизм Я»<sup>47</sup>.

Разумеется, тезис и антитезис приходят к ожидаемому синтезу. Как эти две деятельности предполагают друг друга (они собственно для того и были «выкроены»), так предполагают друг друга и идеализм с реализмом<sup>48</sup>. Точка зрения идеализма в том, что рефлектируется только идеальная деятельность – то, что предел положен только Я. А шеллинговский реализм образуется тем, что рефлектируется реальная деятельность – то, что предел независим от Я (вопреки, отметим, тому, что в Я заключена вся реальность и потому нет ничего кроме него – см. выше). Но когда объектом рефлексии становятся обе деятельности одновременно, то и возникает идеал-реализм (Ideal-Realismus), а он и равнозначен всей системе трансцендентального идеализма. Идеализм и реализм предполагают друг друга с не меньшей очевидностью, чем теоретическая и практическая философия.

## Результаты и задания

Историко-философский материал заслуживает не только того, чтобы его изучали, но и того, чтобы с ним работали, особенно с учетом того, что едва ли не все новейшие философы, которые себя считают сторонниками той или иной модальности ирреализма (от семантического до радикального), претендуют на почетную кантовскую родословную. А потому и к вышеизложенному можно и даже нужно относиться и оценочно, и наиболее рационально это можно делать, как кажется, различая терминологические и доктринальные решения философов XVIII столетия в поле философского реализма и отличая от последних тот потенциал, которые они в себе содержали.

Неадекватные терминологические решения можно распределить на намеренно-пейоративные и вполне искренние. О том, что Беркли недобросовестно называл то, что соответствует реализму, «материализмом» в полемических целях, было уже отмечено. Однако и трактовка его в качестве «догматизма» у Фихте, а вслед за ним и у Шеллинга ничем не убедительнее, но только с той разницей, что названные философы не подозревали, что их собственные системы являются гораздо более «догматическими». Ведь только как догмат, принимаемый «чистой верой» без всякого критицизма, можно трактовать учение о производстве всего сущего, в том числе

<sup>47</sup> Schelling F.W.J. von. *Sämmtliche Werke*. Bd. 3. Stuttgart; Augsburg, 1858. S. 386. Разумеется, это объяснение релевантно только той игре в философскую риторику, которая производит впечатление глубоких «ноуменологических открытий».

<sup>48</sup> Метод объединения противоположностей, включая синтез естествознания и мифологической поэзии составляет архитектуру и его спекулятивной физики, начертанной уже в «О душе мира» (1798). Как выразительно писал летописец Йенской школы, «автор постоянно обнаруживает тенденцию соединять противоположные воззрения, подводя их под одно высшее воззрение... Относительно электричества он старается доказать, что прав и Франклин, допускаящий только один принцип в электричестве, прав и Зиммер, находивший в электричестве два различных принципа: с этой целью он утверждает, что есть только одно электричество, но что оно действует только при раздвоении на элементы, находящиеся в борьбе между собой. К такому же приему он прибегает и в других пунктах, в особенности касательно проблемы происхождения органических существ» (Гайм Р. Указ. соч. С. 548).

экстраментального, из чистого Я и об «онтоистории» мироздания как об истории очень запутанных взаимоотношений Я с самим собой.

Что касается aberrаций второго рода, то различие реализма субъективного и объективного у Шеллинга, которое было введено в пандан субъективному и объективному идеализму в «диалектических целях», с точки зрения рационального обращения с понятиями никак нельзя считать «симметричным». В самом деле, если идеализм действительно может быть обозначен как субъективный (как в случае с Беркли), когда предполагается, что каждый субъект продуцирует объекты своими когнитивными возможностями, и как объективный, когда философ считает, что они продуцируются Единым Духом (как у Фихте и у самого Шеллинга), то реалист, полагающий, что экстраментальные объекты являются таковыми только для него, а не и для всех – фигура очень трудно мыслимая.

Также только находясь в совершенно герметическом мышлении «Основ общего наукоучения», можно было делить реализм на «качественный» и «количественный» так, как это делал Фихте. Здесь также были цели диалектико-игровые – корреляция с таковыми видами идеализма. Но вторая половина этой альтернативы представляется маловразумительной в сравнении с первой. Еще можно понять, что естественное мышление, допускающее воздействие внешних вещей на субъекта, можно как-то назвать и качественным реализмом, хотя это, выражаясь кантовским языком, «сонный морфий», но вот что такое количественный, исходящий из того только, что полагание реальности в не-Я совершается для Я лишь «в силу закона основания» (им не раскрытого), мог, вероятно, только автор.

В противоположность этим метафорическим опытам распределение у Канта реализма (помимо того уже обстоятельства, что его предшественников по введению самого этого термина мы не знаем – см. выше) на трансцендентальный и эмпирический представляется значительно более когерентным. Разумеется, в его системе. Но сама эта система была значительно более общезначимой, а потому и рациональной, чем у его «реформаторов». Понятие «эмпирический реализм» вполне может быть понято в рамках той онтологии, в которой повседневным вещам придается определенный онтологический статус – не абсолютный, но по крайней мере относительный. Да и «трансцендентальный реализм» вполне интеллигибелен, поскольку здесь подчеркивается, что это воззрение, согласно которому конститутивные формы опыта (такие, прежде всего, как пространство и время) существуют объективно – независимо от когнитивной структуры нашего сознания.

Что же касается доктрин, то, мне кажется, придется признать, что XVIII столетие смогло представить только две когерентные версии реализма: «эмпирический реализм» Канта и, как его можно было бы назвать, «простой реализм» Якоби и Вреде, а все остальное было лишь диалектической игрой с понятиями. Попробуем оценить обе доктрины, из которых вторая полемизировала с первой.

Якоби был, конечно, неправ, вменяя Канту онтологический эгоизм или, по простому, солипсизм. Конституция нашего сознания в критической философии считалась совершенно универсальной, а не партикулярной. В его знаменитом антикантовском афоризме не учитывались различия между восприятием субъектом объектов и аффицированием чувственности вещами-в-себе. Неправ он был и в том, что реальность вещей как внешних по отношению к моему сознанию, может быть принята только на веру, хотя то,

что реализм опирается на здравый смысл (как то подчеркивал Вреде), сомнений не вызывает. Но Якоби совершенно правильно отметил недостаточность вещи-в-себе (о которой по определению ничего не известно) для «обеспечения» опыта. Ведь общая на всех, везде и всегда когнитивная конституция не может объяснить, почему я в данный момент и в данном месте вижу именно зеленый предмет, а не желтый или красный, а X видит желтый или красный, а не зеленый и т.д. Еще меньше и апофатический ноумен и общая когнитивная конституция могут объяснить, почему мы с X испытываем разные воздействия со стороны разных «явлений», если не предполагать, что они являются определенными «вещами самими по себе». Равно как и «деконструировать» воспринимаемый мною зеленый цвет, сводя его к чему-то «более действительному», представляется весьма затруднительным. Потому объяснительные преимущества «простого реализма» перед трансцендентальным идеализмом представляются очевидными.

В том, что Кант учил весьма условному реализму, Якоби также был совершенно прав. Особенно это ощутимо, если с машиной времени переместиться с конца XVIII в. в современную эпоху начальной интеркультурной философии. В этом смысле наиболее выразительные аналогии у кантовской философии – с последовательным имматериализмом буддийской школы виджнянавады. Основная ее доктрина, окончательно оформившаяся уже в IV в. в текстах Асанги и Васубандху, состояла как раз в том, что базовое заблуждение человеческого ума состоит в принятии перцепций и представлений («явлений») за экстраментальные объекты (т.е. по-кантовски «вещи сами по себе»)⁴⁹. Правда, если кантовская философия с виджнянавадой только тесно граничит, а берклианская так почти и совпадает, то признание вещей-в-себе, которые пусть и «ни за что не отвечают», означает и границу самих этих границ.

Однако в критическую философию были заложены и другие проблемы, которые снова лучше видятся из интеркультурной перспективы. А именно, Кант не раскрыл того секрета, что собственно обуславливает и само ложное «овеществление» «явлений» и что обеспечивает правильность работы когнитивного механизма, которому мы должны всецело доверять в нашем познании мира. У тех же виджнянавадинов был тот ответ на первый вопрос, что за аберрации нашего сознания отвечает некоторая сила мистификации (см. прим. 58), а адвайта-ведантисты и прямо утверждали, что мировая мистификация Майя =

<sup>49</sup> Первые прецеденты основной доктрины йогачары-виджнянавады vijñaptimātra («[все есть] только идеации») различимы в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре», составленных в III–IV вв. Эта доктрина неразрывно связана с другой – учением о трех природах сознания (trisvabhāva), в которой различаются три режима сознания, мыслимые и как миры, кроме которых, за исключением высшего (снова мысленного) совершенства, ничего нет. В специальном трактате Васубандху «Трисвабхаванирдеша» («Определение трех природ») соотношение этих миров-сознаний иллюстрируется ситуацией, при которой фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его мантры иллюзию слона. Сам слон уподобляется реальности воображаемой, его форма – зависимой, его реальное отсутствие на подмостках – совершенной (ст. 28). Поскольку же образ слона был извлечен из тайников «аккумулированного сознания» (алая-виджняна), последнее сопоставляется с мантрой, сам слон – с ложной субъектно-объектной «раздвоенностью», его форма – с воображением зрителей, кусок дерева (который «превратился» в слона действием мантры) – с «таковостью» или истинным положением вещей (ст. 29–30). См.: *Anacker St. Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984. P. 465–466.*

Авидья их непосредственно и направляет. Правда, здесь возникла дальнейшая проблема без удовлетворительного решения – относительно источника самой мистификации. Но у Канта не было и таких причудливых обоснований. Не было у него и объяснения в прямо противоположном направлении, предложенного, например Алвином Плантингой – что наши когнитивные способности функционируют правильно потому, что они так сознательно устроены Богом<sup>50</sup>. В кантовскую теоретическую философию Бог допускается только как регулятивная идея человеческого разума, а не как экстраментальная реальность.

Но Якоби с Вреде не обратили внимания также и на степень убедительности кантовского аргумента против «простого реализма» на основании практической философии исходя из объяснения свободы (см. выше). Разве моей свободе мешает то, что она наталкивается на «сопротивление» внешних для нее вещей и не способствует ли это как раз ее совершенствованию? И разве ее закаляет представление о том, что мы живем в мире необъяснимых «аффицирований» со стороны совершенно апофатических вещей-себе и не склоняет ли, напротив, к расслаблению и квиетизму?

Доктринальные системы гениев, однако, не исчерпывают потенциалов их философий. Хилари Патнэм, чья работа над концепциями реализма в значительной мере охватывает биографию его философской креативности, не вывел из своего «внутреннего реализма» (internal realism), более всего напоминающего трансцендентальный идеализм Канта<sup>51</sup>, заключения о том, что «инфицированность» нашего познания вещей нашей когнитивной конституцией обязана отрицать их собственную экстраментальность<sup>52</sup>. И это так же правильно, как, если привести типологически очень близкий пример, обусловленность дескрипций мистического опыта особенностями языков разных религиозных традиций, отнюдь не обязана вынуждать нас считать, что сама «материя» этого опыта сводится к одним этим дескрипциям<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Ср. в статье «Обоснование и теизм» (1987): «Получается, что Бог сотворил нас наделенными познавательными способностями, которые задуманы так, что чтобы мы могли достигать истинных верований в отношении широкого диапазона утверждений о нашем непосредственном окружении, о нашей внутренней жизни, о мыслях и чувствах других людей, о нашей вселенной, о правильном и дурном, обо всем, относящемся к реальности абстрактного... о моральности... и о Нем Самом» (Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги. М., 2014. С. 280).

<sup>51</sup> В небольшой серии лекций, озаглавленной «Многие лики реализма», он назвал Канта «первым внутренним реалистом» за то, что тот отказался мыслить истину как соответствие «доструктурированной» (сознанием) реальности и открыл, что наш концептуальный вклад в познание не может быть вынесен за скобки при познании вещей и за то, что верификация лежит не вне, а внутри нашей концептуальной системы и что разница между его и патнэмским «внутренним реализмом» состоит только в том, что он не признавал концептуальной релятивности и считал, что есть только одна научная версия мира. Но, завершает он этот экскурс, «я считаю Канта [только своим] предшественником, а не Писанием» (курсив мой. – В.Ш.) (Putnam H. Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures. La Salle (Ill), 1987. S. 43).

<sup>52</sup> О реализме Патнэма с солидными ссылками на его тексты и полемику с ним оппонентов см.: Джохадзе И.Д. Современный американский прагматизм. М., 2023. С. 204–208. Следует, правда, учитывать, что позиции Патнэма по отношению к реализму (и его пониманию) менялись неоднократно. Об их разнообразии даже в ранних его произведениях см.: Brown C. Internal Realism: Transcendental Idealism? // Midwest Studies in Philosophy. 1988. Vol. 12 (1). P. 145–155.

<sup>53</sup> Речь идет об оппозиции эссенциализма и конструктивизма; лидер последнего «дескриптивист» С. Кац открыто исповедовал кантианство.

Но я полагаю, что как раз понятие *трансцендентального реализма* (не идеализма), которое могло бы лучше всего описать реалистический потенциал кантовской философии, было бы применимо и к другому. Кант не смог опровергнуть идеализм Беркли логически, но его онтологический мир был значительно богаче. Он не разрабатывал онтологию самоцельно, но некоторые его схемы позволяют считать, что семена *стратификации реальности* были в его систему заложены, хотя и не проросли. В одном из примечаний из Первой Критики (глава 1 «Трансцендентальной эстетики») он дифференцировал иллюзорные кольца Сатурна, сам Сатурн и стоящий за ним «объект сам по себе»<sup>54</sup>. А из всего изложенного выше следует, что различать реальности иллюзий, явлений, вещей-в-себе и самой когнитивной структуры нашего познания как факторов опыта в его системе было бы вполне последовательно. Стратификации реальности, как давно уже предположил автор этих строк, составляют основную «материю» того, что вполне на кантовский манер можно было бы назвать и *трансцендентальной онтологией*<sup>55</sup>. Они могут осуществляться и в рамках другой онтологии – персоналистической, которая соответствует персоналистическому реализму, могущему быть построенным на основании трансцендентального, но не сводиться к нему<sup>56</sup>. Но это уже совсем другая тема, отличная от той, которой посвящена была данная статья – ресурсам философского реализма его начального периода.

## Список литературы

- Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Беркли Дж. Сочинения / Пер. с англ.; сост. и вступ. ст. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978.
- Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер. с нем. В. Неведомского. СПб.: Наука, 2006.
- Гулыга А.В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 1970.
- Джохадзе И.Д. Современный американский прагматизм. М.: Канон+, 2023.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994.
- Фихте И.Г. Сочинения / Пер. с нем. А.К. Судакова. СПб.: Наука, 2008.
- Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. / Пер. с нем.; изд. подгот. П.П. Гайдено. М.: Ладомир, 1995.
- Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем.; сост. и вступ. ст. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1987.
- Шохин В.К. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 54–71.
- Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.
- Anacker St. Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

<sup>54</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 67.

<sup>55</sup> Последнее о трансцендентальной онтологии: Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.

<sup>56</sup> Первое о персоналистической онтологии: Шохин В.К. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 66–69.

- Ayers M.R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // Royal Institute of Philosophy Supplements. 1982. Vol. 13. P. 51–69.
- Brown C. Internal Realism: Transcendental Idealism? // Midwest Studies in Philosophy. 1988. Vol. 12 (1). P. 145–155.
- Fichte J.-G. Sämtliche Werke. Bd. 1. Berlin: Verlag von Weid und Comp., 1845.
- Fries J.-F. Die Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1840.
- Hoffmann F. Realismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII. Basel: Schwabe, 1976. S. 148–150.
- Jacobi F. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottl. Loewe, 1787.
- Kant I. Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1–29. Berlin: Reimer; Leipzig; Boston: Walter de Gruyter, 1900–2020.
- Krouglov A.N. Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant // Kant-Studien. 2013. Bd. 104 (4). S. 466–489.
- Leibnitz G.W. Die philosophischen Schriften / Hrsg. von C.I. Gerhardt. Bd. 4. Berlin: Weidmann, 1880.
- Putnam H. Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures. La Salle (Ill): Open Court, 1987.
- Schelling F.W.J. von. Sämtliche Werke. Bd. 1. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1856.
- Schelling F.W.J. von. Sämtliche Werke. Bd. 3. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1858.
- The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant / Ed. by R.S.C. Walker. L.; N.Y.: Routledge, 1989.
- Turbayne C. Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // Philosophical Quarterly. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244.
- Winkler K.P. Berkeley and Kant // Kant and the Early Moderns / Ed. by D. Garber and B. Longuenesse. Princeton: Princeton University Press, 2008. P. 142–171.
- Wrede E.G.F. Antilogie des Realismus und Idealismus. Zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des Leibnitzschen und Kantischen Denksystems. Halle: Francke und Bispinck, 1791.
- Zeltner H. Idealismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. IV. Basel u.a.: Schwabe, 1976. S. 30–33.

## Philosophical realism: the pinafore stage of existence

### Vladimir K. Shokhin

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

In spite of the fact that ideas in line with the world-outlook format of realism (as also those in the format of irrealism) come back already to Antiquity, it was not earlier than from the end of the 18<sup>th</sup> century that the metaphilosophical concept under discussion has begun to evolve. The initial becoming of the concept of philosophical realism during score of years from the first edition of Kant's *Critique of Pure Reason* (1781) to Schelling's *System of Transcendental Idealism* (1801) is just being dealt with in this paper. The term came about eighty years later than "idealism" (introduced in 1702 by Leibnitz), and Kant inaugurated it most likely to distance his system from that of Berkeley to whom he was indebted, it seems, still more than to Hume (their congeniality is specified in the article in the mirror of intercultural philosophy, i.e. in both systems, just as in the Buddhist vijñānavāda, our persuasion that we can perceive outer things as existing independently from our mind was regarded as the radical illusion of mind). The author stands up for Friedrich Jacobi by offering specification of the advantages of "the robust realism" over "feigned" Kantian realism. Meanwhile, he suggests also the distinction between the transcendental idealistic doctrine of Kant and realistic potency of his philosophy,



which, in his opinion, becomes more intelligible after Hilary Putnam's theory of realism. In this context the Kantian term "transcendental realism" itself could acquire not negative but mostly affirmative connotations. The author also suggests actualization of Kant's "realistic capacity" for today's ontology by highlighting his implicit differentiation of the layers of reality. In contrast, Fichtean and Schellingean dialectical sports with correlations of idealism and realism could be of interest, in the author's view, only to historians of philosophy.

**Keywords:** ontology, idealism, realism, transcendental idealism, empirical realism, the critical philosophy, the common sense philosophy, dialectical sports, the doctrine of *vi-jñānavāda*, the layers of reality

**For citation:** Shokhin, V.K. "Filosofskii realizm: pervye gody zhizni" [Philosophical realism: the pinafore stage of existence], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 102–122. (In Russian)

## References

- Anacker, St. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Ayers, M.R. "Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 1982, Vol. 13, pp. 51–69.
- Berkeley, J. *Sochineniya* [Works], ed. by I.S. Narskii. Moscow: Mysl Publ., 1978. (In Russian)
- Brown, C. "Internal Realism: Transcendental Idealism?", *Midwest Studies in Philosophy*, 1988, Vol. 12 (1), pp. 145–155.
- Chernov, S.A. & Shevchenko, I.V. *Fridrih Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2010. (In Russian)
- Dzhokhadze, I.D. *Sovremennyi amerikanskii pragmatizm* [Contemporary American Pragmatism]. Moscow: Kanon+ Publ., 2023. (In Russian)
- Fichte, J.-G. *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Berlin: Verlag von Weit und Comp., 1845.
- Fichte, J.G. *Sochineniya* [Works], trans. by A.K. Sudakov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2008. (In Russian)
- Fichte, J.G. *Sochineniya. Raboty 1792–1801 gg.* [Works of 1792–1801], ed. by P.P. Gaidenko. Moscow: Lodomir Publ., 1995. (In Russian)
- Fries, J.-F. *Die Geschichte der Philosophie*, Bd. 2. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1840.
- Gulyga, A.V. *Hegel*. Moscow: Molodaya gvardiya, 1970. (In Russian)
- Haym, R. *Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemeckogo uma*. [The School of Romanticism. Contribution into the History of German Mind], trans. by V. Nevedomskii. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Hoffmann, F. "Realismus (1)", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII. Basel u.a.: Schwabe, 1976, S. 148–150.
- Jacobi, F. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottl. Loewe, 1787.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 1–29. Berlin: Reimer; Berlin; Leipzig; Boston: Walter de Gruyter, 1900–2020.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. Moscow: Mysl Publ., 1994. (In Russian)
- Krouglov, A.N. "Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant", *Kant-Studien*, 2013, Bd. 104 (4), S. 466–489.
- Leibnitz, G.W. *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Bd. 4. Berlin: Weidmann, 1880.
- Putnam, H. *Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*. La Salle (Ill): Open Court, 1987.
- Schelling, F.W.J. von. *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1856.

- Schelling, F.W.J. von. *Sämmtliche Werke*, Bd. 3. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1858.
- Schelling, F.W.J. von. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1987. (In Russian)
- Sennett, J. (ed.) *Analiticheskii teist. Antologiya Alvina Plantingi* [Analytic Theist. Alvin Plantinga's Anthology], trans. by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2014. (In Russian)
- Shohin, V.K. "Opyt stratifikacii real'nosti u Frensis Bredli, ego kritiki i personalisticheskaya al'ternativa" [Stratified reality in Francis Bradley's idealism, its critics and a personalistic alternative], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 54–71. (In Russian)
- Shohin, V.K. "Tak nazyvaemyj paradoks hudozhestvennoj literatury i transcendental'naya ontologiya" [The so-called paradox of fiction and transcendental ontology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 20–35. (In Russian)
- Turbayne, C. "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", *Philosophical Quarterly*, 1955, Vol. 5 (20), pp. 225–244.
- Walker, R.S.C. (ed.) *The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant*. London; New York: Routledge, 1989.
- Winkler, K.P. "Berkeley and Kant", *Kant and the Early Moderns*, ed. by D. Garber and B. Longuenesse. Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 142–171.
- Wrede, E.G.F. *Antilogie des Realismus und Idealismus. Zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des Leibnitzschen und Kantischen Denksystems*. Halle: Francke und Bispinck, 1791.
- Zeltner, H. "Idealismus (1)", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IV. Basel u.a.: Schwabe, 1976, S. 30–33.

*Л.Г. Роман*

## ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА И СМЫСЛ ПРЕДЛОЖЕНИЯ РАННЕЙ МИМАНСЫ\*

*Роман Лилия Геннадьевна* – научный сотрудник центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: lily.roman3012@gmail.com

Соотнесение индийской лингвофилософии и западной философии языка представляется возможным в отношении вопроса о значении – одного из главных вопросов любого лингвофилософского учения. Индийская философская традиция, представленная ортодоксальными школами, главной из которых является так называемая миманса (*mīmāṃsā*), ориентировалась на авторитет священного писания – на Веда, и посредством критической аргументации занималась осмыслением и интерпретацией их содержания, в связи с чем были сформированы уникальные лингвофилософские идеи. В данной работе представлены идеи мимансы, общая картина которых может быть сформулирована так: 1) учение примыкает к теории внечеловеческого происхождения языка в противовес теории конвенции; 2) отстаивается трансцендентный подход к языку, где утверждается вечная, априорная связь слов и значений, что противоположно натуралистическому взгляду; 3) формулируется деятельностный подход к смыслу высказываний/предложений, что обусловлено категориальной парой *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное», или «процесс-результат», которая противопоставлена мышлению таких школ, как ньяя и вайшешика; последние, в свою очередь, опираются на пару *дхарма-дхармин* (*dharma-dharmin*) – «свойство-носитель свойств», или «субъект-предикат». В работе также проводятся параллели традиции мимансы с древнеиндийской лингвистической традицией व्याкарана (*vyākaraṇa*), что позволяет уточнить характер лингвофилософских идей первой, а также затрагиваются теории смысла предложений средневековой мимансы – *анвита-абхидхана-вада* (*anvitābhidhāna-vāda*) и *абхихитанвая-вада* (*abhihitānvaya-vāda*). Лингвофилософия традиции миманса, и, в частности, отстаивание не натуралистического отношения к языку и деятельност-

---

\* Статья подготовлена при поддержке Мегагранта Минобрнауки (VIII очередь) № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения при изучении индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии» (методология, написание), а также выполнена при поддержке гранта № 104701-2-000 «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии» Программы стратегического академического лидерства РУДН «Приоритет-2030» (редактирование).

ного, или даже прагматичного, подхода к интерпретации предложений является уникальным как для истории индийской философии, так и с точки зрения западной традиции философии языка.

**Ключевые слова:** философия языка, смысл, индийская философия, миманса, व्याкарана, Веды, лингвофилософия, предложение

**Для цитирования:** Роман Л.Г. Значение слова и смысл предложения ранней мимансы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 123–136.

Грамматика в Древней Индии отличалась крайне высоким статусом. Она представляла из себя одну из шести веданг (*vedāṅga*) – «конечностей» Вед, и называлась व्याкарана (*vyākaraṇa*)<sup>1</sup> – примерно «проясняющий анализ». Дух व्याкараны заложил основы отношения к грамматике в целом в Древней Индии и так называемый «лингвоцентризм» индийской культуры, онтологизированный характер грамматического учения, который был привит и последующим по времени возникающим *даршанам* (*darśana*), т.е. философским школам Древней Индии, одной из которых была ортодоксальная традиция, защитница авторитета Вед, имеющая тесную связь с брахманизмом – миманса (*mīmāṃsā*), становление которой можно проследить примерно с V–III вв. до н.э.

Для лингвофилософии мимансы была свойственна деятельностная направленность, что явилось продолжением индийской грамматической традиции, однако первая вносит свои коррективы. Учение мимансы представляет собой уникальный взгляд на *шабду* (*śabda*), т.е. слово, и *вакью* (*vākya*) – предложение, что существенно отличается от взглядов других школ.

Говоря о «смысле» и «значении» слов и предложений, мы не делаем разграничения, свойственного для западной философии языка. В индийской традиции вопрос о смыслах и значениях сводится к многозначному термину *артха* (с санскр. *artha* – цель, предмет, объект, польза, причина, стремление, смысл, значение). Здесь в отношении предложений формируется деятельностный подход и концепт единого предложения, или *эка вакья* (*eka vākya*), подразумевающий объединение частных словоформ на основе референциальной целостности, проще говоря, на основе единства смысла – *артхаикатва* (*arthaikatva*, *artha* + *eka*). В отношении же отдельных слов как грамматических частей предложения – *пада* (с санскр. *padā* – грамм. слово) – говорится о том, что значение отдельного слова, или *падартха* (*padārtha*, *pada* + *artha*), тяготеет к универсальному, и это выражается термином *акрпму* (*ākṛti*). Несколько позднее, в средние века, когда традиция миманса будет представлена в лице двух школ, появятся разные точки зрения относительно того, может ли отдельное слово являться носителем смысла или нет.

Чтобы перейти более подробно к вопросу о значении слова и смысле предложения ранней мимансы, прежде обратимся к характеру *шабды*, какой она предстает в учении этой традиции.

<sup>1</sup> Вякарана связана главным образом с именем Панини (*Pāṇini*, ок. V в. до н.э.) и его классическим трудом *Аштадхьяи*, «Восьмикнижие» (*Aṣṭādhyāyī*) – древним трактатом по грамматике, в котором были установлены стандарты классического санскрита. Помимо этого, в рамках традиции व्याкараны известны такие ее важнейшие представители, как Катьяяна (*Kātyāyana*, III век до н.э.), создавший комментарий *Варттика*, «Дополнения» (*Vārttika*) на грамматику Панини, а также Патанджали (*Patañjali*, II в. до н.э.) – автор *Махабхашьи*, «Великого комментария» (*Mahābhāṣya*), далее МхБ, представляющий собой комментарий как на избранные сутры Панини, так и на Варттику Катьяяны и др.

Слово, *шабда* (с санскр. *śabda* – слово, звук, речь, язык и т.д.) – широкое понятие индийской философии, которое обозначает звук, слово, речь, язык, фразу, звучание и т.д. Как общий термин она включает в себя различные языковые единицы: *вакья*, *vākya* (предложение), *пада*, *pada* (словоформа), *спхота*, *sphoṭa* (целостный смыслоноситель), *вач*, *vāc* ([священное] слово), *дхвани*, *dhvani* (звук, звучание), *варна*, *varṇa* (аналог западной фонемы), высказывание, мистический слог (как, к примеру, *Om*) и т.д., и, объединяя в себе все их, *шабда* отсылает к более глубокому пониманию смысла того или иного. Здесь полезно упомянуть определение *шабды* у Патанджали в МхБ: «Слово – это то, при произнесении чего возникает представление [о референте]»<sup>2</sup>. Таким образом, *шабда* указывает на смысловое содержание.

Важнейшим же философским аспектом *шабды* с точки зрения лингвофилософии ортодоксальных школ и традиций, в частности мимансы, является то, что *шабда* является средством познания – *праманой*<sup>3</sup>. *Шабда-прамана* (*śabda-pramāṇa*) – единственный источник познания *дхармы*, представленный в виде высказываний Вед. Этот источник является априори достоверным, истинным. В целом эта установка была едина для всех ортодоксальных индийских религиозно-философских школ того времени. Еще в работах грамматистов *шабда* считалась мерилем истинности приобретаемого знания. «Дхарма – в знании»<sup>4</sup>, а именно в знании правильных слов, знании грамматики. Мимансаки также придерживались признания *шабды* в качестве мерил истинности познанного, хотя в мимансе и выделялись свои особенности.

