

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2024. Том 17. Номер 3

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

Сайт: <https://pj.iphras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2024. Volume 17. Number 3

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), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (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 ПИ142

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

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

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- И.И. Блауберг.* Концепция контингентности и ее значение в философии Эмиля Бутру.....5
- К.Ю. Бурмистров.* «Возродившийся в наши дни современник Моисея»: Оскар Гольдберг и каббалистическая метафизика.....20
- Н.П. Волкова.* Аристотель о запахе и обонянии.....36
- А.А. Лукашев.* Проблема движения в философии Махмуда Шабистари.....56
- Приложение.** *Махмуд Шабистари.* О проявлении (*та'аййун*) движения и обновлении проявлений (*та'аййунат*) (глава 6 из трактата «Очевидная Истина в познании Господа миров»).....67

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Я.В. Григорова, К.Н. Тимашов.* Диалектика и трансдукция в философии Жильбера Симондона.....76
- Е. Вивич.* Философия изобретения Ж. Симондона и Г.С. Альтшуллера на примере задачи о ледоколе.....91

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- Victor Olusola Olanipekun.* Does colour really matter to a sympathetic impartialist? Interrogating Wiredu's moral universalism and the challenge of racial discrimination.....108
- А.Н. Фатенков.* Пародийный характер постистории.....121

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

- А.А. Жудина.* Информационные концепции сознания Д.И. Дубровского и Д. Чалмерса.....135

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- Е.А. Тахо-Годи.* Юлий Айхенвальд: апология повседневности.....150
- А.А. Оносов.* Философия космизма: супрареализм, или проект деонтологического синтеза (Н.Ф. Федоров).....165
- А.Н. Данилов.* Философия национального духа Георгия Свиридова.....181

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- А.А. Скворцов.* Трансформация самоубийства: от суицида до эвтаназии. Размышления о монографии А.В. Антипова «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность».....190

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Irina I. Blauberg</i> . The concept of contingency and its significance in the philosophy of Emile Boutroux.....	5
<i>Konstantin Yu. Burmistrov</i> . “A contemporary of Moses reborn in our days”: Oskar Goldberg and kabbalistic metaphysics.....	20
<i>Nadezhda P. Volkova</i> . Aristotle on odor and sense of smell.....	36
<i>Andrey A. Lukashev</i> . The problem of motion in the philosophy of Mahmoud Shabistari.....	56
Appendix. <i>Mahmud Shabistari</i> . On the manifestation (<i>ta’ayyun</i>) of motion and the renewal of manifestations (<i>ta’ayyunat</i>) (from the treatise by Mahmud Shabistari “Haqq al-Yaqin fi Ma’rifat Rabb al-’Alamin”).....	67

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Yana V. Grigorova, Konstantin N. Timashov</i> . Dialectics and transduction in the philosophy of Gilbert Simondon.....	76
<i>Elena Vivich</i> . The philosophy of invention of J. Simondon and G.S. Altshuller using the example of the icebreaker problem.....	91

MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Victor O. Olanipekun</i> . Does colour really matter to a sympathetic impartialist? Interrogating Wiredu’s moral universalism and the challenge of racial discrimination.....	108
<i>Aleksey N. Fatenkov</i> . The parodic character of posthistory.....	121

PHILOSOPHY OF MIND

<i>Anastasia A. Zhudina</i> . Information concepts of consciousness: D.I. Dubrovsky and D. Chalmers.....	135
--	-----

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

<i>Elena A. Takho-Godi</i> . Yuly Aykhenvald: an apologia of the everyday life.....	150
<i>Aleksandr A. Onosov</i> . The philosophy of cosmism: supraréalism, or the project of deontological synthesis (N.F. Fedorov).....	165
<i>Alexander N. Danilov</i> . Georgy Sviridov’s philosophy of the national spirit.....	181

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

<i>Aleksei A. Skvortsov</i> . Transformation of suicide: from suicide to euthanasia. Reflections on A.V. Antipov’s monograph “Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity”	190
---	-----

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

И.И. Блауберг

КОНЦЕПЦИЯ КОНТИНГЕНТНОСТИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ЭМИЛЯ БУТРУ

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberger@yandex.ru

В статье рассматривается концепция контингентности природы и научных законов, выдвинутая и изложенная в ряде работ французским философом-спиритуалистом Эмилем Бутру (1845–1921). Принцип контингентности стал для него важным инструментом в решении сложных взаимосвязанных задач: 1) обосновать спиритуализм, в том числе его ключевую идею свободы, с опорой на научное знание эпохи, когда вопросы философской эпистемологии приобретали все большее значение; 2) тем самым способствовать обновлению метафизики, которой грозила маргинализация в связи с продвижением идей позитивизма и сциентизма. Рассматривая иерархию родов, или уровней, бытия, а также соответствующих им законов, Бутру стремился доказать, что в мире господствует отнюдь не жесткая необходимость, а контингентность. Соответственно, в научных законах существует определенная доля условности, которая возрастает по мере движения от низших ступеней бытия, наиболее близких к материи, где сильнее всего проявляет себя детерминизм, до высших ступеней, где основную роль играет духовное начало с присущей ему свободой. Именно эта свобода, которую невозможно постичь в опыте, выражается в контингентности, являющейся характерной чертой бытия. Тем самым принцип контингентности предстает в концепции Бутру главным принципом познания и объяснения в философии, который позволяет вернуть метафизике ее значение, отрицавшееся позитивизмом, и обосновать человеческую свободу.

Ключевые слова: французская философия, спиритуализм, Эмиль Бутру, контингентность, эпистемология

Для цитирования: Блауберг И.И. Концепция контингентности и ее значение в философии Эмиля Бутру // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 5–19.

Французский спиритуализм XIX в., во многом восходящий к идеям Мен де Бирана¹ и ставший в ту эпоху одним из наиболее влиятельных на родине Декарта течений мысли, – это особая форма философии духа, которая дала начало целому ряду философских концепций XX столетия. В этом течении

¹ См.: Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М., 2000.

выделяют две линии, связанные, соответственно, с именами Виктора Кузена, основоположника эклектического спиритуализма, и Феликса Равессона, чье учение во многих отношениях противостояло кузеновскому. Именно вторая линия со временем привела к Бергсону, идеи которого оказали значительное влияние в том числе и на философию науки. Но если о Бергсоне в данном плане написано уже немало работ², то его непосредственному предшественнику, Эмилю Бутру, повезло гораздо меньше – о его учении вспоминают сегодня довольно редко³. Между тем его роль в развитии философии, в частности эпистемологии, во Франции была весьма заметной, и причиной тому стала прежде всего выдвинутая им концепция контингентности научных законов.

Эмиль Бутру (1845–1921) был одним из наиболее известных во Франции второй половины XIX в. – первой четверти XX в. философов-спиритуалистов. Его карьера, которая поначалу складывалась вполне традиционно: обучение в лицее в Париже, затем в Высшей нормальной школе – «кузнице» преподавательских кадров, – позже сделала особый поворот, сильно повлиявший на дальнейшую его деятельность. Ему представилась редкая в ту пору возможность продолжить образование в Германии, в Гейдельбергском университете, где он познакомился с новейшими тенденциями немецкой философии, в том числе с неокантианством. После возвращения на родину он несколько лет преподавал в провинции, затем вернулся в Париж, был профессором в своей alma mater, потом в Сорбонне. Член Академии моральных и политических наук (1898), Французской академии (1912). Благодаря своему авторитету в интеллектуальных кругах Франции Бутру успешно выполнял роль посредника в международных контактах: участвовал в международных философских конгрессах и конференциях, выступал с курсами лекций в Европе и в США, где, в частности, познакомился с У. Джеймсом, о котором позже написал книгу⁴. Бутру был известен и в России: ряд его работ (в том числе несколько книг) вышли в русском переводе в 1900–1912 гг.⁵ У него было немало учеников: в их числе – Морис Blondel, Леон Брюншвик, Абель Рей, Луи Кютюра.

Среди его идейных предшественников назовем, помимо Бирана и Равессона, также Жюль Лашелье, который был наставником Бутру в Высшей нормальной школе и своими лекциями о Канте пробудил интерес ученика к идеям немецкого мыслителя. Как и Лашелье, Бутру относят к французскому неокантианству. Действительно, Кант стал для него одной из важнейших фигур в философии, и к общим спиритуалистическим установкам, которые Бутру разделял, присоединилось влияние Канта с его акцентом на роли субъекта в познании⁶. Однако кантовский дуализм Бутру не мог принять: это

² См., например: *Annales bergsoniennes*. III: Bergson et la science. Paris, 2007.

³ Далее мы приведем ряд работ зарубежных исследователей. В отечественной литературе назовем статью: Дроздова Д.Н. Преломления а priori во французской мысли: Эмиль Бутру и Элен Мецжер // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2013. № 15. С. 42–57.

⁴ Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт. М., 1908.

⁵ Бутру Э. О случайности законов природы. М., 1900; *Он же*. Наука и философия // Логос. 1910. № 1. С. 62–85; *Он же*. Паскаль. СПб., 1901; *Он же*. Наука и религия в современной философии. М., 1910; *Он же*. Об отношении философии к науке // Новые идеи в философии. Сб. 1. СПб., 1912. С. 29–54.

⁶ См.: *Capellères F. Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux* // *Revue de métaphysique et de morale*. 1998. No. 3. P. 405–442.

противоречило позиции спиритуализма, согласно которой между сознанием человека и духовным началом универсума существует глубинное родство, а потому субъект, погружаясь в глубины собственного сознания, может посредством аналогии или интуиции делать достоверные выводы о сущности реальности. А поскольку человек сознает себя свободным, то это, по убеждению спиритуалистов, подтверждает, что свобода является сущностной характеристикой духа.

Одной из важнейших проблем, которая разрабатывалась в рамках данного варианта спиритуализма, было отношение духа и природы. В учении Бутру эта тема выступила в особой форме. Перед ним с самого начала встала задача обосновать положения спиритуализма, в том числе идею свободы, с опорой на научное знание его эпохи, решить вопрос о том, как соотносятся свобода и законы природы. Такая тенденция вполне понятна: в эпоху бурного развития наук, а также формирования и продвижения позитивизма, которому спиритуализм во многом противостоял, хотя и усваивал некоторые его идеи, на первый план все больше выдвигались проблемы отношения философии и науки, т.е. вопросы философской эпистемологии. Как признавали спиритуалисты, наука в эту эпоху перестала быть единой. Бутру неоднократно отмечал, что она уже не была той ньютоновской наукой, на которую опирался Кант, а потому критическое исследование наук приводило к иным выводам⁷. С развитием наук о жизни, психологии, использовавшей экспериментальные методы, а также социологии, все более усиливалась дифференциация наук. В статье «Философия во Франции с 1867 г.» Бутру описывал этот процесс как довольно парадоксальную ситуацию, когда место единой философии занимали во многом обособленные друг от друга философские науки, имевшие разные экспериментальные основания, причем каждая из них стремилась выступать как универсальная философия⁸. Вследствие этого гуманитарные науки приобретали все больший авторитет, вторгаясь на эпистемологическое поле, которое раньше занимала философия, и все острее формулировалась задача разграничения предметов и функций, определения собственной роли философии. А для этого требовалось, по Бутру, прежде всего заняться критическим исследованием науки и научного знания, по-новому истолковать отношения философии и науки, что позволило бы их примирить, доказав при этом значимость философии, утверждавшей приоритет свободы.

Философские интенции Бутру были тесно связаны с более широкой задачей – возрождением на новой основе метафизики, которой грозила маргинализация под напором позитивизма. Эта ситуация живо обсуждалась во французской философии второй половины XIX в.⁹, что в 1893 г. привело

⁷ См.: *Boutroux É.* La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896–1897. Paris, 1926. P. 268.

⁸ См.: *Boutroux É.* La philosophie en France depuis 1867 // *Revue de métaphysique et de morale.* 1908. Т. 16. No. 6. P. 685.

⁹ Приведем свидетельство известного французского историка философии Эмиля Брейе: «К 1880 году французская философия стала очень робкой: под влиянием позитивизма и кантианства, которые тогда начали преобладать, она утратила стремление достичь всеобъемлющей концепции вселенной; она больше не отваживалась ставить проблему происхождения и судьбы человека; она позволяла себе говорить, что метафизика – это воображение без фантазии, своего рода абстрактный и обесцвеченный миф... Спиритуализм примерно в те годы еще сохранялся, но в нем было что-то скучное, что часто встречается в произведениях того времени; потеряв интерес к наукам о природе, он хотел оставить за собой разум как отдельную область, которую ему пришлось бы защищать,

к созданию специального журнала «Revue de métaphysique et de morale», с которым Бутру активно сотрудничал. В 1908 г. он отмечал, что деятельность этого журнала повлекла за собой подъем философской активности: по его словам, уже в целом отвергаются «эклетицизм и абстрактная диалектика, нацеленные на конституирование философии путем простой разработки и упорядочения понятий, заимствованных главным образом из уже существующих систем». Философы, продолжал он, оказываются перед лицом фактов, данных науки, условий человеческой жизни и, продолжая дело учителей, не заимствуют части их учений, чтобы выстроить более или менее новое здание, а вдохновляются «духом свободного и живого исследования»¹⁰.

Это изменение интеллектуальной ситуации современники считали во многом заслугой самого Бутру, чья концепция, по словам Леона Брюншвика, обозначила «точку разрыва в эволюции философской мысли» во Франции¹¹. Его позиция противостояла не только позитивизму, но и «традиционному» спиритуализму, отрывавшему дух от материи, что препятствовало стремлению Бутру и его ближайших предшественников, напротив, связать дух и материю, а тем самым обосновать возможность сотрудничества философии и науки. Как отмечает Дидье Жиль, «для того, чтобы быстрое развитие философии природы не ввергло окончательно философию в сциентистский материализм, требовалось как можно быстрее положить конец эклетицизму, продвигая не-спекулятивную метафизику»¹². Такую метафизику, построенную на осмыслении научного знания, стремился создать Бутру.

Предшественники сыграли важную роль в формировании взглядов Бутру, в том числе его концепции контингентности, т.е., говоря кратко, отсутствия необходимости, жесткого детерминизма, в законах природы. Здесь требуется одно терминологическое пояснение. В русскоязычных изданиях работ Бутру французское слово *contingence* часто переводилось как «случайность», но такой перевод неточен. Хотя у *contingence* есть и такое значение, но во французском языке существует и другой термин, обозначающий случайность, – *hasard*. Для Бутру важно было подчеркнуть именно отсутствие необходимости¹³. Термин «контингентность» употребляли во Франции и до него¹⁴, в том числе Лашелье и Равессон, когда рассуждали об отношениях философии и науки, но именно у Бутру данная тема стала центральной.

а не расширять... Понимаемая таким образом философия предполагала разделение человеческой деятельности на отдельные группы с очень узкими границами, которые должны соблюдаться определенными соглашениями; область метафизики отделена от области природы, а ее объекты, душа или Бог, далеки от нас и от нашего опыта... эта анемичная и боязливая мысль... не могла прельстить молодого философа» (*Bréhier É. Notice sur la vie et les travaux de Henri Bergson*. URL: <https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/1946/03/11/notice-sur-la-vie-et-les-travaux-de-henri-bergson> (дата обращения: 15.01.2024).

¹⁰ *Boutroux É. La philosophie en France depuis 1867*. P. 686.

¹¹ *Brunschvicg L. La philosophie d'Émile Boutroux // Revue de métaphysique et de morale*. 1922. T. 29. No. 3. P. 270.

¹² *Gil D. La philosophie de la nature d'Émile Boutroux // Philosophies de la nature*. Paris, 2019. URL: <https://books.openedition.org/psorbonne/15333> (дата обращения: 10.11.2023).

¹³ В случайности Бутру видел хаотическую произвольность, беспричинность, которая проявляется, например, в чудесах; с так понимаемой случайностью, считал он, наука не может работать. Контингентность, как мы увидим, предполагает причинность, но особого рода, не являющуюся необходимой.

¹⁴ Брюншвик упоминает в связи с этим Конта, Курно и Ренувье, чьи концепции создали определенную основу для Бутру, но отмечает в их учениях очевидные границы, за которые Бутру удалось выйти.

Интересно, что он начал ее разрабатывать, когда, вернувшись из Германии, несколько лет преподавал в лицее города Кан (1870–1874). Этот период был для него очень плодотворным: здесь он много общался со своим соучеником по Высшей нормальной школе и другом – математиком Жюлем Таннери, который впоследствии стал известным историком науки и философии. С ним и его старшим братом Полем, тоже математиком, чьи интересы также лежали в области истории науки, Бутру обсуждал ситуацию в философии, ее отношения с науками. Братья Таннери были первыми читателями и критиками его диссертации¹⁵. В это же время он познакомился с Анри Пуанкаре, сестра которого Алина стала его женой (их сын Пьер впоследствии проявил себя как талантливый математик). Таким образом, сам круг дружеского общения, в который оказался вовлечен Бутру, способствовал его философским исследованиям.

Эпистемологическая линия стала ведущей в творчестве Бутру, а в основу его позиции легла идея контингентности. Этой теме посвящены две его основные работы: докторская диссертация «О контингентности законов природы», защищенная в Сорбонне в 1874 г., и книга 1895 г. «Об идее естественного закона в современных науке и философии» (текст лекций, прочитанных в Сорбонне в 1892–1893 гг.). Данные работы разделяет большой промежуток времени, и проблемы в них формулируются несколько по-разному, но основная их задача одна и та же: доказать, что в мире господствует отнюдь не жесткая необходимость, а контингентность и, соответственно, в научных законах существует определенная доля условности, которая возрастает по мере того, как мы поднимаемся от низших ступеней бытия, наиболее близких к материи, где сильнее всего проявляет себя детерминизм, до высших ступеней, где главную роль играет духовное начало с присущей ему свободой. Так, в диссертации читаем: «Во вселенной можно различить несколько миров, которые, как ярусы, возвышаются друг над другом. Над миром чистой необходимости, чистого количества без качества, который тождествен с небытием, находятся мир причин, мир понятий, мир математический, мир физический, мир живой и, наконец, мыслящий мир»¹⁶. Эта идея о иерархическом строении универсума восходит к учению Аристотеля о родах бытия; кстати, философии Стагирита Бутру в свое время посвятил курс лекций.

С самого начала Бутру задается вопросом: соответствует ли идея необходимой связи между явлениями, выработанная рассудком, тому, что наблюдается в реальности? Для науки контингентный факт – необработанное данное, которое нужно свести к известным законам. В ее глазах случайность – только мера нашего незнания. Но если это так, то все самопроизвольное ссылается в мир иллюзий, целесообразность оказывается только «субъективной репродукцией необходимого строя действующих причин» (с. 6), а чувство свободной воли сводится к незнанию причин наших действий. Признается лишь одна истинная причина, управляющая всем. С такой позицией Бутру не согласен. Используя кантовские термины, он утверждает, что «принципом необходимой связи вещей может быть только априорный

¹⁵ См. об этом: *Nye M.J. The Boutroux circle and Poincaré's conventionalism // Journal of the History of Ideas. 1979. Vol. 40. No. 1. P. 107–120.*

¹⁶ *Бутру Э. О случайности законов природы. С. 185.* Цитируя данное издание, мы заменяем термин «случайность» термином «контингентность», если в оригинале есть слово «contingence». При цитировании этой работы страницы будут указываться в тексте в круглых скобках.

причинный синтез» (с. 18), а далее доказывает, что все уровни бытия в разной степени не соответствуют этому условию. Познание бытия, полагал он, всегда опирается на опыт, а потому его нельзя свести к синтетическому суждению *a priori*. Эмпирическое бытие, данное как факт, не может быть источником закона причинности, предполагающего единообразие и неизменность; для бытия, напротив, характерна множественность разнородных и изменчивых явлений. «Реальность изменения, – пишет Бутру, – не менее очевидна, чем реальность постоянства... Таким образом, изменение есть основной закон, а постоянство – лишь его следствие» (с. 38). Развивая свое рассуждение, философ делает вывод: «Мы не можем сказать, что природа вещей вытекает из закона причинности. Для нас этот закон есть только самое общее выражение отношений, вытекающих из наблюдаемой природы данных вещей» (с. 32)¹⁷. Кроме того, отмечает Бутру, опыт явно противоречит утверждению науки о равенстве и эквивалентности между причиной и действием. Если следствие полностью тождественно причине, то оно не является следствием, а если отлично от нее, то имеет отчасти иную природу, и установить между ними эквивалентность и даже пропорциональность невозможно. (Заметим, что эта идея о нетождественности следствия причине стала позже одной из ключевых в бергсоновском понимании свободы, изложенном в «Опыте о непосредственных данных сознания».)

Итак, наука может полагать закон причинности в его абсолютной и абстрактной форме как практическое правило, но мир в его реальном существовании совершенно не обусловлен. Бытие, по Бутру, по сути контингентно, таковыми являются и все его формы, в том числе протяженность и движение. Родовые понятия, служащие упорядочению бытия, тоже налагаются на бытие контингентным образом. Законы, проистекая из опыта, не могут считаться необходимыми в теории; по образному выражению Бутру, «законы – это русло, по которому течет поток фактов; факты прорыли его, хотя они же ему и следуют» (с. 58). Так, один из основных законов, на которых базируется наука, – закон сохранения силы или энергии, – тоже, по Бутру, обусловлен опытом и является его обобщением. Дедуктивные науки, в большей мере опирающиеся на собственно математические принципы, имеют абстрактный характер, используют искусственные синтезы обедненных понятий, которые нельзя применить к самим вещам. К тому же любое количество, с которым имеет дело математика, связано с качеством, а оно всегда выражает некую неопределенность и изменчивость. А поскольку в физическом мире изменчивость превосходит постоянство, то в целом вполне можно допустить, что «в основных отношениях физических явлений в собственном смысле существует некоторая доля контингентности» (с. 105). Общие законы, а тем более входящие в них частные могут изменяться, а это значит, что «рушится все здание судьбы» (с. 106).

Рассмотрев сферы материи и физических явлений, Бутру переходит к исследованию процессов жизни и отмечает, что в органической материи, в отличие от неорганической, существует организация, представляющая собой индивидуализацию: «...живое существо заключает в себе новый, несводимый к физическим свойствам элемент: стремление к иерархическому порядку, к индивидуализации» (с. 113). Идею единого и разумного жизненного начала, с помощью которого объясняли, например, целесообразность, наблюдаемую

¹⁷ Перевод уточнен.

в сфере жизни, Бутру считает чисто метафизической и априорной, а не следующей из познания живых существ. Отношение жизни к физическим свойствам выясняется из опыта, а потому не может быть необходимым. Бутру подробно описывает действие законов, присущих живой материи, доказывая, что здесь тем более эти законы не носят необходимого характера. Философ приводит подробную аргументацию, на которой мы не можем здесь останавливаться; процитируем его вывод о том, что положительные законы в этой области «не предшествуют существам, а только выражают результат их взаимодействия» (с. 133).

Наконец, в главе «О человеке» Бутру обращается к проблеме сознания, критикуя как сведение психических функций к физиологическим, так и психофизиологический параллелизм. Сознание, как и другие высшие формы бытия, неподвластно чисто механическому объяснению, которое всегда является поверхностным и неудовлетворительным. Свойства жизни, служащие условиями сознания, не объясняются, по Бутру, только общими законами жизни, поскольку само сознание участвует в их реализации. Философ подчеркивает, что существование и действия человека вносят в природу изменения, необъяснимые с точки зрения физики и физиологии, что особенно проявляется в волевых действиях. В целом сознание в его сокровенных глубинах изменчиво, постоянно являет новые качества и не подпадает под количественные определения, а значит, делает вывод Бутру, несет в себе радикальную контингентность¹⁸.

Особый интерес представляет «Заключение» диссертации, где ее автор, подытоживая свои рассуждения, уже прямо вступает в область метафизики. Он отмечает, что по мере перехода к высшим формам бытия в них возрастает качественная неопределенность, причем эти формы не связаны с низшими необходимым образом, т.е. редукционизм здесь неприемлем. Необходимость, в трактовке Бутру, состоит только в количественном отношении причины к следствию, но чистого количества не существует, оно мыслимо только как мера качества. Нет такого закона качественных изменений, который не предполагал бы целесообразность, а она превосходит опыт. Абстрактный и фатальный порядок постепенно уменьшается, предоставляя место истинному порядку явлений, связанному с целесообразностью. Для Бутру, как и для Лашелье и Равессона, важна именно целесообразность как оппозиция жесткому детерминизму: каждая форма бытия реализует определенную цель, и между этими целями существует гармония. Бутру пишет в диссертации о «невидимой и вездесущей душе, которая приводит в движение пружины мира» (с. 201), о творческом принципе, действующем в мире наряду с принципом сохранения силы, энергии. Но эти представления, замечает философ, явно выходят за границы опыта, ведут в сферу метафизики, где выясняется вопрос о сути и истоках контингентности в природе. Она, по Бутру, в конечном счете объясняется божественной свободой, которая не может быть дана в опыте, но таким образом проявляется в мире. Явно возражая Канту, французский спиритуалист пишет: «...если учение о примирении

¹⁸ Приведем здесь суждение Бутру, прямо отсылающее к бергсоновскому «Опыту»: «Неподвижность является преобладающей чертой человеческой природы, а изменение, развитие или упадок; и история с этой точки зрения есть необходимый корректив статической психологии... Психическое следствие никогда не находит в условии своей полной причины и своего достаточного основания» (Там же. С. 171).

свободы и необходимости допускает неограниченную свободу, то оно должно поместить ее в таких высоких и удаленных от вещей сферах, что ее действительность теряется в пустоте» (с. 209). Только учение о контингентности, полагает он, благоприятствует идее о свободе как высшем начале, «которое нисходит из сверхчувственных сфер, чтобы вмешиваться в ход явлений и направлять их по непредвиденным путям» (Там же).

Итак, Бог, по Бутру, – не только творец мира, но и его промыслитель. Философ подчеркивает, что человек чувствует в себе свободу как бесконечную силу, а значит – творческую деятельность Бога, – когда практически реализует добро, выполняет свой долг. Бутру исходит здесь в своих рассуждениях из аналогии человеческой и божественной природ. Весь мир предстает для него как символическое подражание божественной природе. В целом главную мысль диссертации хорошо выражает следующее суждение Бутру: «Метафизика могла бы на почве, подготовленной учением о контингентности, создать учение о свободе. По этому учению, высшими началами вещей были бы также законы, но законы нравственные и эстетические, выражающие более или менее непосредственно Божественное совершенство, существующее ранее явлений и предполагающее деятелей, наделенных произвольностью» (с. 237). Иными словами, это законы, связанные, если вспомнить Аристотеля, не с действующими, а с конечными причинами, которыми Бутру считал добро и красоту. В лекции «Случайность или свобода?», прочитанной в Гарварде в 1910 г., он выразил это так: «Мир подчиняется иным законам, чем научные, законам свободы, единой с чувством и живым интеллектом»¹⁹.

Концепция контингентности Бутру, опиравшаяся на идею о прерывности, дисконтинуальности родов бытия, явно противоречила воззрениям эпохи, когда, по словам современника, «идея математической необходимости стала в некотором роде основой науки и философии наук»²⁰. Неудивительно, что диссертацию Бутру называли эпохальным событием, поворотом во французской философии. Его выступление против сциентизма неприятно удивило сторонников соответствующего понимания наук, но воодушевило тех, кто разделял его взгляды. Сам же он продолжал разрабатывать свою концепцию, выделяя в ней разные аспекты.

Если в диссертации Бутру проводит свой анализ применительно к родам бытия, последовательно рассматривая уровни неорганических тел, живых существ и, далее, человека, то в книге «Об идее естественного закона» акцент ставится на сами законы и, соответственно, задача формулируется так: изучить, философски истолковать и определить метафизическое и моральное значение идеи естественного закона. Как писал один из учеников Бутру, сходство и различие этой работы с диссертацией «в равной мере поучительны. На деле это одна и та же проблема с тем же решением. Но диссертация 1874 г. различала множество миров, которые образуют наложенные друг на друга ярусы, и подвергала сравнительному анализу понятия этих различных форм бытия, дабы показать, что невозможно связать высшие формы с низшими исходя из отношений необходимости. Это была дедукция и абстрактная критика. Лекции 1892 г. определяют идею науки

¹⁹ *Boutroux É.* Hasard ou liberté? // *Boutroux É.* La Nature et l'Esprit. Paris, 1926. P. 62.

²⁰ *Harpe J. de la.* L'idée de contingence dans la philosophie d'Émile Boutroux // *Revue de théologie et de philosophie.* 1922. Vol. 10. No. 43. P. 105.

в соответствии с реальными науками и их новейшими результатами. Метод более конкретен. В этой эволюции выражается общее движение умов»²¹, которому, добавляет далее автор, во многом способствовал сам Бутру. В лекциях, как и в диссертации, заметно влияние О. Конта, который, критически исследуя различные науки, подчеркивал несводимость законов высших областей к низшим. Как отмечает Л. Феди, «Бутру заимствует у Конта антиматериалистическую идею, согласно которой область любой науки несводима к предшествующей <в иерархии наук>. Тогда как низшие уровни, где закон доминирует над бытием, упорядочиваются посредством принципов сохранения, высшие уровни, где бытие господствует над законом, подчиняются принципам творчества, вплоть до той точки, в которой внеэмпирическая целесообразность добавляется в объяснении к механической причинности»²². Выполняя поставленную задачу – взять науки в качестве опорного пункта и получить от философии указания о способах истолкования их принципов и результатов, Бутру исследует по отдельности законы разных областей и стремится решить вопросы: 1) об их природе (различны ли они по всеобщности и сложности или появление новой группы означает введение нового философского принципа); 2) об их объективности (абсолютны они или только относительно, будучи не элементами, а символами реальности); 3) об их значении (реально ли в природе существует детерминизм или же он является нашим способом связывать вещи, чтобы превратить их в предметы мысли). Конечную цель своего исследования Бутру, как и в диссертации, видит в решении вопроса о том, может ли человек действовать свободно.

В лекциях он рассматривает законы разных наук – логики, математики, механики, физики, химии, биологии, психологии и, наконец, социологии, подчеркивая, что только знание конкретных законов может показать, в какой мере реализуется необходимость в природе. Так, логика, являя собой наиболее совершенный тип абсолютной необходимости, представляет, однако, минимум объективности: «Она правит на поверхности вещей, но не определяет их природу. Она остается истинной, какова бы ни была эта природа»²³. Законы математики, как и логические, близки к абсолютной необходимости, но тоже далеки от вещей и самой реальности и при этом выражают более общие отношения, чем логические. Логика и математика, отмечает Бутру, не вытекают исключительно из априорного или апостериорного знания. Они указывают на потребность ума рассматривать вещи как необходимо определенные, и с этой целью создают комплекс соответствующих символов. Вместе с тем Бутру не считает математику чистой конвенцией, простой игрой ума: математика, замечает он, прилагается к реальности, но следует выяснить, в каком

²¹ *Thamin R.* Portraits contemporains: Émile Boutroux // *Revue des Deux Mondes.* 1925. Vol. 27. No. 2. P. 381.

²² *Fedi L.* Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie // *Revue de métaphysique et de morale.* 2001. Vol. 2. No. 30. URL: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-2-page-97.htm> (дата обращения: 20.12.2023). Как отмечает М.Дж. Най, Бутру, отчасти опираясь на идеи Конта, во многом ему противостоял: «...в то время как Конт выступал за синтез наук, который исключил бы метафизику как отдельное исследование, Бутру... встал на сторону Аристотеля и греков, рассматривая философию как высшее призвание человека, которое превосходит, а не просто синтезирует, методы наук» (*Nye M.J.* The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism. P. 115).

²³ *Boutroux É.* De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Paris, 1895. P. 19.

именно смысле и в какой мере. Чтобы это понять, он обращается к законам механики и физики и формулирует следующее положение: то, что есть математического в механических законах, не приложимо в точности к реальности, а то, что в них экспериментального, остается непознанным в своей природе и причине²⁴. Философ поясняет: мы наблюдаем в природе только отдельные, прерывистые моменты, а законы выражают континуальность; кроме того, законы предполагают точность, но опыт дает лишь приближительное знание, поскольку, в отличие от законов, имеет дело с бесконечным числом отношений. Бутру подчеркивает, что законы изменчивы, представление об их постоянстве мы не получаем из опыта, а добавляем к его данным: «Понятие закона – это результат нашего усилия адаптировать вещи к нашему уму»²⁵. А это значит, что законы естественных наук проистекают из взаимодействия ума и вещей. Они, по Бутру, не фиктивны и являются для науки направляющей идеей, но всегда остаются опытными и индуктивными, а значит, не абсолютными.

Продолжая свое рассуждение, философ характеризует фундаментальные законы любой науки как компромисс, который разум сумел установить между математикой и опытом. В биологии такой компромисс является уже более искусственным, чем в физике, и не только потому, что живое конкретное существо нельзя замкнуть в абстрактные рамки, но и потому, что благодаря эволюционным теориям в биологию вводится идея исторического закона, т.е. закона развития, что само по себе противоречит идее необходимости. Подвергая далее критике законы психологии в двух ее основных формах – ассоциативной психологии и психофизики, – Бутру показывает, что законы ассоциации гипотетичны, недостаточны для объяснения явлений и не могут обосновать детерминизм, а психофизика, намереваясь заменить описательную психологию подлинно научной, в конечном итоге отрицает действительность воли.

Опираясь на свою трактовку контингентности и подчеркивая долю условности, которую содержат научные законы, Бутру отмечает различие необходимости и детерминизма и предостерегает от их смешения: «...необходимость, – пишет он, – выражает невозможность для вещи существовать иначе, чем она есть; детерминизм выражает совокупность условий, в силу которых явление должно полагаться таким, каким оно есть, со всеми его способами бытия»²⁶. И далее автор показывает, что при переходе от низших к высшим формам бытия детерминизм становится все более гибким, все больше ограничивается и смягчается. Согласно идее необходимости, природа вещей неизменна, а законы суть отношения, которые из этого следуют. Но, как подчеркивал Бутру еще в диссертации, природа вещей изменчива, что особенно проявляется при переходе к высшим уровням бытия, и законы связывают друг с другом всегда изменяющиеся элементы. А это опять-таки означает, что законы детерминизма не могут претендовать на абсолютную точность и строгость. Стало быть, делает вывод философ, необходимость и детерминация – разные вещи, и современной науке не удастся сплавить их в единство.

²⁴ См.: Ibid. P. 51.

²⁵ Ibid. P. 38.

²⁶ Ibid. P. 58.

Подытоживая свое исследование, Бутру выделяет два рода законов: первые больше связаны с математикой и предполагают прояснение понятий; вторые стоят ближе к наблюдению и простой индукции. Первые выражают строгую необходимость, но остаются абстрактными и не могут определить в деталях способ эффективной реализации явлений. Вторые касаются деталей и отношений между сложноорганизованными комплексами; но, опираясь только на опыт и соединяя разнородные элементы, они не могут быть необходимыми. И здесь философ подходит к главному своему выводу: только верное понимание закона показывает человеку, что его свобода может быть действенной и управлять явлениями. Мы видим, что в лекциях, как и в диссертации, рассуждение нацелено на обоснование человеческой свободы, выведение ее из-под власти необходимости.

Лейтмотивом работ Бутру звучит мысль о том, что при всей автономии философских наук (психологии, философии науки, социологии и др.) они должны развиваться в сотрудничестве и гармонии, а главное, это развитие должно соответствовать «потребности судить о вещах с точки зрения всеобщности, соотносить наши мысли и действия с идеей единого целого (du tout) и подлинного бытия, что и называют собственно философским духом»²⁷. Как отмечали современники, критика наук не ведет Бутру ни к релятивизму, ни к прагматизму, «она не подрывает научное знание, но уточняет его предмет и границы»²⁸. В этом плане интересен его доклад на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) «Об отношении философии к науке». Здесь читаем: «Концепция философии, понимаемой как автономное и свободное (contingent) развитие разума, размышляющего над наукой и жизнью, вполне совместима с существованием и авторитетом науки... С одной стороны, эта философия отлична от науки и находится в совсем иной плоскости; с другой стороны, открытая для воздействия науки, она никогда не сможет ни противоречить ей, ни игнорировать ее»²⁹. Бутру считал инструментом философии разум, понимаемый в широком смысле как человеческое мышление (intelligence), взятое в самой его глубине – там, где оно объединяется с действительностью и с жизнью. Научное же мышление, которое, выделяя себя из жизни, анализирует ее, есть производная и «искусственно-построенная форма мышления», как писал Бутру в статье «Наука и философия»³⁰. Он часто повторял, что человек – не аномалия в природе, а часть ее, и потому, обратившись к собственному сознанию, может по аналогии понять многое из того, что характерно для природы и что наука замечает, но не способна объяснить: например, изменчивость, творчество и непредвидимую новизну, существующую в природном мире. А разум

²⁷ *Boutroux E. Allocution // Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. Vol. 1: Philosophie générale et métaphysique. Paris, 1900. P. XVIII.* Выступая на первом Международном философском конгрессе в Париже, Бутру подчеркнул, что видит в реализации этого философию будущего, в создании которой объединят усилия представители разных философских дисциплин.

²⁸ *Thamin R. Portraits contemporains: Émile Boutroux. P. 382.*

²⁹ *Бутру Э. Об отношении философии к науке. С. 53–54.*

³⁰ *Бутру Э. Наука и философия. С. 72, 76.* По словам М.Дж. Най, «Бутру, подобно Аристотелю, отличал низшую форму разума, направленную на понимание того, что мы называем грубыми механизмами природы, от высшего разума, “нуса”, направленного на понимание причины (purpose), добра и целесообразности во вселенной» (*Nye M.J. The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism. P. 115*).