Лингвофилософские идеи мимансы были тесно связаны с ее основными «политическими» задачами, одна из которых состояла в том, чтобы отстоять авторитет священных текстов – Вед – в противоборстве с пользовавшимися в ту эпоху<sup>5</sup> популярностью философскими школами неортодоксального направления, т.е. буддийскими. Другими словами, это означало, что мимансаки работали над обоснованием истинности слова Веды – *шабды*.

Основным аргументом достоверности *шабда-праманы* в мимансе выступает тезис об отсутствии автора у Вед (*apauruṣeya*): только человеку свойственно ошибаться, соответственно, то, что лишено человеческого вмешательства, то, что безначально существует, то истинно. Другими доводами здесь являются признание вечного характера *шабды* и, соответственно, врожденного (*autpattika*), а значит априорного, вечного характера связи между словом и его значением, что выстраивает трансцендентный подход к языку и противоположно натуралистическому взгляду на сущность языка<sup>6</sup>. С этой

<sup>2</sup> См.: Десницкая Е.А. Определение слова у древнеиндийского грамматиста Патанджали // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 70 (1). С. 166.

<sup>3</sup> Прамана (с санскр. *pramāṇa* – измерение, стандарт, авторитет) – категория индийской эпистемологии, обобщающая источники истинного знания.

<sup>4</sup> См.: Захарьин Б.А. Патанджали Паспаша, или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М., 2003. С. 142.

<sup>5</sup> Речь идет о периоде ранней мимансы, представленном двумя текстами: *Миманса-сутры* (*Mīmāṃsā-sūtra*), или – по имени автора – *Джаймини-сутры* (*Jaimini-sūtra*), далее МС (составленные весьма приблизительно в V в. до н.э. – I в. до н.э.), основополагающим текстом традиции, а также фундаментальным комментарием на МС в функциональном жанре *бхашья* – *Миманса-сутра-бхашья*, также *Шабара-бхашья* (*Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya*, *Śābara-bhāṣya*), созданным приблизительно во II–V вв. н.э.).

<sup>6</sup> См.: Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 79.

точки зрения позиция мимансы противоположна так называемым конвенциональным теориям значения, характерным, например, для ньяи и раннего буддизма.

Тема вечности слова по причине ее фундаментального характера для системы мимансы в целом подробно исследуется уже в самом начале главного текста этой традиции – *Миманса-сутры*: сутры 1.1.6.–1.1.23. МС и в комментарии к этим сутрам – *Шабара-бхашья*. В данном разделе представлена полемика между мимансаком и его оппонентом относительно проблемы вечности слова.

Скажем о результирующем выводе мимансака по итогу данной дискуссии: *шабда*, вечно пребывая в своем субстрате – всепроникающей акаше (*ākāśa*) (эфир, пространство)<sup>7</sup>, проявляет себя, манифестирует (*abhivyajyate*) из скрытого состояния в явное, иначе, из тонкого состояния в грубое; происходит это за счет усилия (*karma, prayatna*) человека (по произнесению слова) и последующих колебаний звуковых волн (*saṃyogavibhāgā*) и направлено на то, что бы донести смысл другому (*darśanasya parārthatvāt*); а в силу учения *акрutiвада* (*ākṛtivāda*), утверждающего, что значением слова является *акрuti* (с санскр. *ākṛti*; *ā-kṛti* – форма, внешний вид, конфигурация), родовая форма или форма класса, связь слова и его значения признается вечным.

Следует отдельно остановиться на понятии *акрuti* как значения слова. В индийской традиции в рамках вопроса о значении слова на первый план выходят две альтернативы: *джати* (с санскр. *jāti* – класс, род), и *вьякти* (с санскр. *vyakti* – индивидуальность, индивид, отличие), где первое обозначает класс, универсалию, которое также иногда передается словом *саманья* (с санскр. *sāmānya* – всеобщий, универсальный), а последнее – индивидуальную, конкретную вещь, *дравью* (*dravya*). С точки зрения истории индийской грамматической традиции наиболее ранние размышления об этом приписываются мыслителям Ваджьяпьяна (*Vājaryāna*) и Вьяди (*Vyāḍi*), жившим, как полагают, раньше комментатора Панини – Катьяяны. В то время как Вьяди утверждал, что слова означают *дравью*, Ваджьяпьяна говорил об обратном – слова означают *саманью*. Таким образом, в первом случае язык работает по принципу исключения, *бхеда* (с санскр. *bheda* – различие, разница): проводя различие между вещами, главная задача слова состоит в том, чтобы отличить то, что оно означает, от всех подобных вещей, во втором – по принципу общностей, *саманья*: выявляя общие свойства. Следовательно, в первом случае, например, слово «корова» относится к отдельной субстанции, *вишешья* (*viśeṣya*) и определяется как то, что не является кошкой, собакой и т.д. в том или ином контексте, иначе говоря, «корова» по сути означает то, что отличает ее от лошади; во втором – «корова» указывает на общее свойство, атрибут, *вишешана* (*viśeṣaṇa*) «коровности», которое

<sup>7</sup> Акаша (с санскр. *ākāśa* – эфир, пространство) – многозначное понятие индийской философии. В традиции миманса это понятие фигурирует в том смысле, в каком ее понимала традиция вайшешика, то есть *акаша* интерпретируется в своем физическом аспекте как один из великих космогонических первоэлементов, *махабхут* (*mahābhūta*) наряду с землей, водой, огнем и ветром (см.: Лысенко В.Г. Акаша // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 61–62). *Акаша* понимается как космическое пространство, носитель звука, возможный перевод которого на русский язык может звучать как эфир (однако здесь есть существенное различие с понятием «эфир» греческой философии, где эфир соотносился больше с субстанцией как носителем света, нежели звука). Такой *акаше* присущи безграничность, вездесущность, единичность.

затем используется для идентификации сущностей в зависимости от того, обладают они этим свойством или нет<sup>8</sup>.

Между этими двумя возможными значениями *шабды*: *джати* и *вьакти*, однако, существует и еще одна альтернатива – *акрити* (*ākṛti*). Иногда мы можем наблюдать, как *акрити* и *джати* выступают очень близкими понятиями, как, например, в комментарии на сутру 1.1.19 МС<sup>9</sup>. Здесь в переводе ШБ Г. Джха мы видим, что *акрити* переводится на английский как класс (*class*)<sup>10</sup>. Однако в переводе Мохан Л. Сандаля *акрити* звучит как «форма, которая всплывает перед мысленным взором» (*form which you have before your mind's eye*)<sup>11</sup>. Можно сказать, что *акрити* стремится к универсальному значению слова. Однако следует понимать различие. *Акрити* не есть род как *джати*, но есть форма рода, иначе – родовая форма. Другими словами, *акрити* более конкретна и наглядна, хотя и отражает универсальное понятие. В то время как, например, в отношении коровы под *джати* мы будем понимать абстрактную «коровность», то под *акрити* – конкретную форму рода, так, например, горб, подгрудная складка и др.<sup>12</sup> Таким образом, *акрити* выражает родовое свойство, которое пребывает сразу во всех носителях класса, и позволяет определить идентичность членов соответствующего множества даже при условии, что каждый такой единичный член не в полной мере тождественен другому.

С другой стороны, иногда понятия *акрити* и *джати* выступают синонимами, означающими «класс, множество», особенно в случае, если перед автором стоит задача отнести значение слова к одной из двух альтернатив: к общему или к частному, что в целом для ранней мимансы и является принципиальным моментом, так как она использует учение *акритиваду* в первую очередь для обоснования вечности *шабды*. В этом смысле *акрити* противостоит *дравье*, как вечное невечному.

Здесь видно сходство позиции мимансы и грамматиков, в частности Патанджали:

*Но тогда при опоре на какое (именно) значение (рассматриваемой) слово-формы делается (утверждение): «при (понимании) слова, (его) значения (и) связи (между ними как) «вечных»?»*

*Утверждает, (что при опоре) на «родовую форму». Из чего это (следует)? – (А из того, что) «родовая форма» вечна, (тогда как) индивидуализированная субстанция невечна<sup>13</sup>.*

Здесь под индивидуализированной субстанцией понимается *дравья*, которой приписывается свойство невечности, в отличие от родовой формы –

<sup>8</sup> См.: Hiriyanma M. Vyāḍi and Vājarūyana // The Indian Historical Quarterly. 1938. Vol. 14. P. 261–313.

<sup>9</sup> 1.1.19: Sarvatra yaugapadyāt.

*По причине того, что [слово] одновременно [проявляет себя] повсюду.*

Комментарий:

*При произношении слова «корова» ('go') сразу возникает представление обо всех коровах. Следовательно, это слово [обозначает] родовую форму (ākṛti).*

[...] (Перевод Роман Л.Г.)

<sup>10</sup> См.: Shabara-Bhaṣya. Vol. I: Adhyayas I–III. Baroda, 1933. P. 38.

<sup>11</sup> См.: The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. Allahabad, 1923. P. 6.

<sup>12</sup> См.: Лысенко В.Г. Акрити // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 97.

<sup>13</sup> См.: Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша». С. 94.

*акрити*. Аргументом, который приводится Патанджали, является тот факт, что при исчезновении *акрити* в одном месте не происходит ее исчезновения в другом. Но уже затем, осознавая шаткость такого аргумента, где индивидуализированная вещь может, наоборот, пониматься как вечная (разрушаясь, она все же остается в латентном, непроявленном состоянии), а форма вещи – подверженной разрушению, а следовательно, не вечной, Патанджали связывает *акрити* с формой вещи, которая хотя и подвержена изменениям/разрушениям, но суть, *таттва* (*tattva*), так называемая «тойность» ее остается вечной:

«Суть» – [это, по Панини, «то,] важнейшее свойство чего <имеет место>. И в (понятии) «родовая форма» тоже суть остается нерушимой <составляющей><sup>14</sup>.

Опять же понимание *акрити*, выдвинутое здесь Патанджали, созвучно понятию универсалии – *джати*.

Для мимансы главной остается проблематика значения слова с точки зрения того, понимать ли под значением слова единичное или же общее. В этом смысле *акрити* противостоит *дравье*. Важным является здесь признание вечного значения слова, которое созвучно общему, то есть *акрити*. Как мы видим, *акритивада* мимансы помогает отстаивать тезис о вечности слова.

Таким образом, подводя итог о слове, устанавливается, что единое (*eka*), не имеющее частей (*niravayava*) слово признается вечным (*nitya*).

Теперь обратимся к вопросу о смысле *вакьи* (*vākya*) – предложения в мимансе.

Важно подчеркнуть, что методология этой традиции как в целом, так и в вопросах значения предложений отличается прагматизмом, который пронизывает все учение мимансы, онтологическим основанием которого является категориальная пара *садхья-сиддха* (*sādhyā-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное», или «процесс-результат», что противостоит категориальной паре *дхарма – дхармин* (*dharma-dharmin*), т.е. «свойство – носитель свойств», или «субъект-предикат»<sup>15</sup>. Именно в рамках первой задается деятельностный подход к интерпретации смысла высказываний/предложений священных текстов – Вед – в мимансе.

Стоит отметить, что представляется сложным полностью свести термин «*вакья*» к русскому «предложению» (или англ. *sentence*). Европейское понимание предложения сводится к синтаксической и семантической его интерпретации и таким образом включает в себя две семиотические сферы – семантики и синтактики, в то время как индийская *вакья* помимо этих двух затрагивает и сферу прагматики<sup>16</sup>. Это кажется вполне естественным, принимая во внимание индийский «лингвоцентризм» и заданный ранними мыслителями онтологизированный характер грамматики Древней Индии, о чем уже было сказано ранее. Трактовка *вакьи* в мимансе подтверждает это и даже иллюстрирует еще более ярко, подчеркивая деятельностную направленность

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 100.

<sup>15</sup> См.: Роман Л.Г. Бхавана (*bhāvanā*) как принцип толкования Вед в Мимансе // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. 2023. № 2 (64). С. 81–82.

<sup>16</sup> См.: Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпади» Бхартрихари). Дисс. СПб., 2004. С. 40.



учения этой школы, что будет раскрыто ниже. Однако здесь и далее для удобства читателя мы не будем отказываться от термина «предложение».

Под предложением в мимансе понимается комплекс словоформ, объединенных единством смысла (*arthaikatva*), сутра 2.1.46. МС:

#### 2.1.46. *Arthaikatvād ekaṃ vākyam sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt.*

*По причине того, что [несколько слов] имеют один единый смысл, [и которые] при их отделении [друг от друга будут по отдельности] испытывать необходимость дополнения [для получения смысла, они именуется] предложением. (Перевод мой. – Л.Р.)*

Если же предложения равно независимы по смыслу друг от друга, то тогда они являются отдельными предложениями (*sameṣu vākyabhedaḥ syāt*), что сказано в сутре 2.1.47 МС:

#### 2.1.47. *Sameṣu vākyabhedaḥ syāt.*

*В равном [состоянии независимости друг от друга] предложения [признаются] отдельными. (Перевод мой. – Л.Р.)*

В отношении значения: в сутре 1.1.25 МС указано на то, что смысл предложения исходит из значений слов, его составляющих, которые указывают на действие:

#### 1.1.25. *Tadbhūtānām kriyārthena sāmāmnāyo arthasya tannimittattvāt.*

*[В предложении] упоминаются отдельные элементы, [то есть отдельные слова, которые] обозначают действие, смысл предложения зависит от [них]. (Перевод мой. – Л.Р.)*

Соответственно, главный смысл предложения должен ориентироваться на действие. Иначе говоря, смысл предложения заключен в его практической направленности, которая, как мы выясним далее, ориентируется на глагол, выступающий центральным семантическим ядром.

Помимо этого, выделяются важные принципы, которые необходимо соблюдать для поддержания целостности осмысленного предложения. Это такие принципы, как: *аканкша* (*ākāṅkṣā*), *йогьята* (*yogyatā*), *самнидхи* (*saṁnidhi*)<sup>17</sup>.

*Аканкша*, *ākāṅkṣā* (с санскр. желание, стремление, потребность, необходимость) понимается как ожидание, ощущаемая необходимость некоторого слова для обретения выражением смысла, иначе – отношение взаимного ожидания слов между собой. О необходимости этого принципа для признания набором слов статуса *вакья* напрямую сказано в сутре 2.1.46 МС (*sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt*). Например, выражение «Корова лошадь человек слон» вызывает у нас ожидание дальнейших слов для его осмысления, иначе остается неясно, что вообще значит этот набор слов<sup>18</sup>. Это наиболее важный принцип по сравнению с двумя последующими, так как он выступает связующим фактором для разрозненных индивидуальных слов наряду с единством смысла (*arthaikatva*), основанным на глаголе.

Остальные два: *йогьята* (с санскр. *yogyatā* – пригодность, уместность) – смысловая согласованность слов в предложении и *самнидхи* (с санскр.

<sup>17</sup> См.: The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. P. 54.

<sup>18</sup> См.: McCrea L. The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory // Journal of Indian Philosophy. 2000. Vol. 28. P. 153.

*saṁnidhi* – размещение рядом или вместе) – временная согласованность, т.е. принцип, который подразумевает расположение слов рядом друг с другом и отсутствие больших разрывов. *Йогьята* по сути задает вопрос о том, насколько выражение имеет смысл, или же оно бессмысленно. Примерами выражений, которые не выдерживают верификацию по принципу *йогьята*, могут быть следующие: «круглый квадрат», «смочить огнем» и т.д.<sup>19</sup> Второй же принцип, *самнидхи*, как уже было сказано ранее, предполагает временную согласованность. Так, например, если некто скажет утром: «Принеси», а лишь вечером закончит: «воды»<sup>20</sup>, то данный случай является нарушением этого принципа, и уже ни о какой смысловой целостности говорить не приходится.

Таким образом, предложение является предложением, иначе говоря *вакья* признается только в случае соблюдения единства смысла и соответствующих принципов: *аканкша*, *йогьята*, *самнидхи*.

Позже в процессе исследования вопроса о смысле предложения начинают формироваться разные подходы. Первый подход – *анвита-абхидхана*, или *анвита-абхидхана-вада*, *anvitābhidhāna-vāda* («выражение связанного»), согласно которому каждое слово в отдельности непосредственно придает смысл всему предложению, указывая на свое собственное значение, обусловленное значениями других слов, с которыми оно встречается<sup>21</sup>. Данный подход принадлежит более поздней школе мимансы – школе Прабхакары (*Prabhākara*, ок. VII в. н.э.). Здесь утверждается, что ни одно слово не может быть понято как имеющее независимое значение, если оно изолировано от предложения; значение слов всегда понимается как относящееся к чему-то, что должно быть сделано, *карья* (*kārya*)<sup>22</sup>. При данном подходе предложение как бы доминирует над значениями отдельных слов. Тот факт, что слово имеет свое отдельное значение, не отрицается, данный подход говорит лишь о том, что невозможно понять обособленное значение слова отдельно от его отношения к предложению. Иначе говоря, слушатель знает общий смысл отдельных слов, но опыт говорит ему, что имеют смысл они только тогда, когда они связаны с предложением. Ведь мы никогда не сталкиваемся в нашей повседневной жизни в чистом виде с изолированными словами (даже когда предложение состоит из одного слова, оно представляет собой предложение, хоть и односложное). Мы сталкиваемся со словами только тогда, когда они функционируют в рамках какого-либо контекста. То есть данный подход строится на так называемом контекстном принципе. Например, в предложении «Приведи корову» слово «корова» означает не изолированное понятие коровности, но корову в связи с действием приведения, а слово «приведи» означает действие приведения в отношении коровы.

Однако мы тем не менее способны воспринимать значения слов в отдельности. Следовательно, существует противоположный подход – *абхи-*

<sup>19</sup> Однако отметим, что подобные выражения, в которых нарушается принцип *йогьята*, могут интерпретироваться в переносном смысле, метафорическом, что подразумевается под санскритским термином *лакшана* (*lakṣaṇa*). По форме что стандартные выражения, что выражения переносного смысла отличаться не будут.

<sup>20</sup> См.: The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini. P. 55.

<sup>21</sup> См: *Taber J.* The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // *Journal of Indian Philosophy.* 1989. Vol. 17. No. 4. P. 409.

<sup>22</sup> См.: *Kunjunni R.K.* Indian Theories of Meaning. Chennai, 1963. P. 197.

танвая-вада, *abhihitānvaya-vāda*, согласно которому единый смысл предложения достигается косвенно через воспоминания о значениях отдельных слов<sup>23</sup>. Данного подхода придерживалась школа Кумарилы Бхатты (*Kumāri-la Bhaṭṭa*, ок. VII в. н.э.), а также некоторые найяки<sup>24</sup>. В рамках *абхихитанвая-вады* утверждалось, что смысл предложения формируется только за счет соединения слов по уже отмеченным ранее принципам *аканкши*, *йогьяты* и *самнидхи*, где каждое слово имеет свое индивидуальное значение. Данное понимание смысла предложения можно обозначить иначе – как взаимную связь, *самсарга* (с санскр. *saṃsarga* – соприкосновение, общение), индивидуальных значений отдельных слов, что созвучно позиции уже ранее упомянутого индийского грамматика Ваджьяпьяны.

Ваджьяпьяна поддерживал идею о том, что слово означает универсальное, *саманью*, в отличие от Вьяди, отстаивающего идею частного, *дравьи* как значения слова. Следовательно, понимание смысла предложения у Ваджьяпьяны и Вьяди складывается соответствующим образом. В первом случае смыслом предложения становится комбинация качеств, привнесенных каждым словом, обозначающим ту или иную качественную общность, во втором – отталкиваясь от принципа исключения, *бхеда*, предложение, составленное из ряда слов, означает вещь, не обладающую определенными характеристиками, иначе говоря, то, чем оно не является. Таким образом, с точки зрения Вьяди смыслом предложения является *бхеда*, а с точки зрения Ваджьяпьяны – *самсарга*.

Возвращаясь к разговору о *абхихитанвая-ваде* отметим, что при данном подходе смысл возникает как *самсарга*, при соединении слов, значения которых человеком вспоминаются. То есть слова становятся причиной познания не непосредственно, а косвенно, путем воспоминания, пробуждая мысленные образы. Согласно данному подходу, когда человек слышит предложение, он сначала распознает значения отдельных слов, и только после этого данные значения в соответствии с принципами *аканкши*, *йогьяты* и *самнидхи* соединяются, и человек приходит к единому смыслу предложения. Таким образом, познание значений отдельных слов предшествует знанию логической связи между ними. Добавим, что в этом случае представители школы Прабхакары ответили бы, что даже само это воспоминание значения слова не может быть воспоминанием без отношения этого слова к чему-либо.

Таким образом, согласно *абхихитанвая-ваде* смысл предложения – это синтез отдельных слов, имеющих свои индивидуальные значения. Здесь следует сказать, что дело не ограничивается просто суммой значения, но здесь наблюдается так называемый эффект синергии, когда, объединяясь, слова создают нечто большее, чем просто сумма слов, что и выражается термином *самсарга*, или *вакья-артха* (с санскр. *vākyaārtha* – смысл предложения), или также *таппарья-артха* (с санскр. *tāparyārtha* – намерение/цель говорящего)<sup>25</sup>. Однако объяснение того, как именно и где происходит этот эффект синергии, или где появляется так называемая способность предложения передавать связный смысл – *вакья-шакти* (*vākyaśakti*), представляет собой сложную задачу.

<sup>23</sup> См.: Ibid. P. 194.

<sup>24</sup> См.: Ibid. P. 203.

<sup>25</sup> См.: *Kunjunnī R.K. Indian Theories of Meaning*. P. 208.

Отметим, что в ранний период развития мимансы, когда еще не были продемонстрированы эти разные подходы, важным было соблюдение трех принципов: *аканкша*, *йогьята*, *самнидхи* и следование единству смысла, выраженного действием. Это основные ключи к пониманию предложения в мимансе. Таким образом, предложение строится вокруг центральной оси, на которую направлен вектор глагольного действия, вокруг слов, передающих действие, вокруг глаголов. Именно этим обеспечивалось единство смысла-цели. Таким образом, значение предложения для мимансы заключено в действии – в глаголе.

Здесь опять же можно усмотреть схожесть данного взгляда мимансы со взглядами представителей грамматической школы, व्याкараны, в частности Катьяяны – автора трактата *Варттика*, в размышлениях которого глагольная форма рассматривалась как основа построения теории *вакья* – предложения<sup>26</sup>. Так, например, Катьяяна следующим образом определяет предложение: «Предложение – [один] Глагол<sup>27</sup> [со связанными с ним] неизменяемыми [частями речи], актантами (*kāraṇa*) и определениями [к последним]»<sup>28</sup>. Другим примером определения предложения служит определение грамматиста Патанджали: «Глагол с характеризующими [его] словами», «ведь все эти [слова в предложении, по сути], характеризуют действие (*kriyā*)»<sup>29</sup>.

Таким образом, как для व्याкараны, так и для мимансы доминантой предложения становится сказуемое. Понимание смыслового единства мимансы, *arthaikatva*, является синонимичным принципу व्याкараны – *ekārthibhāvaḥ*, «существование [в качестве] единого смысла». Однако отмечается, что в отличие от мимансы грамматисты делают акцент на синтактико-семантическом моменте, тогда как миманса – на семантико-прагматическом<sup>30</sup>.

Это связано с тем, что установки последней, и, в частности, понимание смысла предложения, должны рассматриваться через оптику *дхармы* (*dharma*) – широкого понятия индийской философии, в контексте мимансы отсылающего к понятию должного, а именно к необходимости соблюдения ритуальных обязательств, что содержится в текстах Вед в виде императивных наставлений.

Поэтому, если согласно взглядам представителей व्याкараны концентрация смысла находится в действии, *крия*, где главная роль принадлежит основе (*prakṛti*), то в мимансе характер этого действия видоизменяется за счет установления приоритета аффикса (*pratyaya*) оптативной формы глагола и императива. Смысл предложения в случае мимансы, таким образом, понимается через понятия *видхи* (с санскр. *vidhi* – правило, предписание) и *нийога* (с санскр. *niyoga* – приказ, необходимость), что упоминаются в системе грамматики Панини в связи со словоформами с данными аффиксами. Главным же понятием в определении предложения как *видхи*, или *нийога*,

<sup>26</sup> См.: Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции. С. 74.

<sup>27</sup> *Ākhyātaṁ*, букв. высказанное, сообщенное, которое можно понимать и как предикат, и как глагольную словоформу. В данном случае Глагол пишется с большой буквы, чтобы отличить данное понятие от глагола как части речи. См.: Там же. С. 78.

<sup>28</sup> См.: Там же. С. 78.

<sup>29</sup> См.: Там же.

<sup>30</sup> См.: Там же. С. 82.

является понятие *бхавана* (*bhāvanā*) – термин философской системы мимансы, обозначающий «порождающую энергию», необходимую для обеспечения работы ритуалов, и выступающий посредником между языковой и не-языковой реальностью и таким образом являющийся причиной зарождения *апурвы* (*apūrva*, где *a* – частица отрицания, с санскр. *pūrva* – первый; не-прежнее, не первое, возникающее после, не имеющий прецедента, новое) – необычной, исключительной силы, участвующей в создании звена между деятельностью и ее результатом.

Отметим, что *бхавана* и *крия* являются близкими понятиями, но тот факт, что для первого акцент ставится на аффиксе оптативной формы, а для второго – на основе глагола, дает право говорить о существенном различии между мимансой и व्याкараной. Другими словами, *крия* отсылает к непосредственному исполнению действия, жеста, работы, и здесь действие может выступать как объект<sup>31</sup>; *бхава* же, от которой образована *бхавана*<sup>32</sup>, говорит о возникновении, становлении субстанции, предмета.

Получается, что учение мимансы, последовательно рассматриваемое через оптику *дхармы*, направлено больше на деятельностный аспект, здесь делается акцент на вопросы правильной смысловой интерпретации Вед для нужд ритуала, что обуславливает семантико-прагматический тренд учения этой школы, в то время как синтактико-семантический тренд *вьякараны* ставит акцент прежде всего на детальных грамматико-лингвистических аспектах.

Миманса содержит в себе глубокое лингвофилософское основание, поскольку является ортодоксальной традицией, основанной на авторитете Вед. Сущность языка признается священной. Веды – это истинный источник знания. Слово, *шабда*, характеризуется вечностью, вневременностью, а значения слов, таким образом, являются априорными, а значит, достоверными. Данные тезисы выстраиваются на отрицании натуралистического взгляда на язык, язык как конвенцию, следовательно, формируется трансцендентный подход к сущности языка. И если значение *шабды* тяготеет к универсальному, что позволяет дополнительно обосновать тезис вечности слова, то значение предложения – к частному, индивидуальному и имеет практическую направленность. Прагматизм в толковании значения предложения ориентируется на глагол как центральный семантический компонент его иерархии, который и является главным смыслом предложения. Такая герменевтика представляет собой деятельностный подход к смыслу высказываний и формирует определенную методологию данной философской школы в целом, которая строится на категориальной паре *садхья-сиддха* (*sādhya-siddha*), т.е. «подлежащее осуществлению-осуществленное», что проходит красной нитью через все учение мимансы.

<sup>31</sup> См.: Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. М., 1998. С. 238.

<sup>32</sup> См.: Роман Л.Г. Бхавана (*bhāvanā*) как принцип толкования Вед в Мимансе. С. 78.

## Список литературы

- Десницкая Е.А. Определение слова у древнеиндийского грамматиста Патанджали // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 70 (1). С. 163–167.
- Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии с предисловием, комментарием и вступительной статьей. М.: Изд. Степаненко, 2003.
- Иванов В.П. Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы «Вакьяпади» Бхартрихари). Дисс. СПб., 2004.
- Лысенко В.Г. Акаша // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.: Академический Проект: Гаудеамус, 2009. С. 61–62.
- Лысенко В.Г. Акрити // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.: Академический Проект: Гаудеамус, 2009. С. 97.
- Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. М., 1998.
- Роман Л.Г. Бхавана (bhāvanā) как принцип толкования Вед в Мимансе // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. 2023. № 2 (64). С. 76–85.
- Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 74–83.
- Hiriyanna M. Vyāḍi and Vājarūyāna // The Indian Historical Quarterly. 1938. Vol. 14. P. 261–313.
- Kunjūni R.K. Indian Theories of Meaning. Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 1963.
- McCrea L. The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory // Journal of Indian Philosophy. 2000. Vol. 28. P. 429–459.
- Shabara-Bhaṣya. Vol. I: Adhyayas I–III / Trans. into English by Ganganatha Jha. Baroda: Oriental Institute, 1933.
- Taber J. The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy // Journal of Indian Philosophy. 1989. Vol. 17. No. 4. P. 407–430.
- The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini / Trans. by Mohan Lal Sandal. Allahabad: The Panini Office, 1923.

## Word and sentence meaning of early mimamsa\*

**Liliya G. Roman**

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: lily.roman3012@gmail.com

A correlation between Indian linguaphilosophy and Western philosophy of language is possible with regard to the question of meaning – one of the main issues of any linguo-philosophical teaching. The Indian philosophical tradition, represented by orthodox schools, the main of which is the so-called *mīmāṃsā*, was guided by the authority of sacred scripture – the Vedas, and through critical argumentation was engaged in understanding and interpreting their content, and therefore unique linguo-philosophical ideas were formed. This work presents the ideas of *mīmāṃsā*, the general picture of which can

\* The reported article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and the RUDN University «Development of New Generation Methodology and Intellectual Base for the Study of Indian Philosophy in Relation to Other Leading Philosophical Traditions of Eurasia» (methodology, writing original draft), and by grant No. 104701-2-000 «Cognitive Strategies of Major Philosophical Traditions of Eurasia» – RUDN Strategic Academic Leadership Program «Priority-2030» (editing).

be formulated as follows: 1) the doctrine joins the theory of the non-human origin of language as opposed to the theory of convention; 2) a transcendental approach to language is defended, where the eternal, a priori connection of words and meanings is affirmed, which is the opposite of the naturalistic view; 3) an activity-based approach to the meaning of statements/sentences is formulated, which is due to the categorical pair *sādhyā-siddha*, i.e. “subject to implementation – realized”, in other words, the logic of process-result, founded in the philosophical teaching of *mīmāṃsā*, and opposed to the logic of subject-predicate, based on the pair of concepts *dharma-dharmin*, on which other representatives of Indian philosophical thought build their teachings. The work also draws parallels between the *mīmāṃsā* tradition and the ancient Indian linguistic tradition – *vyākaraṇa*, which allows us to clarify the nature of the linguo-philosophical ideas of the former, and also describes the theories of the meaning of sentences of the medieval *mīmāṃsā* – *anvitābhīdhāna-vāda* and *abhihitānvaya-vāda*. The linguistic philosophy of the *mīmāṃsā* tradition, and, in particular, the advocacy of a non-naturalistic attitude to language and an activity-based or even pragmatic approach to the interpretation of sentences is unique both for the history of Indian philosophy and from the point of view of the Western tradition of philosophy of language.

**Keywords:** philosophy of language, meaning, Indian philosophy, *mīmāṃsā*, *vyākaraṇa*, Vedas, linguistic philosophy, sentence

**For citation:** Roman, L.G. “Znachenie slova i smysl predlozheniya rannei mimansy” [Word and sentence meaning of early mimamsa], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 123–136. (In Russian)

## References

- Desnickaya, E.A. “Opredelenie slova u drevneindijskogo grammatista Patandzhali” [Definition of the word by the ancient Indian grammarian Patanjali], *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*, 2008, No. 70 (1), pp. 163–167. (In Russian)
- Ganganatha, J. (tr.) *Shabara-Bhāṣya*, Vol. I: Adhyayas I–III. Baroda: Oriental Institute, 1933.
- Hiriyanna, M. “Vyāḍi and Vājapyāyana”, *The Indian Historical Quarterly*, 1938, Vol. 14, pp. 261–313.
- Ivanov, V.P. *Teoriya predlozheniya v indijskoj lingvofilosofskoj tradicii (na materiale vtoroj glavy ‘Vak’yapadii’ Bhartrihari)* [The theory of sentences in the Indian linguo-philosophical tradition (based on the second chapter of Bhartrihari’s ‘Vakyapadia’)], Diss. St. Petersburg, 2004. (In Russian)
- Kunjuni, R.K. *Indian Theories of Meaning*. Chennai: The Adyar Library and Research Centre, 1963.
- Lysenko, V.G. “Akasha”, *Indijskaya filosofiya: Enciklopediya* [Indian Philosophy: An Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyanc. Moscow: Vost. lit. Publ.; Akademicheskii Proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, pp. 61–62. (In Russian)
- Lysenko, V.G. “Akriti”, *Indijskaya filosofiya: Enciklopediya* [Indian Philosophy: An Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyanc. Moscow: Vost. lit. Publ.; Akademicheskii Proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, p. 97. (In Russian)
- Lysenko, V.G. *Diskretnoe i kontinual’noe v istorii indijskoj mysli: lingvisticheskaya tradiciya i vajsheshika: dissertaciya* [Discrete and continuous in the history of Indian thought: linguistic tradition and Vaisheshika], Diss. Moscow, 1998. (In Russian)
- McCrea, L. “The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory”, *Journal of Indian Philosophy*, 2000, Vol. 28, pp. 429–459.
- Roman, L.G. “Bhavana (bhāvanā) kak princip tolkovaniya Ved v Mimanse” [Bhāvanā as a principle of Vedic interpretation in Mīmāṃsā], *Humanitarian research in the Eastern Siberia and the Far East*, 2023, No. 2 (64), pp. 76–85. (In Russian)
- Roman, L.G. “Epistemologicheskaya doktrina svatah-praman’ya mimansy” [The Mimamsa’s Epistemological Doctrine of Svatah-Pramanya], *Society: Philosophy, History, Culture*, 2023, No. 4, pp. 74–83. (In Russian)

- Sandal, L. Mohan (tr.) *The Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini*. Allahabad: The Panini Office, 1923.
- Taber, J. "The theory of the sentence in pūrva-mīmāṃsā and western philosophy", *Journal of Indian Philosophy*, 1989, Vol. 17, No. 4, pp. 407–430.
- Zahar'in, B.A. *Patandzhali 'Paspasha', ili Vvedenie v nauku o yazyke i lingvofilosofiyu Drevnej Indii s predisloviem, kommentariem i vstupitel'noj stat'ej* [Patanjali 'Paspasha', or Introduction to the science of language and linguaphilosophy of Ancient India with a preface, commentary and introductory article]. Moscow: Stepanenko Publ., 2003. (In Russian)



## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*А.В. Прокофьев*

### ПОНЯТИЕ «СТЫД» В «ТЕОРИИ НРАВСТВЕННЫХ ЧУВСТВ» АДАМА СМИТА

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

В понимании А. Смита стыд является такой формой эмоционально нагруженной негативной самооценки, которая инициирована порицанием со стороны других людей. Это понимание стыда присутствует у большинства философов эпохи раннего Нового времени. Специфика моральной психологии Смита состоит в том, что, по его мнению: а) любые формы моральной самооценки имеют ту или иную связь с фигурой осведомленного другого человека; б) в механизмах моральной самооценки задействованы разные образы осведомленного оценивающего другого. Они выстраиваются в своего рода континуум от реальных других людей к воображаемым другим людям с обыкновенными человеческими свойствами и от них – к воображаемому беспристрастному и благожелательному наблюдателю. Фигура беспристрастного и благожелательного наблюдателя, по всей видимости, лишь ориентирует морального агента, но не связана с возникновением чувства стыда. В «Теории нравственных чувств» преобладают фрагменты, которые соответствуют схеме «стыд – следствие внешнего осуждения». Однако наряду с ними есть фрагменты, проблематизирующие эту схему, в которых: 1) раскаяние и угрызания совести, воспринимавшиеся другими ранненовоевропейскими философами как противоположность стыда в силу своей независимости от внешнего порицания, возникают именно под воздействием «взгляда другого»; 2) отличие стыда от раскаяния и угрызений совести состоит в том, что они являются откликами на нарушение разных моральных принципов (стыд связан с самоунижением агента, а раскаяние и угрызания совести – с причинением вреда другим людям); 3) стыд превращается в одну из составляющих комплексного переживания, обозначенного как угрызания совести.

**Ключевые слова:** мораль, этика, переживания негативной самооценки, стыд, угрызания совести, А. Смит

**Для цитирования:** Прокофьев А.В. Понятие «стыд» в «Теории нравственных чувств» Адама Смита // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 137–152.

### Введение

В современных этических, психологических и социологических исследованиях стыда остро стоит проблема определения сущности этого переживания. Ее решение требует от теоретика определиться с той ролью, которую

в психических механизмах, порождающих стыд, играет осведомленный о поступках или о положении агента другой человек. В отношении этой роли теоретик может принять одну из двух противоположных позиций. Во-первых, стыд может рассматриваться именно как реакция на реальную или воображаемую осведомленность других людей о морально предосудительном поступке, совершенном стыдящимся человеком, или о том, что тот попал в ситуацию, считающуюся постыдной. Во-вторых, стыд может восприниматься как переживание, не требующее присутствия осведомленного другого как в реальности, так и в воображении стыдящегося человека. В эпоху раннего Нового времени имели место оба представления о сущности стыда. Или, по крайней мере, существовали теоретики, которые однозначно привязывали стыд к негативной оценке агента со стороны окружающих его людей, и теоретики, обнаруживавшие существование двух типов стыда: зависящего и не зависящего от отношений агента с окружающими<sup>1</sup>. Однако в целом в этот период, как и в предшествующие периоды развития этики, преобладало то представление о стыде, которое связывает его с реальным или воображаемым «взглядом другого».

Два упомянутых выше представления задают две разные теоретические рамки для отграничения стыда от других переживаний негативной моральной самооценки, таких как вина, угрызения совести, раскаяние. Если стыд невозможно чувствовать без реального или воображаемого столкновения с осведомленным другим человеком, то специфика стыда может состоять именно в этом. В такой перспективе стыд представляет собой «овнешненную» и гетерономную форму эмоционально нагруженной негативной самооценки, тогда как вина, угрызения совести и раскаяние являются ее сугубо внутренними или автономными формами. Если же стыд возможен и без «взгляда другого», в том числе воображаемого другого, то специфика стыда должна состоять в чем-то ином, а не в «овнешненном» характере переживания. Концептуальные подходы к выявлению и описанию этого иного фактора появились лишь в XX в.

В отличие от некоторых других новоевропейских мыслителей, предложивших формальные дефиниции стыда, которые позволили включить его в классификации страстей (аффектов), Адам Смит нигде прямо не определяет, что такое стыд. Однако анализ его текстов позволяет утверждать, что моральная психология Смита в целом находится в русле первого представления о стыде, связывающего это переживание с наличием осведомленного другого. Данная статья посвящена как обоснованию этого утверждения, так и выявлению моментов неоднородности в смитовском употреблении понятия «стыд». Тема стыда в этике Смита мало исследована. Единственная большая работа, полностью посвященная ей, очерк К. Макдональда «О стыде бедности и о неправильном прочтении Сена и Адама Смита», сконцентрирована на маргинальном для этики проявлении стыда<sup>2</sup>. В других книгах и статьях присутствуют лишь отдельные замечания о роли стыда в смитовской психологии морали или об отдельных контекстах применения Смитом понятия «стыд». Часто исследователи проблемы самооценки в этике Смита

<sup>1</sup> Dawson H. Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability // History of European Ideas. 2019. Vol. 45. No. 3. P. 377–398.

<sup>2</sup> Macdonald K.I. Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith // The Adam Smith Review. 2019. Vol. 11. P. 109–263.

не придают значения различиям между выражающими ее переживаниями. Все это делает исследование, результаты которого представлены в статье, актуальным для изучения истории этики.

### **Роль осведомленного оценивающего другого в моральной самооценке**

В качестве историко-философского фона для такого исследования целесообразно использовать моральную психологию Декарта и Спинозы. Оба они рассматривали стыд как элемент двух понятийных оппозиций. Первая оппозиция является эксплицитной, это оппозиция стыда и гордости. И стыд, и гордость являются у Декарта и Спинозы реакциями агента на его оценку окружающими людьми, то есть имеют внешний источник. Различие между ними состоит в том, что гордость есть позитивная реакция на похвалу (удовольствие от похвалы), а стыд – негативная реакция на осуждение (печаль, связанная с осуждением). Вторая оппозиция не зафиксирована прямо, то есть ни у Декарта, ни у Спинозы нет параллельного анализа и сравнения ее полюсов. Это оппозиция стыда и раскаяния или стыда и угрызений совести. Однако характеристика этих страстей обоими философами показывает, что стыд, с одной стороны, и раскаяние и угрызения совести, с другой, противоположны друг другу в важном для этики отношении: раскаяние и угрызения совести не опосредованы осуждением со стороны других людей, а стыд такое опосредование предполагает. Если вести речь о специфике раскаяния в сравнении с угрызениями совести, то она раскрыта у Декарта и в раннем произведении Спинозы «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье». Раскаяние характеризует уверенность агента в том, что его поступок дурен, а угрызения совести возникают в связи с простым подозрением, что это так. Однако данное разграничение не играет существенной роли для обоих философов, базовым переживанием в психологическом пространстве автономного самоосуждения является раскаяние<sup>5</sup>.

Смит использует для обозначения переживаний негативной самооценки более широкий ряд понятий, чем его предшественники. Этот ряд заслуживает отдельного анализа. Наряду со стыдом, в него входят следующие элементы. 1. Repentance – раскаяние. В соответствии с современным Смицу словарем С. Джонсона это «скорбь, возникающая вследствие греха, которая придает жизни новизну». Из сопровождающих определение примеров употребления слова очевидно, что под «новизной» подразумевается нравственное изменение личности, происходящее на основе болезненного осознания совершенных деяний<sup>4</sup>. Слово происходит от средневекового латинского *repitire* – сожалеть. 2. Remorse – основное понятие, обозначающее угрызения совести. В словаре Джонсона определяется как «боль, причиненная виной»<sup>5</sup>. При этом Джонсон не указывает на трансформирующий эффект страдания виновного человека в отношении его личности и образа жизни. Отсутствует

<sup>3</sup> Реконструкцию и сравнение представлений Декарта и Спинозы о стыде см.: Прокофьев А.В. Стыд в этических учениях Рене Декарта и Бенедикта Спинозы // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2023. № 2 (46). С. 5–20.

<sup>4</sup> Johnson S. A Dictionary of the English Language. Vol. 2. L., 1755. S.v. Repentance.

<sup>5</sup> Ibid. S.v. Remorse.

у него и декартовский оттенок неуверенности в характере совершенного деяния. Слово происходит от средневекового латинского *remorsum* – повторный или ответный укус, однако приставка *re-*, возможно, указывает не на повторность, а на силу «укуса». 3. Угрызения совести обозначаются Смитом и другими словами. Причем их происхождение уже не связано с глаголом «кусать». Прежде всего, это слово *contrition*. У Джонсона в общем смысле оно определяется как «скорбь, возникающая вследствие греха», но упоминается и строгий теологический смысл этого понятия: скорбь, которая связана с неспособностью угодить Богу, в отличие от скорби, которая возникает из страха перед наказанием со стороны Бога («адам»)⁶. В основе слова – латинский корень *conterere*, что означает «перемалывать». 4. Встречается у Смита и слово *compunction*. В словаре Джонсона – «состояние, при котором испытывают уколы совести»⁷. Слово происходит от латинского *compungere* – сильно уколоть, ужалить. 5. В лексиконе Смита присутствуют не только отдельные слова, обозначающие эмоции негативной самооценки, но и сложные формулировки, в которых задействовано слово «совесть» (*conscience*): «муки испуганной совести» (*pangs of an affrighted conscience*) и «ужасы совести» (*terrors of conscience*). При этом часто «ужасы совести» заменяются им на просто «ужас», который испытывает виновный в злодеянии агент в связи с совершенным им поступком. 6. Встречается у Смита и словосочетание «чувство вины» (*sense of guilt*).

В этике и психологии морали Смита существуют серьезные структурные препятствия для столь же определенного, как у Декарта и Спинозы, разграничения между понятием «стыд» и всем охарактеризованным выше кустом понятий по критерию наличия или отсутствия внешнего осуждения. Эти препятствия связаны с тем, что в созданной Смитом картине внутреннего мира морального агента осведомленный оценивающий другой многолик и играет разные роли. Приблизительная типология образов другого и специфика их функционала в моральном опыте выглядят следующим образом.

1. *Реальные другие с их реальными оценками.* Одна их роль подобна той, которую они играют в описаниях стыда у Декарта и Спинозы. Это причинение агенту страдания, которое имеет сдерживающий или мотивирующий эффект. Понимать, что окружающие не одобряют твои действия, неприятно. Еще более неприятно знать, что они делают это на основе своих глубоких нравственных убеждений. И, наконец, особенно неприятно, если ты, пусть и с неохотой или частично, соглашаешься с их оценками. Однако у Смита оценочные суждения реальных других людей имеют в моральном опыте и иную функцию, функцию ориентира, а не санкции. В отличие от агента, другие люди смотрят на ситуацию, в которой совершается действие, со стороны. На них не влияют страсти, которые подталкивают агента к совершению того или иного поступка, просто потому, что это «не их» страсти. То есть другие люди изначально находятся в том положении, в которое агент попадает в так называемые «спокойные часы», когда он решает, какими общими правилами поведения ему следует руководствоваться. Соответственно, осведомленный и судящий реальный другой – это не просто тот, чье одобрение в соответствии с законами человеческой природы приносит удовольствие, а осуждение – ранит и травмирует. Он важная фигура

⁶ *Johnson S. A Dictionary of the English Language. Vol. 1. L., 1755. S.v. Contrition.*

⁷ *Ibid. S.v. Compunction.*

не только в процессе социального дисциплинирования, но и в процессе активизации и универсализации оценочных суждений<sup>8</sup>.

2. *Реальные другие с их воображаемыми оценками и воображаемые другие.* Негативная самооценка у Смита может сопровождаться переживаниями, которые опосредованы не реальным осуждением, а воображаемым. Смит пишет: «Какие бы суждения [о собственных чувствах и мотивах] мы ни выносили, они имеют тайную отсылку к суждениям других людей, или к тому, каковы эти суждения в действительности, или к тому, каковы они были бы при определенных условиях, или к тому, каковы они должны быть в нашем воображении»<sup>9</sup>. В своих психологических зарисовках Смит показывает, какую важную роль в процессе самооценки играет предвосхищение агентом, совершившим какой-то проступок, возможных отрицательных суждений окружающих. Эти суждения как будто бы просвечивают через то отношение к нему, которое имеет место на фоне незнания о проступке, и готовы в любой момент прорваться из воображения в реальность. При этом речь, конечно, не идет только о реальных окружающих. В тексте «Теории нравственных чувств» возникают такие фигуры речи, как «все ближние», «все представители человечества», то есть неизвестные агенту и лишь конструируемые его воображением усредненные другие люди. Таким образом, на самооценку агента влияют не только воображаемые оценки реальных других людей, но и воображаемые оценки людей воображаемых.

3. *Сам агент, выносящий оценку своего поведения, в качестве воображаемого другого.* Смит отталкивается от способности морального агента выносить свою точку зрения вовне. Так как каждый человек озабочен тем, каким он предстает перед взором других людей, то он с необходимостью мысленно отождествляет себя с другими, наблюдающими за его поведением. Он сохраняет при этом свои собственные свойства, но смотрит на себя со стороны. Именно в этом случае, а не в случае реальных или воображаемых оценок реального другого Смит использует метафору зеркала. При этом он понимает, что это такое зеркало, которое имеет тенденцию скрывать недостатки: «Если речь идет об изъянах характера, то нет в мире лучшего разглаживателя морщин, чем собственное воображение каждого человека»<sup>10</sup>. Однако, несмотря на это, перенос агентом себя на место других, наблюдающих за его поведением, играет, по мнению Смита, важнейшую роль в рамках моральной самооценки.

4. *Воображаемый беспристрастный и доброжелательный наблюдатель.* К его образу подводят как упоминавшаяся выше смитовская отсылка самооценки к тому, каковы в нашем воображении *должны быть* суждения других, так и критика недостатков того морального зеркала, которым является взгляд агента на самого себя с позиции окружающих<sup>11</sup>. Воображаемый беспристрастный и доброжелательный наблюдатель лишен тех изъянов характера, которые имеют реальные и даже воображаемые другие. У него нет

<sup>8</sup> Ср. с результатами анализа роли «взгляда других людей» в механизмах самооценки, проведенного Д. Форман-Барзилай: *Forman-Barzilai D. Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory.* Cambridge, 2009. P. 75–89.

<sup>9</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments.* Cambridge, 2002. P. 128–129. Для решения задач данного исследования устаревший русский перевод «Теории нравственных чувств» 1868 г. непригоден. Ссылки в статье даны на оригинальный английский текст по изданию 2002 г.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 131.

<sup>11</sup> Ср.: *Forman-Barzilai D. Adam Smith and the Circles of Sympathy.* P. 88.

и не может быть личных «ставок» в рамках конкретных ситуаций, в которых совершается действие. Он не поддается общественным предрассудкам или случайным симпатиям и антипатиям и т.д.

Смитовские образы другого, задействованные в самооценке морального агента, выстраиваются в своего рода континуум: от предельно конкретных реальных окружающих до предельно абстрактного беспристрастного и благожелательного наблюдателя. В этой связи вполне оправданным является применение к картине морального сознания, нарисованной Смитом, таких характеристик, как «театральный» или «диалогический»<sup>12</sup>. На фоне континуума других людей, влияющих на самооценку морального агента, теоретик, использующий в качестве критерия для отграничения стыда от других эмоций негативной самооценки критерий присутствия или отсутствия внешнего осуждения, сталкивается с существенной трудностью. Если под внешним осуждением подразумевать осуждение со стороны любого другого, входящего в этот континуум, то стыд должен рассматриваться как эмоциональный коррелят негативной самооценки как таковой. Но тогда теряется его специфика в сравнении с угрызениями совести, виной, раскаянием. А если не любое, то внутри этого континуума где-то проходит граница между стыдом и этими переживаниями. Однако местоположение такой границы не очевидно.

Эту трудность пытался преодолеть Б. Уильямс в ходе доказательства тезиса, что стыд является подлинно моральной эмоцией и может служить основой полноценной этической системы (как это, по его мнению, было в античной Греции). Уильямс утверждал, что хотя стыд неразрывно связан с взглядом другого, реальное присутствие реального другого, которому открыты недостатки того, кто стыдится, предполагают лишь элементарные формы стыда. В своих более сложных («обобщенных» и «социальных») формах чувство стыда таково, что его может вызывать и воображаемый наблюдатель<sup>13</sup>. Такой воображаемый наблюдатель не обязательно является реальным человеком, который лишь в силу случайных обстоятельств ничего не знает о способных вызвать стыд фактах. Это может быть и обобщенный репрезентативный представитель какой-то группы, на мнение которой ориентируется агент. Но даже это не обязательно. По Уильямсу, «интернализированный другой» может определяться в «этических терминах»: это тот, «к чьим реакциям я относился бы с уважением... и тот, кто относился бы с уважением к таким же реакциям, если бы они были обоснованно направлены на него»<sup>14</sup>.

Именно на этом этапе рассуждения у Уильямса возникает вопрос о том, можно ли считать такого другого подлинным другим, а переживание, связанное с его взглядом – подлинным стыдом. «Играет ли... [такой другой] какую-нибудь независимую роль в моей психологии, если он сконструирован из моих собственных внутренних материалов?» Является ли он подлинным другим, если «возникает в воображении просто для того, чтобы реагировать в соответствии с моими представлениями о правильных поступках?»

<sup>12</sup> Marshall D. Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments // *Critical Inquiry*. 1984. Vol. 10. No. 4. P. 592–613; Brown V. Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience. L., 1994. P. 55–75.

<sup>13</sup> Williams B. Shame and Necessity. Berkeley, 2008. P. 82.

<sup>14</sup> Ibid. P. 84.

Уильямс отвечает на этот вопрос положительно, поскольку такой другой представляет собой «фокус действительных общественных ожиданий»<sup>15</sup>. Однако, по мнению британского философа, в процессе идеализации и обобщения фигуры другого все же есть точка, за которой другой действительно превращается всего лишь в «вешалку» для ценностей самого агента<sup>16</sup>. Именно здесь проходит граница, за которой эмоция негативной самооценки, опирающаяся на суждение другого, перестает быть стыдом.

Я полагаю, что искомое разграничение проходит несколько иначе, поскольку Уильямс учитывает не все варианты участия идеализированного и обобщенного другого в моральной самооценке. Тот может быть не точкой сосредоточения общественных ожиданий, но и не «вешалкой» для наиболее важных ценностей агента, а эвристическим инструментом морального сознания – средством процессуального разграничения правильного и неправильного поведения, добродетельных и порочных мотивов. И это тоже не тот другой, воображаемое суждение которого возбуждает стыд. Если взглянуть на континуум других в моральной философии и психологии Смита через эту призму, то другим, который ориентирует самооценку, но не вызывает стыда, по всей видимости, будет беспристрастный благожелательный наблюдатель. Вопрос в том, отвечает ли этот вывод позиции самого Смита?

Как уже отмечалось, у Смита нет дефиниций стыда или прямых рассуждений о его природе, значит, исследователю остается обращаться к контекстам, в которых используется слово «стыд» и другие понятия, обозначающие эмоции негативной самооценки, и по этим контекстам реконструировать общие принципы их употребления. Нельзя сказать, что в этой сфере у Смита имеет место единообразие. Можно лишь указать на фрагменты, в которых присутствуют те или иные тенденции.

### **Схема «стыд – следствие внешнего осуждения» в «Теории нравственных чувств»**

В «Теории нравственных чувств» есть фрагменты, которые с учетом важной оговорки можно считать соответствующими разграничению Декарта и Спинозы. Оговорка касается того, что стыд является для Смита подлинно моральной эмоцией и значит предполагает не простое недовольство агента, вызванное порицанием со стороны других, а его недовольство собой, вызванное хотя бы частичным и неохотным согласием агента с таким порицанием. Если в подобных фрагментах упоминается воображаемый беспристрастный наблюдатель, то он оказывается за пределами круга тех других, суждение которых инициирует чувство стыда. Вот три показательных примера.

1. Во 2-й главе 3-й части «Теории нравственных чувств» (в цитируемом ниже виде фрагмент присутствует со 2-го по 5-е издание) Смит обсуждает соотношение двух трибуналов: внешнего трибунала общественного мнения и внутреннего трибунала собственной совести агента. Внутри этого обсуждения содержится характеристика надлежащей реакции агента на оправданное

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid. P. 102.

одобрение или оправданное порицание со стороны других людей. Эти другие люди фигурируют в тексте как обобщенные оценивающие «мы». Агент «...осознает, что для нас и для каждого беспристрастного наблюдателя он с необходимостью является естественным и подобающим объектом тех чувств, которые мы выражаем в его отношении. Следовательно, эти чувства должны с необходимостью произвести на него свое полное воздействие, и он не может не почувствовать всего триумфа удовлетворенности самим собой, порожденной тем, что, по его мнению, является заслуженной похвалой, а равно и всех ужасов стыда, порожденного тем, что, как он считает, является заслуженным осуждением»<sup>17</sup>. Фигура беспристрастного наблюдателя выступает здесь в качестве инструмента удостоверения оправданности похвалы и осуждения, а значит, в качестве своего рода компаса в мире нравственных и безнравственных поступков. Однако «ужасы стыда» возникают лишь тогда, когда реальные другие люди выражают свои чувства, соответствующие моральным принципам и чувствам беспристрастного наблюдателя, то есть когда они заслуженно осуждают агента.

2. В 4-м отделе 7-й части «Теории нравственных чувств» Смит обращается к анализу особенностей казуистики в сравнении с учениями естественного правоведения и в связи с этим прослеживает истоки института тайной исповеди священнику (*auricula confession*). В его реконструкции психологического воздействия исповеди присутствуют указания на специфику стыда и угрызений совести. Хотя Смит выступает в качестве критика казуистики как возможного третьего раздела моральной философии, наряду с этикой и естественным правоведением, предложенное им описание причин возникновения казуистического метода позволяет прочертить границы между различными переживаниями негативной самооценки<sup>18</sup>.

Итак, в основе института исповеди лежит следующее затруднение агента: «Сознание того, что ты совершил нечто безнравственное, и даже подозрение в том, что совершенное было именно таковым, ложатся тяжелым грузом на душу человека; они сопровождаются тревогой и ужасом»<sup>19</sup>. Функция этого института состоит в том, чтобы «умиротворить... ужасы совести» (*terrors of conscience*). Связанная с тайной исповедью казуистика имеет дело с обязанностями, нарушение которых чревато «угрызениями совести» (*remorse*) и страхом наказания». Типичная ситуация исповеди предполагает, что такие нарушения остались неизвестными другим людям, а заложенный в человеческой природе способ смягчения «тревоги и ужаса», по Смиуту, таков: «Люди, попавшие в эту беду, как и в другие беды, по природе своей стремятся избавиться от гнетущих мыслей, излив муки своей души человеку, благоразумию которого и умению хранить тайны которого они могут доверять»<sup>20</sup>. Таким образом, другие люди фигурируют в этом фрагменте в связи со способами смягчения угрызений совести, а не в связи с их возникновением.

Переживание стыда, в свою очередь, выходит на сцену в качестве негативного последствия такой стратегии «умиротворения ужасов совести»:

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 151.

<sup>18</sup> Подробнее о восприятии Смитом казуистики см.: *Downie R.S. Ethics and Casuistry in Adam Smith // Adam Smith Reviewed. Edinburgh, 1994. P. 119-142.*

<sup>19</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 394.*

<sup>20</sup> *Ibid.*



«Стыд, который они переживают в связи с таким признанием, полностью компенсируется облегчением их беспокойства, к которому симпатия тех, кому они доверились, приводит почти всегда»<sup>21</sup>. То есть в отличие от угрызений совести, которые возникают независимо от наличия или отсутствия других людей, осведомленных о нарушении, стыд представляет собой именно реакцию на чужую осведомленность. При этом воображаемые осведомленные другие в описании Смита отсутствуют, а реальный осведомленный другой, хотя в конечном итоге и не порицает агента, а сочувствует ему, в момент принятия решения прибегнуть к исповеди воспринимается агентом как тот, кто с определенной степенью вероятности мог бы вынести порицание. Именно это и провоцирует переживание стыда.