в его широком понимании, разум как дух, показывает и нечто большее: «...в самом человеческом разуме, каким он создан в соприкосновении с вещами, – читаем в работе «Наука и религия в современной философии», – начертано утверждение некоей невидимой реальности, высшей по отношению ко всему тому, что нам может быть дано в опыте»³¹. Именно философия смотрит не только вовне, на вещи или науки, но и в глубины человеческого сознания, и при этом, интерпретируя результаты науки и внешнего наблюдения через данные сознания, она должна получить, как утверждал Бутру в курсе лекций о Канте, «сколь возможно ясную и глубокую идею того, что составляет внутреннюю суть вещей»³². Именно в этом, по Бутру, и состоит прерогатива философии, для которой ведущим в познании является принцип контингентности.

По словам Д. Жилия, в концепции Бутру «контингентность предстает не только как факт, но как абсолютный принцип объяснения, в котором нуждается как наука, так и всякая свободная деятельность, потому что он является первым принципом природы и духа – принципом, который делает возможным отношение духа к природе»³³. Именно этот принцип, по Бутру, позволяет определить собственную роль философии и вновь вернуть метафизике ее значение, поставленное под сомнение позитивизмом. Как замечает Мишель Эспань, Бутру, опираясь на кантианство, спасает спиритуализм ценой утверждения о существовании контингентности в законах природы³⁴. В самом деле, Бутру, верно уловив запросы времени и обратившись к проблемам эпистемологии, обозначил новые перспективы философии духа, которые особым образом реализовались в творчестве Бергсона и ряда его последователей (к примеру, Эдуара Леруа).

В обосновании идеи об условности законов природы Бутру стал предшественником Анри Пуанкаре и Эдуара Леруа, хотя саму условность все три автора понимали несколько по-разному³⁵. Влияние Бутру современные исследователи усматривают и в дальнейшей истории французской философии науки. Как отмечает Д.Н. Дроздова, Бутру наследует кантовское представление о категориальном аппарате мышления, который позволяет осмыслить и структурировать наш опыт при помощи собственных, не выводимых из опыта, категорий, но при этом сам оказывается способным к изменению под воздействием опыта. Исследовательница поясняет: «Заложенный, но не проговоренный в работах Бутру потенциал исторического обращения к теме априорных структур рационального познания был воспринят и развит последующей французской эпистемологической мыслью, для которой характерно обращение к истории науки как к лаборатории эпистемологического анализа»³⁶.

³¹ Бутру Э. Наука и религия в современной философии. С. 86.

³² Boutroux É. La philosophie de Kant. P. 270.

³³ Gil D. La philosophie de la nature d'Émile Boutroux. URL: <https://books.openedition.org/psorbonne/15333> (дата обращения: 10.11.2023).

³⁴ Espagne M. L'Allemagne d'Émile Boutroux // Cahiers d'études germaniques. 2001. No. 41. P. 207.

³⁵ См.: Блауберг И.И. Эдуар Леруа // Западная философия XX–XXI вв. Интеллектуальные биографии. М.; СПб., 2022. С. 16–17.

³⁶ Дроздова Д.Н. Преломления a priori во французской мысли: Эмиль Бутру и Элен Мещжер. С. 50.

Таким образом, Эмилио Бутру удалось решить две взаимосвязанные задачи, которые он перед собой ставил, что, безусловно, повлияло на философскую ситуацию эпохи: во-первых, он способствовал обновлению спиритуализма как философии духа, которая еще долгое время была одним из важнейших направлений французской мысли; во-вторых, внес вклад в развитие эпистемологии, осмысляя суть и значение законов природы и науки.

Список литературы

- Блауберг И.И.* Эдуар Леруа // Западная философия XX–XXI вв. Интеллектуальные биографии / Отв. ред. И.Д. Джохадзе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 8–26.
- Бутру Э.* О случайности законов природы / Пер. с фр. под ред. П.П. Соколова. М.: Тип. Д.А. Бонч-Бруевича, 1900.
- Бутру Э.* Наука и философия / Пер. с фр. // Логос. 1910. № 1. С. 62–85.
- Бутру Э.* Об отношении философии к науке / Пер. с фр. П.С. Юшкевича // Новые идеи в философии. Сб. 1. СПб.: Образование, 1912. С. 29–54.
- Бутру Э.* Вильям Джемс и религиозный опыт / Пер. с фр. под ред. Н.М. Соловьева. М.: Творческая мысль, 1908.
- Бутру Э.* Паскаль / Пер. с фр. Е.В. Лавровой. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1901.
- Бутру Э.* Наука и религия в современной философии / Пер. с фр. под ред. Н.М. Соловьева. М.: Творческая мысль, 1910.
- Дроздова Д.Н.* Преломления а priori во французской мысли: Эмиль Бутру и Элен Мецжер // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2013. № 15. С. 41–56.
- Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000.
- Annales bergsoniennes. III: Bergson et la science / Éd. par F. Worms. Paris: PUF, 2007.*
- Boutroux É.* Allocution // Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. Vol. 1: Philosophie générale et métaphysique. Paris: Armand Colin, 1900. P. XI–XXII.
- Boutroux É.* De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Paris: Alcan, 1895.
- Boutroux É.* Hasard ou liberté? // *Boutroux É.* La Nature et l'Esprit. Paris: Vrin, 1926. P. 51–62.
- Boutroux É.* La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896–1897. Paris: Vrin, 1926.
- Boutroux É.* La philosophie en France depuis 1867 // Revue de métaphysique et de morale. 1908. T. 16. No. 6. P. 683–716.
- Bréhier É.* Notice sur la vie et les travaux de Henri Bergson. Séance du 11 mars 1946. URL: <https://academiesciencesmoraletespolitiques.fr/1946/03/11/notice-sur-la-vie-et-les-travaux-de-henri-bergson> (дата обращения: 15.01.2024).
- Brunschvicg L.* La philosophie d'Émile Boutroux // Revue de métaphysique et de morale. 1922. T. 29. No. 3. P. 261–283.
- Capeillères F.* Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux // Revue de métaphysique et de morale. 1998. No. 3. P. 405–442.
- Espagne M.* L'Allemagne d'Émile Boutroux // Cahiers d'études germaniques. 2001. No. 41. P. 199–215.
- Fedi L.* Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie // Revue de métaphysique et de morale. 2001. Vol. 2. No. 30. P. 97–118. URL: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-2-page-97.htm#no36> (дата обращения: 20.12.2023).
- Gil D.* La philosophie de la nature d'Émile Boutroux // Philosophies de la nature / Sous la dir. O. Bloch. Paris: Editions de la Sorbonne, 2019. P. 333–343. URL: <https://books.openedition.org/psorbonne/15333> (дата обращения: 10.11.2023).
- Harpe J. de la.* L'idée de contingence dans la philosophie d'Émile Boutroux // Revue de théologie et de philosophie. 1922. Vol. 10. No. 43. P. 103–125.

- Nye M.J. The Boutroux circle and Poincaré's conventionalism // *Journal of the History of Ideas*. 1979. Vol. 40. No. 1. P. 107–120.
- Thamin R. Portraits contemporains: Émile Boutroux // *Revue des Deux Mondes*. 1925. Vol. 27. No. 2. P. 372–401.

The concept of contingency and its significance in the philosophy of Emile Boutroux

Irina I. Blauberger

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

The article examines the concept of contingency of nature and scientific laws, put forward and set forth in a number of works by the French spiritualist philosopher Emile Boutroux (1845–1921). The principle of contingency became for him an important tool in solving complex interrelated problems: 1) to substantiate spiritualism, including its key idea of freedom, based on the scientific knowledge of the era in which issues of philosophical epistemology were becoming increasingly important; 2) thereby contribute to the revival of metaphysics, which was threatened with marginalization due to the promotion of the ideas of positivism and scientism. Considering the hierarchy of genera, or levels of being, as well as the laws corresponding to them, Boutroux sought to prove that the world is not dominated by rigid necessity, but by contingency. Accordingly, in scientific laws there is a certain amount of convention, which increases as one moves from the lower stages of being, those closest to matter, where determinism manifests itself most strongly, to the highest levels, where the main role is played by the spiritual principle with its inherent freedom. It is this freedom, which cannot be comprehended in experience, that is expressed in contingency, which is a characteristic feature of being. Thus, the principle of contingency appears in Boutroux's concept as the main principle of knowledge and explanation in philosophy, which allows metaphysics to return its meaning, denied by positivism, and to substantiate human freedom.

Keywords: French philosophy, spiritualism, Emile Boutroux, contingency, epistemology

For citation: Blauberger, I.I. “Kontseptsiya kontingentnosti i ee znachenie v filosofii Emilya Boutroux” [The concept of contingency and its significance in the philosophy of Emile Boutroux], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 5–19. (In Russian)

References

- Blauberger, I.I. “Edouard Le Roy”, *Zapadnaya filosofiya XX-XXI vv. Intellektual'nye biografii* [Western philosophy of the 20th – 21st centuries. Intellectual biographies], ed. by I.D. Dzhokhadze. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2022, pp. 8–26. (In Russian)
- Boutroux, É. “Allocution”, *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, Vol. 1: Philosophie générale et métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1900, pp. XI–XXII.
- Boutroux, É. *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Paris: Alcan, 1895.
- Boutroux, É. “Hasard ou liberté?”, in: É. Boutroux, *La Nature et l'Esprit*. Paris: Vrin, 1926, pp. 51–62.
- Boutroux, É. “La philosophie en France depuis 1867”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, Vol. 16, No. 6, pp. 683–716.
- Boutroux, É. *La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896–1897*. Paris: Vrin, 1926.

- Boutroux, É. *Nauka i religiya v sovremennoi filosofii* [Science and religion in modern philosophy], trans. ed. by N.M. Solov'ev. Moscow: Tvorcheskaya mysl' Publ., 1910. (In Russian)
- Boutroux, É. "Nauka i filosofiya" [Science and philosophy], *Logos*, 1910, No. 1, pp. 62–85. (In Russian)
- Boutroux, É. "Ob otnoshenii filosofii k nauke" [On the relation of philosophy to science], trans. by P.S. Yushkevich, *Novye idei v filosofii* [New ideas in philosophy], Coll. 1. St. Petersburg: Obrazovanie Publ., 1912, pp. 29–54. (In Russian)
- Boutroux, É. *O sluchainosti zakonov prirody* [On the contingency of the laws of nature], trans. ed. by P.P. Sokolov. Moscow: D.A. Bonch-Bruevich Publ., 1900. (In Russian)
- Boutroux, É. *Pascal*, trans. by E.V. Lavrova. St. Petersburg: L.F. Panteleev Publ., 1901. (In Russian)
- Boutroux, É. *William James i religiozniy opyt* [William James and religious experience], trans. ed. by N.M. Solov'ev. Moscow: Tvorcheskaya mysl' Publ., 1908. (In Russian)
- Bréhier, É. *Notice sur la vie et les travaux de Henri Bergson*, Séance du 11 mars 1946 [<https://academicienscencesmoralesetpolitiques.fr/1946/03/11/notice-sur-la-vie-et-les-travaux-de-henri-bergson>], accessed on 15.01.2024].
- Brunschvicg, L. "La philosophie d'Émile Boutroux", *Revue de métaphysique et de morale*, 1922, Vol. 29, No. 3, pp. 261–283.
- Capeillères, F. "Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux", *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, No. 3, pp. 405–442.
- Drozdova, D.N. "Prelomleniya a priori vo frantsuzskoi mysli: Emile Boutroux i Hélène Metzger" [Interpretations of meaning a priori in French thought: Emile Boutroux and Hélène Metzger], *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought: Journal of the St. Petersburg Philosophical Society], 2013, No. 15, pp. 41–56. (In Russian)
- Espagne, M. "L'Allemagne d'Émile Boutroux", *Cahiers d'études germaniques*, 2001, No. 41, pp. 199–215.
- Fedi, L. "Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 2001, Vol. 2, No. 30, pp. 97–118 [<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-2-page-97.htm#no36>], accessed on 20.12.2023].
- Gil, D. "La philosophie de la nature d'Emile Boutroux", *Philosophies de la nature*, sous la dir. O. Bloch. Paris: Editions de la Sorbonne, 2019, pp. 333–343 [<https://books.openedition.org/psorbonne/15333>], accessed on 10.11.2023].
- Harpe, J. de la. "L'idée de contingence dans la philosophie d'Émile Boutroux", *Revue de théologie et de philosophie*, 1922, Vol. 10, No. 43, pp. 103–125.
- Krotov, A.A. *Filosofiya Men de Birana* [Philosophy of Maine de Biran]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 2000. (In Russian)
- Nye, M.J. "The Boutroux circle and Poincaré's conventionalism", *Journal of the History of Ideas*, 1979, Vol. 40, No. 1, pp. 107–120.
- Thamin, R. "Portraits contemporains: Émile Boutroux", *Revue des Deux Mondes*, 1925, Vol. 27, No. 2, pp. 372–401.
- Worms, F. (ed.) *Annales bergsoniennes, III: Bergson et la science*. Paris: PUF, 2007.

К.Ю. Бурмистров

«ВОЗРОДИВШИЙСЯ В НАШИ ДНИ СОВРЕМЕННОК МОИСЕЯ»: ОСКАР ГОЛЬДБЕРГ И КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

Бурмистров Константин Юрьевич – кандидат философских наук, врио заместителя директора по научной работе. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

Биография и взгляды Оскара Гольдберга (1885–1952), еврейско-немецкого философа, психолога и религиозного мыслителя, в последние годы привлекают все большее внимание специалистов по истории философии, религиоведов, культурологов. Предложенная им интерпретация метафизических проблем, природы мифа и ритуала, понятия священного оказала значительное влияние на многих мыслителей и литераторов первой половины XX в. В статье обсуждается один из важнейших источников взглядов Гольдберга – еврейская эзотерическая традиция (каббала), с которой он находился в непростых отношениях, одновременно критикуя ее и адаптируя некоторые из ее концепций для собственной системы. Именно в диалоге с идеями каббалы Гольдбергом был разработан оригинальный подход к интерпретации библейского текста – представление о существовании универсальной прабиологической силы, проявляющей себя как в мировой, так и в человеческой истории.

Ключевые слова: метафизика, космогония, каббала, иудаизм, Библия, Талмуд

Для цитирования: Бурмистров К.Ю. «Возродившийся в наши дни современник Моисея»: Оскар Гольдберг и каббалистическая метафизика // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 20–35.

Памяти Брюса Розенштока (1951–2023)

1. Оскар Гольдберг (1885–1952) был одним из самых необычных и противоречивых представителей того круга немецко-еврейских интеллектуалов первой половины XX в., к которому принадлежали М. Бубер и Ф. Розенцвайг, В. Беньямин и Х. Йонас, Т. Адорно и Г. Шолем. Его интересы и написанные им сочинения трудно отнести к какой-то одной научной дисциплине: это и история философии, и религиоведение, и герменевтика священных текстов, и этнопсихология, и теория мифа¹... Среди его источников, помимо

¹ В 1930-е гг. его называли продолжателем идей И.Я. Бахофена – наряду с Э. Кассирером, Л. Клагесом и Э. Даку. См.: *Altmann A. Religion und Wirklichkeit. Zur Problematik der Gegenwart* // Bayerische Israelitische Gemeindezeitung. 1933. Bd. IX. Num. 8. S. 116.

еврейской традиции и древнегреческой философии, можно упомянуть натурфилософию Шеллинга, биосемиотику Я.И. фон Икскуля и витализм Х. Дриша, математику Г. Кантора и многое другое. Как создатель радикального подхода к интерпретации Библии и пониманию сущности иудаизма Гольдберг был во многом обязан традиции еврейского эзотеризма, впрочем, понятой весьма своеобразно. Хотя в последние 30 лет идеи Гольдберга привлекают внимание все большего числа исследователей, собственно о каббалистических элементах в его взглядах, о его отношении к еврейской каббале написано совсем немного². Именно этот вопрос станет предметом нашего анализа.

Работать с сочинениями Гольдберга весьма непросто. Он получил одновременно и хорошее светское, университетское, и традиционное еврейское образование, что наложило отпечаток на его мысль и сочинения. Собственные тексты, оформленные, казалось бы, в научном стиле, он мог рассматривать как традиционные комментарии – прежде всего к Библии. Его сочинения отличаются значительным жанровым разнообразием: это могут быть академические статьи, критические рецензии, философские эссе, религиозные манифесты.

2. Анализ уже ранних работ Гольдберга свидетельствует о том, что знакомство с еврейской мистической традицией наложило очевидный отпечаток на его мировоззрение. В 1908 г. в книге «Пять книг Моисея: числовая система» он доказывает, что Пятикнижие (Тора) представляет собой развернутое Божественное Имя. Он подсчитывает численное значение отдельных слов и стихов и показывает их внутреннюю связанность, при этом ссылаясь на утверждение авторитетного каббалиста Моше бен Нахмана (Нахманид, 1194–1270), что «вся Тора состоит из божественных имен»³. «Числовой мистицизм» привлекает Гольдберга на протяжении всей его жизни. Так, обсуждая в одной из статей в 1946 г. прозвище крупнейшего средневекового авторитета в области религиозного права Яакова бен Ашера (1269–1343), составителя кодекса еврейского права *Арбаа Турим* («Четыре столпа»), Гольдберг отмечает, что само название сборника (автора которого называли *Бааль га-турим*, «Владелец столпов») допускает двойное толкование: «Яков бен Ашер считается одним из самых выдающихся талмудистов. Однако он был не только талмудистом, но и каббалистом. Он написал числовой мистический комментарий к Пятикнижию под названием *Римзе Бааль га-Турим*, «Записки Бааль га-Турим»⁴. Здесь слово *турим* имеет другое значение, чем там, где оно означает «серию из четырех книг». «Тур» также означает «ряд чисел», а «Бааль га-Турим» – «хозяин ряда»⁵. Это наблюдение было особенно важно для Гольдберга, стремившегося объяснить место каббалы

² См.: Бурмистров К. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М., 2016. С. 55–71; Goetschel R. Die Verhältnis von Oskar Goldberg zur Kabbala // Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Wiesbaden, 2005. S. 341–364; Voigts M. Eine nicht ausgetragene Kontroverse: Die Beziehung Gershom Scholems zu Oskar Goldberg und Erich Unger // Aschkenas. 2015. Num. 25 (2). S. 313–364; Rosenstock B. Transfinite Life: Oskar Goldberg and the Vitalist Imagination. Bloomington, 2017. P. 248–250.

³ Бурмистров К. «Биологическая каббала». С. 18–19.

⁴ Краткий комментарий к Пятикнижию, который включается в большинство изданий Торы; в нем широко используются гематрии и аббревиатуры.

⁵ Goldberg O. Die Zahlenmystik eines grossen Talmudisten // La Revue Juive de Genève. 1946. No. 86. P. 239.

в традиции иудаизма. По его мнению, средневековый автор был удостоен такого титула, поскольку был глубоким знатоком «комбинаторики цифр и букв», каковую Гольдберг считает особым направлением каббалы, отличным от мистицизма: «...к “мистике” оно не имеет никакого отношения. Мистицизм означает погружение в Бога; но “мистицизм чисел” совсем не таков, это трезвая, точная наука вроде математики – при условии, что вообще существует каббалистическая практика. Поскольку есть каббалистические силы, то есть практическая каббала (*каббала маасит*), вступает в свои права ее математика, “мистицизм чисел”. В противном же случае все это праздная игра, точно такая, какой стали бы самые красивые технологические формулы, если бы не было угля и нефти, чтобы поддерживать работу машин»⁶. Подобно тому, как математика предполагает существование натурального ряда чисел, «мистика чисел» имеет в виду ряд букв еврейского алфавита, имеющих соответствующее числовое значение. Именно поэтому, заключает Гольдберг, Яаков бен Ашер, один из знатоков «числового мистицизма» и практической каббалы, получил титул «Бааль га-турим», «Хозяин числовых рядов».

Значение «числового мистицизма» евреев Гольдберг подчеркивает и в рецензии (1938) на книгу нидерландского филолога Яна де Фриса «Древнегерманская религиозная история», посвященную религии северных германцев. Он критикует этого знаменитого ученого и убежденного сторонника нацизма за намеренное игнорирование каббалы и ее «числового мистицизма». Гольдберг задается вопросом: «В чем вообще состоит разница между магией и религией? По мнению автора (т.е. де Фриса. – К.Б.), сущность магии – сила, а религии – святость». Но, утверждает Гольдберг, между ними ведь нет противоречия, и существует традиция, «которая дает довольно точные сведения о природе магии <...> – это каббала. Маловероятно, чтобы де Фрис ничего о ней не слышал», поскольку он много рассуждает о руническом мистицизме чисел, а «для любого исследователя в области сравнительного религиоведения эта тема ассоциируется с исконной областью всякой мистики чисел, а именно – каббалой»⁷.

3. Современники изображали Гольдберга харизматичным лидером секты, полусумасшедшим оккультистом, адептом черной магии, психологом-провокатором и чуть ли не атеистом... Вероятно, он давал поводы для подобных характеристик, что не мешало ему оставаться верующим иудеем, хотя в своей вере он и мог парадоксальным образом казаться одновременно ультраконсервативом и анархистом, утверждавшим абсолютную необходимость веры вне всякой ритуальной обязательности. Он рассуждает о смысле религиозной веры следующим образом: сущность, или природа Бога не может быть объяснена, мы думаем лишь о его действиях. О его природе можно что-то сказать апофатически, но тогда работа разума терпит неудачу: «Отрицательное свойство означает, что вы ничего не можете объяснить – и поэтому должны верить. Отрицательные свойства отвечают возможности верить там, где разум обнаруживает свою недостаточность». Где же разум терпит неудачу? Когда он пытается объяснить, почему Бог действует. Зачем Бог создал мир? Почему Бог дал Тору? На оба вопроса нет ответа, нельзя

⁶ Ibid.

⁷ Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947. Würzburg, 2013. S. 251.

ответить на вопрос о смысле и назначении мира. Не имеет значения, продолжает Гольдберг, и вопрос каббалиста Моше де Леона, автора «Книги Сияния» (*Zo'ar*, конец 13 – начало 14 в.), о том, почему Бог устроил Откровение на Синае «среди грома и молний», чтобы дать такие законы, которые философ открывает без особого шума путем рационального размышления. «На вопрос о *причине* Откровения ответить нельзя, – подчеркивает Гольдберг, – потому что это что-то сказало бы о *причине* божественного действия. Но теперь мы знаем, что мир существует, мы знаем, что Бог открыл Себя. Ни то, ни другое невозможно объяснить: нельзя спрашивать “почему” ни про то, ни про другое. Так что нельзя *просто* верить: [но] верить *нужно и должно*»⁸.

4. На протяжении всей его жизни Гольдберга считали каббалистом и знатоком каббалы, хотя сам он с таким определением наверняка бы не согласился. Отправной точкой его главной книги «Реальность евреев: Введение в систему Пятикнижия» (1925)⁹ служит тезис о принципиальном различии между каббалой и Торой: в отличие от принятого в иудаизме понимания каббалы как особого, «тайного» типа истолкования Торы (*torat ha-sod*), для него это один из видов метафизики: «Метафизика еврейского народа заключена в *Пятикнижии*, таковая же евреев как *расы* есть *каббала*»¹⁰. Один из центральных тезисов мыслителя заключается в наличии *метафизической* разницы между еврейской расой (одной из трех семитских рас) и еврейским народом, происхождение которого восходит к Аврааму¹¹.

Один из центральных тезисов Гольдберга в этой книге состоит в том, что каббала как традиция древнее Торы Моисея; более того, сама Тора есть своеобразный *акт протеста* против нее. По словам Эрнеста Мюллера (1880–1954), автора одной из первых рецензий на книгу Гольдберга, «ее автор настроен полемически против каббалы, но не из рационалистических соображений, а на основании своей идеи о том, что она возникла намного раньше даже библейской мудрости...»¹². По Гольдбергу, первыми каббалистами были первые же «могучие» представители семитской и еврейской расы – старший сын Ноя Шем (Сим) и его правнук Эвер, предок Авраама. Ссылаясь на комментарий Раши и мидраш *Берешит раба* к Быт. 25:22, согласно которым слова «и пошла [Ривка] спросить Господа» означает «пошла в Дома учения Шема и Эвера»¹³, Гольдберг высказывает предположение, что во времена Авраама существовали «метафизические институты» (*metaphysische Institute*), *бате мидрашим* (ивр. Дома учения), в которых исследовали «метафизику Четырехбуквенного Имени» (*шем IHWH*) в еще доавраамовском, т.е. «расово-еврейском» смысле. При Моисее произошел конфликт между семитской метафизикой и метафизикой еврейского народа как народа Израиля. Билам (Валаам), маг из города Птор, которого позвали

⁸ Goldberg O. Maimonides: Kritik der Jüdischen Glaubenslehre. Wien, 1935. S. 17.

⁹ См. об этой книге и перевод ее фрагментов в: Бурмистров К.Ю. «Реальность евреев» Оскара Гольдберга (фрагменты) // Историко-философский ежегодник. 2022. Вып. 37. С. 406–433.

¹⁰ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. Bd. I. Berlin, 1925. S. 149. Гольдберг противопоставляет здесь, соответственно, die Rasse der Hebräer и das hebräische Volk.

¹¹ Ibid. S. 145–148.

¹² Цит. по: Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. S. 337.

¹³ См.: Мидраш раба. Берешит раба. Т. 2. М., 2014. С. 157–158.

проклинать Израиль, принадлежал к той же еврейско-арамейской расе, что и Авраам. Источником его силы был древний «метафизический потенциал», через него арамейский мир бросил вызов Израилю с его метафизикой божественного Имени (см. Числ. 22–24). Собственно говоря, этот конфликт продемонстрировал принципиальное различие между метафизическими системами каббалы и Торы, противостояние, победу в котором одержала метафизика Торы¹⁴.

Особое внимание уделяет Гольдберг древнейшему еврейскому космогоническому тексту – трактату *Сэфер йецира* («Книга Творения»), поскольку, по его мнению, это эзотерическое сочинение находится как бы вне двух упомянутых метафизических систем, смягчая противоречия между ними. Следуя еврейской традиции, Гольдберг считает автором этого анонимного сочинения (датируемого учеными 3–6 вв. н.э.) самого Авраама. «Подобно тому, – пишет он, – как существует некоторая нейтральная область (Indifferenzzone), располагающаяся между “народом” и “индивидом”, таковая же имеется и между “каббалой” и “Пятикнижием”. Обе эти области неопределенности сходятся вместе в личности Авраама»¹⁵.

5. В своей метафизической концепции Гольдберг исходит из интерпретации важного понятия еврейской мысли – *целем Эло́гим*, «образ Божий» (Быт. 1:26–27). По его словам, «от ряда организмов, трансцендентных по отношению друг к другу, следует отличать абсолютно трансцендентный организм»¹⁶, то есть *целем Эло́гим* – некое «прабиологическое» неразрушимое «тело», служащее основой, законом и источником регенерации для относительно трансцендентных миров, называемых им *эло́гим* (мн.ч., букв. «боги»), и человеческих существ, метафизически и жизненно связанных между собой. Объясняя этот тезис, Гольдберг ссылается на стих Торы о завете с Ноем, в котором сказано, что Бог (ИHWH) заберет жизнь у тех существ, которые убивают человека, причем это не имеет отношения к этике, поскольку животное также несет ответственность за убийство человека¹⁷. Гольдберг задается вопросом: а откуда Бог знает, что какого-то человека где-то убивают? Его ответ таков: дело вовсе не в абстрактном всеведении, но в том факте, что все люди связаны между собой в некое единство как обладающие общим *целем* (образом), каковой следует рассматривать как прабывтие «трансцендентного первобытного человека», или Адама Кадмона. Любое биологическое или социальное изменение среди людей (в т.ч. рождение и смерть) производит перемену в самом *целем*. Если проливается кровь человека, это отражается в Адаме Кадмоне. «Трансцендентный организм», *целем* Прачеловека, есть одновременно и *целем* Бога, поскольку и люди, и *эло́гим* имеют общее место происхождения. Это обстоятельство делает понятным тот факт, что в ходе развития отдельные *эло́гим* (боги) как бы «делят» между собой трансцендентный организм Адама Кадмона, общечеловеческо-божественный *целем*. «Трансцендентный первобытный человек, Адам Кадмон, таким образом, является “узлом *эло́гим*”, то есть той

¹⁴ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 149–150.

¹⁵ Ibid. S. 152–153.

¹⁶ Ibid. S. 74.

¹⁷ Ср.: Быт 9:5: «Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя».

метафизической всемирной институцией, которая позволяет богам общаться друг с другом»¹⁸.

Итак, важнейшее для каббалы представление об Адаме Кадмоне¹⁹ занимает значимое место в метафизике Гольдберга. С ним тесно связаны еще два понятия, к которым постоянно обращается этот мыслитель – «тело» («телесность») и «место»²⁰. Мироздание по Гольдбергу – это качественно структурированное пространство, и именно с *целю* связаны принципы «положения» (статуса) и «неоднородности». «В неоднородном пространстве действует принцип разрядности, – пишет Гольдберг, – а пространство разрядности есть прообраз организма. <...> Поскольку же... категория качества... присваивается гетерогенному, метафизическому пространству, то и качественная сторона жизни – “принцип” тела – должна выступать как “абсолютное”, индивидуальное пространство. Однако для пространства трансцендентного организма применим... принцип невзаимозаменяемости, что ведет к определению жизни как трансцендентного понятия: жизнь означает пребывание на определенном, ценностно-ориентированном, невзаимозаменяемом месте»²¹.

При всем при этом Гольдберг вовсе не стремился ассоциировать свое учение с традицией каббалы: по его словам, они различны и во многом *метафизически* противоположны²². Под «метафизикой» в данном случае он понимает некую силу (*Dynamis*), как бы мы сегодня сказали – силу магическую, которая передается от одного индивида к другому. В основе каждой расы лежит определенный метафизический потенциал, ее поддерживающий и передающийся по наследству или от менее «талантливому» и сильного ее носителя – к более сильному. Это верно для метафизики и каббалы, и Пятикнижия, однако если в первом случае речь идет о сохранении силы и ее правильном порядке передачи (на что указывает сама этимология термина *каббала*, букв. «принятие» или «традиция»), метафизика Торы подразумевает не просто передачу, но развитие, возрастание метафизического потенциала²³. Именно в этом, по Гольдбергу, состоит различие между эзотерикой (*Esoterik*) и экзотерикой (*Exoterik*): каббала, как эзотерическая традиция, индивидуалистична, не связана с конкретным народом, не имеет отношения к политике – в отличие от Пятикнижия как метафизики еврейского народа, определяющей его историю²⁴. Каббала сосредоточена на внутреннем мире человека и его развитии, а потому в еврейской и, шире, «семитской» метафизике все, что относится к области «внутреннего», эзотерического, магического, сосредоточено именно в этой традиции. «Каббала – это величественная точка зрения, в которой есть свои истины, – пишет Гольдберг, –

¹⁸ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 74–76.

¹⁹ См.: Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.

²⁰ См. обсуждение двух этих концепций в связи с идеями Гольдберга: Abraham A. Die Idee der Gerechtigkeit unter dem Gesichtswinkel des Judentums // Bayerische Israelitische Gemeindezeitung. 1937. Bd. XIII. Num. 7. S. 154.

²¹ «“Leben” heißt: an einer bestimmten, wertbetonten, unvertauschbaren Stelle stehen» (Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 181).

²² См.: Goetschel R. Die Verhältnis von Oskar Goldberg zur Kabbala. S. 348–350.

²³ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 150–151, 173.

²⁴ Ibid. S. 157.

однако они несовместимы с принципами Пятикнижия, а поэтому их практика бесполезна для создания нового откровения»²⁵. Не принимая в расчет каббалистический мессианиззм, воздействие каббалы на молитву, этику иудаизма, ее влияние на историю не только еврейской, но и европейской мысли, Гольдберг называет каббалу чистой эзотерикой (*reine Esoterik*), противопоставляя ее политическому измерению Пятикнижия: метафизика Торы у него лежит в основе «сверхъестественной мировой политики», призванной преобразовать (одухотворить) весь материальный мир²⁶. Главная задача, однако, заключается в том, чтобы в наше время еврейский народ вновь стал народом метафизическим, восстановил некогда утраченную связь с Богом (ИВН) посредством действенного ритуала. Каббала, опирающаяся на «могущественных индивидов» и, в социальном отношении, приводящая к разобщению и обособлению, не может помочь в достижении этой цели.

6. В своей книге о Маймониде (1935) Гольдберг объявляет этого крупнейшего еврейского философа Средневековья чуть ли не средоточием всех бед и символом катастрофы еврейской веры, которая привела к ассимиляции евреев: «Маймонид – нееврей по своему интеллекту и еврей по своим чувствам, поэтому он... не имел представления о подлинной проблематике Торы. Мы спрашиваем: какова основная причина его неудачи в объяснении законов Торы? Ответ дает сам Маймонид, заявляя, что в своих методах объяснения законов он не принимает во внимание толкование Талмуда. Вопрос о причине его фиаско приводит к неожиданному ответу: талмудист Маймонид терпит неудачу из-за своей позиции по отношению к устной традиции», – объясняет Гольдберг, явно имея в виду знаменитый труд Маймонида «Мишне Тора», в котором средневековый мыслитель попытался как бы вернуть изначальный статус Мишне, древнейшему (кон. 2 – нач. 3 в. н.э.) своду еврейского религиозного права, воспринимаемому в основном через более поздние талмудические комментарии Гемары²⁷.

Теперь Гольдберг видоизменяет свою идею о соотношении каббалы и Торы: «Эпоха Пятикнижия следует сразу же за [эпохой] каббалы», – пишет он, но каббала (например, «Книга Творения») не только предшествует Торе, но развивается и после Откровения. При этом ее история «вовсе не является какой-то сознательной тенденцией к противодействию [Торе], но есть историческое, не осознаваемое самими носителями дальнейшее развитие, никогда не утрачивающее свою связь с Пятикнижием»²⁸. По его словам, когда в эпоху Вавилонского плена (6 в до н.э.) сама еврейская традиция могла прерваться, поскольку Храм был разрушен и исполнение ритуала прекратилось, именно выдающиеся каббалисты Изгнания, такие как Иезекииль и Даниил, фактически спасли ее, создав свои книги, впоследствии включенные в Библию (Гольдберг называет их каббалистическими)²⁹. Таким образом, каббала здесь из враждебной архаической силы становится средством выживания традиции в условиях, когда нормальное функционирование культа становится невозможным. Каббалистическая традиция передает свое учение и в талмудических рассказах, напрямую не связанных с законом

²⁵ Goldberg O. Maimonides. S. 88.

²⁶ Ibid. S. 89.

²⁷ Ibid. S. 51.

²⁸ Ibid. S. 96–97.

²⁹ Ibid. S. 97.

поучениях и легендах – так называемой *агаде*³⁰. В качестве примера Гольдберг приводит учение р. Абагу из Кесарии (кон. 3 – нач. 4 в. н.э.) о том, что наш мир не является первым, еще до его создания Бог уже творил и затем разрушал другие миры³¹.

У Маймонида была козырная карта, которую он по небрежности выкинул. Он мог бы исходить из идеи всемогущества, отсутствующей в его системе, и тогда пришел бы к правильному объяснению закона с точки зрения философии. Однако у него был второй козырь, от которого он так же небрежно отказался. Он мог бы начать с источников. У него было правильное чутье: он заметил, что что-то не так с талмудической *Агадой*. В Талмуде есть *агадот*, которые явно не имеют ничего общего с Пятикнижием: это каббалистические *агадот* Талмуда. И если бы Маймонид имел должное уважение к каббале, он бы не выплеснул младенца вместе с водой... Он сказал бы: вот две разные истины: каббала и Тора. Затем он предпринял бы критический анализ *Агады* и отделил то, что следует отнести к каббале, от того, что относится к Пятикнижию. Ему не пришлось бы без разбора исключать всю традицию при объяснении закона, но он мог бы прийти к истинному толкованию Торы посредством правильного сочетания философии и текстов. Он же приходит... к абсурдному представлению о каббале. ...Маймонид не смог отдать должное ни позиции каббалы, ни позиции Пятикнижия³².

Для Гольдберга принципиально, что сами еврейские учителя, как в древности, так и в Средневековье, не считали необходимым разделять *агаду* на два типа, поскольку они часто были одновременно и талмудистами, и каббалистами. Важным примером для него служил уже упомянутый выше Моше бен Нахман (Нахманид). «Моисей Нахманид, одинаково уважаемый как талмудист и как каббалист, ...был стойким противником Маймонида, – отмечает Гольдберг. <...> – Однако он был за умеренную оппозицию, поэтому предложил запретить “Море Нэвухим”, “Путеводитель заблудших”, и признать “Сефер мада”³³, “Книгу науки”. <...> ...этот умный человек не понимал, не видел, что “Книга науки” и “Путеводитель заблудших” идентичны по содержанию. Даже наоборот: именно в “Сефер мада” Аристотель “теологизируется” и внедряется в самую сердцевину еврейского религиозного закона. Так что даже Нахманид не был способен полностью осознать природу ассимиляции»³⁴.

По мнению Гольдберга, вина лежит на самих талмудистах, не отделявших *агадот* Торы от каббалистических *агадот*: «Как это ни удивительно, – подчеркивает он, – в Средние века не происходило конфликтов между талмудистами и каббалистами, и вместе с тем обе эти школы нападали на сочинения Маймонида. Поскольку талмудисты были передатчиками каббалы, они и здесь остались верны своим принципам, во-первых, передавать все, что есть, во-вторых, делать это без разбора. <...> Как и в древности, когда они объединили Псалтирь и Тору, они стремились объединить два разнородных

³⁰ Ibid. S. 89.

³¹ Берешит раба 3:7. См.: Мидраш раба. Берешит раба. Т. 1. М., 2012. С. 93.