3. Во 2-й главе 3-й части «Теории нравственных чувств» Смит сравнивает состояние, в котором человека *ненавидят или презирают другие люди*, и состояние, в котором он *достоин ненависти или презрения других людей*. Философ убежден в том, что в логике морального сознания, которая определяется нежеланием уподобляться тем, кого мы осуждаем, второго следует опасаться больше, чем первого. «Мы боимся совершать то, что превращает нас в объект справедливой и уместной ненависти, а также справедливого и уместного презрения ближних, даже в тех случаях, когда эти чувства никогда не будут обращены против нас. Человек, который в своем поведении пренебрег мерой, делающей его приятным для человечества, может иметь совершенные гарантии того, что содеянное им будет навсегда сокрыто от людских глаз, однако это бесполезно. Когда он оглядывается назад и смотрит на содеянное в том свете, в котором его увидел бы беспристрастный наблюдатель, он обнаруживает, что не может войти в мотивы, которые повлияли на поступок. Думая о содеянном, человек смущен, сбит с толку и с необходимостью чувствует очень высокую степень того стыда, которому он бы подвергся, если бы его действия стали общеизвестными». Он воспроизводит в воображении «презрение и насмешку» других людей, от которых его защищает только их неведение<sup>22</sup>.

Мы видим, что, как и первом фрагменте, здесь существенную роль в процессе возникновения стыда играет обращение к фигуре воображаемого беспристрастного наблюдателя. Оно определяет признание агентом своего поступка моральным нарушением. Без него стыд не мог бы возникнуть, но одного его для возникновения стыда явно недостаточно. Образцовой ситуацией, вызывающей стыд, является та, при которой нарушение становится общеизвестным и вызывает ненависть, презрение, насмешку других людей. Во вторичном отношении стыд возникает и при подключении воображения: агенту достаточно представить, что другие люди (здесь, скорее всего, реальные другие люди) узнали о нарушении.

### **Размывание схемы «стыд – следствие внешнего осуждения»**

Однако, как уже говорилось, у Смита нет строгости в использовании понятий, обозначающих переживания негативной самооценки. Это особенно ярко выражается в тех фрагментах «Теории нравственных чувств», где

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid. P. 137.

термины из куста раскаяния и угрызений совести употребляются в тех случаях, когда в процессе самооценки существенную роль играют реальные и воображаемые другие. Стыд в них не упоминается, но в соответствии со схемой должен был бы упоминаться.

1. В процитированном выше фрагменте из 2-й главы 3-й части трактата мы находим описание процесса, в результате которого люди, совершившие «чудовищные преступления», но сохранившие моральную чувствительность, добровольно отдадут себя в руки правосудия. «Муки ужаса и угрызений совести» (*agony of horror and remorse*) отравляют им всю жизнь, несмотря на их уверенность в том, что никто не узнает об их деяниях, и на отсутствие у них веры в Бога, воздающего по заслугам<sup>23</sup>. Смит замечает, что у таких людей «ужас быть достойным порицания... полностью побеждает страх ему подвергнуться. Чтобы успокоить этот ужас и чтобы в какой-то степени умиротворить угрызения совести (*the remorse of their own consciences*), они добровольно подвергают себя соответствующим их преступлениям упрекам и наказанию, которых... можно было бы легко избежать»<sup>24</sup>. По смыслу последней цитаты можно было бы предположить, что угрызения совести действуют независимо от внешней оценки и даже могут быть смягчены или устранены в тот момент, когда такая оценка будет высказана. Выслушивание упреков, как и уголовное наказание (здесь – смертная казнь), выступают в качестве формы искупления злодеяний. Понятие «стыд» в связи с «выслушиванием упреков» не используется, но независимость угрызений совести от порицания подчеркивается.

Однако если мы обратим внимание на то, как Смит описывает генезис «мук ужаса и угрызений совести», то их независимость от внешней оценки оказывается более чем условной. Они возникают не в коммуникативном вакууме, не просто потому, что преступник считает себя безнравственным человеком и осознает последствия своего деяния для тех, кто от них пострадал, а потому, что он воспринимает себя как «естественный объект ненависти и негодования всех своих ближних»<sup>25</sup>. Здесь так же, как и в случае со стыдом в начальной части фрагмента, преступник прокручивает в воображении реакцию других людей: «Он не может думать без ужаса и изумления даже о том, как представители человечества посмотрели бы на него, о том, каким было бы выражение их глаз и лиц, если ужасающая истина когда-нибудь стала бы им известна»<sup>26</sup>. Однако итогом этого процесса оказывается все же не чувство стыда, а именно «муки напуганной совести» (*rangs of an affrighted conscience*), которые преследуют преступника, как «мстительные фурии»<sup>27</sup>.

2. Схожее положение имеет место в одном из описаний влияния фактора случайности на моральную самооценку (2-я глава 3-го раздела 2-ой части трактата). Человек, который по счастливому стечению обстоятельств избежал реализации своего злого умысла, испытывает, по Смиту, следующие переживания. Он «благодарит небеса за то, что им было... угодно спасти его от вины, в которую он уже готов был погрузить себя, не дать ему превратить

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. P. 138.

<sup>25</sup> Ibid. P. 137.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid. P. 138.

остаток своей жизни в сцену ужаса, угрызений совести и раскаяния (*horror, remorse, and repentance*)»<sup>28</sup>. С одной стороны, этот человек понимает, что «в сердце своем» он столь же виновен, как том случае, если бы он реализовал свой план. Но, с другой стороны, удачное для него стечение обстоятельств уменьшает или даже устраняет «чувство вины (*sense of guilt*)»<sup>29</sup>. Казалось бы, весь набор упоминаемых эмоций самооценки (угрызения совести, раскаяние, чувство вины) рассматривается здесь исключительно как набор «угроз душевному спокойствию» агента, то есть как часть сугубо внутренней психологической механики. Однако, несмотря на это, уменьшение чувства вины характеризуется Смитом следующим образом: человек чувствует себя не просто менее виновным, но и «менее заслуживающим наказания и негодования»<sup>30</sup>. То есть в процесс, порождающий угрызения совести и регулирующий их остроту, встроено соотнесение с оценками и реактивными действиями других.

3. Та же зависимость угрызений совести и раскаяния от воображаемого другого человека имеет место в смитовском описании душевных движений того, кто нарушил установленное самому себе моральное правило (4-я глава 3-й части трактата). Если, несмотря на все колебания, нарушение все же произошло, то в тот момент, когда порочная страсть удовлетворена и выдохлась, нарушитель начинает видеть свое деяние в том свете, в котором его склонны видеть другие люди. И в этот момент он чувствует то, возможность чего лишь смутно предвидел до нарушения: «уколы совести и раскаяние (*stings of remorse and repentance*) начинают волновать и мучить его»<sup>31</sup>. Эту боль причиняет ему именно воображаемый взгляд других людей. Можно было бы предположить, что воображаемые другие просто обеспечивают возможность дистанцированного взгляда на ситуацию, однако контекст рассуждения задан тем, что агент имеет дело с правилом, нарушение которого в конкретной ситуации вполне очевидно.

### **Альтернативные принципы использования понятия «стыд»**

Проблему для реконструкции смитовского понимания природы стыда представляя собой не только фрагменты, в которых угрызения совести, как и стыд, вызывает «взгляд другого». В тексте «Теории нравственных чувств» имеются фрагменты, которые позволяют увидеть специфику стыда в принципе в чем-то ином, а не в его обязательной связи с взглядом и суждением другого человека. В этической мысли издавна присутствует тенденция связывать стыд не со всеми нарушениями моральных принципов и норм, а лишь с какой-то их частью. Так, у Фомы Аквинского стыд связан не столько с тяжкими, сколько с отвратительными грехами<sup>32</sup>. В англо-шотландской этике раннего Нового времени мы также видим подобную тенденцию. К примеру, поздний Ф. Хатчесон разграничивает общеморальный стыд и стыд, определяющийся не моральным чувством, а «чувством пристойно-

<sup>28</sup> Ibid. P. 118.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. P. 187–188.

<sup>32</sup> *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122.* Киев, 2013. С. 751.

сти и достоинства»; такой стыд сопровождает лишь часть безнравственных поступков<sup>33</sup>. В некоторых случаях Смит воспроизводит именно эту тенденцию. В них стыд оказывается связан с теми нарушениями моральных принципов, которые не наносят вред другому человеку, а унижают самого агента. Иные переживания негативной самооценки, в свою очередь, возникают именно в связи причинением вреда, или нарушениями справедливости. Это разграничение нельзя назвать систематическим, но оно, по всей видимости, имеет место в «Теории нравственных чувств». Иллюстрации таковы.

1. В рамках уже хорошо нам знакомого фрагмента о поведении, вызывающем презрение и ненависть со стороны других людей, и поведении, которое достойно этих чувств, мы видим последовательное обсуждение моральных нарушений двух типов. Сначала Смит ведет речь всего лишь о пренебрежении мерой, делающей агента приятным для человечества, о таком неподобающем поведении, которое является объектом простого неодобрения. Виновный в таком поведении предвосхищает презрение и насмешки окружающих, которые возникнут, если о его поступках станет известно. Единственное негативное переживание самооценки, упоминаемое Смитом в этом контексте – стыд. А затем Смит начинает обсуждать «чудовищные преступления, которые вызывают отвращение и негодование». Именно негодование, а также ненависть ближних предвосхищает человек, совершивший такое деяние. Соответственно, можно предположить, что именно различие самих деяний и различие заслуженных реакций на них со стороны других людей являются причиной того, что во втором случае у нарушителя возникают переживания негативной самооценки, отличающиеся от стыда, то есть угрызения совести (точнее: *agony of horror and remorse, the remorse of their own consciences, pangs of an affrighted conscience*)<sup>34</sup>.

2. В 3-й главе 3-й части «Теории нравственных чувств», анализируя влияние на человеческое поведение алчности, честолюбия и тщеславия, не позволяющих увидеть, что между любыми устойчивыми состояниями в жизни нет существенной разницы, Смит обращается к последствиям такой слепоты. В свете нормативной классификации поступков последствиями будут или нарушение правил благоразумия (глупость), или нарушение правил справедливости (несправедливость). А в свете морально-психологической классификации переживаний негативной самооценки, соответствующих этим типам поступков, последствиями будут: в первом случае – стыд, а во втором – угрызения совести. Смит пишет, мы «разрушаем будущее спокойствие нашей души или стыдом, вызванным воспоминаниями о нашей глупости, или угрызениями совести, порожденными ужасом нашей несправедливости»<sup>35</sup>.

3. В рамках своего исследования казуистики (4-й отдел 7-й части трактата) Смит также приводит классификацию нарушений моральных правил, сопровождающуюся перечислением переживаний самооценки, соответствующих этим нарушениям. Списочный состав переживаний и их распределение между нарушениями несколько отличаются от предыдущего фрагмента. Однако стыд прочно занимает свое место именно там, где нарушения не являются нарушениями принципов справедливости и где они влекут за собой

<sup>33</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. 1. Glasgow, 1755. P. 27–29, 83.*

<sup>34</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 137–138.*

<sup>35</sup> *Ibid. P. 173.*

не столько вред другому человеку, сколько унижение самого агента (хотя в одном из таких случаев стыд упомянут вместе с угрызениям совести). Итак, нарушения правил справедливости «естественным образом сопровождаются осознанием заслуженности наказания со стороны Бога и людей, а также ужасом перед этим наказанием». Нарушения правил целомудрия там, где они не представляют собой одновременно нарушения правил справедливости (для Смита это в основном вольности речи), «навлекают на виновного в них человека бесчестье и, если тот достаточно щепетилен, сопровождаются некоторой степенью стыда и угрызений совести» (*contrition of mind*). И, наконец, нарушения правил правдивости, когда они не превращаются в несправедливость, то есть не причиняют вреда другим людям, являются «жалкой низостью» (*miserable meanness*) и покрывают «стыдом виновного в них человека»<sup>36</sup>.

В завершение обзора тех случаев, когда в тексте «Теории нравственных чувств» не реализуется схема «стыд – следствие внешнего осуждения», следует указать, что в смитовском трактате не всегда реализуется и альтернативная схема, которую можно обозначить, как «стыд – следствие нарушения менее значимых моральных ориентиров, чем нормы справедливости». В качестве примера можно привести описание переживаний человека, нарушившего священные законы справедливости из 2-й главы 2-го отдела 2-й части трактата. Нарушитель таких законов не может думать о тех чувствах, которые должны испытывать другие в его отношении, «без мук стыда, без ужаса и оцепенения»<sup>37</sup>. Сопереживая ненависти и отвращению других людей к себе, он начинает относиться к самому себе с такими же ненавистью и отвращением. Он понимает, что последствия его действий для жертвы несправедливости превратили его в законный объект для негодования и наказания. Он не решается смотреть в лицо обществу и воображает себя отвергнутым им. Далее Смит меняет ракурс и ведет речь, скорее, о реальном, чем о воображаемом остракизме. Реальные окружающие испытывают по отношению к нарушителю священных законов справедливости именно те чувства, которых он больше всего боится, и поэтому он бежит в пустыню. Но и там в его мыслях присутствует только все самое «мрачное, печальное и губительное». Он полон предчувствия «несчастья и краха». «Одиночество для него не менее ужасно, чем общество». Тогда, не выдержав одиночества, «обремененный

<sup>36</sup> Ibid. P. 396. Эта классификация моральных правил, а также моральных обязанностей и добродетелей регулирует деятельность исповедников и присутствует в мысли критикуемых Смитом казуистов. Однако такое распределение переживаний негативной самооценки между добродетелями вряд ли воспринималось Смитом как часть сугубо казуистических предположений и как предмет для критики. Смит критикует не его, а попытку казуистов показать, что строгие моральные правила существуют там, где их на самом деле быть не может, а именно за пределами добродетели справедливости. Именно так воспринимают смысл обсуждаемого фрагмента некоторые исследователи творчества Смита. Дж. Макхью, например, упрекает Смита, что тот не предоставляет читателю доводов, на основании которых нарушение целомудрия и правдивости следует считать «влекущим стыд и угрызения совести опытом», т.е. явно рассматривает утверждения Смита, касающиеся переживаний самооценки, как часть позиции самого шотландского философа (*McHugh J. Adam Smith's «The Theory of Moral Sentiments»: A Critical Commentary. L., 2022. P. 216–217*).

<sup>37</sup> *Smith A. The Theory of Moral Sentiments. P. 98.*

стыдом и обезумевший от страха», он возвращается к людям, тщетно пытается найти защиту у судей, единогласно вынесших ему приговор<sup>38</sup>.

До этого момента психологическую зарисовку Смита можно было бы считать выражением схемы «стыд – следствие внешнего осуждения» (сначала стыд спровоцирован суждением воображаемого другого, а затем и реального). Однако далее Смит неожиданно провозглашает: «Такова природа чувства, которое правильно было бы назвать угрызениями совести» (*remorse*) и раскрывает его внутреннюю структуру. Это чувство, по Смицу, состоит из: а) «стыда, вызванного ненадлежащим характером прошлого поведения»; б) «скорби из-за его последствий»; в) «жалости к тем, кто от него пострадал»; г) «ужаса перед наказанием, связанного с осознанием того, что было возбуждено справедливое негодование всех разумных существ»<sup>39</sup>. Соответственно, стыд здесь не отграничивается от угрызений совести в качестве параллельного переживания негативной самооценки, а рассматривается как их необходимая составная часть.

## Заключение

Таким образом, в результате проведенного исследования была выявлена специфика представлений Смита о стыде. Эти представления в целом находятся в русле понимания стыда как реакции на осуждение со стороны других людей, однако оказываются гораздо более сложными, чем у некоторых других ранненовоевропейских философов, поскольку у Смита присутствуют разные образы осведомленного оценивающего другого и поскольку разные другие обладают в его моральной психологии разным функционалом. Смитовский воображаемый беспристрастный и благожелательный наблюдатель, по всей видимости, не является источником переживания стыда, однако другие типы воображаемых наблюдателей играют эту роль, наряду с наблюдателями реальными. Кроме того, установлено, что Смит охотнее использует понятие «стыд» в тех контекстах, где вызывающее негативную самооценку действие агента не причиняет вред другим людям, а унижает его самого.

## Список литературы

- Прокофьев А.В.* Стыд в этических учениях Рене Декарта и Бенедикта Спинозы // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2023. № 2 (46). С. 5–20.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122 / Пер. с лат. С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2013.
- Brown V.* Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience. L.: Routledge, 1994.
- Dawson H.* Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability // History of European Ideas. 2019. Vol. 45. No. 3. P. 377–398.
- Downie R.S.* Ethics and Casuistry in Adam Smith // Adam Smith Reviewed / Ed. by P. Jones, A.S. Skinner. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. P. 119–142.

<sup>38</sup> Ibid. P. 98–99.

<sup>39</sup> Ibid. P. 99.

- Forman-Barzilai F. Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. 1. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Johnson S. A Dictionary of the English Language. Vol. 1–2. L.: Printed by W. Strahan for J. and P. Knapton, et al., 1755.
- Macdonald K.I. Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith // The Adam Smith Review. 2019. Vol. 11. P. 109–263.
- Marshall D. Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments // Critical Inquiry. 1984. Vol. 10. No. 4. P. 592–613.
- McHugh J. Adam Smith's «The Theory of Moral Sentiments»: A Critical Commentary. L.: Bloomsbury Academic, 2022.
- Smith A. The Theory of Moral Sentiments. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 2008.

## The notion of shame in Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*

**Andrey V. Prokofyev**

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

Adam Smith's view of shame is generally in line with its understanding, which distinguishes shame from other emotions of negative self-appraisal on the basis of the dependence of shame on the blame by others. In this respect, Smith belongs to the majority of Early Modern moral philosophers analyzing the phenomenon of shame. However, his view is specific in two respects: a) for him, any kind of moral self-appraisal has *some* connection with the judgment of an informed other, and b) images of the informed other used by him are diverse. They line up in the continuum from real other people to imagined other people with ordinary properties and from them to the imagined impartial and benevolent observer. The figure of the impartial and benevolent observer plays a crucial part in moral self-appraisal, but only as a normative compass. His judgments do not evoke shame. In *The Theory of Moral Sentiments*, there are many fragments that correspond to the scheme “shame is a consequence of external judgment”, but there are also fragments that problematize it. In some places, repentance and remorse, i.e., emotions considered by other Early Modern philosophers as the opposite of shame by virtue of their independence of the blame by others, arise under the influence of the external gaze. In some other places, the difference between shame and remorse is due to the fact that they respond to violations of different moral principles (shame is an appropriate response to self-degrading actions, remorse – to the infliction of harm). Sometimes shame even appears as a component of a complex sentiment labeled as remorse.

**Keywords:** morality, ethics, emotions of self-appraisal, shame, remorse, A. Smith

**For citation:** Prokofyev, A.V. “Ponyatie ‘styd’ v ‘Teorii nravstvennykh chuvstv’ Adama Smita” [The notion of shame in Adam Smith's *The Theory of Moral Sentiments*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 137–152. (In Russian)

## References

- Brown, V. *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience*. London: Routledge, 1994.
- Dawson, H. “Shame in Early Modern Thought: from Sin to Sociability”, *History of European Ideas*, 2019, Vol. 45, No. 3, pp. 377–398.

- Downie, R.S. "Ethics and Casuistry in Adam Smith", *Adam Smith Reviewed*, ed. by P. Jones, A.S. Skinner. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp. 119–142.
- Forman-Barzilai, F. *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy in Three Books*, Vol. 1. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, Vol. 1–2. London: Printed by W. Strahan for J. and P. Knapton, et al., 1755.
- Macdonald, K.I. "Of Shame and Poverty and on Misreading Sen and Adam Smith", *The Adam Smith Review*, 2019, Vol. 11, pp. 109–263.
- Marshall, D. "Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments", *Critical Inquiry*, 1984, Vol. 10, No. 4, pp. 592–613.
- McHugh, J. *Adam Smith's 'The Theory of Moral Sentiments': A Critical Commentary*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Prokofyev, A.V. "Styd v eticheskikh ucheniyakh Rene Dekarta i Benedikta Spinozy" [Shame in the Ethical Teachings of R. Descartes and B. Spinoza], *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo*, 2023, Vol. 46, No. 2, pp. 5–20. (In Russian)
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [The Summa Theologica], Pt. II–II, Questions 47–122, trans. by S.I. Eremeev. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. (In Russian)
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.



**Б.С. Шалютин**

## **К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ПРАВА, ИЛИ О КОНСЕНСУСЕ НЕНАСИЛИЯ И СВОБОДЕ СЛОВА**

**Шалютин Борис Соломонович** – доктор философских наук, профессор, уполномоченный по правам человека в Курганской области. Российская Федерация, 640002, г. Курган, ул. Гоголя, д. 56; e-mail: shalutinbs@mail.ru

В статье предпринята попытка понять природу права, отправляясь от анализа его генезиса и первичных простейших форм, становление которых конституировало переход от досоциального к социальному миру. В русле гипотезы начала общества К. Леви-Стросса автор считает первыми социальными образованиями дуальногрупповые союзы, половины которых в отношении и через друг друга обрели качество исторически исходных субъектов права – совместно выстроенного ими пространства свободы, базирующегося на консенсусе ненасилия сторон, рациональном согласовании воли и судебном разрешении конфликтов. Последующая социальная эволюция рождает принципиально новые формы как развертывания сущности права, так и препятствования ему. Среди последних важнейшим оказывается государство, не нуждающееся в согласовании и способное навязывать обществу свою волю насилем. История вырабатывает механизмы обуздания государственной власти правом, базирующиеся на его высоком аксиологическом статусе, обеспечивающем готовность общества отстаивать правовые ценности, среди которых ключевую роль играет свобода слова, которая, во-первых, выступает как основная форма образующего право согласования воли в обществе, во-вторых, позволяет непрерывно контролировать государство и при угрозе его выхода за правовые рамки инициировать препятствующую этому общественную активность.

**Ключевые слова:** право, правогенез, социогенез, ненасилие, эмпатия, государство, правовое государство, свобода слова, общественный договор, гражданское общество, правовое общество

**Для цитирования:** Шалютин Б.С. К вопросу о сущности права, или О консенсусе ненасилия и свободе слова // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 153–168.

## От генезиса к сущности права

### О методологии

В отличие от физических тел, границы социокультурных явлений не очевидны, их нельзя зафиксировать глазом или ощупать рукой. Есть феномены, бесспорно относящиеся к праву – например, честный суд или принимаемый надлежащим образом выбранным парламентом правовой закон. Есть такие, которые огромная часть специалистов никоим образом к правовым не отнесет – например, сталинские «тройки» или так называемое ОСО – Особое совещание при НКВД СССР. Есть феномены, которые хотя и несут в себе правовое начало, но оно существенно искажено внеправовыми факторами – например, закон, принимаемый парламентом, избранным при отсутствии должной конкуренции, необоснованном недопуске к участию в выборах тех или иных политических сил, при массовых фальсификациях при голосовании и т.п.

Сложность и многокомпонентность системы правового регулирования является предпосылкой того, что разные авторы начинают распутывать этот клубок с разных сторон, более или менее произвольно провозглашая ядром права одни существенные моменты – общественный договор, суд, законодательство и т.п. – и игнорируя другие<sup>1</sup>. Представляется, что преодолению такой односторонности может способствовать рассмотрение природы права, отправляющееся от его происхождения. Попытка движения в этом направлении предпринята ниже. Трактовка правогенеза, лежащая в ее основе, в аннотативном изложении<sup>2</sup> состоит в следующем.

### О генезисе права

Ранние homo sapiens, как и все древние homo, жили малыми группами. Типичное для природы, от низших существ до антропоидов, сочетание внутригруппового единства и межгрупповой вражды сохранялось и в постприродном мире<sup>3</sup>.

На некотором этапе из враждебных групп начали формироваться дуальные союзы. К. Леви-Стросс, провозгласив их возникновение началом общества, связал его с появлением экзогамии, но ее открытие у шимпанзе,

<sup>1</sup> Классическую подборку радикально различных определений права приводит, например, Г. Харт (*Харт Г. Понятие права*. СПб., 2007. С. 9–14). В России сегодня продолжает господствовать сохранивший немалое влияние и в мире отождествляющий право с принимаемыми и силой обеспечиваемыми государством законами многократно логически нокаутированный легизм, причины живучести которого не исчерпываются очевидной сервильностью по отношению к государству и требуют отдельного обсуждения; чего стоит хотя бы то, что он допускает возможность установления правил, «противоречащих объективным законам развития общества и даже природы» и требует в таком случае признать нормой права «формально закрепленный запрет... на использование законов земного притяжения или предписание, обязывающее не болеть гриппом» (*Оль П.А. Правопонимание: от плюрализма к единству*. СПб., 2005. С. 145–146).

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Шалютин Б.С. Правогенез как фактор становления общества и человека // Вопросы философии*. 2011. № 11. С. 14–26; *Shalyutin B.S. To the Origins of Discourse, or on the Birth of Society and Law // The Polish Journal of Aesthetics*. 2021. Vol. 62 (3). P. 177–192.

<sup>3</sup> Под постприродным миром понимается самостоятельная эволюционная ступень, охватывающая период приблизительно от начала антропогенеза до возникновения общества.

а затем установление непрерывности в антропогенезе опровергло эту связь. Вероятно, создание союзов удалось сапиенсам 45–50 тысяч лет назад на фоне противостояния физически превосходившим их неандертальцам. В отличие от современных безгосударственных народов, где враждующие, но культурно близкие группы легко объединяются перед лицом общего врага<sup>4</sup>, у древних сапиенсов отсутствовали механизмы сосуществования внутри единого союза его половин, сохранявших латентную враждебность по отношению друг к другу<sup>5</sup>. Такие механизмы предстояло выработать. Сапиенсы той поры, которые по интеллектуальному и в целом психическому потенциалу ничем не уступали современным людям, с этой задачей справились. В результате, если за 50 тысяч лет до того неандертальцы изгнали расположившихся к тому времени в Передней Азии сапиенсов, теперь сапиенсы, сообщества которых благодаря образованию дуальных союзов получили двойное численное превосходство над неандертальскими, совершили европейский блицкриг, а затем вытеснили неандертальцев и других homo s лица Земли.

Логически исходный пункт этих механизмов – *принуждение к миру* через блокировку катастрофических для союза боевых столкновений половин при неизбежно рождаемых враждой конфликтах. Блокировка обеспечивалась тем, что жены, в силу экзогамности половин принадлежавшие по происхождению другой стороне, выступали заложницами<sup>6</sup>. При этом, поскольку нанесение ущерба контрагенту (от убийства до унижения достоинства) не могло остаться без ответа, ибо нарушало системообразующее равновесие сторон, должна была сформироваться процедура, обеспечивающая восстановление равновесия и включающая в себя установление факта нанесения ущерба, виновного, способа восстановления равновесия (наказания, нанесения эквивалентного ущерба и т.п.). Эти три момента конституируют *судебную процедуру*.

Судебная процедура предполагает наличие *правил (норм)* – прежде всего, самого *правила суда*, по которому в случае конфликта индивидов, принадлежащих разным половинам, боевой клич «наших бьют» замещается обращением к суду, а также правил организации судебной процедуры, о смысле которых речь впереди. Кроме того, в отсутствие специализированных силовых структур, судебное решение могло исполняться, только если процесс завершался *договором* о его исполнении.

Таким образом, условием устойчивости дуальных союзов было формирование системы регуляции поведения, включавшей в себя такие взаимообусловленные составляющие, как *принуждение* (к миру, из которого вырастает консенсус ненасилия), *суд*, *нормативность*, *договор*. В языке социального знания есть только один термин для обозначения такой системы – *право*. Право, следовательно, оказывается не просто ровесником общества согласно известной формуле *ubi societas ibi ius*, но и ключевым фактором его формирования.

<sup>4</sup> Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985. С. 129.

<sup>5</sup> Даже в сохранившихся сегодня дуальных общностях отношения половин выражаются «как в тесном сотрудничестве, так и в скрытой вражде» (Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001. С. 16).

<sup>6</sup> Такой механизм описан и в современных архаических культурах (Johnson H.M. Sociology: A Systematic Introduction. New Delhi, 2006. P. 187).

### Свобода, справедливость, согласование воли

В развитых странах правоотношения столь сложны и сплетены с принципиально иными регуляторами, затушевывающими природу права, что разглядеть его сущность очень трудно. Первичные дуальные общества, будучи изначальной «клеточкой» правоотношений, содержат простейшую модель права, позволяющую наиболее ясно увидеть его конституирующие характеристики.

Логически исходный пункт формирования права – отказ контрагентов от насилия – радикально противоречит всей предшествующей онтологии, как живого, так и постприродного мира. Ключевые характеристики описанного Гоббсом «естественного состояния» не специфичны для человека: растение или даже бактерия использует все имеющиеся у него возможности «для сохранения своей собственной природы, т.е. собственной жизни»<sup>7</sup>. Мир для них – только объект, совокупность средств обеспечения собственного существования. Но жесткая, не на жизнь а на смерть, конкуренция бактерий или растений еще не может описываться в терминах насилия, это лишь его предыстория. Насилие есть субъект-субъектное отношение, оно означает действие с другим вопреки его свободной воле или помимо нее, причем предполагающее когнитивную фиксацию этой воли. Другой должен восприниматься как субъект, автор собственной активности, при этом строящий ее не методом проб и ошибок, а на основе предварительного моделирования, эволюционно возникающего с психикой, витальная функция которой именно в этом и состоит<sup>8</sup>.

Первые носители психики еще не способны фиксировать других как субъектов в силу отсутствия соответствующих априорных форм. Именно становление этой способности<sup>9</sup> трансформирует дорефлективную «войну всех против всех» в систему таких субъект-субъектных отношений, которые имманентно содержат насилие. Сама по себе theory of mind несколько не препятствует отношению ко всему и всем вокруг исключительно как к средству. У развитых животных отношения хищника и жертвы, часто пытающихся, например, обмануть или перехитрить друг друга, носят субъект-субъектный характер, что отнюдь не мешает устремлению хищника «для сохранения своей собственной природы» эту самую жертву съесть.