³² Goldberg O. Maimonides. S. 89–90.

³³ «Книга знаний», состоящий из 5 частей трактат Маймонида о смысле заповедей (*мицвот*), первая (вводная) книга к составленному им своду еврейского права «Мишне Тора» («Повторение Торы»).

³⁴ Ibid. S. 43.

мировоззрения: они снова совершили фундаментальную ошибку, поставив в один ряд каббалу и Пятикнижие»³⁵.

Конечно, Гольдберг дает упрощенную картину: споры вокруг допустимости каббалистических интерпретаций Писания, смысла заповедей, практик и техник каббалы вспыхивали неоднократно, многое в этой традиции вызывало опасения и в отдельные моменты даже оказывалось под угрозой осуждения и запрета. Резко критикуя рационализм Маймонида, Гольдберг нуждался в доказательстве того, что его противники были едины в своей позиции³⁶. Именно поэтому в своих поздних работах он выступает против мнения о том, что каббала была своего рода «подпольным иудаизмом, прорывавшимся из глубин народной души и противостоявшим официальному иудаизму»³⁷, тщательно подбирая примеры того, как религиозные авторитеты иудаизма высказывались в пользу изучения и практики каббалы (как в Средневековье, так и в хасидизме последних веков)³⁸. Мы видим, насколько отличается этот тезис от первоначальных идей Гольдберга о метафизической чуждости «семитской эзотерики»...

Наибольшей критики удостоивается в сочинениях Гольдберга каббала Ицхака Лурии (1534–1572) и его школы³⁹, которой он, собственно, и противопоставляет «учение Торы». По его словам, каббала исходит из того, что все мироздание, в том числе неодушевленная материя, содержит искры жизни, «мир полярен, состоит из противоположных сил, положительных и отрицательных, мужских и женских». Целью каббалы является достижение гармонии, объединение противоположных сил в единый организм, «гермафродит, соединяющий в себе мужчину и женщину»⁴⁰. Эту задачу и ставит перед собой «могущественный адепт» каббалы, тогда как, согласно Торе, мировая гармония может быть достигнута лишь самим Богом: «...только Бог может выступить против конечных, ограниченных силовых полей, прорывая их и позволяя проявляться в них все большей и большей бесконечности...»⁴¹.

Гольдберг утверждает также, что Тора и каббала обладают принципиально различными концепциями творения. Каббала говорит о *цимцум* как самосокращении Божества⁴² ради возникновения мира, то есть до его возникновения: Бог ограничивает себя, чтобы там, откуда он себя «удалил», появилась возможность для существования *иного*. «Каббала спрашивает: как возник мир? и отвечает: мир возникает потому, что Бог ограничивает себя таким образом, что та часть, на которую он укорачивает себя, становится миром. Итак, мир – это часть Бога. Следовательно: Бог не есть мир, но мир есть часть Бога⁴³. Но Тора учит: чтобы сотворить мир, Богу не нужно было себя ограничивать, ибо он творит мир *из ничего*. Мир не есть Бог, но возник из ничего благодаря божественному всемогуществу»⁴⁴. Богу приходится

³⁵ Ibid. S. 90–91.

³⁶ Ibid. S. 90.

³⁷ Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides. S. 341.

³⁸ Goldberg O. Maimonides. S. 43–44.

³⁹ См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 307–355.

⁴⁰ Goldberg O. Maimonides. S. 91–92.

⁴¹ Ibid. S. 91–92; ср.: Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 75.

⁴² См.: Schulte C. Zimzum: Gott und Weltursprung. Berlin, 2014.

⁴³ «Also ist die Welt ein Stück von Gott. Daher: Gott ist nicht die Welt, wohl aber ist die Welt ein Teil Gottes».

⁴⁴ Goldberg O. Maimonides. S. 92.

ограничивать себя лишь тогда, когда он хочет *войти* в мир, т.е. уже *после* его создания. Предметом критики Гольдберга становится и учение об эманации, восходящее к первым каббалистическим трактатам Средневековья, и особенно развитие его в учении Лурии. Идее о том, что мир истекает, эманурует из Божества, таким образом сохраняя с ним сущностное единство, Гольдберг противопоставляет учение Торы, которое принципиально отделяет мир от Бога на основании Его всемогущества⁴⁵.

Он отмечает, впрочем, что некоторые из учителей-талмудистов понимали чужеродность идей каббалы, запрещали их открытое обсуждение⁴⁶, но одновременно пытались устранить раскол между двумя традициями. Именно так был создан *Зо́ар*, «Книга Сияния», представляющая собой пространственный символично-мифологический комментарий к Пятикнижию⁴⁷. Тем не менее различия между двумя типами мировоззрения сохранялись: «В поздних каббалистических сочинениях вновь обнаруживается, хотя и в менее выраженной форме, ее (каббалы. – К.Б.) общесемитское происхождение. Это касается и особого внимания к “другой стороне Божества”, “тяги к эротике”, характерной для многих текстов каббалы... “молитвы” “принуждения богов”. Напротив, Пятикнижие *не знает* внутреннего, личного “служения молитвы”... и противопоставляет ей – обращенное вовне *жертвоприношение, совершаемое всем народом*»⁴⁸.

7. И критика взглядов Гольдберга, и вообще отношение к нему как к мыслителю в последние десятилетия практически полностью определяются позицией Гершома Шолема (1897–1982) по этому вопросу – впрочем, позицией весьма пристрастной. В 1950 г. в своей лекции в обществе «Эранос» в Асконе он говорил, что представление о «борьбе между Богом и вызванной им самим демонической силой открывает путь к радикальным мифическим взглядам на ритуал. Популярность, каковую снискала, особенно в 1930-е гг., книга Оскара Гольдберга “Реальность евреев”... показывает, какое очарование до сих пор (или вновь) вызывают интерпретации ритуалов, восходящие к идеям каббалы и восхищающие, прежде всего, своими демоническими аспектами. Хотя Гольдберг, представления которого о каббале наивны и довольно гротескны, последовательно нападает на нее, развивая собственные идеи о Торе и ее ритуале, и хотя он заменяет старую каббалистическую терминологию современным биолого-политическим жаргоном, совершенно очевидно, что то, что он называет точным, буквальным смыслом глав Торы, по существу является [их] каббалистической интерпретацией»⁴⁹.

Как мы видели, сам Гольдберг не считал возможным относить себя к числу «каббалистов», однако Шолем провозгласил его одним из «последних каббалистов», при этом объявив его главный труд, «Реальность евреев», полной чепухой, а вторую книгу, о Маймониде, настолько плохой, что она якобы даже не заслуживает труда рецензента⁵⁰. Отношение Шолема

⁴⁵ Ibid. S. 92. Ср.: Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 55, 66.

⁴⁶ Goldberg O. Maimonides. S. 91.

⁴⁷ Ibid. S. 116.

⁴⁸ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 156–157.

⁴⁹ Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. New York, 1996. P. 129–130.

⁵⁰ Kilcher A. Figuren des Endes. Historie und Aktualität der Kabbala bei Gershom Scholem // Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln, 2000. S. 154, Anm. 7; Voigts M. Eine nicht ausgetragene Kontroverse. S. 314.

к Гольдбергу было далеким от последовательности: очевидно, что тот вызывал у него смешанные чувства, а его взгляды – болезненный интерес⁵¹. Именно поэтому, вероятно, он упоминает в своих мемуарах группу Гольдберга в числе трех наиболее ярких «сект», порожденных межвоенным немецким еврейством, поставив ее в один ряд с Институтом социальных исследований Макса Хоркхаймера и Библиотекой Аби Варбурга⁵². Он не только обсуждал Гольдберга в письмах к друзьям и знакомым, но и распространял о нем всевозможные слухи: к примеру, заявлял, что Гольдберг «долгое время был последователем мадам Блаватской»⁵³, хотя и нет никаких подтверждений его связи с Теософским Обществом.

Отрицательное отношение Шолема к Гольдбергу смягчилось после смерти последнего, в середине 1950-х: тогда Шолем написал о нем первую энциклопедическую статью на иврите, а в 1970 г. и для английской «Еврейской энциклопедии». По его словам, «свои магические воззрения Гольдберг излагал в явно рационалистической манере и связывал их с современной биологической философией. Каббалистическое происхождение его мысли бросается в глаза, и сам Гольдберг признавал это, несмотря на все попытки установить конкретные различия между сферами Торы и каббалы»⁵⁴. В итоговой книге «Каббала» (1974) Шолем пишет о «репрезентации некоторых каббалистических идей в современной мысли», указывая в качестве примеров Авраама Ицхака Кука, Гилеля Цейтлина, Исаака Бернайса и... Оскара Гольдберга⁵⁵, тем самым включая его в число мыслителей, которых он сам высоко ценил. В 1970-е гг. Шолем собрал большой архив документов, связанных с Гольдбергом и его группой, переписывался с его учениками и собирался написать об этом книгу, но не успел этого сделать⁵⁶. В 1977 г. он так отзывался о Гольдберге в одном из писем: «Дьявольский самозванец с некоторыми люциферианскими искрами гениальности, соединенными с безумием. Он является в некотором роде полной противоположностью (the exact counterpart) всему тому, что я делал, занимаясь изучением каббалы. Вы можете назвать это чем-то вроде негативного увлечения»⁵⁷.

Итак, Шолем видел в Гольдберге не просто идейного, но экзистенциального противника, с которым считал себя призванным сразиться. По воспоминаниям философа Якоба Таубеса, рассказывая в 1950-х в обществе «Эранос» о каббалистических ритуалах, Шолем «с ненавистью» вспоминал Гольдберга как некое реальное воплощение сил зла⁵⁸. Впрочем, уже в 1925 г. в письме к Э. Симону он назвал «Реальность евреев» «классическим произведением еврейского сатанизма», отмечая: «Не часто я получал такое удовольствие (разве что от чтения действительно хороших детективов!), как

⁵¹ По словам Шолема, в 1920-х – начале 1930-х гг. он был единственным в Иерусалиме, «кто вообще знал о существовании Гольдберга» (*Voigts M. Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte. Berlin, 1992. S. 130*).

⁵² *Scholem G. Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt a.M., 1978. S. 167; Idem. Briefe. Bd. III: 1971–1982. München, 1999. S. 156.*

⁵³ *Scholem G. Von Berlin nach Jerusalem. S. 188.*

⁵⁴ *Scholem G. Goldberg, Oscar // Encyclopaedia Judaica. 2nd ed. Vol. 7. Detroit, 2007. P. 695–696.*

⁵⁵ *Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 85.*

⁵⁶ См.: *Scholem G. Briefe. Bd. III. S. 161.*

⁵⁷ *Ibid. S. 161.*

⁵⁸ *Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Aufsätze, Briefe, Dokumente. Würzburg, 2011. S. 33.*

при знакомстве с этим политеистическим комментарием к Торе, из которого можно узнать, как читал бы Библию дьявол»⁵⁹. Убеждение в «демонизме» Гольдберга и в том, что реализация его идей может привести еврейство к катастрофе, не оставляло Шолема на протяжении десятилетий, хотя и соседствовало с неоднозначной оценкой им самой сферы демонического, ее «отрицательных» и «положительных» сторон, проявившей себя в его исследованиях саббатизма и франкизма⁶⁰. В письме к Р. Окунь (1928) Шолем рассказывает о некоей «всемирно-исторической борьбе в истории религии», об извечном споре, в котором его оппонент принимает «столь же деятельное участие, как и я, только с другой стороны». Он обвиняет здесь Гольдберга в «ремифизации центральных богословских концепций иудаизма», резюмируя: «Эти попытки могут быть отчасти достойны восхищения, как в трудах некоторых каббалистов, но, предлагаемые в качестве положительной истины о реальном устройстве мира, они несостоятельны и должны быть отвергнуты»⁶¹.

Читая Гольдберга и критику Шолема в его адрес, невозможно отделаться от ощущения, что речь идет о совершенно разных вещах. Каббала Гольдберга – это вовсе не средневековая школа еврейской мысли, которой занимался Шолем, но традиция тех мифических времен, когда существовал (воспользуемся словами того же Шолема) «мир, заполненный богами, которых человек встречает на каждом шагу и чье присутствие можно ощутить без обращения к экстатической медитации»⁶². Гольдберг писал о великих, еще допотопных магах, которые практиковали «божественное принуждение»⁶³, и при этом считал наше знание об их существовании не менее достоверным, чем таковое о еврейских эзотерических текстах, появившихся в конце XII – начале XIII в. на юге Франции и в Испании, которыми занимался Шолем. Гольдберг был в такой же степени сторонником строгой филологии, как и Шолем, призывавший к «точному лингвистическому исследованию» и утверждавший, что «буквальность является истинным элементом мистической экзегезы»⁶⁴... однако различными были их принципы и методы верификации текстового материала. В целом же, на мой взгляд, полемика Шолема против Гольдберга мало дает для понимания отношения последнего к каббале. Они говорили о разных вещах и следовали разным школам, а потому, если сам Гольдберг никогда не назвал бы себя каббалистом, для Шолема он стал «плохим каббалистом». Оба они возлагали надежды на обновление духа еврейского народа с помощью открываемых ими, извлекаемых из забвения концептуальных систем (Гольдберг называл их метафизическими) – и оба разочаровались в своих поисках...

8. В заключение отметим, что позиция Гольдберга о месте каббалы в еврейской традиции и истории была весьма своеобразной. Он последовательно противопоставляет друг другу Тору и Танах, Тору и Талмуд, Тору и каббалу, искусно подкрепляя свои аргументы хорошим знанием традиционных источников. Так, вполне в соответствии с мнением некоторых каббалистов,

⁵⁹ Scholem G. Briefe. Bd. I: 1914–1947. München, 1994. S. 230.

⁶⁰ См.: Biale D. Scholem und der moderne Nationalismus // Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a.M., 1989. S. 269.

⁶¹ Scholem G. Briefe. Bd. I. S. 239.

⁶² Шолем Г. Основные течения. С. 41.

⁶³ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 152.

⁶⁴ Scholem G. Briefe. Bd. I. S. 239.

он утверждает, что первый человек Адам пережил своего рода эзотерическое откровение, а потому можно полагать, что тайное знание в иудаизме (*торат źа-сод*) имеет столь же долгую историю, как и само человечество⁶⁵. Он вполне адекватно передает и важнейшую идею каббалы о полярности мироздания и о необходимости воссоединения сил «правой» и «левой» сторон для восстановления гармонии в возрожденном Адаме Кадмоне⁶⁶. Исключительно высокой была его оценка главного текста этой традиции – «Книги Сияния». «Мы живем сегодня во времена, когда исчезают остатки культа и заканчиваются сырьевые ресурсы, – писал он в 1935 г. – Как ни странно, один из самых важных каббалистических трудов – *Зоѓар*, Книга Сияния – предсказывал современный упадок и мессианизм нашего времени. <...> Нынешний момент кризиса, европеизация всего того, что осталось от ритуала, является доказательством правильности предсказания *Зоѓара*. Это показывает, что *Зоѓар* является поистине “священной книгой” каббалы, ибо она *ex professo*⁶⁷ отвечает за прогноз, потому что всегда имеет в виду наличные факты и превосходно осведомлена о ходе мирового процесса»⁶⁸.

По словам С.Л. Франка, написавшего рецензию на главный труд Гольдберга, «Реальность евреев», «книга эта и ее автор представляют странное и замечательное явление некоего духовного атавизма; в ней говорит не просто современный ученый богослов, хотя бы вместе с тем и верующий еврей, а как бы возродившийся в наши дни современник Моисея и Синайского откровения, для которого воззрения той эпохи есть живая реальность. Но именно в этом заключается и необычайное очарование, и источник объективной научной ценности этой книги»⁶⁹. Являя собой непривычное сочетание ультраортодокса и философа-модерниста, филолога и визионера, Гольдберг парадоксальным образом постоянно нападает на каббалу – но столь же часто обращается к ее текстам и идеям, ставшим для него важнейшим источником вдохновения и даже одним из инструментов для актуализации мифологического потенциала иудаизма. Критикуя еврейскую «эзотерику» и одновременно снискав себе репутацию «плохого каббалиста» в мире академической иудаики, Гольдберг обнаружил действительную притягательность мифа, показав ее сначала своим ученикам, в основном поэтам и философам. Сегодня же, через 70 лет после его кончины, его идеи возбуждают все больший интерес среди ученых.

Список литературы

- Бурмистров К.Ю. «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи. М.: ИФ РАН, 2016.
- Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.
- Бурмистров К.Ю. «Реальность евреев» Оскара Гольдберга (фрагменты) // Историко-философский ежегодник. 2022. Вып. 37. С. 406–433.

⁶⁵ Напр.: *Зоѓар* 1:55а.

⁶⁶ *Goldberg O. Maimonides. S. 91; Idem. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung... S. 75.*

⁶⁷ Со знанием дела (лат.)

⁶⁸ *Goldberg O. Maimonides. S. 116–117.*

⁶⁹ *Франк С.Л. Философия ветхозаветного мира // Путь. 1929. № 19. С. 109–110.*

- Мидраш раба. Берешит раба: в 2 т. М.: Книжники; Лехаим, 2012–2014.
- Франк С.Л. Философия ветхозаветного мира // Путь. 1929. № 19. С. 109–113.
- Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. и ивр. Н. Бартмана, Н.-Э. Заболотной. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2004.
- Abraham A. Die Idee der Gerechtigkeit unter dem Gesichtswinkel des Judentums // Bayerische Israelitische Gemeindezeitung. 1937. Bd. XIII. Num. 7. S. 149–154.
- Altmann A. Religion und Wirklichkeit. Zur Problematik der Gegenwart // Bayerische Israelitische Gemeindezeitung. 1933. Bd. IX. Num. 8. S. 113–118.
- Biale D. Scholem und der moderne Nationalismus // Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen / Hrsg. von P. Schäfer und G. Smith. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. S. 257–274.
- Goetschel R. Die Verhältnis von Oskar Goldberg zur Kabbala // Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer / Hrsg. von M. Voigts. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. S. 341–364.
- Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. Bd. I. Berlin: David, 1925.
- Goldberg O. Maimonides: Kritik der Jüdischen Glaubenslehre. Wien: H. Glanz, 1935.
- Goldberg O. Die Zahlenmystik eines grossen Talmudisten // La Revue Juive de Genève. 1946. No. 86. P. 239–243.
- Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Aufsätze, Briefe, Dokumente / Hrsg. von M. Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
- Kilcher A. Figures des Endes. Historie und Aktualität der Kabbala bei Gershom Scholem // Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik / Hrsg. von S. Mosès und S. Weigel. Köln: Böhlau, 2000. S. 153–200.
- Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947 / Hrsg. von M. Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.
- Rosenstock B. Transfinite Life: Oskar Goldberg and the Vitalist Imagination. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2017.
- Scholem G. Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974.
- Scholem G. Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Scholem G. Briefe. Bd. I: 1914–1947. München: C.H. Beck, 1994.
- Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. New York: Schocken, 1996.
- Scholem G. Walter Benjamin: Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Scholem G. Briefe. Bd. III: 1971–1982. München: C.H. Beck, 1999.
- Scholem G. Goldberg, Oscar // Encyclopaedia Judaica / Ed. by M. Berenbaum & F. Skolnik. 2nd ed. Vol. 7. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. P. 695–696.
- Schulte C. Zimzum: Gott und Weltursprung. Berlin: Jüdischer Verl., 2014.
- Voigts M. Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte. Berlin: Agora, 1992.
- Voigts M. Eine nicht ausgetragene Kontroverse: Die Beziehung Gershom Scholems zu Oskar Goldberg und Erich Unger // Aschkenas. 2015. Num. 25 (2). S. 313–364.