Радикальную новизну в эволюцию субъект-субъектных отношений вносит становление эмпатии, которая препятствует причинению смерти или боли тому, кому субъект сопереживает. Сопереживание превращает обособленных существ отчасти в единый субъект. Эмпатия – естественное, физическое препятствие нанесению вреда жизни или здоровью другого. Но она не гарантирует от насилия. Во-первых, даже высокий эмпатический фон отношений может быть «пробит» ситуативной агрессивной эмоцией. Во-вторых, эмпатия вполне сочетается с патернализмом и не требует фундаментального уважения свободы другого. У шимпанзе, как, впрочем, и у человека, мать

<sup>7</sup> Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 98.

<sup>8</sup> Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 65.

<sup>9</sup> Сегодня для ее обозначения обычно используется термин *theory of mind*, который предложили Д. Премак и Г. Вудрофф (Premack D.G., Woodruff G. Does the chimpanzee have a theory of mind? // Behavioral and Brain Sciences. 1978. No. 1. P. 515–526).

вполне может силой оттащить сопротивляющегося детеныша от опасности, которой он не понимает.

Исключение силы в отношениях половин дуального союза опирается на принципиально иное основание, представляющее собой радикальную новацию в эволюции субъект-субъектных отношений. Стороны дуального союза не связаны эмпатией уже в силу того, что являются *надфизическими* субъектами. Замена их столкновения судебной процедурой имеет не физическую природу, а сопряжена с осознаваемым рациональным запретом насилия, осмысление которого, в частности, открывает створку к пониманию сущности права.

Поскольку насилие предполагает подавление или игнорирование свободной воли другого, отказ от него означает невозможность действовать в отношении контрагента так, как *если бы он не обладал свободой воли* или так, чтобы ее *подчинить*, то есть *лишить ее сущности как свободной воли*. Отказ от насилия, следовательно, означает *принятие контрагента в качестве обладателя свободной воли*. Воздействие на него теперь может быть только опосредованным его свободной волей. Правоотношения есть отношения свобод, принимающих друг друга в этом качестве.

Отказ от насилия имманентно содержит отказ от того гоббсовского «права на все»<sup>10</sup>, из которого неизбежно следует война субъектов, считающих себя его обладателями. Хотя субъект сам ограничивает это свое изначальное естественное «право», такой отказ кардинально отличен от чисто внутреннего решения, поскольку здесь имеет место самоограничение *перед лицом Другого*, возможное лишь в силу *симметричного* самоограничения контрагента<sup>11</sup>. Всякое правило, относящееся к одной стороне, относится и к другой, то есть существует *единая мера* оценивания их поведения – один из главных моментов феномена *справедливости*<sup>12</sup>.

Взаимодействие свободных волей предполагает их *согласование*. «Право возможно только... как результат согласования этих [возможного поведения. – Б.Ш.] границ»<sup>13</sup>. Упрощая, можно сказать, что есть три основных механизма согласования волей<sup>14</sup>. Первый – спонтанный. Как отмечал Ф. Савиньи, «все право возникает... благодаря внутренним, незаметно действующим силам»<sup>15</sup>. Субъект производит некоторое действие, связанное с контрагентом, не имея в виду какое-либо его ущемление, и при отсутствии возражений возникает прецедент, из которого, если ситуация стандартна,

<sup>10</sup> Это не право в современном значении, предполагающем соотнесение с другими субъектами: «Любое право конституируется только через отношение к этому праву других субъектов» (Поляков А.В. Признание права и принцип формального равенства // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2015. № 6 (323). С. 59). Гоббс говорит лишь о «свободе всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению» (Гоббс Т. Левиафан. С. 98).

<sup>11</sup> См. об этом: Гоббс Т. Левиафан. С. 99.

<sup>12</sup> Следует подчеркнуть, что распространенное понимание права как организованной справедливости само по себе ошибочно. Организованное справедливое распределение пищи на скотном дворе права не образует. Правовая справедливость производна по отношению к свободе.

<sup>13</sup> Поляков А.В. Признание права и принцип формального равенства. С. 60.

<sup>14</sup> Для современных обществ это довольно сильное упрощение. Далее в статье оно будет отчасти скорректировано.

<sup>15</sup> Савиньи Ф.К. фон. О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции // Савиньи Ф.К. фон. Система современного римского права: в 8 т. Т. I. М., 2011. С. 134.

вырастает правило. Если же контрагент воспринимает действие как неприемлемое, то в случае принятия первым этой позиции возникает соответствующий запрет. Такого рода согласование можно обозначить как договор по умолчанию. Второй способ имеет место в случае конфликта и судебной процедуры, в ходе которой вырабатывается и согласовывается приемлемый для обеих сторон стандарт поведения<sup>16</sup>. Третий состоит в том, что стороны, изначально осознавая необходимость урегулирования некоторых отношений, заключают соответствующий договор. В отличие от договора по умолчанию, через второй и третий способы образуется *сформулированное* согласие.

### *Надындивидуальность права и суд*

Сегодня приматологии известно о наличии у шимпанзе представлений о справедливости, системы разрешения конфликтов, нормативно-принудительного поддержания порядка в группе, «договорном» формировании союзов на основе свободного согласования поведения особей и некоторых других феноменах, которые в мире людей устойчиво ассоциируются, прежде всего, с правом<sup>17</sup>. Однако все это носит *межиндивидуальный* характер, тогда как право изначально *надындивидуально*, и это фундаментальное свойство производно по отношению к его генезису из взаимоотношений надындивидуальных субъектов.

Каждая из сторон дуальной общности имеет дело с надындивидуальным контрагентом. Его нельзя потрогать, ибо у него нет тела, ему нельзя сопереживать, ибо у него нет переживаний. Это умопостигаемая сущность. Взаимодействие таких сущностей формирует умопостигаемый порядок, мыслимый как абсолют, логос, к которому благодаря рациональному слою своего сознания причастен отдельный человек и который «сверху» детерминирует его поведение, как минимум устанавливая границы.

Однако индивидуализированный логос далеко не полновластный хозяин человека. Эмоциональный взрыв способен «проломить» рациональные барьеры сознания. Но именно надындивидуальный характер бытия позволяет праву устоять за счет включения еще одного, наряду с согласованием правил, системообразующего модуса права – судебной процедуры.

Ключевая социальная миссия правовой судебной процедуры – восстановление согласованного порядка. Ее базовая предпосылка – различение мира физического и умопостигаемого, разумного и справедливого, задающего порядок существования «миру вещей», способному от него отклоняться. В суде событие конфликта извлекается из пространственно-временной локализации и помещается в контекст умопостигаемого бытия – правового основания судебной процедуры, придающего процессу статус не произвола и даже не достижения какой-то частной устраивающей стороны договоренности, а восстановления поправленного онтологического порядка. Суд – это простертая в людскую юдоль длань или, неметафорически говоря, представительство логоса в повседневной жизни людей.

<sup>16</sup> Разумеется, далеко не всякий суд есть согласование свободных воль.

<sup>17</sup> См. подробно: *Шалютин Б.С.* О некоторых прообразах права у высших обезьян // Научный Арцах. 2019. № 1 (2). С. 27–43.

В каждом обществе организация судебной процедуры своя. Однако чтобы суд смог «заменить насилие дискурсом»<sup>18</sup>, она должна обеспечить реализацию принципа, системообразующего для всякого судебного процесса: каждая сторона должна иметь полную (и, значит, равную с контрагентом) возможность изложения и аргументации своей позиции, подлежащих обязательной судебной оценке. Иначе ущемленный участник не сможет правовым образом отстаивать себя и окажется перед необходимостью возврата к силовому инструментарию. Полнота и равенство возможности представления позиции сторонами – фундаментальная характеристика правоотношений как при согласовании правил поведения, так и при разрешении конфликтов.

### **Определение права**

Сказанное выше позволяет сформулировать следующее определение: *право – это опирающаяся на взаимный отказ свободных субъектов от инициативного насилия над индивидуальной системой согласования и действия общих принципов и правил социального поведения и судебного разрешения конфликтов при их нарушении.*

К этому определению представляется важным сделать два пояснения.

Первое. Даже процедурно корректное и вербально согласованное и оформленное правило может оказаться неправовым – если войдет в противоречие с конституирующими характеристиками права (например, наделяя судью полномочиями, дающими ему возможность нарушить принцип равенства сторон в процессе). Это означает, в частности, что те характеристики, которые конституируют кого-либо в качестве субъекта права, являются его *неотъемлемыми правами*, ущемление которых означает деструкцию самого права. Вопреки юснатурализму, они, однако, вытекают не из природы человека, сформировавшейся намного раньше права, а из самой сущности последнего.

Второе. Следует подчеркнуть, почему определение не упоминает силового принуждения, которое часто даже далекие от огосударствления права специалисты считают его сущностным атрибутом.

«Сила» и «право» – антонимы. Именно то обстоятельство, что в ходе человеческой эволюции право возникает как отрицание силы, и означает, что там, где оно нарушается, возвращается сила.

Силовые границы права – очевидность. Столь же очевидны, например, и границы страны, но в центре их не разглядишь, и не они составляют ее суть, дух и содержание. Аналогично, связанное с правом принуждение действует по краям правового поля, с удалением от которых его присутствие сходит на нет. О каком принуждении можно говорить применительно к процедурам присвоения почетных званий или переименования улиц?

Вырастая как отрицание силового начала, право содержит его в снятом виде, но оно никак не составляет сущности права – *совместно выстроенного пространства свободы взаимодействующих субъектов*. При сбоях эволюционно более позднего и совершенного механизма регулирования обычно начинают действовать старые регуляторы, хотя и в модифицированном

<sup>18</sup> Рикёр П. Память. История. Забвение. М., 2004. С. 654.

виде. Именно это мы видим и с правом: где правовые начала почему-либо не справляются с задачей детерминации поведения, общество отвечает принуждением, но последнее не самостоятельно, а выступает в подчиненном праву виде, подобно тому, как в организме физико-химические процессы подчинены биологическим и обслуживают их.

Пока субъект действует в рамках согласованных участниками правоотношений возможностей, он не «упирается» в силовую ответ, возникающий лишь при выходе за пределы права. При этом принципиально, что принуждение применяется лишь *в той мере, в которой нарушается право*. Определение этой *меры* и, соответственно, применяемой санкции и является той функцией судебного процесса, через которую осуществляется восстановление нарушенного порядка. Применение принуждения обществом *в ответ на правонарушение* опосредовано правом, является важной составляющей механизма работы правовых систем, но не выражает сущности права, свойственно не всякому правовому регулированию, а потому не подлежит включению в определение.

### **Свобода слова как условие и фактор обеспечения правового регулирования общественной жизни**

Первичная протобактерия содержала все конституирующие характеристики живого. Но в развитом организме они разворачиваются принципиально иначе, поэтому, исследуя сущность живого, нельзя ограничиться прокариотами. Так же дело обстоит и с правом.

Фундаментальные эволюционные изменения, которые нельзя обойти в разговоре о сущности права, – замена общности на индивида в качестве основного субъекта правоотношений; возникновение обществ, включающих в себя практически неограниченное число таких субъектов; возникновение государства и его «срастание» с правовыми институциями. Это означает формирование новых механизмов как разворачивания правовых взаимодействий, так и противодействия им, и в числе последних важнейшим оказывается государство.

Возникшее государство за счет силового превосходства над другими акторами получило возможность диктовать правила без согласования с кем-либо еще, применять принуждение без правового опосредования, и, таким образом, долгое время представляло собой в значительной мере антиправовой институт.

Эпоха качественного изменения типа отношения государства и права начинается в Новое время. На смену увядшей религиозной легитимации государства в совершивших революции странах возникает легитимность, базирующаяся на идеологии общественного договора. Граждане через процедуру выборов **выражают доверие** парламентариям от их имени согласовывать общи правила, образующие общественный договор.

Поскольку доверие – стандартный правовой институт, а законы формируются через договор доверенных лиц, кажется, перед нами правовое государство. Однако в действительности большинство населения, отрезанное от выборов имущественным и другими цензами, в общественном договоре не участвует. Поэтому в контексте эпохи марксистские формулы «современная государственная власть – это только комитет, управляющий общими



делами всего класса буржуазии»<sup>19</sup>; «ваше [буржуазное. – Б.Ш.] право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса»<sup>20</sup>; государство – «машина для подавления угнетенного, эксплуатируемого класса»<sup>21</sup> и т.п. в целом верны. Несколько упрощая, можно сказать: общественный договор буржуазии есть ее сговор против пролетариата.

Антиправовые начала буржуазного законодательства в существенных моментах нивелируют завоеванные в революциях гражданские права и свободы. Как отмечал Герберт Спенсер, «...хотя рабочий и может по своему усмотрению заключать договор с кем угодно, но это, в сущности, сводится к его праву менять одно рабство на другое. Давление обстоятельств суровее давления, которое хозяин мог производить на своих крепостных»<sup>22</sup>. Действительно, идеология патернализма, ранее смягчавшая отношения «верхов» и «низов», остается в прошлом, а поскольку, в отличие от религиозной легитимности, распространявшейся на все население, теперь государство легитимно только для субъектов общественного договора, то для остальных оно оказывается инстанцией насилия еще в большей мере, чем в добуржуазную эпоху, насилия инициативного, так как именно государство навязывает свои правила, игнорируя волю людей. Отсутствие общей легитимности становится одним из ключевых обстоятельств, в силу которых вся эпоха классического капитализма оказывается сотрясаема революциями.

Сопrotивление насилию – свойство всякого живого существа, в том числе и человека. В ходе истории оно развертывалось в организованную борьбу, все более эффективную. Эта борьба противоречила противоправному законодательству насилия, но и сама не была правовой, поскольку соответствующие правовые механизмы отсутствовали. Это была **борьба за право** в полном согласии со знаменитой формулой Р. Иеринга «В борьбе обретишь ты право свое», в борьбе, где «берет перевес не убеждение, но отношение сил взаимно борющихся сторон»<sup>23</sup>. Она носила силовой характер, поскольку иных вариантов не было. Опуская историко-географические zig-zagi, которые здесь не могут рассматриваться, можно констатировать, что в результате этой борьбы принятым в цивилизованном мире стандартом стало всеобщее равное избирательное право, открывшее для всех граждан этот один из важнейших каналов участия в общественном договоре.

В то же время тоталитаризм и неопатримониализм показали, что конституционно провозглашаемые парламент и разделение ветвей власти сами по себе не гарантируют от Левиафана, пожирающего базовые права людей. Даже там, где речь не идет об имитационной демократии – в получившей распространение терминологии Дмитрия Фурмана – ветви власти не представляют собой трех (в версии Монтескье) равных и автономных центров. Они настолько переплетены, в каждой стране по-своему, что именно это и оправдывает использование включающего их в себя понятия государства. Соответственно, части (ветви), находясь внутри государства, по определению не могут ограничивать целого, но для осознания этой логической

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М., 1955. С. 426.

<sup>20</sup> Там же. С. 443.

<sup>21</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21. М., 1961. С. 177.

<sup>22</sup> Spencer H. The Principles of Sociology. Vol. 3. London, 1896. P. 516.

<sup>23</sup> Иеринг Р. Борьба за право. М., 1874. С. 16.

очевидности потребовался исторический опыт, показавший, что «Государство, связанное «законом законов» – как писал Энтони де Ясаи, – будучи в то же самое время монополистом в принуждении к исполнению законов, всегда может *развязаться*, иначе оно не было бы сувереном»<sup>24</sup>. «Апелляция против одной государственной инстанции к другой в общем случае и независимость судебной власти в частности предполагают выполнение тех самых условий, которые они призваны обеспечивать, подобно дождевому плащу, который сохраняет вас сухим только в сухую погоду... Судебная власть определенно является защитой от исполнительной до тех пор, пока последняя ей это позволяет, но у нее нет силы, чтобы обеспечить свою независимость. Как и у римского папы, у нее нет дивизий...»<sup>25</sup>. Исполнительная власть располагает достаточными ресурсами, чтобы подчинить законодательную и судебную. Реальные ограничители, обеспечивающие устойчивость разделения ветвей власти и в целом не позволяющие государству игнорировать право, могут быть только внешними, укорененными во внегосударственной общественной жизни. Весьма пронизательным представляется еще одна мысль Ясаи: «Ее [судебной власти. – *Б.Ш.*] способность неповиновения исполнительной власти, которая не желает терпеть неповиновения, в конечном счете не что иное, как слабое отражение шансов на успешное народное восстание в ее защиту, которые сами по себе тем меньше, чем слабее независимость судебной власти»<sup>26</sup>. Точность этого замечания особенно наглядна на фоне развернувшихся в первом полугодии текущего 2023 г. массовых протестов в Израиле, не позволивших премьер-министру Нетаньяху провести судебную реформу, направленную на подчинение судебной власти.

В литературе сложилась традиция обозначения организованной совместной жизни людей «без вмешательства государства как политической властной силы»<sup>27</sup> как гражданского общества<sup>28</sup>, а с XX в. идея ограничения государства гражданским обществом прочно укоренилась в контексте проблемы правового государства. В одном из популярных учебников теории государства и права видный российский юрист В.Д. Перевалов писал: «Гражданское общество имеет свои внутренние источники саморазвития, независимые от государства. Более того, благодаря этому оно способно ограничивать властную деятельность государства»<sup>29</sup>.

Основанием способности общества противодействовать антиправовым устремлениям государства выступает его ценностная структура, поскольку именно ценности являются наиболее глубоким фактором детерминации человеческого поведения. Здесь важно не только то, что находится на вершине ценностной пирамиды, но и то, что там отсутствует. У Бориса Слуцкого есть строки: «Мы все ходили под богом. / У бога под самым боком. / Он жил не в небесной дали, / Его иногда видали / Живого. На Мавзолее...»<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Ясаи Э. де. Государство. М.; Челябинск, 2016. С. 273.

<sup>25</sup> Там же. С. 103.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Перевалов В.Д. Гражданское общество и правовое государство // Теория государства и права: учебник. М., 2009. С. 351.

<sup>28</sup> Формирование этой традиции в Новое время может быть пунктирно обозначено такими именами, как Гоббс, Пейн, Гегель и Маркс.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Слуцкий Б. Бог. URL: <https://www.culture.ru/poems/14203/bog> (дата обращения: 24.07.2023).

Сакральность<sup>31</sup> власти в глазах общества делает невозможным ее ограничение. Ценностный статус государства должен быть высок – иначе необходимая в современном обществе государственная поддержка права окажется невозможной, – но не сакрален. Помимо прочего, сакральность консервирует государство, что неизбежно влечет его нарастающую неадекватность объективным социальным изменениям, чреватую революционной катастрофой.

Важнейшим фактором, посредством которого гражданское «общество свободных индивидов»<sup>32</sup> может ограничивать государство, является его институциональная организация, атомизированным индивидам это не под силу. Институциональная структура не является внешней по отношению к ценностной, поскольку социальный институт представляет собой опирающуюся на некоторое ценностное ядро систему норм. Готовность человека действовать в логике определенного института зависит, прежде всего, от того, насколько глубоко соответствующие ценности им интериоризованы. Если, например, государство по идеологическим причинам, как это бывало в истории, организует давление на науку<sup>33</sup>, способность противостоять ему зависит, во-первых, от реального места ценности истины<sup>34</sup> в научном сообществе, во-вторых, от статуса науки в обществе. Когда он высок, а общество конституируется служением истине, наступление на науку проблематично. Если же в научном сообществе доминирует устремленность к благополучию в обмен на производство знаний, если сама наука не наработала общественное уважение или дискредитирована, то подчинение ее, а значит, уничтожение, превращение в квазинауку, – не самая сложная задача.

Сказанное относится к любому институту, но пример науки не случаен. Свободная социогуманитарная мысль – важнейший фактор как *согласования общих принципов и правил социального поведения*, так и сопротивления возможному нарушению властью правовых границ. Не случайно уже в начале пути к тоталитаризму из России «философским пароходом» были отправлены выдающиеся мыслители.

Впрочем, еще раньше один из будущих пассажиров «парохода», Питирим Сорокин<sup>35</sup>, писал: «Свобода мысли распята большевиками и топчется каблуками красногвардейцев и матросов... Да здравствует свободная

<sup>31</sup> Объективные факторы такой вторичной (в отличие от исторически преодолённой, истинно религиозной) сакрализации, которые здесь нет возможности обсуждать, не определяют ее, ибо могут быть преодолены, в том числе сознательно организованными действиями.

<sup>32</sup> *Первалов В.Д.* Гражданское общество и правовое государство. С. 350.

<sup>33</sup> Прежде всего, это касается социальной науки, однако уже пример генетики в СССР показывает, что и другие не застрахованы. Наука институционально противостоит тоталитарному и авторитарному государству, поскольку она исторически возникает и органически существует как составляющая общесоциального рационального дискурса, предполагающего субстанциональность мыслящей личности, отсутствие подчинения власти просто в силу того, что она власть, свободу дискуссии и т.п. Создание «загона-заповедника» свободной мысли в сфере «точных» наук в СССР было обусловлено только тем, что на некотором этапе власть осознала их необходимость для развития вооружений, и не случайно этот союз без любви дал глубокую трещину, символом которой стала фигура Андрея Сахарова. Границы предмета науки плохо работают против их пересечения свободной мыслью.

<sup>34</sup> «Истина» в данном случае означает аксиологическое основание науки; эпистемологические дискуссии о применимости этого понятия выходят за рамки предмета данной статьи.

<sup>35</sup> Пароход – в прямом смысле – вывез не всех. Сорокина отправили поездом.

человеческая мысль и ее воплощение – свободная печать!»<sup>36</sup>. Высказывание это рядом с текстами таких звезд эпохи, как Засулич, Короленко, Мережковский, Гиппиус, Сологуб было опубликовано 26 ноября 1917 г. в «Газете-протесте» против уничтожения большевиками свободных СМИ. Уже на завтра после переворота, 26 октября, «новая власть через постановления Петроградского и Московского Военно-революционных комитетов закрыла 10 наиболее крупных газет...»<sup>37</sup>. 27 октября был принят Декрет о печати, предписавший закрытие изданий, «сеющих смуту путем явно клеветнического извращения фактов»<sup>38</sup>. С октября по август 1918 г. была закрыта 461 газета<sup>39</sup>, некоммунистические издания исчезли.

Свободные СМИ, социальная наука, другие формы общественной жизни, через которые реализуется свобода слова, играют ключевую роль в обеспечении правовых рамок функционирования государства. Мы видели, что полная и равная с контрагентами возможность изложения и аргументации позиции – фундаментальная характеристика права. Но эта возможность есть не что иное, как свобода слова. В обществе, где субъектом права выступает каждый индивид, она конституирует его в качестве субъекта права; в число того, что личность отчуждает государству, мышление и речь не входят. Понятие лежащего в основании права *консенсуса ненасилия* есть в формально-логическом смысле отрицательное понятие, *зрелым позитивным коррелятом которого выступает свобода слова* – наиболее развитая и эффективная форма согласования свободных волей, альтернативная силовому столкновению субъектов. Парламентская и судебная свобода слова – лишь ее особая и производная форма, вершина айсберга правовой жизни общества.

В архаическом обществе основанием этого айсберга выступает описанный выше «договор по умолчанию», возникающий в непосредственном взаимном поведении субъектов. Однако впоследствии та рефлексия, у истоков которой стояли древнейшие судебные процедуры, требовавшие экспликации оснований оценки различных конфликтных ситуаций, развилась в гигантское пространство дискурса, и в развитом обществе согласование волей происходит главным образом не по умолчанию, а «по говорению» в этом пространстве. *Общественный разговор*, где участвуют наука, искусство, философия, религия, СМИ, а в последнее время и социальные сети, формирует *общественный договор*. Именно здесь складываются и развиваются согласованные принципы и правила взаимного поведения людей, которые они реализуют практически. Общество творит право через поведение, опосредованное свободным дискурсом, откуда его и должны извлекать парламентарии, фиксируя в виде законов.

В силу предназначения парламента в центре его внимания находятся нормы. Между тем нормы есть особые способы проявления ценностей в поведении людей, модифицирующиеся с изменением обстоятельств. Но история – не только изменение обстоятельств, но и эволюция ценностей, бытие которых охватывает все социокультурное пространство. Аксиологический пласт правовой эволюции в значительной мере локализован в символической,

<sup>36</sup> Сорокин П. [Без названия] // Газета-протест Союза русских писателей. 1917. 26 ноября.

<sup>37</sup> Гурьев А.И. Как закалялся агитпроп. М., 2011. С. 250.

<sup>38</sup> Декрет о печати // Декреты Советской власти. Т. I. М., 1957. С. 25.

<sup>39</sup> Окроков А.З. Октябрь и крах русской буржуазной прессы. М., 1970. С. 310.

прежде всего вербальной, жизни общества, ограничения которой, следовательно, разрушают сам фундамент права<sup>40</sup>.

Разрыв юридического наполнения государства и правовой жизни общества неизбежен в силу наличия цепи опосредований между ними. Свобода выражения и аргументации своей позиции всеми субъектами права, позволяющая обществу держать власть в сфере континуальной рефлексии, является механизмом удержания этого разрыва приемлемым. Иначе его величина может неограниченно возрастать, разрушая системообразующий для права консенсус ненасилия, с одной стороны, превращая государство, по известной формуле, в «оккупационную армию» по отношению к собственному народу, а с другой, провоцируя общество на силовое сопротивление, угрожающее катастрофой. Мы видели, что взаимное признание субъектами свободы друг друга конституирует право. В развитом обществе «самое священное из прав человека, самая священная из свобод – свобода слова»<sup>41</sup> – ключевой узел в сети правоотношений, разрушение или медленное разрезание которого влечет разрушение всей сети. Отсутствие свободы слова делает невозможным согласование воли и превращает право в фикцию.

Свобода слова, хотя и связана наиболее тесно с рядом конкретных институтов, представляет собой надынституциональную ценность, фундаментальную для права и, соответственно, правового общества. Только в обществе, ставящем ее на вершину ценностной пирамиды и потому готовом ее отстаивать, право становится фундаментом социального порядка. Иначе оно легко подавляется, например, с приходом к власти политических сил, не разделяющих правовые ценности.

Подобного рода силы при некоторых условиях могут сконцентрировать ресурс вооружений, при котором уже не будут нуждаться в легитимности. Важнейшим из таких условий и является отсутствие свободы слова, позволяющее сделать это незаметно. Поэтому если ценность свободы слова невысока и потому ее ущемление властью не вызывает мощного протеста, заставляющего еще не превратившееся в «оккупационную армию» государство отступить, то перспективе такого превращения ничто не помешает. Нелегитимное государство в сравнительно недолгой исторической перспективе обречено на обрушение, но обломки несут колоссальную угрозу и жизни людей, и самому существованию общества.

Правовое государство возможно только в правовом обществе. Однако для общества базовые правовые ценности, консенсус ненасилия, свобода слова могут быть несущественны, а иногда и хуже того. В этом случае «тирания толпы страшнее, чем тирания одного или нескольких»<sup>42</sup>, «когда сам народ посягает на свободу мысли и слова, посягательство это более страшное и гнетущее, чем посягательство правительственной власти, – от него некуда спастись»<sup>43</sup>. При отсутствии в обществе системы ценностей, адекватной праву, властное попрание свободы слова и насилие над гражданами закономерны. Как известно, права коррелируют с обязанностями. «В гарантии

<sup>40</sup> При этом, однако, безусловному запрету подлежит слово, противоречащее сформулированным выше конституирующим характеристикам права, призывающее к насилию или унижающее контрагентов. Иные ограничения, например, касающиеся неприкосновенности частной жизни, могут устанавливаться через согласование воли.

<sup>41</sup> Бердяев Н. О свободе и достоинстве слова // Народопрество. 1917. № 11. С. 5.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 7.

прав человека самое важное – не претензии того, кто имеет право, а обязанности того, кто должен уважать эти права и не посягать на них»<sup>44</sup>. Свобода слова должна гарантироваться – и тем самым обретать статус права – изначально не государством, а другими гражданами как контрагентами правоотношений, и лишь в соответствии с их волей и по их поручению – также и государством. Знаменитая псевдоцитата Вольтера «Я не разделяю Ваших убеждений, но готов умереть за Ваше право их высказывать» весьма точно выражает ту ценностно-нормативную позицию, которая составляет основу как правового характера общества, так и действующего в нем государства.

## Список литературы

- Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. Б.С. Бычковского // *Бергсон А. Сочинения: в 4 т. Т. 1.* М.: Московский клуб, 1992. С. 50–155.
- Бердяев Н.* О свободе и достоинстве слова // *Народоправство.* 1917. № 11. С. 5–7.
- Гоббс Т.* Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана // *Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1988. С. 3–546.
- Гурьев А.И.* Как закалялся агитпроп. М.: Академика, 2011.
- Декрет о печати* // *Декреты Советской власти.* Т. 1. М.: Политиздат, 1957. С. 24–25.
- Иеринг Р.* Борьба за право / Пер. с нем. П.П. Волкова. М.: Тип. Грачева И.К., 1874.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. В.В. Иванова. М.: Эксмо-пресс, 2001.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии / Пер. с нем. // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* 2-е изд. Т. 4. М.: Политиздат, 1955. С. 419–459.
- Окорочков А.З.* Октябрь и крах русской буржуазной прессы. М.: Мысль, 1970.
- Оль П.А.* Правопонимание: от плюрализма к двуединству. СПб.: Юридический центр Пресс, 2005.
- Перевалов В.Д.* Гражданское общество и правовое государство // *Теория государства и права: учебник* / Под ред. В.Д. Перевалова. М.: Норма, 2009. С. 346–367.
- Поляков А.В.* Признание права и принцип формального равенства // *Известия высших учебных заведений. Правоведение.* 2015. № 6 (323). С. 55–57.
- Рикёр П.* Память. История. Забвение / Пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной, О.И. Мацкульской. М.: Изд-во гуманит. лит., 2004.
- Слуцкий Б.* Бог. URL: <https://www.culture.ru/poems/14203/bog> (дата обращения: 24.07.2023).
- Савиньи Ф.К. фон.* О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции / Пер. с нем. Г. Жигулина // *Савиньи Ф.К. фон. Система современного римского права: в 8 т. Т. 1.* М.: Статут, 2011. С. 128–207.
- Сорокин П.* [Без названия] // *Газета-протест Союза русских писателей.* 1917. 26 ноября.
- Харт Г.* Понятие права / Пер. с англ. Е.В. Афонасина и С.В. Моисеева. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007.
- Шалютин Б.С.* О некоторых прообразах права у высших обезьян // *Научный Арцах.* 2019. № 1 (2). С. 27–43.
- Шалютин Б.С.* Правогенез как фактор становления общества и человека // *Вопросы философии.* 2011. № 11. С. 14–26.
- Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Пер. с англ. О.Л. Орестова. М.: Наука, 1985.
- Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Пер. с нем. // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* 2-е изд. Т. 21. М.: Политиздат, 1961. С. 23–178.
- Ясаи Э. де.* Государство / Пер. с англ. Г. Покатович. М.; Челябинск: ИРИСЭН; Социум, 2016.