“A contemporary of Moses reborn in our days”: Oskar Goldberg and kabbalistic metaphysics

Konstantin Yu. Burmistrov

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

The biography and views of Oscar Goldberg (1885–1952), a Jewish-German philosopher, psychologist and religious thinker, have in recent years attracted increasing attention from specialists in the history of philosophy, religious and cultural studies. The interpretation of metaphysical problems, the nature of myth and ritual, and the concepts of the sacred and profane that he proposed had a significant influence on a number of thinkers and writers of the first half of the twentieth century. The article discusses one of the most

important sources of Goldberg's views – the Jewish esoteric tradition (Kabbalah), with which he had a difficult relationship, while simultaneously criticizing its concepts and adapting some of them for his own system. It was in dialogue with the ideas of Kabbalah that Goldberg developed an original approach to the interpretation of the biblical text – the idea of the existence of a universal pre-biological force that manifests itself in both world and human history.

Keywords: metaphysics, cosmogony, Kabbalah, Judaism, Bible, Talmud

For citation: Burmistrov, K.Yu. “‘Vozrodivshiisya v nashi dni sovremennik Moiseya’: Oskar Gol'dberg i kabbalisticheskaya metafizika” [‘A contemporary of Moses reborn in our days’: Oskar Goldberg and kabbalistic metaphysics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 20–35. (In Russian)

References

- Abraham, A. “Die Idee der Gerechtigkeit unter dem Gesichtswinkel des Judentum”, *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 1937, Bd. XIII, Num. 7, S. 149–154.
- Altmann, A. “Religion und Wirklichkeit. Zur Problematik der Gegenwart”, *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 1933, Bd. IX, Num. 8, S. 113–118.
- Biale, D. “Scholem und der moderne Nationalismus”, *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, hrsg. von P. Schäfer und G. Smith. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 257–274.
- Burmistrov, K.Yu. ‘*Biologicheskaya kabbala*’ Oskara Gol'dberga v kontekste epokhi [Oskar Goldberg and His ‘Biological Kabbalah’ in a Historical Context]. Moscow: IPh RAS Publ., 2016. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. “Konceptija Predvechnogo Cheloveka (Adam Kadmon) v evrejskom misticisme” [The Concept of the Primordial Man (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism], *St. Tikhon's University Review, Series I: Theology. Philosophy. Religious studies*, 2019, Vol. 84, pp. 97–117. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. “‘Real’nost’ evreev’ Oskara Gol'dberga (fragmenty)” [Oskar Goldberg’s Die Wirklichkeit der Hebräer (Fragments)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2022, Vol. 37, pp. 406–433. (In Russian)
- Frank, S.L. “Filosofiya vetkhovavetnogo mira” [Philosophy of the Old Testament World], *Put’*, 1929, Vol. 19, pp. 109–113. (In Russian)
- Goetschel, R. “Die Verhältnis von Oskar Goldberg zur Kabbala”, in: O. Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, hrsg. von M. Voigts. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, S. 341–364.
- Goldberg, O. “Die Zahlenmystik eines grossen Talmudisten”, *La Revue Juive de Genève*, 1946, No. 86, pp. 239–243.
- Goldberg, O. *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Bd. I. Berlin: David, 1925.
- Goldberg, O. *Maimonides: Kritik der Jüdischen Glaubenslehre*. Wien: H. Glanz, 1935.
- Kilcher, A. “Figuren des Endes. Historie und Aktualität der Kabbala bei Gershom Scholem”, *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, hrsg. von S. Mosès und S. Weigel. Köln: Böhlau, 2000, S. 153–200.
- Midrash raba. Bereshit raba* [Midrash Rabbah: Beresith Rabbah], trans. from Hebrew, 2 Vols. Moscow: Knizhniki Publ.; Lekhaim Publ., 2012–2014. (In Russian)
- Rosenstock, B. *Transfinite Life: Oskar Goldberg and the Vitalist Imagination*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2017.
- Scholem, G. “Goldberg, Oscar”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. by M. Berenbaum and F. Skolnik, 2nd ed., Vol. 7. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, pp. 695–696.
- Scholem, G. *Briefe, Bd. I: 1914–1947*. München: C.H. Beck, 1994.
- Scholem, G. *Briefe, Bd. III: 1971–1982*. München: C.H. Beck, 1999.
- Scholem, G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter, 1974.
- Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken, 1996.

- Scholem, G. *Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism], trans. by N. Bartman and N.-E. Zabolotnaya. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury Publ., 2004. (In Russian)
- Scholem, G. *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Scholem, G. *Walter Benjamin: Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Schulte, C. *Zimzum: Gott und Weltursprung*. Berlin: Jüdischer Verl., 2014.
- Voigts, M. "Eine nicht ausgetragene Kontroverse: Die Beziehung Gershom Scholems zu Oskar Goldberg und Erich Unger", *Aschkenas*, 2015, Num. 25 (2), S. 313–364.
- Voigts, M. (Hg.) *Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Aufsätze, Briefe, Dokumenten*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
- Voigts, M. *Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*. Berlin: Agora, 1992.
- Voigts, M. (Hg.) *Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.

Н.П. Волкова

АРИСТОТЕЛЬ О ЗАПАХЕ И ОБОНЯНИИ*

Волкова Надежда Павловна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: go2nadya@gmail.com

Статья посвящена проблеме восприятия запаха в психологии Аристотеля. Аристотель определяет ощущение через его предмет. В случае обоняния сделать это сложно, потому что у людей оно развито плохо. Кроме того, проблемой является и сам предмет обоняния, поскольку запах, согласно Аристотелю, появляется у вещей только при определенных условиях. Цель этой работы – рассмотреть основные аспекты учения Аристотеля о запахе и обонянии. Особое внимание в статье уделяется следующим темам. Во-первых, вопросу о природе обоняемого: 1) что имеет в виду Аристотель, когда определяет запах и вкус как «почти одно и то же претерпевание»; 2) почему запах является ἔϋχρον ζήρον, а не ἔϋχρον ὑρόν; 3) какое свойство воды и воздуха будет определяющим для появления запахов. Во-вторых, вопросу о видах запахов. В-третьих, вопросу о строении органа обоняния. И, в-четвертых, вопросу о месте обоняния среди других чувств. В статье показано, что: 1) хотя Аристотель дает близкие определения запаху и вкусу, они не сводятся к чему-то одному; 2) роль передающей среды является определяющей для их различения; 3) аналогия между видами вкусов и видами запахов носит условный характер; 4) названные в трактате «Об ощущении и ощущаемом» два вида обоняемого не могут иметь одну природу; 5) многие трудности в определении запаха и обоняния связаны со специфической ролью обоняния, которую оно играет среди других чувств.

Ключевые слова: Аристотель, «О душе», «Об ощущении и ощущаемом», чувство, обоняние, запах

Для цитирования: Волкова Н.П. Аристотель о запахе и обонянии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 36–55.

Обоняние – одно из пяти чувств, которое Аристотель рассматривает в 9-й главе II книги трактата «О душе» и в 5-й главе трактата «Об ощущении и ощущаемом». Первыми среди ощущений Аристотель изучает зрение и слух,

* Выражаю свою особую благодарность С.В. Месяц, руководителю семинара «Энтелехия живого тела», проходившего в Институте философии РАН с сентября 2015 по январь 2022 г., и всем его участникам. Эта работа не была бы возможна без обсуждений, которые там велись.

поскольку они вносят наибольший вклад в высшую жизнь животных. Исследование их механизмов показало, что зрению и слуху необходима передающая среда, без которой они ничего не могут воспринимать, поэтому такие чувства называются дистантными. Обоняние также является дистантным чувством, но оно более тесно связано с контактными чувствами, потому что, согласно Аристотелю, возникает проблема с определением предмета обоняния – запаха, которую он объясняет недостаточной развитостью у людей этого чувства. Чтобы решить эту проблему, Аристотель определяет запах через вкус, потому что человек различает вкусы намного лучше, а вкус в свою очередь является формой осязания. Таким образом, обоняние оказывается своего рода связующим звеном между дистантными и контактными чувствами (*De Sensu* 445a 4–16) и в списках из пяти чувств обычно помещается посередине (*De Anima* 424b 23). Наличие такого промежуточного чувства, как отмечает Р. Полански, косвенным образом указывает на некий естественный порядок и полноту набора из пяти чувств¹. Однако сведение запахов ко вкусам приводит к значительным трудностям и противоречиям в описании способа возникновения и передачи пахнущего. Т.К. Йохансен отмечает, что Аристотелю приходится пользоваться «смешанной методологией»: обоняние несет в себе черты как дистантных, так и контактных чувств, так что в итоге предметом обоняния оказывается осязаемое (сухое, имеющее вкус), но передаваемое через среду².

Общие принципы теории восприятия

Чтобы понять, как устроена обонятельная способность, необходимо кратко рассмотреть общие принципы теории восприятия Аристотеля³.

Аристотель определяет ощущение как движение. Ощущение возникает тогда, когда ощущающее приводится в движение (*κινεῖσθαι*) и нечто испытывает (*πάσχειν*) от ощущаемого (*De Anima* 416b 32–34). В случае дистантных чувств движение от ощущаемого к ощущающему передается через внешнюю среду, которая сама приводится в движение и нечто испытывает под действием ощущаемого. Среда в свою очередь воздействует на соответствующий орган, который изменяется из состояния возможности в действительность. Это взаимодействие оказывается возможным потому, что ощущаемое по отношению к ощущающему является бытием в действительности и формой. Ощущающее, со своей стороны, воспринимает форму ощущаемого предмета, но без его материи: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (Там же. 424a 17–18)⁴. На передающую среду также воздействует только форма ощущаемого. Все ощущаемое можно

¹ Polansky R. Aristotle's *De Anima*: A Critical Commentary. Cambridge, 2007. P. 302.

² Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs. Cambridge, 1997. P. 242–244.

³ Месяц С.В. Аристотелевская теория ощущения: конфликт интерпретаций // Историко-философский ежегодник. 2017. № 2017. С. 5–20.

⁴ Здесь и далее греческий текст трактата «О душе» цитируется по изданию: Aristotle. *De anima* / Ed. by W.D. Ross. Oxford, 1961, а перевод, если не указано иное, по: Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

представить как пару противоположностей, а именно форму и ее лишенность. Например, цвет – предмет зрения – представляет собой пару противоположностей: белое и черное, или цвет и его отсутствие, из смешения которых рождается все многообразие цветов⁵. В случае вкуса и обоняния такой парой противоположностей будут сладкое и горькое.

В итоге Аристотель определяет ощущение как среднее (τὸ μέσον) между противоположностями, т.е. орган восприятия должен воспроизвести ту же пропорцию физических качеств, которая имеется в вещи⁶. Например, рука способна ощущать тепло или холод от прикосновения до тех пор, пока температура тела не сравняется с температурой осязаемого предмета (Там же. 424a 2–5).

Трудность в определении обоняния

Аристотель разделяет объективно существующее свойство предмета и то, что мы воспринимаем, поэтому ощущаемое существует как в возможности, так и в действительности. Ощущаемое в возможности представляет собой объективно существующее физическое свойство предмета. Поскольку предмет ощущения первичен по отношению к чувству, то ему первому нужно дать определение: «При рассмотрении каждого отдельного чувства сначала нужно рассмотреть воспринимаемое» (De Anima 418a 7–8). Однако в случае обоняния Аристотель начинает не с предмета ощущения, а с предупреждения о тех трудностях, с которыми мы сталкиваемся при его изучении. Главной трудностью является невозможность точно определить обоняемое: «Что касается запаха и обоняемого (ὄσμη̄ς καὶ ὄσφραυτοῦ), то определить их не так легко, как цвет и звук. Ведь что такое запах (ἢ ὄσμη̄) – это не столь ясно, как то, что такое звук или цвет» (Там же. 421a 7–9).

Из античных комментариев к 9-й главе II книги «О душе» сохранились тексты Филопона⁷ и Пс.-Симпликия⁸. Уже Филопону не было понятно, что Аристотель имеет в виду в строке 421a 7 под ἢ ὄσμη̄ – запах или обоняние. С одной стороны, в пользу обоняния говорит тот факт, что, разбирая зрение и слух, Аристотель начинал с того, что сначала называл чувство и его предмет. Поэтому и здесь речь должна идти об обонянии и обоняемом. С другой стороны, отмечает Филопон, Аристотель чаще всего употребляет ἢ ὄσμη̄

⁵ Месяц С.В. Аристотель о природе цвета // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. № 1 (2). С. 28–39.

⁶ Polansky R. Aristotle's De Anima. P. 332–337.

⁷ Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV. Berlin, 1897. P. 1–607. Перевод: Charlton W. Philoponus: On Aristotle On the Soul 2.7–12. London; New York, 2014. P. 71–75.

⁸ Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria. P. 1–329. Споры о том, принадлежит ли этот комментарий к «О душе» Симпликию, ведутся до сих пор. Хикс считал, что автор этого комментария Симпликий, и ссылается на него в своем издании «О душе» (Aristotle. De Anima / Ed. and tr. by R.D. Hicks. Cambridge, 1907). Такого же мнения придерживалась Адо (Hadot I. Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's De Anima (CAG XI): A Methodological Study // Mnemosyne. 2002. Vol. 55 (2). P. 159–199). Стил, со своей стороны, привел весьма убедительные аргументы в пользу авторства Присциана (Priscian. On Theophrastus On Sense-Perception with Simplicius «On Aristotle On the Soul 2.5–12». London, 1997. P. 105–140).

как общее имя для различных запахов, а для обоняния использует другой термин – ὄσφρησις. Кроме того, уже в следующей строке под ἡ ὄσμη имеет-ся в виду именно запах. В отличие от П.С. Попова⁹, большинство современных переводчиков считают, что Аристотель в этом отрывке сначала называет чувство и его предмет (К.Д. Хикс¹⁰, В.С. Хетт¹¹, Т.К. Йохансен¹², Р. Полански¹³, К. Шилдс¹⁴, В. Тайлер¹⁵ и многие другие), а потом переходит от обоняемого в действительности (ὄσφραυτόν) к обоняемому в возможности, т.е. к запаху (ὄσμη). Полански объясняет такой переход от чувства к его предмету тем, что таким быстрым переключением внимания Аристотель хочет дать понять читателю, что неясность предмета чувства влечет неясность в определении самого чувства и наоборот¹⁶.

Причину трудности в определении запахов Аристотель видит в слабости нашего чувства обоняния, которая связана с недостаточной развитостью у нас соответствующего органа:

Причина этого в том, что это чувство у нас не точно (ἀκριβῆ), хуже, чем у многих животных. В самом деле человек обладает слабым обонянием и не воспринимает обоняемое без удовольствия и страдания, так как хорошо не развит орган восприятия (οὐκ ὄντος ἀκριβοῦς τοῦ αἰσθητηρίου) (De Anima 421a 9–13)¹⁷.

Он сравнивает человеческую способность обонять со способностью видеть у животных с твердыми глазами, т.е. у тех, что лишены век и имеют для защиты глаз плотную оболочку, к каковым относятся прежде всего насекомые, а также ящерицы. Видят они смутно и способны различать глазами только опасное или неопасное. Так и человек, обоняя, способен различать пахнущее только потому, что оно приятное и неприятное. А значит, мы не знаем о том объективном свойстве, которое стоит за обоняемым, а только о том воздействии, которое на нас оказано. Аристотель объясняет недостаточную точность, или тонкость, обоняния неточностью, или недостаточной развитостью, нашего органа чувства (Там же. 421A 11–13). Хотя Аристотель прямо этого не говорит, но можно сделать вывод о том, что из-за того, что орган обоняния находится близко к головному мозгу и является холодным, он медленно реагирует на оказываемые на него воздействия и неточно воспроизводит нужную пропорцию воспринимаемых противоположностей. Поскольку орган чувства представляет собой реализацию конкретной душевной способности, то она в свою очередь также оказывается слабой и неточной. Кроме того, люди могут обонять только вдыхая, что дополнительно указывает на тот факт, что обоняние нуждается во внешней помощи для своего осуществления.

В итоге в трактате «О душе» Аристотель предлагает следующее решение: он определяет запах через вкус, после чего предлагает классификацию

⁹ Также в редакции Иткина.

¹⁰ Aristotle. De Anima / Ed. and tr. by R.D. Hicks. P. 91.

¹¹ Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath / Trans. by W.S. Hett. Cambridge (MA), 1957. P. 119.

¹² Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs. P. 226.

¹³ Polansky R. Aristotle's De Anima. P. 303

¹⁴ Aristotle. De Anima / Trans. by Ch. Shields. Oxford, 2016. P. 41.

¹⁵ Aristoteles. Über die Seele / Übers. von W. Theiler. Berlin, 1959. S. 51.

¹⁶ Polansky R. Aristotle's De Anima. P. 303.

¹⁷ Пер. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина с изменениями.

вкусов¹⁸. Оно кажется ему весьма удачным, потому что вкус связан с осязанием, а осязание чуть ли не ключевое для людей ощущение, потому что именно состояние плоти определяет способности человека:

По-видимому, обоняние имеет сходство с вкусовым ощущением и виды вкуса подобны видам запаха (ὁμοίως τὰ εἶδη τῶν χυμῶν τοῖς τῆς ὀσμῆς), но наше вкусовое ощущение совершеннее потому, что вкус есть своего рода осязание (ἀφήν τινά), а этим чувством человек владеет наиболее совершенно. В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости (ἀκριβεστάτην) этого чувства. Именно поэтому человек есть самое разумное из всех живых существ (De Anima 421a 16–23).

Изменение среды

Если в «О душе» Аристотель только предположительно говорит об аналогии между обонянием и вкусом, то в «Об ощущении и ощущаемом» прямо сводит обоняние ко вкусу:

Запах и вкус представляют собой практически одно и то же претерпевание (σχεδὸν γάρ ἐστὶ τὸ αὐτὸ πάθος), но каждый из них существует не в одних и тех же [средах] (οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς δ' ἐστὶν ἐκάτερον αὐτῶν). Более ясен для нас род вкусовых, нежели обонятельных, ощущений (De Sensu 440b 29 – 441a 4)¹⁹.

Аристотель определяет запах и вкус как сходные претерпевания (πάθη), или изменения, но изменения чего? Ощущающего или передающей среды? Сказано только, что каждый из них существует «не в одних и тех же». В комментарии к «Об ощущении и ощущаемом» Александр Афродисийский предполагает, что речь идет не о претерпевании органа чувства, а о претерпевании среды:

Сначала скажем о запахе и вкусе, один из которых есть ощущаемое для обоняния, а второй – для вкусового ощущения. Он (Аристотель. – *Н.В.*) указал на причину того, почему упоминает их вместе, сказав: «...ведь это почти одно и то же претерпевание, но не в одних и тех же [средах]». Одно и то же претерпевание, потому что ему кажется, что вкус и запах возникают тогда, когда сухое во вкусах смывается и как бы растворяется во влажном (ὁ χυμὸς καὶ ἡ ὀσμὴ ἐναποπλυνομένου καὶ ὡς περ ἀποματτομένου τοῦ ἐν χυμοῖς ξηροῦ ἐν τῷ ὑγρῷ γίνεσθαι), но и не одно и то же, потому что вкус возникает в воде, а запах в основном в воздухе, хотя и в воде тоже. Но и это он показывает, продолжая рассуждать о них, говоря, что они почти одно и то же претерпевание, то есть что каждое из этих качеств возникает через подобное претерпевание. Будучи подобными, они и возникают

¹⁸ Согласно современным научным представлениям, скорее вкус зависит от запаха, чем наоборот, потому что человек различает намного большее число ароматов, чем вкусов. По существу, в зависимости от социокультурной среды выделяют четыре или пять основных вкусов, а все остальное их многообразие возникает за счет обоняния.

¹⁹ Здесь и далее греческий текст трактата «Об ощущении и ощущаемом» цитируется по: *Aristotle. Parva Naturalia / Ed. by W.D. Ross. Oxford, 1955*, а перевод по: *Аристотель. Об ощущении и ощущаемом / Пер. с древнегреч. С.В. Месяц // Мера вещей: человек в истории европейской мысли. М., 2015. С. 530–582.*

подобным образом, он добавляет причину, почему вкус более ясен нам, чем запах...» (*Alexander. In de sensu*, 66, 1, 22–24, пер. мой. – Н.В.)²⁰.

Д. Росс считает, что интерпретация Александра верна, т.е. речь идет о средах, а не об органах чувств. Рассмотрим сначала вкус (*χρῆσις*), поскольку он представляется Аристотелю более ясным. Вкус появляется после растворения сухого во влажном:

...вкус – это претерпевание, возникающее во влажном под воздействием упомянутого сухого (*ὄπλο τοῦ εἰρημένου ξηροῦ πάθος ἐν τῷ ὑγρῷ*) и способное изменить орган вкуса из возможности в действительность» (*De Sensu* 441b 19–21).

Без влаги ощущаемого на вкус вообще не существует; чтобы тело обрело вкус, оно должно быть увлажнено, например, водой или слюной. Более того, Аристотель говорит, что сухое является формой вкуса, а ощущаемое на вкус – это уже сочетание формы и материи, потому что мы ощущаем на вкус не сухое, а влажное, в котором вкус растворен: «Тело со вкусовыми свойствами, т.е. ощущаемое на вкус, содержится во влажном как в своей материи» (*De Anima* 422a 9–1). Таким образом, произошедшее изменение влажного носит объективный характер, потому что имеет место возникновение нового качества – ощущаемого на вкус.

Запах, как и вкус, возникает тогда, когда сухое смывается и как бы растворяется во влажном. Из этого следует, что проблема с определением запаха шире, чем недостаточное развитие наших органов чувств, она состоит еще и в том, что запах – это не такое свойство предмета, которое ему всегда присуще, но такое, которое возникает в определенных средах. Средами для появления пахнущего могут служить воздух и вода, потому что они обе влажные. Аристотель специально приводит несколько аргументов в пользу того, что рыбы и панцирные животные обоняют. Поэтому его уточнение о том, что претерпевания в случае запаха и вкуса не вполне идентичны, Александр понимает так: если вкус возникает только в воде, то для запаха передающей средой могут выступать как вода, так и воздух. Такого рода объяснение ранее уже предложил Теофраст в трактате «О причинах растений»:

Вкус есть смешение сухого и землистого с влажным или просачивание сухого через влажное под действием теплого (*ἐναλόμιξις ἢ διήθησις*)... А запах есть [просачивание] сухого, присутствующего во вкусе, в прозрачном, которое является общим свойством воздуха и воды. И почти одно и тоже претерпевание у вкуса и запаха, но каждый не в одних и тех же средах (*Theophrastus. De causis plantarum*, 6, 1, 1, 6–11, пер. мой. – Н.В.)²¹.

²⁰ *Alexandri in librum de sensu commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. III (1) / Ed. P. Wendland. Berlin, 1901. P. 1–173. Перевод: Towey J.A. Alexander of Aphrodisias On Aristotle On Sense Perception. London; New York, 2014.*

²¹ *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia / Ed. F. Wimmer. Lipsae, 1854. P. 192–319.*

Природа запаха как сухого

Итак, запах возникает при взаимодействии сухого с влажным:

Точно так же следует рассуждать и о запахах, поскольку действие, производимое сухим во влажном (ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρόν), обладающая вкусом влага (τὸ ἔχχυμον ὑγρόν) производит в ином роде, одинаково в воздухе и в воде (ἐν ἄλλῳ γένει τὸ ἔχχυμον ὑγρόν, ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι ὁμοίως) (De Sensu 442b 27–29).

Исходя из этого фрагмента, запах можно интерпретировать как продолжение размывания вкуса во влаге. Хотя часть рукописей дает другое чтение: ἐν τῷ ξηρῷ τὸ ὑγρόν вместо ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρόν, – Росс отказывается их учитывать из-за бессмысленности определения вкуса как влажного в сухом и понимает этот фрагмент именно так²². Например, запах моря возникает тогда, когда морская соль сначала растворяется в воде, а уже потом морская вода размывается дальше в окружающем воздухе. Однако ниже Аристотель говорит, что к появлению запаха приводит размывание в воде и воздухе обладающего вкусом сухого, а не обладающего вкусом влажного:

Поэтому если принять, что воздух и вода оба влажные, то запахом будет присутствующая во влаге природа обладающего вкусом сухого, и то же самое будет обоняемым (ἢ ἐν ὑγρῷ τοῦ ἔχχυμου ξηροῦ φύσις ὁσμῆ, καὶ ὀσφραντὸν τὸ τοιοῦτον) (De Sensu 443a 5–10).

И то же самое он повторяет еще раз в строках 443b 3–5, где источником, приводящим к появлению запаха в воздухе и воде, оказывается «обладающая вкусом сухость» (τῆς ἐχχύμου ξηρότητος). Кроме того, определение запаха как влажного противоречит определению запаха как сухого, данного в «О душе»: «Запах вызывается сухим, как вкус – влажным; таков же в возможности и орган обоняния» (422a 6).

Чтобы избавиться от этого текстуального противоречия, Й. Нойхаузер первым предложил в строке 442b 29 заменить ἔχχυμον ὑγρόν на ἔχχυμον ξηρόν²³, опираясь на издание текста комментария Александра к трактату «Об ощущении и ощущаемом» Ш. Туро²⁴. Йохансен, в свою очередь, вообще убирает τὸ ἔχχυμον ὑγρόν, ссылаясь на манускрипт (L), один из 12 полных манускриптов «Об ощущении и ощущаемом», в котором оно отсутствует. В итоге текст Йохансена выглядит так:

претерпевание, производимое сухим во влажном, производится им и в средах иного рода – одинаково в воздухе и воде (ὅτι γὰρ ποιεῖ ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρόν τοῦτο ποιεῖ ἐν ἄλλῳ γένει ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι ὁμοίως)²⁵.

Александр Афродисийский в комментарии к этому фрагменту отмечает, что ἔχχυμον ὑγρόν и ἔχχυμον ξηρόν можно понимать одинаково:

Сказав сначала, что запахи в воздухе и воде производит обладающая вкусом влага, теперь он говорит о той же самой влаге как об обладающей

²² Aristotle. *Parva Naturalia* / Ed. by W.D. Ross. P. 212–213.

²³ Neuhäuser J. *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen*. Leipzig, 1878. S. 25.

²⁴ Alexandre d'Aphrodisias. *Commentaire sur le traité d'Aristote De sensu et sensibili* / Éd. par Ch. Thurot. Paris, 1875. P. 186.

²⁵ Johansen T.K. *Aristotle on the sense-organs*. P. 237; *Idem*. *Aristotle on the Sense of Smell // Phronesis*. 1996. Vol. 41 (1). P. 13.

вкусом сухости, доказав ранее, что вкус образуется из обоих – из присущей воде влажности и присущей земле сухости. Само по себе сухое [вещество] еще не обладает вкусом, и только смешавшись с водой и растворившись в ней, производит под воздействием тепла различные вкусы. Запахи же вызываются не безвкусным, но обладающим вкусом сухим, то есть таким, которое уже смешалось с водой (*Alexander. In De Sensu*, 89, 14–20)²⁶.

Действительно, сам Аристотель ссылается на тот факт, что запах есть только у того, что имеет вкус (*De Sensu* 443a 8–12). Но такая интерпретация фактически стирает различие между сухим и влажным, обладающим вкусом.

Свойства передающей среды

Однако трудности в определении природы запаха не сводятся только к противоречиям на уровне текста. При описании обоняния мы сталкиваемся с фундаментальной для аристотелевской психологии проблемой. Поскольку предмет чувства первичен по отношению к чувству, то нельзя определить ощущение через предмет другого чувства, потому что тогда между ними стирается разница. Если современная наука могла бы предложить различать чувства по их органам, то в психологии Аристотеля это невозможно. Потому что орган чувства формируется и является реализацией одной из способностей восприятия, которая в свою очередь определяется предметом, на который она направлена. Более того, оказывается, что дистантное чувство определяется через предмет контактного чувства. Тогда закономерно спросить, каким образом обоняемое вообще может восприниматься через среду?

Так что Аристотель, настаивая на том, что природа запаха – сухое, а вкуса – влажное, хочет сохранить разницу между обонянием и вкусом. Пытаясь объяснить, каким образом запах может сохранить свою природу сухого во влажном, Йохансен обращает внимание на специфические свойства передающей среды, обеспечивающие возможность передачи свойств предметов на расстоянии. В случае зрения им является прозрачность (*διαφανής*). Но прозрачное не единственное свойство воды и воздуха, когда Аристотель рассуждает о необходимости передающей среды для зрения, он говорит, что среда также необходима для звука и запаха:

То же рассуждение приложимо и к звуку и запаху. Ведь от непосредственного соприкосновения того и другого с органом чувства ощущение не вызывается, но запахом и звуком приводится в движение среда, а ею возбуждается каждый из этих органов чувств... Для звуков среда – воздух, для запаха среда не имеет названия (*ἄνωστρον*): имеется во всяком случае некоторое свойство, общее воздуху и воде; как прозрачное для цвета, так и это свойство, присущее воздуху и воде (*κοινὸν γάρ τι λάθος ἐπ' ἕτερον καὶ ὕδατος*), есть среда для того, что обладает запахом (*De Anima* 419a 25 – 419b 1).

Если для звука средой назван воздух, то для обоняния среда не имеет названия. Проведенная Аристотелем аналогия между прозрачным и средой для запаха позволяет отождествить ее со способностью смывать обладающее вкусом сухое, о котором идет речь в «Об ощущении и ощущаемом»:

²⁶ См. прим. 38 к: *Аристотель. Об ощущении и ощущаемом*. С. 570–571.

И хотя мы говорили, что общим свойством воды и воздуха является прозрачное, однако запах зависит не от прозрачности этих сред, а от их способности счищать и смывать (πλῦτικὸν καὶ ῥύπτικὸν) обладающее вкусом сухое (De Sensu 442b 29 – 443a 3).

На это же специфическое свойство, необходимое для передачи запаха, обращает внимание Александр. Он задается вопросом, почему Аристотель в приведенном выше фрагменте «Об ощущении и ощущаемом» (442b 27–29) называет воздух и воду «иным родом». Вода и воздух не могут быть иными по отношению к упомянутому влажному, потому что они сами влажные. Значит, Аристотель называет воду и воздух средами «иного рода», не потому что они влажные, а потому что обладают общим для них свойством, которое по аналогии с «прозрачностью» было названо Александром «проницаемостью для запаха» (δίῳσμον):

Он сказал «в другом роде» потому, что запах возникает в <воздухе и воде> не из-за того, что они влажные, прозрачные или способные к восприятию вкуса. Он возникает потому, что они причастны некоей иной природе, способной к восприятию запахов, которую по аналогии [с прозрачностью] можно было бы назвать проницаемостью для запаха. Поскольку вода и воздух прозрачны, они способны к восприятию цвета, а поскольку в воде содержится телесная влага, подвергающаяся воздействию со стороны сухости, вода воспринимает вкусы. Запахи же воспринимаются водой в силу иной, общей [для нее и воздуха] способности, которую Аристотель называет «иным родом» (Alexander. In De Sensu 88, 19 – 89, 5)²⁷.

Таким образом, запах передается в воде и воздухе не благодаря тому, что они влажные, а благодаря их специфической способности смывать сухое, или быть проницаемыми для ароматов. Тогда, сравнив опосредующее воздействие прозрачного и этой способности, Йохансен приходит к выводу, что можно различить роль влажного в случае возникновения запаха и вкуса. Если во влажной среде вкус возникает в результате растворения сухого, то запах только передается. Важной характеристикой передающей среды является то, что она не меняет состояния передаваемого, иначе мы лишились бы объективности чувственного восприятия, на которой настаивает Аристотель. Вкус возникает тогда, когда сухое смешивается с влажным, при этом смешиваются как форма, так и материя обоих компонентов. В случае запаха изменение среды не является смешением, потому что на среду воздействует только форма ощущаемого без материи.

Следовательно, в передающей среде запах может сохранить свою природу сухого, в отличие от ощущаемого на вкус. Но тогда изменения влажного в случае запаха и вкуса оказываются не сходными, а различными. И эта разница не сводится к тому, что для вкуса средой будет вода, а для запаха – и вода, и воздух, как считали Теофраст и Александр. Так что остается неясным, в чем заключается сходство в возникновении вкуса и запаха, если влажное для вкуса – это материя, а для запаха – передающая среда.

²⁷ Пер. С.В. Месяц с незначительными изменениями. Цит. по: Аристотель. Об ощущении и ощущаемом... С. 572. В прим. 38 С.В. Месяц также отмечает, что вода и воздух могут быть названы «иным родом» не по отношению к влаге как таковой, а по отношению к той влаге, которая входит в состав обладающего вкусом предмета.

Виды вкусов

Как уже было сказано, в трактате «О душе» Аристотель предлагает аналогию между запахами и вкусами. В основе такой аналогии не обязательно должно лежать представление о единой физической природе сравниваемого. Когда Аристотель рассматривает виды вкусов, то сравнивает их с видами цветов; он делает это не потому, что вкус и цвет имеют общую физическую природу. Род вкуса ограничен двумя противоположностями – сладким и горьким, остальные виды вкусов возникают из их смешения. Аристотель выстраивает аналогию между вкусами и цветами, чтобы показать, каким образом можно построить классификацию вкусов. Поскольку в состав смеси противоположности могут входить в разной пропорции, то это и обеспечивает разнообразие видов как цветов, так и вкусов.

Как из смешения белого и черного происходят цвета, так из сладкого и горького происходят вкусы. При этом каждый вкус образуется либо благодаря пропорциональному смешению сладкого и горького, либо благодаря преизбытку и недостатку, то есть либо выражается определенным числом смеси и производимых сладким и горьким воздействий, либо остается неопределенным. Смеси вкусов, доставляющих удовольствие, имеют числовое выражение (De Sensu 442a 10–17).

Аристотель устанавливает следующее соответствие между цветами и вкусами²⁸: 1) белый (λευκόν) – сладкий (γλυκύ), 2) желтый (ξανθόν) – жирный (λιπαρόν), 3) зеленый (πράσινον) – пряный (δριμύ), 4) синий (κυανούν) – терпкий (αὐστηρόν), 5) красный (ἄλουργόν) – кислый (στρυφόν), 6) фиолетовый (φοινικοῦν) – острый (ὀξύ), 7) серый (φαίον) – соленый (ἄλμυρόν), 8) черный (μέλαν) – горький (πικρόν). Хотя Аристотель называет всего 8 видов цветов, лучше считать, что их 7, ведь серое есть разновидность черного, а значит соленое – разновидность горького (De Sensu 442a 20–21). Александр объясняет эту аналогию математической пропорцией компонентов смеси:

Сказав, что промежуточные вкусы возникают из смеси противоположностей, сладкого и горького, точно так же, как цвета возникают при смешении белого и черного, он теперь демонстрирует сходство между ними в числовом отношении (κατὰ τὸν ἀριθμὸν), “ведь есть семь видов того и другого” (442a 20–21), потому что у тех вкусов, которые он перечислил, семь видов, ведь он полагает, что соль – это другой вид и не совсем то же самое, что горькое, и серое должно каким-то образом быть в черном, так же, как и в случае со вкусами соль была в горьком (Alexander. In De sensu, 81,1 10–15, пер. мой. – Н.В.).

Таким образом, в каком отношении смешаны белое и черное, например, в случае с желтым, в таком же отношении смешаны сладкое и горькое в случае с жирным. Далее Александр рассуждает, почему цветов и вкусов ровно семь, доказывая это необходимостью существования определенных математических пропорций. Причем если вкусы, лишённые точных пропорций, будут неприятными, то цвета просто утратят свою ясность и станут мутными.

²⁸ Aristotle. Parva Naturalia / Ed. by W.D. Ross. P. 207.

Виды запахов

Запахи не имеют собственных названий, но получают их по аналогии со вкусами:

С запахами дело обстоит так же, как со вкусом: один – сладкий, другой – горький, но одни вещи имеют запах аналогичный вкусу, я имею в виду, например, сладкий аромат и сладкий вкус, а другие – противоположный (ἔστι δ', ὥσπερ χυμὸς ὁ μὲν γλυκὺς ὁ δὲ πικρὸς, οὕτω καὶ ὄσμαι, ἀλλὰ τὰ μὲν ἔχουσι τὴν ἀνάλογον ὄσμην καὶ χυμὸν, λέγω δὲ οἷον γλυκεῖαν ὄσμην καὶ γλυκὺν χυμὸν, τὰ δὲ τοῦναντίον). Как и вкус, запах бывает терпкий, острый и жирный. Но, как мы уже сказали, в силу того, что запахи различимы не так отчетливо, как вкусы, они заимствовали свои имена согласно сходству с вещами (ἀλλ' ὥσπερ εἶπομεν, διὰ τὸ μὴ σφόδρα διαδήλους εἶναι τὰς ὄσμας ὥσπερ τοὺς χυμοὺς, [ἀπὸ τούτων] εἴληφε τὰ ὀνόματα καθ' ὁμοίότητα τῶν πραγμάτων). Так, сладкий запах принадлежит шафрану и меду, пряный – тимьяну и другим подобным вещам. Равным образом обстоит дело и с другими запахами (ἢ μὲν γλυκεῖα [ἀπὸ τοῦ] κρόκου καὶ μέλιτος, ἢ δὲ δριμεῖα θύμου καὶ τῶν τοιοῦτων τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων) (De Anima 421a 26 – 421b 1)²⁹.