<sup>44</sup> Там же. С. 5.

- Johnson H.M. *Sociology: A Systematic Introduction*. New Delhi: Allied Publ., 2006.
- Premack D.G., Woodruff G. Does the chimpanzee have a theory of mind? // *Behavioral and Brain Sciences*. 1978. No. 1. P. 515–526.
- Shalyutin B.S. To the Origins of Discourse, or on the Birth of Society and Law // *The Polish Journal of Aesthetics*. 2021. Vol. 62 (3). P. 177–192.
- Spencer H. *The Principles of Sociology*. Vol. 3. London: Williams and Norgate, 1896.

## On the question of the essence of *jus*, or about the consensus of non-violence and freedom of speech

**Boris S. Shalyutin**

Commissioner for Human Rights in the Kurgan Region. 56 Gogol Str., Kurgan, 640002, Russian Federation; e-mail: shalutinbs@mail.ru

The article made an attempt to understand the nature of *jus*, going from an analysis of its genesis and the primary simplest forms, the formation of which constituted the transition from the pre-social to the social world. In line with the hypothesis of Levi-Strauss of the beginning of society, the author considers dual-group unions to be the first social formations, halves of which, in relation to and through each other, acquired the quality of historically original subjects of *jus* – the space of freedom jointly built by them, based on the consensus of non-violence of the parties, rational coordination of wills and judicial resolution of conflicts. Subsequent social evolution gives rise to fundamentally new forms of both deploying the essence of *jus* and obstructing it. Among the latter, the most important is the state that does not need coordination and is able to impose its will on society by violence. History develops mechanisms for curbing state authority by *jus*, based on its high axiological status, which ensures the readiness of society to defend legal values, among which freedom of speech plays a key role, which, firstly, acts as the main form of concordance of wills in society that forms the *jus*, and secondly, it allows continuous control over the state and in the threat of its going beyond the framework of the *jus* to initiate social activity that prevents this.

**Keywords:** *jus*, emergence of law, sociogenesis, non-violence, empathy, state, constitutional state, freedom of speech, social contract, civil society, legal society

**For citation:** Shalyutin, B.S. K voprosu o sushchnosti prava, ili o konsensuse nenasiliya I svobode slova [On the question of the essence of *jus*, or about the consensus of non-violence and freedom of speech], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 153–168. (In Russian)

## References

- Berdyayev, N. “O svobode i dostoinstve slova” [On freedom and dignity of speech], *Narodopravstvo*, 1917, No. 11, pp. 5–7. (In Russian)
- Bergson, H. “Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya” [Essay on the immediate data of consciousness], trans. by B.S. Bychkovskij, in: H. Bergson, *Sochineniya* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Moskovskogo-kluba Publ., 1992, pp. 50–155. (In Russian)
- “Dekret o pečhati” [Press decree], *Dekrety sovetskoj vlasti* [Decrees of the Soviet power], Vol. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1957, pp. 24–25. (In Russian)
- Engels, F. “Proiskhozhdenie sem’i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva” [The Origin of the Family, Private Property, and the State], in: F. Engels, *Sochineniya* [Collected works], 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 21. Moscow: Politizdat Publ., 1961, pp. 23–178. (In Russian)
- Evans-Pritchard, E.E. *Nuery. Opisanie sposobov zhizneobespecheniya i politicheskikh institutov odnogo iz nilotskikh narodov* [The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and

- Political Institutions of a Nilotic People], trans. by O.L. Orestov. Moscow: Nauka Publ., 1985. (In Russian)
- Guryev, A.I. *Kak zakalyalsya agitprop* [How agitprop was tempered]. Moscow: Akademika Publ., 2011. (In Russian)
- Hart, H. *Ponyatie prava* [The Concept of Law], trans. by E.V. Afonasin and S.V. Moiseev. St. Petersburg: St. Petersburg Univ. Publ., 2007. (In Russian)
- Hobbes, T. "Leviafan" [Leviathan], trans. by A. Guterman, in: T. Hobbes, *Sochineniya* [Collected works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 3–546. (In Russian)
- Jasay, A. de. *Gosudarstvo* [The State], trans. by G. Pokatovich. Moscow; Chelyabinsk: IRISEN Publ.; Socium Publ., 2016. (In Russian)
- Jhering, R. *Bor'ba za pravo* [The Struggle for Law], trans. by P.P. Volkova. Moscow: I.K. Grachev Publ., 1874. (In Russian)
- Johnson, H.M. *Sociology: A Systematic Introduction*. New Delhi: Allied Publ., 2006.
- Levi-Strauss, C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], trans. by V.V. Ivanov. Moscow: Exmo-Press, 2001. (In Russian)
- Marx, K. & Engels, F. "Manifest kommunisticheskoy partii" [The Communist Manifesto], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Collected works], 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 4. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 419–459. (In Russian)
- Okorokov, A.Z. *Oktyabr' i krah russkoj burzhuaznoj pressy* [October and the collapse of the Russian bourgeois press]. Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)
- Ol', P.A. *Pravopoinanie: ot plyuralizma k dvuedinstvu* [Legal understanding: from pluralism to dual unity]. St. Petersburg: Yuridicheskij centr Press, 2005. (In Russian)
- Perevalov, V.D. "Grazhdanskoe obshchestvo i pravovoe gosudarstvo" [Civil Society and The Rule of Law], *Teoriya gosudarstva i prava: uchebnik* [Theory of state and law: textbook], ed. by V.D. Perevalov. Moscow: Norma Publ., 2009, pp. 346–367. (In Russian)
- Polyakov, A.V. "Priznanie prava i princip formal'nogo ravenstva" [Recognition of law and the principle of formal equality], *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij, Pravovedenie*, 2015, No. 6, pp. 55–57. (In Russian)
- Premack, D.G. & Woodruff, G. "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *Behavioral and Brain Sciences*, 1978, No. 1, pp. 515–526.
- Ricœur, P. *Pamyat'. Istoriya. Zabvenie* [Memory. History. Oblivion], trans. by I.I. Blauberg, I.S. Vdovina, O.I. Machul'skaya. Moscow: Izdatelstvo humaniarnoi literatury Publ., 2004. (In Russian)
- Slutskii, B. *Bog* [God], [<https://www.culture.ru/poems/14203/bog>, accessed on 24.07.2023]. (In Russian)
- Savigny, F.C. von. "O prizvanii nashogo vremeni k zakonodatel'stvu i yurisprudencii" [Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence], trans. by G. Zhigulin, in: Savigny, F.C. von. *Sistema sovremennogo rimskogo prava* [The System of Modern Roman Law], Vol. 1. Moscow: Statut Publ., 2011, pp. 128–207. (In Russian)
- Shalyutin, B.S. "O nekotoryh proobrazah prava u vysshih obez'yan" [On some prototypes of law in higher apes], *Scientific Artsakh*, 2019, Vol. 1 (2), pp. 27–43. (In Russian)
- Shalyutin, B.S. "Pravogenez kak faktor stanovleniya obshchestva i cheloveka" [Origin of law as a factor in the formation of man and society], *Voprosy filosofii*, 2011, No. 11, pp. 14–26. (In Russian)
- Shalyutin, B.S. "To the Origins of Discourse, or on the Birth of Society and Law", *The Polish Journal of Aesthetics*, 2021, Vol. 62 (3), pp. 177–192.
- Sorokin, P. [Untitled], *Gazeta-protest Soyuza russkih pisatelej* [Protest newspaper of the Union of Russian Writers], 1917, November 26. (In Russian)
- Spencer, H. *The Principles of Sociology*, Vol. 3. London: Williams and Norgate, 1896.



**И.О. Смирнов**

## **ИДЕЯ АВТОНОМИИ В СВЕТЕ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ КРИТИКИ СОВРЕМЕННОЙ ЛИБЕРАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ**

**Смирнов Илья Олегович** – аспирант, кафедра философии. Дальневосточный федеральный университет. Российская Федерация, 690922, г. Владивосток, о. Русский, кор. F; e-mail: Smirnovilya1998@gmail.com

В европейской философской традиции просматриваются два направления в понимании свободы – негативная концепция свободы, выросшая из механицизма XVII в., легшая в основу либеральной политической традиции, и концепция свободы как автономии, в современном виде сформулированная в работах Бенедикта Спинозы и Иммануила Канта, ставшая основой республиканской политической традиции. Исторически негативная концепция свободы заняла доминирующее положение, в определенные периоды целиком заменив собой все альтернативные концепции. Однако обращение к идее свободы как состояния автономии способно стать одним из значительных направлений критики либерального понимания свободы, выявления его ограничений. Исторический анализ формирования либеральной концепции свободы позволяет определить те ее особенности, которые не позволяют данной концептуализации свободы в полной мере осмыслить все формы внешнего воздействия, ведущего к состоянию несвободы. К таковым, в частности, относится ограниченность понимания вмешательства в свободный выбор, характерная для либерализма в силу заложенного в него на ранних этапах духа механицизма. Выявить данный недостаток либеральной концепции свободы позволяет обращение к республиканской традиции понимания свободы, наследующей античной правовой традиции определения свободы и постулирующей необходимость отсутствия не только произвольного вмешательства в свободный выбор индивида, но и самой возможности такого вмешательства (допускаемого в некоторых формах либерализма). В то же время обращение к концепции автономии в форме сравнительного анализа республиканского понимания свободы и свободы как автономии позволяет раскрыть ограниченность и республиканского понимания свободы, опора на которое не позволяет рассмотреть внешние ограничения свободы, связанные с привитием определенных ценностных установок и их последующей интернализацией.

**Ключевые слова:** негативная свобода, автономия, республиканизм, либерализм, концепции свободы

**Для цитирования:** Смирнов И.О. Идея автономии в свете республиканской критики современной либеральной концепций свободы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 169–179.

Одной из ключевых концепций современной политической философии является концепция свободы. В той или иной форме она присутствует во всех современных крупных направлениях политической мысли. Конечно, конкретное воплощение этой концепции будет различным в каждом из этих направлений, но сама апелляция к свободе как к ценности остается неизменной. При этом мы можем выделить определенное концептуальное различие между свободой, как ее понимают те направления политической мысли, для которых концепция свободы является фундирующей (к таковым можно отнести либерализм и республиканизм), и свободой, понимаемой как состояние автономии – формах, в которых свобода осмыслялась в европейской (в первую очередь континентальной) философской традиции.

### Либеральная концепция свободы

В европейской философии начиная с Нового времени присутствует множество подходов к свободе. Среди философов, положивших определенную концептуализацию свободы в основу политического проекта, был Томас Гоббс. Гоббсианское понимание свободы, с одной стороны, приближено к бытовому, обывательскому восприятию свободы как отсутствию внешних ограничений действия, с другой – пропитано характерным для Нового времени духом механицизма. Давая определение понятию свободы, Гоббс делает акцент на движении: «свобода... означает отсутствие сопротивления (...препятствия для движения)», а свободный человек – «тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это делать»<sup>1</sup>. Несмотря на то, что сам Томас Гоббс был теоретиком монархического движения, именно гоббсианская концепция свободы легла в основу современного либерализма – первого крупного движения, для которого свобода является центральным понятием. Подобное понимание свободы во многом сохраняется в либерализме до сих пор – один из крупнейших теоретиков классического либерализма XX в. Исайя Берлин состояние свободы характеризовал как отсутствие внешних ограничений, даже если такая ситуация подразумевает состояние зависимости от воли другого человека, обычно характеризующееся как несвобода: «Точно так же, как демократия может лишить отдельного гражданина очень многих свобод, которые он мог бы иметь в какой-либо другой форме общества, вполне возможно представить либерально настроенного деспота, предоставляющего своим подданным значительную меру личной свободы»<sup>2</sup>.

Данная концепция, будучи близкой бытовому восприятию свободы, интуитивно понятна, что может быть одной из причин ее широкого распространения, но она не лишена определенных недостатков. Краеугольным для такой концепции будет вопрос о том, что понимается под препятствием для действия, – неопределенность в ответе на этот вопрос рождает пространство для злоупотребления. Так, следствием своей концепции свободы сам Гоббс считал невозможность противопоставить личную свободу и государственное принуждение – с его точки зрения, индивид всегда свободен

<sup>1</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 145.

<sup>2</sup> Berlin I. Liberty. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, 2002. P. 176.

в своем выборе подчиниться закону или нарушить его (и жить с последствиями этого выбора)<sup>3</sup>.

Либеральная концепция свободы дополняет гоббсианскую принципом неприкосновенности личности – в классической форме он выражен уже в формулировке естественного (природного) закона Джона Локка: «Природное состояние управляется природным законом, который обязателен для каждого... никто не должен причинять вред другому в его жизни, здоровье, свободе, или имуществе»<sup>4</sup>.

При таком подходе насилие или угроза его применения рассматриваются как угроза свободе, однако непрямые формы ограничения свободы действия – такие, как финансовое давление или формы остракизма, связанные с расовыми, этническими, конфессиональными и иными групповыми стереотипами, остаются вне поля зрения классического либерализма (это же ограничение в полной мере сохранилось в современном либертарианстве).

Положение изменяется вместе с трансформацией либерализма в XIX в. Радикализм Великой французской революции вызвал консервативную реакцию среди теоретиков либеральной идеи – уже в 1820–1830-х гг. для либерализма характерно требование обеспечить неприкосновенность личности от влияния не только государства, но и сограждан, демократического большинства. Бенжамен Констан, политический деятель, участник французской революции, автор самого термина «либерализм», различая «свободу древних» (античный идеал участия в политической жизни) и «свободу современную» (негативную концепцию свободы, лежащую в основе либерального движения), отдавал явное предпочтение последней<sup>5</sup>. Схожие опасения об угрозе свободе индивида со стороны общества и необходимости федерализма как способа защиты от этой угрозы выдвигал в 1830–1840-х гг. соотечественник Констан, Алексис де Токвиль<sup>6</sup>. Опасения о способности демократического большинства подавлять свободу личности становится, таким образом, одной из отличительных характеристик либерализма, сохраняющихся до сих пор – теория справедливости одного из крупнейших либеральных мыслителей XX в. Джона Роулза, являясь разновидностью контрактной теории, опирается на свободный выбор индивида, помещая его в «исходное положение» – состояние, в котором выбор политических принципов производится без учета концепции общественного блага, апеллируя лишь к частному интересу индивида<sup>7</sup>.

Требование сохранить неприкосновенность личности от вмешательства (или угрозы такого вмешательства) со стороны общества является достаточной защитой от основанных на предрассудках формах прямого или косвенного угнетения, однако формы систематического влияния на выбор человека, основанные на привитии и распространении определенных ценностных установок все еще остаются вне поля зрения (а следовательно – вне осмысления) современного неолиберализма.

<sup>3</sup> Цанаева Б.З. Эволюция концепции свободы в политической философии Томаса Гоббса // ПОЛИТЭКС. 2019. № 4. С. 559.

<sup>4</sup> Locke J. Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration. N.Y., 2016. P. 5.

<sup>5</sup> Constant B. Political Writings. N.Y., 1988.

<sup>6</sup> Jacobs L. «Le Moment Liberal»: The Distinctive Character of Restoration Liberalism // The Historical Journal. 1988. Vol. 31. Iss. 2. P. 488–489.

<sup>7</sup> Rawls J. A Theory of Justice. Rev. ed. Cambridge, 1999. P. 12.

Так, современный социолог Энн Леви отмечает, что значительное гендерное неравенство в выборе профессии, сохраняющееся в современном мире, является не столько результатом прямого ограничения или социального давления, сколько результатом формирования у девочек и мальчиков разных ценностных установок, прививаемых культурой – в частности, большая ориентация на ценности заботы у первых и ценности достижения успеха у последних<sup>8</sup>. При этом, так как подобный выбор производится человеком без внешнего давления (прямого или непрямого), с точки зрения либерализма он является свободным<sup>9</sup>.

Подобный подход расходится с философским пониманием свободы как состояния автономии и может быть подвергнут определенной критике с позиций традиционной европейской философской традиции. Поскольку ценности, на основе которых было принято свободное решение в немалой степени привиты человеку извне, культурой (в противовес их рефлексивному осмыслению и интернализации со стороны индивида), в вышеупомянутом случае свободный выбор человека не является автономным выбором.

### Свобода как автономия

Идея автономии как понятия, отделяемого от концепции негативной свободы (пусть и являющейся основой свободы), достаточно давно стала частью словаря европейской этики и политической философии. Сложно дать единое описание концепции автономии, однако наиболее влиятельной можно назвать традицию понимания автономии, ведущую свое начало от Иммануила Канта и воспринимающую автономию как способность определять основания собственных действий вне рамок каузальности, т.е. не детерминированных никаким, выражаясь языком эпохи Просвещения, «природным законом»<sup>10</sup>. В этой традиции основной характеристикой автономии является свобода выбора, производимого с опорой на ценности, принятые рефлексивно, интернализированные, в противовес ценностным установкам, принятым в силу конформизма, или же просто неосознанно. При этом состояние автономии, будучи связанным с концепцией негативной свободы (сложно говорить об автономии в случае отсутствия хотя бы минимальной свободы действия), в то же время не только не может быть приравнено исключительно к стремлению расширить эту свободу, но даже наоборот – опора на интернализированные ценности вполне способна привести к сокращению свободы выбора в сравнении с состоянием негативной свободы без автономии. В частности, наиболее ранние философские концепции, воплощающие идеал автономии – *causa sui* Бенедикта Спинозы и нравственный закон Иммануила Канта, представляют собой пример принципа, ограничивающего человека в его действиях в большей степени, нежели характерная для современников Спинозы и Канта бытовая нравственная установка (можно вспомнить хотя бы полное неприятие Кантом лжи – даже лжи во спасение, вызывавшее недоумение у многих его читателей).

<sup>8</sup> Levy A. Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality // *Hypatia*. 2005. Vol. 20. Iss. 4. P. 136–137.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 139.

<sup>10</sup> Gass M. Kant's Causal Conception of Autonomy // *History of Philosophy*. 1994. Vol. 11. P. 54.

Подобный разрыв между осмыслением свободы в ее негативной характеристике – как отсутствия ограничений, и автономии – в позитивной – как утверждения определенного типа контроля над собственным выбором, не ускользнул от взгляда философов и политических теоретиков: как тех, кто выступал на стороне негативного понимания свободы, так и тех, кто следовал автономистской (спинозианской и кантианской) традиции. Помимо уже упомянутых Констан и Токвиля, к критикам идеи автономии можно отнести практически всех представителей либеральной политической традиции, но отдельно следует отметить Берлина – основной идеей его работы «Две концепции свободы» является критика разных воплощений идеи автономизма от Руссо до современных Берлину социалистических теорий.

В то же время концепция автономии выступала не только объектом критики сторонников негативного понимания свободы, но и сама служила основой обратной критики – в частности, уже в 1970-х гг. британский политический философ Стенли Исаак Бенн указывал на то, что классическое для либерализма понимание свободы подразумевает отсутствие внешних, объективных ограничений выбора и при этом игнорирует наличие внутренних, субъективных ограничений, связанных с тем, как внешнее влияние (к примеру, со стороны СМИ или общественного мнения) способно изменить иерархию предпочтений человека, лежащую в основе его свободного выбора<sup>11</sup>.

Подобное игнорирование влияния на внутренний процесс целеполагания (или, иными словами – выбора ценностей), характерный для классического либерализма, вполне может быть объяснено особенностями его формирования как проекта Просвещения, характеризующего представлением внутренних, психологических условий выбора ценностей в виде иерархической структуры – структуры, в которой разумный (рациональный) выбор признается ведущим, а иные мотивы – находящимися в подчиненном положении. Что интересно, подобный подход характерен для обеих традиций, послуживших основой современного либерализма – континентальной (Кант, Констан) и утилитаристской (Бентам). Подобное игнорирование может быть объяснено, но не оправдано – характерный для эпохи Просвещения этический универсализм если не утратил свою силу, то как минимум был подвергнут серьезному сомнению.

Подобное сомнение в возможности пренебречь влиянием, оказываемым культурой или общественным мнением на свободный (в значении негативной свободы) выбор в 1970–1980-х гг., стало одной из основ республиканизма – еще одной политической теории, для которой концепция свободы является ключевой.

## **Республиканизм – воплощение идеала автономии?**

Республиканская традиция XX в. представляет собой результат переосмысления классического республиканского наследия. Такие авторы, как Квентин Скиннер, Джон Покок, Филипп Петтит претендуют не столько на создание новой политической теории, сколько на статус авторов, заново открывших наследие Античной и Ренессансной политической философии.

---

<sup>11</sup> Benn S.I. Freedom, Autonomy and the Concept of a Person // Proceedings of the Aristotelean Society. 1976. Vol. 76. Iss. 1. P. 112.

В наиболее полной форме эта особенность республиканской теории отражена в работе Скиннера «Свобода до либерализма», в которой автор описывает традицию осмысления свободы, существовавшую в Англии раннего Нового времени и опиравшуюся на античную (в первую очередь римскую) традицию разделения между статусом свободного человека и раба (отсюда еще одно название данной традиции, используемое Скиннером – «неоримская традиция»). Ключевой характеристикой свободного субъекта в республиканской традиции является состояние отсутствия возможности произвольного вмешательства в его жизнь. Скиннер иллюстрирует разницу между либеральной концепцией негативной свободы и республиканской традицией, обращаясь к статусу раба в римском праве – раб находится в состоянии, в рамках которого его хозяин способен произвольно вмешаться в его жизнь<sup>12</sup>. Даже если подобного вмешательства не происходит, само осознание его возможности значительно изменяет поведение раба. Такое осмысление свободы не теряет своей актуальности и в обществах, не имеющих никакого отношения к рабовладению – Скиннер противопоставляет республиканское понимание свободы, требующее отсутствия не только внешнего принуждения, но всякой возможности произвольного вмешательства в жизнь человека, либеральной концепции негативной свободы, данной Берлином, которая, цитируя последнего: «...совместима с определенными видами единовластия, во всяком случае – с отсутствием самоуправления»<sup>13</sup>. Значительная связь республиканского понимания свободы с идеей автономии означает, что отсутствие вышеупомянутого «самоуправления» ставит человека в состояние несвободы, вне зависимости от наличия или отсутствия внешних препятствий к действию. Схожая концепция свободы присутствует и у иных авторов республиканской традиции – Петтит обозначает свободу как состояние «не-властования [non-domination]», подразумевающее отсутствие возможности произвольного вмешательства в выбор человека<sup>14</sup>. Республиканская концепция свободы, таким образом, ближе к традиционной идее автономии, нежели концепция негативной свободы. Республиканизм признает недостаточность отсутствия внешних ограничений выбора (негативной свободы) – для него выбор является действительно свободным лишь в том случае, если воля, принимающая решение, свободна от угрозы произвольного внешнего вмешательства, даже если данное вмешательство не является прямым препятствием для действия.

В то же время концепция свободы в республиканизме, учитывая факторы, влияющие на внутреннее целеполагание, не столь сильно расходится в этом вопросе с либерализмом, как это зачастую стараются представить теоретики республиканизма. В частности, вопрос о том, какое влияние на поведение человека оказывает угроза (в том числе нереализуемая) произвольного вмешательства в его жизнь, может быть рассмотрена с точки зрения ставшего характерным для либерализма уже в XIX в. принципа сохранения минимальной неприкосновенности личности от внешнего вмешательства – как прямого, так и косвенного (в разных формах общественного давления). Но это также значит, что, несмотря на некоторую связь республиканизма с идеей автономии, между республиканской концепцией свободы и свободой

<sup>12</sup> Скиннер К. Свобода до либерализма. СПб., 2006. С. 43–47.

<sup>13</sup> Там же. С. 96.

<sup>14</sup> Pettit Ph. Republicanism: a theory of freedom and government. Oxford, 2002. P. 52.

как автономией лежит тот же разрыв (лишь менее резко выраженный), что ранее был обнаружен между автономией и либеральной концепцией свободы. Разрыв этот проходит не столько по линии «прямое – косвенное вмешательство в свободный выбор», сколько по линии «ограничение свободы выбора – привитие ценностных установок».

Современный американский политический философ Патчен Маркелл, задаваясь вопросом о том, как дискурсивный контроль остается за пределами осмысления республиканской традиции, обращается к трактовке свободного субъекта в работах Филиппа Петтита. Проблему определения возможности и границ свободы Петтит представляет как проблему ответственности; для него мерилом свободы является степень ответственности, которую субъект может нести за то или иное действие<sup>15</sup>. В своей книге «Теория свободы» Петтит последовательно рассматривает три подхода к определению возможности ответственности субъекта за свое действие – и, следовательно, три подхода к определению свободы.

В ближайшем приближении субъект является субъектом, т.е. несет ответственность за определенное действие в той мере, в какой его действие является результатом его рационального выбора, произведенного «в свете убеждений [beliefs] и желаний, присутствующих [у данного субъекта]»<sup>16</sup>. Проблемой такого подхода является то, что он, принимая убеждения и желания как данные, «присутствующие», устраняет возможность вменения ответственности за действие, опирающееся на них. Подобный подход близок к мягким формам детерминизма, он устраняет субъектность, превращая человека в объект культуры, среды и воспитания<sup>17</sup>. Примечательно, что подобный подход был характерен для отдельных ранних форм либерализма эпохи Просвещения – Кант, давая ответ на вопрос: «Что я должен делать?», не только говорил о том, что человеку следует поступать так, как подсказывает его Разум, но также утверждал, что, если бы не чувственные аффекты, Разум подталкивал бы всех людей к одному и тому же, что в каком-то смысле превращает человека в объект Разума.

Ответственность за рациональное действие, основанное на разделяемой человеком ценностной установке, в той мере может быть вменена субъекту, в коей он обладает способностью рефлексивно оценить данную установку – принять ее или отвергнуть. Это – второй ответ на вопрос о свободе, которому Петтит дает название, прибегая к терминологии американского философа Гарри Франкфурта, «волевого [volitional] контроля» – способности сохранить приверженность привитым средой ценностям – либо отвергнуть их<sup>18</sup>.

Однако и сама идея волевого контроля не лишена важного ограничения. Волевой контроль подразумевает, что человек не является пассивным объектом по отношению к своим ценностям и убеждениям. Но, как указывает Маркелл, это, в свою очередь, означает, что он также несет ответственность за внутренние ценностные установки, приведшие человека к его убеждениям – но и за сами эти установки субъект также должен нести

<sup>15</sup> *Pettit Ph. A Theory of Freedom: The Psychology and Politics of Agency. Oxford, 2001. P. 12.*

<sup>16</sup> *Ibid. P. 35.*

<sup>17</sup> *Markell P. The Insufficiency of Non-Domination // Political Theory. 2008. Vol. 36. Iss. 1. P. 16–17.*

<sup>18</sup> *Pettit Ph. A Theory of Freedom. P. 51.*

ответ. И это приводит нас к цепочке, выражаясь словами Маркелла, «бесконечной регрессии»<sup>19</sup>, в которой субъект заменен на постоянное становление субъекта – как только человек останавливается на определенном наборе ценностей, он перестает быть субъектом, и вновь возвращается к проблеме первого ответа – вновь он низведен до статуса объекта<sup>20</sup>.

Это противоречие приводит Петтита к третьему ответу – попытке разорвать порочный круг растворения субъекта в вечном отрицании ценностной установки за счет его укоренения в публичном дискурсе. Неотъемлемым условием участия в коммуникации с другим человеком является наличие относительно устойчивой идентичности, обладающей определенным набором ценностей. По утверждению Петтита: «Как личность [person] я никогда не смогу избавиться от чего-либо, сотворенного субъектом [agent]... как самость [self] – я могу это сделать. Но здесь следует заметить, что, если я хочу поддерживать дискурсивное взаимодействие с другими, упомянутая «самость» не может быть низведена до состояния исключительно формального «Я», обладающего слабой и свободной от обязательств идентичностью. Для поддержания дискурсивного взаимодействия с другими, я должен буду придерживаться конкретных утверждений и намерений; я не могу меняться с каждой новой минутой, с каждым новым взаимодействием. А это значит, что я должен присвоить самости содержательную характеристику [substantive specification], «самость» [self] должна принять сущностный характер»<sup>21</sup>.

Маркелл обращает внимание на то, как Петтит формирует требование наличия сущностного единства в форме императива, источником которого при этом не может быть сам субъект – в ином случае это требование представляло бы собой еще одну разновидность ценностной установки, что возвращало бы нас к проблеме «бесконечной регрессии» субъекта. Источником этого требования является дискурс, или, вернее, необходимость участия в нем<sup>22</sup>.

Однако, поступая таким образом, Петтит ставит человека в зависимость, пользуясь термином Маркелла, от «формирующей власти дискурса» – власти, которая, как замечает Маркелл, не может быть подвергнута «критическому анализу с позиций его [Петтита] собственного руководящего принципа»<sup>23</sup>. Поступая таким образом, Петтит игнорирует тот факт, что формирующая власть дискурса не просто приводит к формированию *каких-то* ценностей, но также влияет на характер конкретных ценностных установок. Для того, чтобы продемонстрировать эффект подобного влияния на практике, можно обратиться к феминистской критике республиканизма. Энн Филипс, современный социолог и феминистский теоретик указывает на то, как в обществах со структурно-обусловленным неравенством социальных групп (к примеру, мужчин и женщин) представители угнетенной группы зачастую интернализируют ценности, прививаемые им в ходе социального взаимодействия. Это, в свою очередь, приводит к дальнейшему распространению уже доминирующих в обществе ценностных установок, укреплению статус-кво<sup>24</sup>. А это значит, что формирующая власть дискурса не является

<sup>19</sup> Markell P. The Insufficiency of Non-Domination. P. 19.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Pettit Ph. A Theory of Freedom. P. 85.

<sup>22</sup> Markell P. The Insufficiency of Non-Domination. P. 21.

<sup>23</sup> Ibid. P. 23.

<sup>24</sup> Phillips A. Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? // The Journal of Political Philosophy. 2000. Vol. 8. Iss. 2. P. 284–285.



ценностно-нейтральной, она «подталкивает» человека в определенном направлении, нарушая его автономию. Наиболее тревожащим во всем этом является то, что данный процесс остается практически невидимым (а значит, и неосмысляемым) с позиций как либерального (негативного) понимания свободы, так и республиканского призыва сохранить автономию субъекта.

## Заключение

Попытка осмыслить концепцию свободы через обращение к идее автономии сдвигает фокус внимания с традиционных противопоставлений свободы негативной и позитивной, или прямого и косвенного ограничения свободы действия на вопрос о том, кем же является свободный (в значении – автономный) субъект. В той мере, в которой определенная ценностная установка носит конститутивный характер по отношению к действию, вопрос о свободе будет вопросом не о самом действии, а о процессе интернализации ценностей. При этом особенностью классических концепций свободы, лежащих в основе современных политических движений, является то, что вопрос о том, какие формы интернализации ценностей не нарушают автономию субъекта, а какие – подчиняют его себе, остается вне пределов и традиционной как либеральной, так и республиканской оптики. Дальнейшее прояснение вопроса о свободном субъекте, таким образом, неразрывно связано с идеей автономии в той форме, в которой она представлена в классической философской традиции.

## Список литературы

- Гоббс Т. Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Мысль, 2001.
- Скиннер К. Свобода до либерализма / Пер. с англ. А.В. Магуна. СПб.: Европейский университет, 2006.
- Цанаева Б.З. Эволюция концепции свободы в политической философии Томаса Гоббса // ПОЛИТЭКС. 2019. № 4. С. 549–565.
- Benn S.I. Freedom, Autonomy and the Concept of a Person // Proceedings of the Aristotelean Society. 1976. Vol. 76. Iss. 1. P. 109–130.
- Berlin I. Liberty. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford.: Oxford University Press, 2002.
- Constant B. Political Writings. N.Y.: Cambridge University Press, 1988.
- Gass M. Kant's Causal Conception of Autonomy // History of Philosophy Quarterly. 1994. Vol. 11. P. 53–70.
- Jacobs L. «Le Moment Liberal»: The Distinctive Character of Restoration Liberalism // The Historical Journal. 1988. Vol. 31. Iss. 2. P. 479–491.
- Levy A. Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality // Hypatia. 2005. Vol. 20. Iss. 4. P. 127–143.
- Locke J. Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration. N.Y.: Oxford University Press, 2016.
- Markell P. The Insufficiency of Non-Domination // Political Theory. 2008. Vol. 36. Iss. 1. P. 9–36.
- Pettit Ph. A Theory of Freedom: The Psychology and Politics of Agency. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Pettit Ph. Republicanism: a theory of freedom and government. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Phillips A. Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? // The Journal of Political Philosophy. 2000. Vol. 8. Iss. 2. P. 279–293.
- Rawls J. A Theory of Justice. Rev. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

## The idea of autonomy in view of the republican critique of the modern liberal conception of freedom

Ilya O. Smirnov

Far Eastern Federal University. Build. F Russky Island, Vladivostok, 690922, Russian Federation; e-mail: Smirnovilya1998@gmail.com

In the European philosophical tradition, there are two trends in the understanding of freedom – the negative concept of freedom, which grew out of the mechanicism of the 17<sup>th</sup> century, which formed the basis of the liberal political tradition, and the concept of freedom as autonomy, established in a modern form in the works of Benedict Spinoza and Immanuel Kant, and later becoming the basis of the Republican political tradition. Historically, the negative concept of freedom has assumed a dominant position, in certain periods completely replacing all alternatives. However, the appeal to the idea of freedom as a state of autonomy can become one of the significant approaches to critique of the liberal understanding of freedom, way of understanding its limitations. The historical analysis of the formation of the liberal concept of freedom allows us to identify those features of it that prevent this conceptualization of freedom from fully comprehending all forms of external influence leading to a state of unfreedom. These include, in particular, the limited understanding of interference in free choice, characteristic of liberalism due to the spirit of mechanicism embedded in it at the early stages of its development. This limitation in the liberal concept of freedom can be identified by referring to the Republican tradition of understanding freedom that inherited its definition of freedom from the legal tradition of Antiquity and postulates the need for the absence of not only arbitrary interference in an individual's free choice, but also the very possibility of such an interference (something that is allowed in some forms of liberalism). At the same time, the appeal to the concept of autonomy in the form of a comparative analysis of the republican understanding of freedom and freedom as autonomy allows us to reveal the limitations of the republican understanding of freedom, the reliance on which does not allow us to consider the external restrictions of freedom associated with the inculcation of certain values and their subsequent internalization.

**Keywords:** negative freedom, autonomy, republicanism, liberalism, concepts of freedom

**For citation:** Smirnov, I.O. "Ideya avtonomii v svete respublikanskoi kritiki sovremennoi liberal'noi kontseptsii svobody" [The idea of autonomy in view of the republican critique of the modern liberal conception of freedom], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 169–179. (In Russian)

## References

- Benn, S.I. "Freedom, Autonomy and the Concept of a Person", *Proceedings of the Aristotelean Society*, 1976, Vol. 76, Iss. 1, pp. 109–130.
- Berlin, I. *Liberty*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford.: Oxford University Press, 2002.
- Canaeva, B.Z. "Evoluciya koncepcii svobody v politicheskoi filosofii Tomasa Gobbsa" [Evolution of the concept of freedom in Thomas Hobbes' political philosophy], *POLITEKS*, 2019, No. 4, pp. 549–565. (In Russian)
- Constant, B. *Political Writings*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Gass, M. "Kant's Causal Conception of Autonomy", *History of Philosophy Quarterly*, 1994, Vol. 11, pp. 53–70.
- Hobbes, T. *Leviafan* [Leviathan], trans. by A. Guterman. Moscow: Mysl' Publ., 2001. (In Russian)
- Jacobs, L. "Le Moment Liberal': The Distinctive Character of Restoration Liberalism", *The Historical Journal*, 1988, Vol. 31, Iss. 2, pp. 479–491.

- Levy, A. "Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality", *Hypatia*, 2005, Vol. 20, Iss. 4, pp. 127-143.
- Locke, J. *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Markell, P. "The Insufficiency of Non-Domination", *Political Theory*, 2008, Vol. 36, Iss. 1, pp. 9-36.
- Pettit, Ph. *A Theory of Freedom: The Psychology and Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Pettit, Ph. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Phillips, A. "Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?", *The Journal of Political Philosophy*, 2000, Vol. 8, Iss. 2, pp. 279-293.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Rev. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Skinner, Q. *Svoboda do liberalizma* [Liberty before liberalism], trans. by A.V. Magun. St. Petersburg: Evropejskij Univ. Publ., 2006. (In Russian)

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

**К.Ю. Федоров**

### ОБЪЕДИНЕНИЕ ТЕОРИЙ ПРОГНОСТИЧЕСКОЙ ОБРАБОТКИ И КОГНИТИВНОГО ДИССОНАНСА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА

**Федоров Кирилл Юрьевич** – аспирант. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: kirill.fedorov.1@mail.ru

Существенной проблемой при построении теории рационального выбора (и рациональности вообще) на данный момент является вопрос объяснения иррациональности, точнее, того, что для внешнего наблюдателя агент может действовать иррационально, а модели, применяемые для него, могут оказаться нерабочими. Однако сам агент «внутри», если оказаться в его «логике», на поверку может действовать отчетливо рационально. Просто его «рациональность» и «рациональность» внешнего наблюдателя оказываются различны, поэтому не совпадают, что и приводит к несопадению языка описания ими друг друга. Для разрешения этой проблемы и нахождения теоретической основы для связи между физиологическими состояниями организмов и проверяемыми теоретическими построениями, а также получения таким образом возможности, не меняя оптики, работать со всеми агентами вне зависимости от распространенного у них типа рациональности, все чаще привлекаются психологические подходы. Для последних базовой является проблема «укорененности» в «материальном субстрате». Все это порождает вопрос, можно ли посредством инструментария существующих психологических теорий получить возможность построения единого языка описания разных типов рациональности? Данная работа направлена к тому, чтобы показать, какой теоретический механизм может позволить эту проблему решить. Представляется, что объединение теории прогностической обработки и теории когнитивного диссонанса оказывается крайне перспективным для данной задачи. Это обуславливается тем, что обе они занимают уменьшением неожиданности, непоследовательности (ошибки прогнозирования и диссонанса), при этом первая предоставляет второй информативный контекст в рамках более широкой структуры восприятия–прогнозирования–действия (известной как активный вывод), а также помогает отделить диссонирующие когнитивные элементы от диссонирующих психологических состояний, рассматривая их при этом как часть одного и того же процесса восприятия и познания. Все это позволяет задать базовую теоретическую основу для связи между физиологическими состояниями организмов и проверяемыми теоретическими построениями о степени рациональности того или иного агента, и, таким образом, получить доступ ко внутренним информационным процессам в мозге для последующего анализа.

**Ключевые слова:** рационализация иррационального, теория прогностической обработки, когнитивный диссонанс, активный вывод, действия

**Для цитирования:** Федоров К.Ю. Объединение теорий прогностической обработки и когнитивного диссонанса в контексте проблемы рационального выбора // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 180–196.

Следует отметить, что существует множество подходов к разрешению проблемы слабой рациональности. Представителем одного из наиболее известных является Даниэль Канеман. По его мнению, человек предстает нерациональным (не максимизирующим полезность) и имеющим две структурно и эволюционно различные системы для принятия решений: 1) бессознательная (быстрая, автоматическая, эмоциональная); 2) произвольная (медленная, целенаправленная, объективно рациональная)<sup>1</sup>. По большому счету обе системы рациональны, но первая объективно (действующая по логике максимизации полезности, неосознанно для самого субъекта), а вторая субъективно (в смысле осознанная).

Одна из наиболее известных альтернатив представлена Г. Гигеренцером. Он утверждает, что человеческое мышление – это не нечто проинзанное иррациональными (случайными) когнитивными предубеждениями, а скорее рациональное, некий адаптивный инструмент, не идентичный правилам формальной логики или вероятностного исчисления. Им же предлагается понимать многие когнитивные ошибки как адаптивные реакции на мир неопределенности<sup>2</sup>.

## Теория прогностической обработки

В своих рассуждениях мы по большей части опираемся на теорию прогностической обработки (Predictive processing theory), считая ее наиболее полновесной и перспективной в деле изучения и описания особенностей работы человеческого мозга.

Согласно этой теории, мозг во многом походит на многоуровневую машину предсказаний, в которой нисходящий поток предсказаний (что мы ожидаем от мира) непрерывно сравнивается и корректируется относительно восходящего потока сенсорных данных (что воспринимают наши органы чувств). Этот процесс постоянного уточнения вероятностей можно описать, используя байесовскую статистику. Ее суть – в определении вероятности наступления события по предшествующим событиям. В случае, если нисходящие (top-down signals) предсказания не соответствуют восходящим (bottom-up signals) сенсорным данным, возникает так называемая ошибка предсказания (sensory prediction error), и модель либо обновляет свои предварительные установки (priors), либо сохраняет их и игнорирует входящие данные как шум. Это известно как многоуровневая иерархическая генеративная модель. Для теории прогностической обработки (далее – ПО) восприятие, познание и действие есть взаимосвязанные результаты процесса вывода. Этот

<sup>1</sup> Kahneman D. A perspective on judgment and choice: mapping bounded rationality // American Psychologist. 2003. Vol. 58. P. 697–720.

<sup>2</sup> Gigerenzer G. How to make cognitive illusions disappear: Beyond «heuristics and biases» // European Review of Social Psychology. 1991. Vol. 2 (1). P. 83–115.

процесс («активный вывод» по Фристон<sup>3</sup>) направлен на постепенное уменьшение количества сигналов об ошибках, получаемых организмом по ходу реализации своих собственных предсказаний. То есть, как отмечает Кларк<sup>4</sup>, эта теория говорит о том, что мозг не просто пассивный, управляемый стимулами инструмент, а наоборот, что «прогностический» мозг предсказывает, какие должны поступить сенсорные сигналы, основываясь на имеющихся в его распоряжении наилучших предыдущих моделях.

Вычислительная основа восприятия, познания и действия включает в себя всего три «базовых элемента»<sup>5</sup>:

1) предсказания (вытекающие из долгосрочной многоуровневой «генеративной модели»);

2) сигналы об ошибках предсказания (вычисляемые относительно активных предсказаний);

3) и оценочную, зависящую от контекста «точность» этих сигналов об ошибках предсказаний.

Ошибки с высокой точностью обладают большим постсинаптическим усилением и (следовательно) повышенным влиянием. И наоборот, даже сигнал с большой ошибкой предсказания, если ему присвоена крайне низкая точность, может оказаться системно бессильным, неспособным стимулировать обучение или дальнейшую обработку.

Иными словами, критически важным параметром для сигналов обоих потоков является уровень достоверности. То есть нас интересуют не только данные, но еще и их точность (*precision*), или вероятностный «вес».

Каждый вышестоящий уровень пытается предсказать поступающий сенсорный сигнал таким, каким он генерируется на расположенном ниже уровне, и делает это на основе закономерности ответов этого нижестоящего уровня. Хорошие примеры этого процесса приводит Кларк<sup>6</sup>. Так, в задаче обработки языка более высокие уровни могут специализироваться на предсказаниях, включающих знания на уровне слов, более низкие уровни – на предсказаниях, включающих знания на уровне букв, еще ниже – на предсказаниях, включающих знания на уровне штрихов, и т.д. В дальнейшем предположения с более высокого уровня используются для контекстуализации и приведения в соответствие с уже имеющейся информацией ответов с более низкого уровня, в то же время эти ответы формируют предположения более высокого уровня. Все это дает возможность высокоуровневым предположениям о том, «какое это слово», устранить двусмысленность на уровне букв, например, между плохо написанными «ev» и «w». Как показывает Кибель<sup>7</sup>, это может нам демонстрировать, что высшие уровни начинают специализироваться на прогнозировании событий и отношений, «построенных» на основе характеристик и свойств, предсказанных более низкими уровнями.

<sup>3</sup> Friston K., Daunizeau J., Kilner J., Kiebel S.J. Action and behavior: A free-energy formulation // *Biological Cybernetics*. 2010. Vol. 102 (3). P. 227–260.

<sup>4</sup> Clark A. Radical predictive processing // *Southern Journal of Philosophy*. 2015. Vol. 53. Suppl. 1. P. 5.

<sup>5</sup> Friston K., Daunizeau J., Kilner J., Kiebel S.J. *Op. cit.*

<sup>6</sup> Clark A. A nice surprise? Predictive processing and the active pursuit of novelty // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2018. Vol. 17 (3). P. 521–534.

<sup>7</sup> Kiebel S., Daunizeau J., Friston K. Perception and hierarchical dynamics // *Frontiers in Neuroinformatics*. 2009. Vol. 3 (20). P. 1–9.

За счет динамической оценки точности сигналов об ошибках в различных обстоятельствах возможно проводить изменения различных балансов как между обработкой в разных областях мозга (так как ПО является моделью, расположенной во множестве нейронных областей, взаимодействующих сложным, изменяющимся в контексте образом), так и между нисходящим прогнозом и поступающими сенсорными данными. Так, например, читая озадачивающий отрывок из инструкции по эксплуатации во время прослушивания музыки, мне может потребоваться посвятить свое внимание визуально представленным словам, временно игнорируя или снижая воздействие информации из слухового потока. В терминах ПО это означает увеличение точности оценок (а значит, и влияния) ошибок предсказаний, связанных с задачей чтения<sup>8</sup>. В попытке расслышать слова в шумной комнате, чтобы заполнить пробелы в поступающей информации, я вынужден в значительной степени полагаться на свои нисходящие прогнозы. А, например, рассматривание редкой монеты при ярком освещении подразумевает очень серьезное отношение к небольшим вариациям сенсорного сигнала, чтобы лучше распознать хорошо сделанную подделку<sup>9</sup>. В подобных случаях переменная оценка точности во взвешивании ошибки предсказания дает возможность корректировать баланс сил в зависимости от необходимости. А гибкая реализация множеством способов этого алгоритма взвешивания точности делает данную архитектуру удивительно гибкой и контекстно-зависимой<sup>10</sup>.

Все эти процессы практически мгновенны. Низшие уровни все время отправляют данные на высшие уровни, а те, в свою очередь, на основе этих данных перестраивают свои гипотезы и спускают к ним предсказания, основанные на них. Если происходит ошибка в этих предсказаниях, то производится либо замена гипотезы на высших уровнях, либо запрос переходит на следующий по высоте уровень.

Сама модель функционирования устанавливается в результате комбинации «эволюционного наследия» и непрерывного обучения на протяжении всей жизни. При этом изменчивость системы при обучении встроена в саму системную архитектуру (которая постоянно занимается прогнозированием), и потому улучшает ее. Мозг использует задачи по прогнозированию для прокладывания пути (корректируемого через обучение) к структурированному знанию о мире, используемому для создания более качественных и совершенных прогнозов.

В соответствии с логикой теории прогностической обработки, действия производятся при помощи тех же ресурсов. Идея<sup>11</sup> состоит в том, что у мозга есть два способа соотнести свои предсказания с окружающим миром: либо найти предсказание, наилучшим образом учитывающее текущий сенсорный сигнал (восприятие), либо изменить сенсорный сигнал в соответствии с предсказанием (действие). Кларк<sup>12</sup> приводит такой пример: «Если я предсказываю, что увижу свою кошку, и возникает ошибка, я могу использовать другое предсказание (например, «Я вижу экран компьютера»). Или я мог бы

<sup>8</sup> Clark A. A nice surprise? P. 521–534.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Clark A. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford, 2016.

<sup>11</sup> Friston K., Daunizeau J., Kilner J., Kiebel S.J. Op. cit.

<sup>12</sup> Clark A. A nice surprise? P. 523.

пошевелить головой и глазами так, чтобы увидеть кошку (которая, как оказалось, находится прямо здесь, рядом со мной, на столе)».

Действие здесь является результатом своего рода самоисполняющегося пророчества, в котором предсказание избранного подмножества сенсорных последствий служит для его осуществления. Обратим внимание, однако, что действие само по себе также предоставляет мощное средство проверки текущей гипотезы, например, устранения неоднозначности между равновероятными гипотезами<sup>13</sup>. В результате получается картина, в которой восприятие и действие являются взаимодополняющими проявлениями единого адаптивного режима, основным принципом работы которого является уменьшение характерной для организма ошибки прогнозирования.

Все это создает динамическую картину разума, в которой постоянно формируются генеративные, перспективные гипотезы, проверяемые сенсорной информацией, подтверждающей или обновляющей (в зависимости от веса, приданного тем или иным ошибкам прогнозирования) генеративную прогностическую модель, которые есть не что иное, как локально несовершенные, но в высшей степени обобщенные модели мира<sup>14</sup>.

Теория прогностической обработки отмечает, что снижение ошибки прогнозирования имеет важное значение для выживания по той причине, что, минимизировав эти ошибки, в том числе через попытки направить поведение, организмы оказываются лучше подготовленными к тому, чтобы делать выводы и узнавать о причинных структурах внешнего мира, избегать неожиданных состояний окружающей среды и столкновений, которые ставят под угрозу их выживание. Кларк<sup>15</sup> пишет: «Таким образом, прогностический мозг – это не столько изолированный механизм вывода «в голове», сколько механизм взаимодействия, ориентированный на действие, обеспечивающий постоянное использование возможностей, связанных с выполнением задач». Так как люди живут в сложном социокультурном и материальном мире, механизмы вывода, подобные описываемым выше, должны быть способными адаптироваться к широкому разнообразию контекстов.

Неожиданность или энтропия – это функция ощущений агента и самого агента (модели). То есть неожиданность может появиться в отношении ожиданий, основанных на модели. Она обусловлена наблюдением и является атрибутом модели. Если модель дает наименьшую среднюю неожиданность для данной конкретной среды среди всех доступных моделей, она считается оптимальной.

Интересным для нас следствием является то, что согласно принципу свободной энергии<sup>16</sup> мы собираем сенсорные сигналы, которые можем

<sup>13</sup> Seth A. The Cybernetic Bayesian Brain: From Interoceptive Inference to Sensorimotor Contingencies // Open MIND. Fr. am M., 2015. P. 1–24; Friston K., Adams R.A., Perrinet L., Breakpear M. Perceptions as hypotheses: Saccades as experiments // Frontiers in Psychology. 2012. Vol. 3 (151). P. 1–20.

<sup>14</sup> Clark A. Surfing Uncertainty.

<sup>15</sup> Ibid. P. 295.

<sup>16</sup> Этот термин зачастую используется как полный синоним ПО, и по сути, он является математической формулировкой того, как адаптивные системы (то есть биологические агенты, такие как животные или мозг) сопротивляются естественной тенденции к беспорядку (disorder) (то есть свободной энергии) (см.: Friston K. The free-energy principle: a unified brain theory? // Nature reviews. Neuroscience. 2010. No. 11. P. 127–138).



предсказать (см. теория эмуляции<sup>17</sup>), что гарантирует, что мы продолжим придерживаться этого в дальнейшем.

Неожиданность может быть уменьшена путем изменения сенсорного ввода (действия), предсказаний этого ввода (восприятия) или модели как таковой (т.е. путем эволюции, направленной на минимизацию свободной энергии или же «максимизацию» физической формы)<sup>18</sup>.

Эволюционная оптимизация модели, или иначе говоря, оптимизация, развивающая нейронную систему, отличается от восприятия и влечет за собой изменение формы и архитектуры агента. То есть среда способна обеспечить низкий уровень неожиданности для агента только в том случае, если этот агент был оптимизирован в соответствии с ней. Если агент был адаптирован, например, под насыщенную стимулами среду, то попав в малонасыщенную, он получит дозу неприятного удивления и постарается ее покинуть. В этом смысле каждый организм (от вирусов до людей) можно рассматривать как модель своей экологической ниши, оптимизированной для прогнозирования и отбора образцов из этой ниши<sup>19</sup>, а также как воплощенное решение проблемы минимизации свободной энергии, поддерживаемой окружающим его миром.

Если учесть, что «среднее значение свободной энергии за время» – это то, что в физике называется «действие»<sup>20</sup>, то принцип свободной энергии оказывается уже хорошо знакомым принципом наименьшего действия, перенесенным на область теории информации.

## Теория прогностической обработки и действия

Прогностическая обработка предполагает, что прогностическое восприятие должно быть внутренне согласованным, чтобы предоставлять четкие инструкции к действию. Кларк<sup>21</sup> подчеркивает данный момент, используя пример с бинокулярным соперничеством. При демонстрации правому и левому глазу разных изображений (например, лицо и дом) субъекты обычно испытывают перцептивные переходы от одного восприятия (лицо) к другому (дом). Это чередование восприятий (вместо восприятия смешанного изображения «дом/лицо» (“house/face mash-up”) или, говоря иначе, «чередование системы между двумя полустабильными состояниями»<sup>22</sup>, как и предполагает ПО, происходит потому, что ни одна гипотеза не учитывает все данные, и само это чередование получает смысл, если целью является совершение действия. Если возможности (opportunities) для действий или доступность (affordances) «домов-лиц» (“face-houses”) неясны и ранее не учитывались (т.е. априорная вероятность «домов-лиц» низка), то очень мало практического смысла их воспринимать. Допустимость же определяется

<sup>17</sup> Grush R. The emulation theory of representation: motor control, imagery, and perception // Behavioral and Brain Sciences. 2004. Vol. 27. P. 377–396.

<sup>18</sup> Sella G., Hirsh A. The application of statistical physics to evolutionary biology // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2005. Vol. 102. No. 27. P. 9541–9546.

<sup>19</sup> Friston K., Thornton C., Clark A. Free-energy minimization and the dark-room problem // Frontiers in Psychology. 2012. Vol. 3 (130). P. 1–7.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Clark A. Surfing Uncertainty. P. 33–37.

<sup>22</sup> Ibid. P. 36.

нами как отношение между способностями воспринимать и действовать и особенностями окружающей среды, или, другими словами, допустимость действия обусловлена окружающей средой для соответствующего организма<sup>23</sup>.

Прогностические гипотезы в первую очередь направляют действие, и ненужный диссонанс или ошибка между противоречивыми действиями в общем случае должны быть устранены, чтобы быть способными направлять поведение плавно и непрерывно<sup>24</sup>.

В качестве подкрепления этой позиции можно привлечь «гипотезу конкуренции доступности» (“the affordance competition hypothesis”) Сайсека<sup>25</sup>. В ней он утверждает, что, чтобы «выжить во враждебной среде, нужно быть готовым действовать в кратчайшие сроки, выполняя действия, которые, по крайней мере, частично подготовлены», что в свою очередь требует зависимости обработки «сенсорной информации от действий», чтобы построить представления о допустимых в данных условиях окружающей среды действиях. На основе наличествующей информации эти доступные варианты (или возможные, если мы говорим о действиях) сопоставляются друг с другом, пока не будет выбрано одно-единственное. Выбор же двух противоречивых действий был бы и неэффективным, и непрактичным. Таким образом, любые диссонирующие отношения между гипотезами о действии или в состояниях, подготавливающих к действию, должны быть устранены как можно быстрее.

### Когнитивный диссонанс

Возникает вопрос, как может происходить «перекалибровка» описанных выше механизмов, и как туда могут проникать варианты действий, способствующие эффективному разрешению различных трудностей, и вместе с этим, как может проходить отбраковка уже неработающих вариантов действий? Нам представляется, что именно теория когнитивного диссонанса способна подсказать нам ответ на этот вопрос.

Л. Фестингер<sup>26</sup> в своей основополагающей работе «Теория когнитивного диссонанса» определяет когнитивный диссонанс как психологический дискомфорт, возникающий в случае, когда человек испытывает два взаимно несовместимых «элемента знания». Для Фестингера<sup>27</sup> когнитивные элементы – это то, «что индивид знает относительно самого себя, относительно своего поведения и относительно своего окружения». Эти когнитивные элементы не только «относятся к знанию самого себя» (чувств, желаний, установок и т.д.), но также и к состояниям окружающей среды, и к причинно-следственным связям в мире, в котором человек живет. Несмотря на то, что определение Фестингером когнитивных элементов является расплывчатым (если учесть, что свои изыскания он проводил на заре когнитивной

<sup>23</sup> Kaaronen R. A Theory of Predictive Dissonance: Predictive Processing Presents a New Take on Cognitive Dissonance // *Frontiers in Psychology*. 2018. Vol. 9 (2218). P. 1–15.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Cisek P. Cortical mechanisms of action selection: the affordance competition hypothesis // *Philosophical Transactions of the Royal Society. B: Biological Sciences*. 2007. No. 362. P. 1568.

<sup>26</sup> Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб., 1999.

<sup>27</sup> Там же. С. 25.

революции в психологии, то это не вызывает удивления), из него ясно, что отношение консонанса (гармонии) и диссонанса может сохраняться между разными парами этих элементов<sup>28</sup>.

По мнению Фестингера<sup>29</sup>, эти элементы познания образуют «индивидуальную карту действительности», фактически «зеркало», или «карту» реальности. Сохранение этой карты или зеркала реагирующими на реальность посредством активного уменьшения диссонанса помогает нам сохранять контроль над миром и выживать в нем. Таким образом, он<sup>30</sup> называет основным смыслом теории диссонанса то, что «реальность, которая воздействует на индивида, будет оказывать давление в направлении приведения когнитивных элементов в соответствие с этой реальностью». Фестингер<sup>31</sup> подчеркивает, что когнитивный диссонанс «сам по себе является мотивирующим фактором», т.е., находясь в психологически некомфортно состоянии, агент будет стремиться уменьшить диссонанс и достигнуть консонанса (гармоничного состояния)<sup>32</sup>. Чтобы сделать это (по оригинальной концепции), есть четыре стратегии:

1. Изменение поведенческого когнитивного элемента.

Изменение поведения<sup>33</sup>.

2. Изменение когнитивного элемента окружающей среды.

Изменения окружающей среды или перемещение в материальном или социальном мире<sup>34</sup>.

3. Добавление новых когнитивных элементов.

Фестингер<sup>35</sup> пишет, что если диссонанс невозможно устранить, то его можно уменьшить, «добавив новые когнитивные элементы». Для этого применимы три взаимосвязанные подстратегии:

(1) Сосредоточение внимания на поддерживающих убеждениях.

Диссонанс можно уменьшить, сосредоточившись на поддерживающих убеждениях или уменьшив важность конфликтующих убеждений.

(2) Добавление примиряющих когнитивных элементов.

Диссонанс может быть уменьшен путем добавления когнитивных элементов или гипотез, которые «примиряют» два диссоциирующих когнитивных элемента.

(3) Изменение конфликтных когнитивных элементов.

Диссонанс может быть уменьшен даже произвольными изменениями в убеждениях, установках или ценностях.

4. Предотвращение диссонанса.

Помимо уменьшения диссонанса, Фестингер<sup>36</sup> подчеркивает, что существуют также «явно выраженные тенденции избегать увеличения диссонанса (или полностью предотвращать его появление)». Другими словами, иногда люди активно избегают ситуаций и информации, которые, вероятно, усилили бы диссонанс.

<sup>28</sup> Kaaronen R. Op. cit.

<sup>29</sup> Фестингер Л. Указ. соч. С. 26.

<sup>30</sup> Там же. С. 27.

<sup>31</sup> Там же. С. 18.

<sup>32</sup> Kaaronen R. Op. cit.

<sup>33</sup> Фестингер Л. Указ. соч. С. 36–37.

<sup>34</sup> Там же. С. 36–37.

<sup>35</sup> Там же. С. 40.

<sup>36</sup> Там же. С. 49.

## Сходства и взаимодействие двух теорий

В этом разделе мы постараемся показать, что теория когнитивного диссонанса (далее КД) во многом является «производным» предполагаемых теорией прогностической обработки (ПО) особенностей устройства мозга. А так как диссонанс приводит к изменению поведения, он, по нашему представлению, оказывается механизмом воздействия на мозговые структуры (потoki). И признаком, проявлением этого является крайняя схожесть того, как уменьшается диссонанс в КД и как уменьшается ошибка прогнозирования в ПО.

### *Сходства (по Кааронену<sup>37</sup>)*

1) Изменение когнитивного элемента окружающей среды.

Как и в КД, ошибка прогнозирования в ПО также может быть уменьшена двумя различными, но взаимосвязанными способами, представляющими собой физическую модуляцию окружения и выборку сенсорных сред<sup>38</sup>. Во-первых, как пишет Кларк<sup>39</sup>: «Мы, люди... строим и неоднократно перестраиваем социальные, лингвистические и технологические миры, закономерности которых затем отражаются в генеративных моделях, делающих прогнозы». То есть у нас есть тенденция к созданию сред, которые уменьшают ошибку прогнозирования.

Во-вторых, как Фестингер<sup>40</sup> подчеркивает активную роль перемещения по социальным средам для уменьшения диссонанса, так и Кларк<sup>41</sup> подчеркивает, что для уменьшения ошибки прогнозирования мы активно перемещаемся, чтобы «выборочно выбирать» воспринимаемый мир. То есть у нас прослеживается тенденция к избирательному сбору сенсорной информации, которая согласуется с нашими прогнозами (что является одной из причин такого явления, как предвзятость подтверждения<sup>42</sup>).

2) Добавление новых когнитивных элементов.

Подобно предположениям из теории диссонанса, генеративные модели ПО активны в «поиске прогнозов, которые наилучшим образом соответствуют текущим сенсорным данным»<sup>43</sup>.

3) Сосредоточение внимания на поддерживающих убеждениях.

В иерархической структуре ПО набор высокоуровневых прогнозов может объяснить ошибки прогнозирования и эффективно приказать блокам ошибок, поступающим снизу вверх, «заткнуться» (“shut up”)<sup>44</sup>. Следовательно, входные данные более низкого уровня, которые хорошо предсказываются некоторой прогностической моделью более высокого уровня, «подавляются» (quashed) и «объясняются» (“explained away”)<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Kaaronen R. Op. cit.

<sup>38</sup> Clark A. Surfing Uncertainty.

<sup>39</sup> Ibid. P. 270.

<sup>40</sup> Фестингер Л. Указ. соч. С. 38.

<sup>41</sup> Clark A. Surfing Uncertainty. P. 70-71.

<sup>42</sup> Ibid. P. 71.

<sup>43</sup> Ibid. P. 121.

<sup>44</sup> Friston K. A theory of cortical responses // Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences. 2005. Vol. 360. P. 829. Также: Clark A. Surfing Uncertainty. P. 38.

<sup>45</sup> Clark A. Surfing Uncertainty. P. 60.

То есть происходит добавление примиряющих когнитивных элементов и изменение конфликтных когнитивных элементов. Основной принцип ПО заключается в том, что ошибка прогнозирования может быть уменьшена путем подбора «новых и лучших» прогнозов или путем модуляции текущих прогнозов таким образом, чтобы они наилучшим образом соответствовали текущим сигналам ошибки<sup>46, 47</sup>. Это в некотором смысле сопоставимо с представлением Фестингера о том, что когнитивные элементы могут быть добавлены или изменены для согласования диссонирующих элементов. На практике в прогностической иерархии это также может означать, что гипотезы «более высокого уровня» сохраняются путем корректировки или создания новых прогнозов на более низких уровнях. То есть это может включать, например, произвольные изменения отношений, часто связанные с определенными реакциями на КД<sup>48</sup>.

#### 4) Предотвращение диссонанса.

В теориях ПО и «активного вывода»<sup>49</sup> утверждается, что минимизация ошибки прогнозирования является движущей силой для организмов. Это имеет сходство с фестингеровской<sup>50</sup> идеей о том, что КД и его активное сокращение являются «самостоятельным мотивирующим фактором», в соответствии с которым следует активно избегать «ситуаций и информации», которые, вероятно, усилили бы диссонанс, чтобы наши когнитивные модели оставались реагирующими на реальность. Аналогичным образом Кларк<sup>51</sup> пишет: «...весь аппарат (обработки на основе прогнозирования) существует только для того, чтобы помочь животным достичь своих целей, избегая фатально неожиданных встреч с миром». Эта идея хорошо совмещается с моделями КД, основанными на действиях.

Подытоживая все вышесказанное: основное обоснование переноса КД в рамки ПО вытекает из идеи Фестингера<sup>52</sup>: «...реальность, которая воздействует на индивида, будет оказывать давление в направлении приведения когнитивных элементов в соответствие с этой реальностью». Вспомним критику Кларка<sup>53</sup> стандартной пассивной когнитивной модели, управляемой стимулами, которая принимает «энергетические сигналы от органов чувств» и «превращает их» в когерентное или согласованное восприятие. В таком случае КД, с точки зрения ПО, становится не несоответствием между двумя пассивными элементами познания, «затронутыми» реальностью (как предлагает Фестингер), а скорее несоответствием между активным нисходящим (ориентированным на действие) предсказанием и восходящими потоками перцептивной информации. Следовательно, уменьшение диссонанса может быть переформулировано как активное и ориентированное на перспективу уменьшение конфликтов между последующими прогнозами и исходными ошибками.

<sup>46</sup> Friston K. The free-energy principle. P. 127–138.

<sup>47</sup> Clark A. Surfing Uncertainty. P. 1.

<sup>48</sup> Kaaronen R. Op. cit.

<sup>49</sup> Например, см.: Friston K. The free-energy principle. P. 127–138; Clark A. Surfing Uncertainty.

<sup>50</sup> Фестингер Л. Указ. соч. С. 18.

<sup>51</sup> Clark A. Surfing Uncertainty. P. 250, 293.

<sup>52</sup> Фестингер Л. Указ. соч. С. 27.

<sup>53</sup> Clark A. Radical predictive processing. P. 5.

### Взаимодействие

Теория прогностической обработки способна решить ряд трудностей, с которыми в свое время столкнулась теория когнитивного диссонанса. Так, Бовуа и Джоуль<sup>54</sup> отмечают, что первоначальная теория диссонанса Фестингера<sup>55</sup> вызывала впечатление, что «диссонирующие отношения» между познаниями всегда порождают «диссонирующее психологическое состояние», что, очевидно, не всегда соответствует действительности. Как нам представляется, иерархическая формулировка теории ПО может эту проблему эффективно решить. Напомним, что в прогностической иерархии все уровни от высоко абстрактных когнитивных представлений до сенсорных данных самого низкого порядка «подотчетны другим, обеспечивая внутренне согласованное представление сенсорных причин на нескольких уровнях описания»<sup>56</sup>. Это говорит о том, что, хотя диссонансные отношения могут возникать на разных уровнях прогностической иерархии, начиная от непосредственных уровней восприятия («Идет дождь, хотя солнечно») и до более абстрактных уровней, вызываемый психологический дискомфорт из теории диссонанса будет являться тем, что находится на более высоком уровне этой иерархической модели.

Также, если КД понимается как одна из форм ошибки прогнозирования, то появляется цель ее уменьшить, для того чтобы обеспечить успешное поведение в нашей экологической нише, в которой присутствует множество конкурирующих возможностей. Создатель теории когнитивного диссонанса Фестингер, похоже, действительно имел это в виду, формулируя первоначальное определение КД (где уменьшение диссонанса заставляет нас поведенчески реагировать на реальность), но эта позиция, по-видимому, почти исчезла из более поздних исследований, которые все больше фокусировались на поведенческом диссонансе и меньше на действии-восприятии в реальном мире<sup>57</sup>. Таким образом, теория прогностического диссонанса, похоже, согласуется с положением Хармон-Джонса и др.<sup>58</sup>, что «процессы диссонанса в первую очередь функционируют для облегчения проведения эффективных действий».

Также стоит отметить, что хотя исследования диссонанса в основном и были сосредоточены на диссонансе между установками или ценностями<sup>59</sup>, такая позиция есть следствие эмпирической методологии (так как выявить диссонанс с помощью интервью или опросов – это самый простой способ получить исследовательские данные<sup>60</sup>) и не встречается в оригинальной теории Фестингера. И сам он, похоже, предполагал возможность более широкого применения своей теории.

Для многих исследователей когнитивного диссонанса представляется иррациональным присущее разрешению диссонанса отбрасывание признанной «лишней» информации. Во всех трех наиболее заметных парадигмах

<sup>54</sup> Beauvois J., Joule R. A Radical Dissonance Theory. London, 1996. P. xvii.

<sup>55</sup> Фестингер Л. Указ. соч.

<sup>56</sup> Friston K. The free-energy principle. P. 129.

<sup>57</sup> См.: Cooper J. Cognitive Dissonance: 50 Years of a Classic Theory. Los Angeles (CA), 2007.

<sup>58</sup> Harmon-Jones E., Harmon-Jones C., Levy N. An action-based model of cognitive-dissonance processes // Current Directions in Psychological Science. 2015. Vol. 24. P. 184–189.

<sup>59</sup> Cooper J. Op. cit.

<sup>60</sup> Подробнее см.: Ibid.

его исследования (индуцированное соответствие Фестингера и Карлсмита<sup>61</sup>, трудное решение Брема<sup>62</sup> и оправдание усилий Тавриса и Аронсона<sup>63</sup>) основное внимание уделяется таким, казалось бы, иррациональным моментам, как кажущиеся произвольными изменения отношений и систематическое избегание противоречивой информации. Однако в экологической нише, в которой мы обитаем, ограниченно рациональное, избирательно невежественное, но при этом быстрое и экономное, ориентированное на действие познание может быть наиболее эффективным способом передвижения и принятия решений<sup>64</sup>. Хотя восприятие-действие такого рода не всегда локально оптимально, оно оказывается в высшей степени обобщаемо и в целом «удовлетворительно»<sup>65</sup>. Это связано с тем, что чрезмерное обучение может привести к статистическому переобучению, т.е. обновлению байесовских априорных значений прогностической генеративной модели, так, что она настолько точно соответствовала бы одному набору локальных условий, что ее больше нельзя было бы обобщить на другие контексты.

### **К вопросу об объединении двух теорий**

Таким образом, можно утверждать, что когнитивный диссонанс является одним из проявлений ПО. А предложенная Каароненом<sup>66</sup> теория прогностического диссонанса (predictive dissonance) является одним из вариантов такого объединения, и на наш взгляд, достаточно удачного. Помимо причин, указанных выше, положительную роль в этом играет и видение им когнитивного диссонанса как одной из форм «ошибки прогнозирования» (в рамках прогностической обработки). Тогда то, что аналогичные процессы обнаружены у других (также задействующих теорию прогностической обработки) организмов, совершенно не удивительно.

Дело в том, что несмотря на широкое распространение и известность КД, ее эволюционные истоки все еще плохо изучены<sup>67</sup>. Однако в самом уменьшении диссонанса, как представляется, нет ничего контрэволюционного: «Напротив, механизмы уменьшения ошибок прогнозирования абсолютно необходимы для поддержания готовности к действию в среде с высокой условностью и неопределенностью, где консервативные реакции на диссонанс или ошибку прогнозирования также предотвращают перенастройку наших прогностических генеративных моделей к местным преходящим (ephemeral) условиям»<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> Festinger L., Carlsmith J. Cognitive consequences of forced compliance // *Journal of Abnormal Psychology*. 1959. Vol. 58. P. 203–210.

<sup>62</sup> Brehm J. Postdecision changes in the desirability of alternatives // *Journal of Abnormal Psychology*. 1956. Vol. 52 (3). P. 384–389.

<sup>63</sup> Tavris C., Aronson E. *Mistakes Were Made (but not by me): Why we Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts*. Boston (MA), 2008.

<sup>64</sup> Clark A. *Surfing Uncertainty*. P. 1.

<sup>65</sup> Simon H. Rational choice and the structure of the environment // *Psychological Review*. 1956. Vol. 63 (2). P. 129–138; *Idem*. Theories of bounded rationality // *Decision and Organization*. 1972. Vol. 1. P. 161–176.

<sup>66</sup> Kaaronen R. *Op. cit.*

<sup>67</sup> Egan L., Santos L., Bloom P. The origins of cognitive dissonance: evidence from children and monkeys // *Psychological Science*. 2007. Vol. 18. P. 978.

<sup>68</sup> Kaaronen R. *Op. cit.*

Стоит также отметить, что отсутствие четкого определения когнитивных элементов и исходно гибкие формулировки в прописанной Фестингером теории открывают широкое пространство для интерпретаций, главным условием которых становится в таком случае то, чтобы они (интерпретации) вписывались в указанные и прописанные в теории КД рамки и подчинялись указанным закономерностям (либо как минимум не имели с ними существенных противоречий).

Мы предполагаем, что то, что понимается под «когнитивным элементом» в теории КД, на языке ПО есть результат взаимодействия «модели» (с высших уровней) и «данных» (с низших уровней), передающийся дальше по цепочке. То есть то, что в теории КД понимается под одним элементом, в теории ПО оказывается результатом взаимодействия двух составляющих, который уже сам на следующем уровне оказывается составляющей нового цикла сопоставления (следствием этого является и то, что диссонансы могут возникать множество раз, на разных уровнях, причем и из одного изначального набора моделей и данных, что согласуется и с выводом Кааронена). Мы можем воспользоваться данной интерпретацией потому, что КД не вступает в противоречие с понимаемыми таким образом элементами, теория не разрушается и для своего применения с понимаемыми так когнитивными элементами не требует существенной переработки, разве лишь стилистической. Это наше предположение подкрепляет и то, что и «данные», и «модели» из ПО подпадают под фестингеровское определение (указанное нами ранее) «элементов знания» (когнитивных элементов), противоречие между которыми и приводит к самому когнитивному диссонансу<sup>69</sup>.

Все это делает возможным слияние, а точнее, фактически встраивание (поглощение) теории КД в ПО, приводя, таким образом, к обогащению и расширению инструментария последней. Гибкость же самой теории КД только способствует подобному ее применению.

## Заключение

В данной работе мы постарались показать, как два теоретических подхода (ПО и КД), каждый из которых имеет свою развитую фактологическую базу (которую мы конкретно в данной статье не рассматриваем), взаимодействуют друг с другом. А также предположили, какими теоретическими следствиями этого взаимодействия мы можем воспользоваться в тех или иных задачах.

Подводя итог, мы можем заявить, что ПО и КД могут быть информативными и взаимодополняющими (вплоть до включения теории диссонанса в теорию прогностической обработки) друг для друга. Фактически при этом КД инкорпорируется, поглощается ПО, модернизируя ее. Это обуславливается тем, что обе эти теории занимают уменьшением неожиданности или последовательности (ошибки прогнозирования и диссонанса), при этом ПО способна включить КД в информативный контекст в рамках более широкой структуры восприятия – прогнозирования – действия (известной как активный вывод), а также помогает нам отделить диссонирующие когнитивные элементы от диссонирующих психологических состояний, рассматривая

<sup>69</sup> Фестингер Л. Указ. соч. С. 25.



их при этом как часть одного и того же процесса восприятия и познания<sup>70</sup>. Таким образом, можно утверждать, что когнитивный диссонанс является одним из проявлений ПО. А предложенная Каароненом<sup>71</sup> теория прогностического диссонанса является одним из вариантов такого объединения. Синтез этих двух теорий позволяет нам не только объяснить трудности, с которыми до этого сталкивалась теория КД, но и через нее (теорию КД) получить возможность приступить к разработке инструментов прямого и контролируемого взаимодействия с потоками данных в мозге, описываемых ПО. Причем учитывая, что диссонанс может происходить на любом уровне иерархии, мы можем получить способ взаимодействия соответственно с любым уровнем (в пределе), что в свою очередь открывает новые перспективы в вопросах о регуляции, рационализации и автономности поведения. По этой причине мы и можем утверждать, что механизм когнитивного диссонанса, рассматриваемого нами как один из основных (а на данный момент и самый доступный для изучения) механизмов «проникновения» и закрепления «вариантов эффективных действий» у отдельных индивидов, является частью теории прогностической обработки.

Все это позволяет задать базовую теоретическую основу для связи между физиологическими состояниями организмов и проверяемыми теоретическими построениями о степени рациональности того или иного агента, а также, в перспективе, проследить (посредством инструментов, основанных на КД) происхождение убеждений, влияющих на поведение (по которому мы только и можем судить о рациональности), и в пределе воздействовать на него посредством этого же механизма.

## Список литературы

- Festinger L.* Теория когнитивного диссонанса / Пер. с англ. А. Анистратенко, И. Знаешева. СПб.: Ювента, 1999.
- Beauvois J., Joule R.* A Radical Dissonance Theory. London: Taylor & Francis, 1996.
- Brehm J.* Postdecision changes in the desirability of alternatives // *Journal of Abnormal Psychology*. 1956. Vol. 52 (3). P. 384–389.
- Cisek P.* Cortical mechanisms of action selection: the affordance competition hypothesis // *Philosophical Transactions of the Royal Society. B: Biological Sciences*. 2007. No. 362. P. 1585–1599.
- Clark A.* A nice surprise? Predictive processing and the active pursuit of novelty // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2018. Vol. 17 (3). P. 521–534.
- Clark A.* Radical predictive processing // *Southern Journal of Philosophy*. 2015. Vol. 53. Suppl. 1. P. 3–27.
- Clark A.* *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cooper J.* *Cognitive Dissonance: 50 Years of a Classic Theory*. Los Angeles (CA): Sage, 2007.
- Egan L., Santos L., Bloom P.* The origins of cognitive dissonance: evidence from children and monkeys // *Psychological Science*. 2007. Vol. 18. P. 978–983.
- Festinger L., Carlsmith J.* Cognitive consequences of forced compliance // *Journal of Abnormal Psychology*. 1959. Vol. 58. P. 203–210.
- Friston K.* A theory of cortical responses // *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2005. Vol. 360. P. 815–836.

<sup>70</sup> Kaaronen R. Op. cit.

<sup>71</sup> Ibid.

- Friston K.* The free-energy principle: a unified brain theory? // *Nature reviews. Neuroscience.* 2010. No. 11. P. 127–138.
- Friston K., Adams R.A., Perrinet L., Breakspear M.* Perceptions as hypotheses: Saccades as experiments // *Frontiers in Psychology.* 2012. Vol. 3 (151). P. 1–20. DOI: 10.3389/fpsyg.2012.00151.
- Friston K., Daunizeau J., Kilner J., Kiebel S.J.* Action and behavior: A free-energy formulation // *Biological Cybernetics.* 2010. Vol. 102 (3). P. 227–260.
- Friston K., Thornton C., Clark A.* Free-energy minimization and the dark-room problem // *Frontiers in Psychology.* 2012. Vol. 3 (130). P. 1–7. DOI: 10.3389/fpsyg.2012.00130.
- Gigerenzer G.* How to make cognitive illusions disappear: Beyond «heuristics and biases» // *European Review of Social Psychology.* 1991. Vol. 2 (1). P. 83–115.
- Grush R.* The emulation theory of representation: motor control, imagery, and perception // *Behavioral and Brain Sciences.* 2004. Vol. 27. P. 377–396.
- Harmon-Jones E., Harmon-Jones C., Levy N.* An action-based model of cognitive-dissonance processes // *Current Directions in Psychological Science.* 2015. Vol. 24. P. 184–189.
- Hohwy J., Roepstorff A., Friston K.* Predictive coding explains binocular rivalry: an epistemological review // *Cognition.* 2008. Vol. 108. P. 687–701.
- Kaaronen R.* A Theory of Predictive Dissonance: Predictive Processing Presents a New Take on Cognitive Dissonance // *Frontiers in Psychology.* 2018. Vol. 9 (2218). P. 1–15. DOI: 10.3389/fpsyg.2018.02218.
- Kahneman D.* A perspective on judgment and choice: mapping bounded rationality // *American Psychologist.* 2003. Vol. 58. P. 697–720.
- Kiebel S., Daunizeau J., Friston K.* Perception and hierarchical dynamics // *Frontiers in Neuroinformatics.* 2009. Vol. 3 (20). P. 1–9. DOI: 10.3389/neuro.11.020.2009.
- Sella G., Hirsh A.* The application of statistical physics to evolutionary biology // *Proceedings of the National Academy of Sciences.* 2005. Vol. 102. No. 27. P. 9541–9546.
- Seth A.* The Cybernetic Bayesian Brain: From Interoceptive Inference to Sensorimotor Contingencies // *Open MIND* / Ed. by T. Metzinger and J.M. Windt. Fr. am M.: MIND Group, 2015. P. 1–24. DOI: 10.15502/9783958570108.
- Simon H.* Rational choice and the structure of the environment // *Psychological Review.* 1956. Vol. 63 (2). P. 129–138.
- Simon H.* Theories of bounded rationality // *Decision and Organization.* 1972. Vol. 1. P. 161–176.
- Tavris C., Aronson E.* *Mistakes Were Made (but not by me): Why we Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts.* Boston (MA): Houghton Mifflin Harcourt, 2008.

## **Integrating the predictive processing and the cognitive dissonance theories in the context of rational choice problem**

***Kirill Yu. Fedorov***

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

A significant problem in constructing the theory of rational choice (and rationality in general) at the moment is the question of explaining irrationality, or rather the fact that an agent can act irrationally for an external observer, and the models used for it may not work. However, the agent himself “inside”, if you find yourself in his “logic”, acts clearly rationally upon verification. It’s just that his “rationality” and the “rationality” of an external observer turn out to be different, hence they do not coincide, and hence this leads to a discrepancy in the language of their description of each other. To resolve this problem and find a theoretical basis for the connection between the physiological states of organisms and testable the theoretical constructs, and thus obtaining the opportunity, without changing the optics, to work with all agents, regardless of the types of rationality they have, psychological approaches have increasingly become involved. But for them, the basic

problem is always “rootedness” in the “material substrate”. This work largely suggests and shows which mechanism can allow this problem to be solved. The paper draws attention to the fact that the combination of the theory of predictive processing and the theory of cognitive dissonance turns out to be extremely promising for this task. This is due to the fact that both of these theories are engaged in reducing surprise or inconsistency (prediction errors and dissonance), with the former providing the latter with valuable and informative context within the broader perception – prediction – action framework (known as active inference) and also helps us to separate dissonant cognitive elements from dissonant psychological states, while considering them as part of the same process of perception and cognition. All this allows us to set a fundamental theoretical basis for the connection between the physiological states of organisms and testable theoretical constructs about the degree of rationality of a particular agent, and, thus, gain access to the internal information processes in the brain for study.

**Keywords:** rationalization of irrational, predictive processing theory, cognitive dissonance, active inference, actions

**For citation:** Fedorov, K.Yu. “Ob”edinenie teorii prognosticheskoi obrabotki i kognitivnogo dissonansa v kontekste problemy ratsional’nogo vybora” [Integrating the predictive processing and the cognitive dissonance theories in the context of rational choice problem], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 180–196. (In Russian)

## References

- Beauvois, J. & Joule, R. *A Radical Dissonance Theory*. London: Taylor & Francis, 1996.
- Brehm, J. “Postdecision changes in the desirability of alternatives”, *Journal of Abnormal Psychology*, 1956, Vol. 52 (3), pp. 384–389.
- Cisek, P. “Cortical mechanisms of action selection: the affordance competition hypothesis”, *Philosophical Transactions of the Royal Society. B: Biological Sciences*, 2007, No. 362, pp. 1585–1599.
- Clark, A. “A nice surprise? Predictive processing and the active pursuit of novelty”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2018, Vol. 17 (3), pp. 521–534.
- Clark, A. “Radical predictive processing”, *Southern Journal of Philosophy*, 2015, Vol. 53, Suppl. 1, pp. 3–27.
- Clark, A. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cooper, J. *Cognitive Dissonance: 50 Years of a Classic Theory*. Los Angeles, CA: Sage, 2007.
- Egan, L., Santos, L. & Bloom, P. “The origins of cognitive dissonance: evidence from children and monkeys”, *Psychological Science*, 2007, Vol. 18, pp. 978–983.
- Festinger, L. *Teoriya kognitivnogo dissonansa* [A theory of cognitive dissonance], trans. by A. Anistratenko, I. Znaesheva. St. Petersburg: Yuventa Publ., 1999. (In Russian)
- Festinger, L. & Carlsmith, J. “Cognitive consequences of forced compliance”, *Journal of Abnormal Psychology*, 1959, Vol. 58, pp. 203–210.
- Friston, K. “A theory of cortical responses”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2005, Vol. 360, pp. 815–836.
- Friston, K. “The free-energy principle: a unified brain theory?”, *Nature reviews. Neuroscience*, 2010, No. 11, pp. 127–138.
- Friston, K., Adams, R.A., Perrinet, L. & Breakspear, M. “Perceptions as hypotheses: Saccades as experiments”, *Frontiers in Psychology*, 2012, Vol. 3 (151), pp. 1–20, DOI: 10.3389/fpsyg.2012.00151.
- Friston, K., Daunizeau, J., Kilner, J. & Kiebel, S.J. “Action and behavior: A free-energy formulation”, *Biological Cybernetics*, 2010, Vol. 102 (3), pp. 227–260.
- Friston, K., Thornton, C. & Clark, A. “Free-energy minimization and the dark-room problem”, *Frontiers in Psychology*, 2012, Vol. 3 (130), pp. 1–7, DOI: 10.3389/fpsyg.2012.00130.

- Gigerenzer, G. "How to make cognitive illusions disappear: Beyond 'heuristics and biases'", *European Review of Social Psychology*, 1991, Vol. 2 (1), pp. 83–115.
- Grush, R. "The emulation theory of representation: motor control, imagery, and perception", *Behavioral and Brain Sciences*, 2004, Vol. 27, pp. 377–396.
- Harmon-Jones, E., Harmon-Jones, C. & Levy, N. "An action-based model of cognitive-dissonance processes", *Current Directions in Psychological Science*, 2015, Vol. 24, pp. 184–189.
- Hohwy, J., Roepstorff, A. & Friston, K. "Predictive coding explains binocular rivalry: an epistemological review", *Cognition*, 2008, Vol. 108, pp. 687–701.
- Kaaronen, R. "A Theory of Predictive Dissonance: Predictive Processing Presents a New Take on Cognitive Dissonance", *Frontiers in Psychology*, 2018, Vol. 9 (2218), pp. 1–15, DOI: 10.3389/fpsyg.2018.02218.
- Kahneman, D. "A perspective on judgment and choice: mapping bounded rationality", *American Psychologist*, 2003, Vol. 58, pp. 697–720.
- Kiebel, S., Daunizeau, J. & Friston, K. "Perception and hierarchical dynamics", *Frontiers in Neuroinformatics*, 2009, Vol. 3 (20), pp. 1–9, DOI: 10.3389/neuro.11.020.2009.
- Sella, G. & Hirsh, A. "The application of statistical physics to evolutionary biology", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2005, Vol. 102, No. 27, pp. 9541–9546.
- Seth, A. "The Cybernetic Bayesian Brain: From Interoceptive Inference to Sensorimotor Contingencies", *Open MIND*, ed. by T. Metzinger and J.M. Windt. Fr. am M.: MIND Group, 2015, pp. 1–24, DOI: 10.15502/9783958570108.
- Simon, H. "Rational choice and the structure of the environment", *Psychological Review*, 1956, Vol. 63 (2), pp. 129–138.
- Simon, H. "Theories of bounded rationality", *Decision and Organization*, 1972, Vol. 1, pp. 161–176.
- Tavris, C. & Aronson, E. *Mistakes Were Made (but not by me): Why we Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts*. Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt, 2008.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2024. Том 17. № 1**

**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 07.03.24.  
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 16,12. Уч.-изд. л. 15,57. Тираж 1 000 экз. Заказ № 1

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**