Этот фрагмент достаточно много комментировался, поскольку вызывает удивление утверждение Аристотеля о том, что запахи получают свои имена согласно сходству с вещами, имеющими определенный вкус, хотя Аристотель сам только что отметил, что некоторые вещи могут иметь сладкий вкус, но горький запах. Кроме того, неясно, называются ли запахи по аналогии с вещами, т.е. запах меда, тимьяна и т.п., или виды запахов называются по аналогии с видами вкусов – сладкий, горький и т.п.

Росс и Шилдс считают, что речь в том фрагменте идет о таких названиях, как, например, запах груши, т.е. аромат берет свое наименование от предмета, имеющего определенный вкус. Чтобы интерпретировать этот фрагмент таким образом, Росс берет в квадратные скобки [ἀπὸ τούτων]. Иначе получается, что названия ароматов происходят от названий вкусов, ведь вкусы (τοὺς χυμοὺς) – это последнее, что упоминается перед этими словами. Но из заключительной части предложения следует, что названия ароматов происходят не от названий вкусов, а от названий вещей, имеющих определенный вкус (мед, шафран и т.д.). Значит, считает Росс, ἀπὸ τούτων – это лишняя вставка³⁰. Шилдс полагает, что исправление Росса в целом придает отрывку более ясный смысл. Мы говорим, например, о запахе дыни или запахе лимона, потому что они относятся к дыне и лимону, даже если мы обнаруживаем запах дыни в стакане вина или запах лимона в столовом воске³¹. Шилдс и Росс считают, что основная мысль Аристотеля в этом фрагменте заключается в том, что вкусы у людей более определенные, чем запахи, и, поскольку они воспринимаются дискретно, они также более отчетливо различаются и называются.

А. Торстрик, Хикс и Йохансен считают иначе. Хикс оставляет ἀπὸ τούτων, и вслед за Торстриком убирает [ἀπὸ τοῦ]³², поскольку он разделяет

²⁹ Непубликованный перевод «О душе» С.В. Месяц (из личной переписки. Письмо от 21.12.2019).

³⁰ Aristotle. De Anima / Ed. by W.D. Ross. P. 255.

³¹ Aristotle. De Anima / Trans. by Ch. Shields. P. 238–239.

³² Росс также убирает [ἀπὸ τοῦ].

его мнение о том, что тот, кто вставил ἄπο τοῦ, полагал, что под вещами, от которых запахи получают свои имена, имеются в виду шафран, мед, тимьян и т.п.³³ Тогда и вкус, и запах называются сладкими, потому что подобны, например, шафрану, который имеет сладкий вкус и сладкий запах. Но, как показывает Торстрик, под вещами нужно понимать не вещи, которые порождают вкус, а сами вкусы. Тогда противопоставляются запахи и вкусы и их названия, а не названия вкусов и запахов и те вещи, что их порождают. Йохансен также согласен с Торстриком и Хиксом³⁴. Тогда в приведенном отрывке речь идет о том, что обонять такие вещи, как шафран, все равно, что пробовать их на вкус. Сладкие запахи получили свое название «сладкие» из-за сходства между тем, каково это – чувствовать такой запах, и тем, каково это – ощущать сладость на вкус.

Таким образом, Аристотель объясняет, почему запахи называются «сладкими» и «горькими», а не то, почему запахи называются «запах шафрана» или «медовый запах». Он хочет выстроить аналогию между видами вкусов и видами ароматов так же как он уже сделал с цветами. Основанием для появления сходных названий является сходство в ощущениях, например, сладкого вкуса и сладкого запаха. На этот факт обращает внимание Филопон. Он говорит, что пряный запах кусается так же, как и пряный вкус: «...пряный вкус кусается, как и пахнущее таким образом» (ἐλεϊδὴ δακνώδης ἐστὶν ὁ ὀσμὴς χυμὸς, ἔστι δὲ καὶ τὸ ὀσφραντὸν τοιοῦτον τρόπον, 390, 1). Горький запах не перестает называться «горьким», даже если предмет, который его источает, имеет сладкий вкус. Если бы название запаха «сладкий» зависело от того, от чего исходит запах, то возникла бы проблема с описанием тех запахов, которые исходили бы от предметов, которые имеют другой вкус. Так что виды запахов получают свои названия по аналогии со вкусовыми ощущениями.

Однако возникает следующее затруднение, на которое обращает внимание Пс.-Симпликий, а именно, почему одно и то же сухое порождает разные ощущения.

Названия «сладкий», «горький» и тому подобные перешли от вкусов к запахам. Но не напрасно же (ведь почему не от осязаемых предметов или звуков)? Скорее всего потому, что, как было сказано, вещи имеют родство запахов и вкусов из-за растворения имеющего вкус в общей влаге воздуха и воды (τὰ πράγματα ἐστὶ συγγένεια τοῖς ὀσφραντοῖς πρὸς τὰ γευστὰ διὰ τὴν τοῦ ἐγγύμου ἀπόπλυσιν ἐν τῷ κοινῷ ἀέρος τε καὶ ὕδατος ὑγρῷ). Почему же тогда сладкий запах не всегда следует за сладким вкусом? Потому что иногда имеющее вкус, растворяясь, меняет свой характер, а изменение характера превращает его либо в нечто такого же рода, либо лишенность того, что присуще самой вещи (In De anima 153, 27–34).

Если каждый вид вкуса определяется пропорцией сладкого и горького, причем одно и то же имеющее вкус сухое порождает и вкус, и запах, то как возможно иметь сладкий вкус и горький аромат? Пс.-Симпликий считает, что при размывании сладкий вкус может перейти в лишенность сладости, т.е. в свою противоположность, горечь. Таким образом можно объяснить, почему нечто сладкое имеет горьким запах. Но нельзя объяснить, почему горькое на вкус может пахнуть сладким, поскольку размывание горького

³³ Aristotelis De anima libri III / Ed. A. Torstrik. Berlin, 1862. P. 157.

³⁴ Johansen T.K. Aristotle on the Sense of Smell. P. 5–6.

не приведет к возникновению сладости. Этот же факт несоответствия видов запахов и видов вкусов можно объяснить недостатком нашей обонятельной способности. Мы ошибаемся, воспринимая сладкий запах, исходящий от чего-то горького, потому что наш орган обоняния не способен правильно воспроизвести пропорцию сладкого и горького, а значит, виды запахов остаются нам неизвестны. Получается, что если в случае цвета или вкуса мы знаем не только общий род (цвет, вкус), но и виды (белый, черный, сладкий, горький) и поэтому мы можем дать им определение, то виды запахов не могут быть правильно нами классифицированы, а значит, не могут быть определены³⁵.

Таким образом, в отличие от аналогии между видами вкусов и цветов, когда пропорция противоположностей в органе восприятия воспроизводится правильно, орган обоняния не сообщает нам истинную природу пахнущего. Так что аналогия между видами запахов и вкусов имеет только условный характер, и обоняемое вновь остается нам недоступным.

Приятные сами по себе запахи

В приведенном выше фрагменте из трактата «О душе» (421a 26 – 421b 1) Аристотель говорит, что все запахи получают свои названия от соответствующих вкусов. Однако в трактате «Об ощущении и ощущаемом» выясняется, что существуют два принципиально разных вида пахнущего³⁶. Так что аналогия между вкусом и запахом справедлива только для таких запахов, которые суть продолжения вкусов пищи:

Существуют две разновидности обоняемого (εἶδη τοῦ ὀσφρακτοῦ). Утверждающие, будто разновидностей обоняемого нет, неправы³⁷ – они есть, однако необходимо разобраться, в каком смысле они существуют, а в каком – нет. Одни запахи, как мы говорили, сопутствуют вкусам, поэтому приятными и неприятными им свойственно быть привходящим образом. Поскольку эти запахи вызываются пищей, то когда мы голодны, они бывают приятны, а когда сыты и ничего не хотим, то неприятны; неприятны они и для людей, которым не нравится источающая их пища. Таковы, как мы сказали, запахи, которым свойственно быть приятными и неприятными привходящим образом и которые поэтому воспринимаются сообща всеми животными. Другие запахи приятны сами по себе (αἱ δὲ καθ' αὐτὰς ἡδέαι τῶν ὀσμῶν εἰσιν), например, запахи цветов (De Sensu 443b 17–27).

Этот отрывок показывает, что некоторые запахи бывают «приятными» или «неприятными» в зависимости от порождающих их вкусов. То есть запахи не просто называются «горькими», «сладкими» и т.п. по аналогии

³⁵ Аристотель в этом вопросе согласен с Платоном, который также полагал, что запахи не поддаются родовидовой классификации. Запахи представляют собой смесь воздуха и воды, лишенную математически точной пропорции, а значит, они не могут быть ни видами воздуха, ни видами воды. См.: Волкова Н.П. Безымянные запахи: теория обоняния в «Тимее» Платона // СХОЛН. 2020. Т. 14 (2). С. 709–727.

³⁶ Такой переход к двойственной природе запахов кажется удивительным. Йохансен отмечает, что текст «О душе» нас к этому не готовит. См.: Johansen T.K. Aristotle on the Sense of Smell. P. 6.

³⁷ То есть Платон.

со вкусами, они также оказываются «приятными» или «неприятными» в зависимости от того, является ли приятным или неприятным соответствующий вкус. Запахи приятны тогда, когда приятен вкус. Поскольку вкусы приятны, когда вы хотите есть или пить, то и запахи тоже становятся приятными, когда вы хотите есть или пить, а значит, они приятны не сами по себе, а только приводящим образом. Но есть такие вещи, которые сами по себе пахнут приятно. Аристотель замечает, что мы наслаждаемся ароматом цветов, хотя не едим их. Он объясняет это тем, что запах цветов принадлежит к другому виду запахов – запахам, которые приятны независимо от нашего состояния. Запахи этого вида отличаются еще и тем, что ими наслаждаются только люди³⁸. Хотя, по-видимому, другие животные их замечают, но не наслаждаются ими.

В итоге эту особенность Аристотель объясняет строением нашего мозга и тем благоприятным влиянием на наше здоровье, которое оказывают запахи. Большой и холодный мозг нуждается в сохранении баланса тепла и холода:

...когда запахи, легкие благодаря заключенному в них теплу, поднимаются к головному мозгу, то прилегающие к мозгу части становятся здоровее, так как запахи обладают естественной способностью нагревать (De Sensu 444a 23–26).

Но для того, чтобы запахи могли оказывать такое оздоровительное влияние на мозг, они должны сами быть сухими и теплыми. Согласно Аристотелю, каждый элемент характеризуется двумя свойствами: земля – холодная и сухая, вода – влажная и холодная, воздух – влажный и теплый, а огонь сухой и горячий. Следовательно, запахи, которые приятны сами по себе, должны содержать в себе огонь³⁹. Получается, что представление об оздоравливающем действии ароматов связано с совсем другим определением запаха, а именно с определением запаха как «дымного испарения», которое Аристотель приписывает Гераклиту. Дымное испарение (*καπνώδης ἀναθυμίασις*) отличается от влажного испарения (*ἢ ὑγρὰ ἀναθυμίασις*), или пара (*ἀτμίς*)⁴⁰. Сначала Аристотель сам называет запах «неким дымным испарением» (De Sensu 438b 24), однако ниже полностью отвергает это определение, потому что дым не может возникать в воде, а значит, обоняние в воде было бы невозможно. Кроме того, Аристотель изменяет определение самого дымного испарения. Если сначала он утверждал, что дым происходит от огня, то потом объявляет его состоящим из воздуха и земли (De Sensu 443a 20–30).

Таким образом, приятные сами по себе запахи имеют природу, отличную от запахов, порожденных пищей. Во-первых, потому что их нельзя определить через вкус, а во-вторых, они должны быть не просто сухими, но сухими и теплыми, т.е. содержать в себе огонь. А значит, у обоняемого вообще нет единой природы.

³⁸ Аристотель берет это различие, по-видимому, у Платона. В «Филебе» (51 а–е) Сократ ищет чистые удовольствия, которые не смешаны со страданиями, и в качестве примера приводит обоняние запахов, которые всегда и по-настоящему приятны, в отличие от обоняния запахов, связанных с пищей. Обоняние запахов, связанных с едой, представляет собой смешанное удовольствие, потому что оно возникает в результате насыщения, т.е. восполнения недостатка. Аристотель не разделяет взгляд Платона на удовольствие как восполнение природного недостатка.

³⁹ То тепло, которое присутствует в воздухе, не может нагреть мозг, потому что воздух используется организмом для охлаждения.

⁴⁰ См.: Аристотель. Метеорологика. II, 4, 359b 28–32.

Срединное положение обоняния

Йохансен считает, что все указанные затруднения являются результатом использования Аристотелем смешанной методологии, когда он хочет определить дистантное чувство через предмет, но не его собственный, а другого контактного чувства⁴¹. Вряд ли Аристотель не замечал возникающих противоречий в определении запаха и обоняния; его подход в описании обоняния продиктован той ролью, которую оно играет среди других ощущений. Аристотель убежден, что человек имеет весь набор ощущений, так что ощущения дают нам полную и объективную картину мира. Одним из доказательств этого тезиса является рассуждение о срединном положении обоняния. Поскольку существуют два вида чувств – дистантные и контактные, то должно быть такое чувство, которое сочетает в себе элементы и тех и других. Обоняние лучше других чувств подходит на эту роль:

Поскольку чувств нечетное количество, а нечетное число имеет середину, то чувство обоняния кажется средним между чувствами, находящимися в непосредственном контакте с предметом, к каковым относятся осязание и вкус, и теми, которые воспринимают предмет через среду, как зрение и слух. Поэтому и пахнущее является, с одной стороны, свойством пищи (которая относится к роду осязаемого), а с другой – слышимого и видимого, поскольку животные способны обонять и в воде, и воздухе (*De Sensu* 445a 4–16).

Филопон предлагает следующие объяснения того, почему обоняние может выполнять такую роль связующего звена. С одной стороны, он апеллирует к способу действия чувства, как далеко оно способно воспринимать, а с другой, – к физическому устройству воспринимаемого.

Если обоняние не воспринимает на таком большом расстоянии, как это делают зрение и слух, но и не нуждается в том, чтобы предмет чувств находился так близко, как это нужно осязанию и вкусу, то оно находится посередине относительно каждой из двух [групп чувств]. Вот почему обоняние занимает промежуточное положение по способу деятельности. Но [обоняние является промежуточным и] относительно подлежащего [воспринимаемых предметов], поскольку зрение связано с цветами и светом, которые являются огненными, а огонь имеет наиболее мелкие частицы (*λεπτομερέστατον*) и как бы бестелесен среди тел, слух имеет дело со звуками, которые принадлежат воздуху, чему-то обладающему большими частицами (*παχύτερος*), чем огонь, но более мелкими, чем все остальные элементы (так что даже некоторые люди думают, что воздух пуст), а чувство вкуса относится к тому, что имеет вкус, принадлежащий воде; ведь влага является носителем вкусов, а осязание связано с вещами твердыми и земляными (*In De Anima*, 385 22–31, пер. мой. – *Н.В.*).

Итак, цвет мы воспринимаем на более далеком расстоянии, чем звук, потому что бывает так, что мы нечто видим, но не слышим, обоняние же нуждается в еще большей приближенности объекта восприятия. Кроме того, каждое ощущаемое, по мысли Филопона, связано с одним из элементов: цвет – с огнем, звук – с воздухом, вкус – с водой, а осязание – с землей. Запах же одновременно связан со всеми четырьмя элементами: он связан

⁴¹ Johansen T.K. Aristotle on the Sense of Smell. P. 17–18.

с землей, поскольку она сухая, возникает же он в воде и воздухе и нуждается в тепле, чтобы осуществлять свою деятельность.

Однако сам Аристотель, доказывая тезис о полноте чувственного восприятия, апеллирует не столько к предметам ощущений, сколько к строению органов чувств. Орган чувства представляет собой реализацию самого чувства, когда на орган воздействует предмет ощущения, он изменяется под действием физического качества вещи, переходя из потенциального в актуальное состояние. Такое представление о взаимодействии физической вещи и органа чувства является следствием двух теоретических установок Аристотеля. Во-первых, что действительное во всех отношениях предшествует возможному. А, во-вторых, что чувственное познание вещи представляет собой уподобление ей, когда орган чувства воспроизводит нужную пропорцию качеств физической вещи. Поэтому свое доказательство тезиса о полноте пяти ощущений Аристотель строит на том, что у нас есть полный набор органов чувств, соответствующий всем основным физическим качествам вещей⁴².

Тогда устройство органов чувств должно таким образом соответствовать физическому устройству вещей, чтобы они могли воспроизвести любое качество вещи. Все физические тела состоят из простых тел, т.е. элементов, следовательно, Аристотелю нужно было связать строение органов с элементами и тем самым доказать, что мы способны воспринять любое качество сложного физического тела. Самым простым было бы утверждать, что каждый орган состоит или имеет в своем составе один из элементов, однако Аристотель избегает такого отождествления, чтобы не вернуться к представлениям своих предшественников, например, Эмпедокла или Платона, о том, что мы видим огонь огнем, осязаем землю землю и т.п., т.е. что мы познаем подобное подобным⁴³. Разработав свою теорию восприятия, Аристотель приходит к выводу, что органы чувств состоят только из двух элементов – воды и воздуха (De Anima 425a 3–4). Огонь не является элементом зрачка, он либо вообще не входит в состав ни одного органа, либо является общим для всех, потому что ни один орган не может ощущать без тепла. То же самое можно сказать и о земле: она или не входит в состав органов чувств, или смешана с органом осязания⁴⁴. То есть органы чувств состоят из тех же простых тел, из которых состоят передающие среды. Таким образом, оказывается, что мы не просто воспринимаем *через* элементы – воду и воздух, но мы воспринимаем *посредством* воды и воздуха, потому что именно они составляют наши органы чувств.

Каким образом связаны физические свойства вещи и передающие среды? Определяющим фактором восприятия для дистантных чувств является

⁴² Доказательство, которое приводит Аристотель, достаточно сложно, поэтому я не буду его приводить целиком. См.: Polansky R. Aristotle's De Anima: A Critical Commentary. P. 361–369.

⁴³ Месяц С.В. Критика Аристотелем принципа «подобное познается подобным» // СХОЛН. 2021. Т. 15 (1). С. 307–325.

⁴⁴ В «Об ощущении и ощущаемом» Аристотель, видимо, опирается на более архаичное представление о том, каким образом каждый орган связан с одним из элементов. «...каждый из органов чувств нужно соотносить и связывать с одним из элементов следующим образом. Видящую часть глаза нужно считать состоящей из воды, воспринимающее звука – из воздуха, обоняние – из огня... осязание [нужно считать] состоящим из земли, а вкус есть некая разновидность осязания» (De Sensu 438b 17 – 439a 1).

не сама среда, а некоторые ее свойства: прозрачность в случае зрения, способность резонировать в случае звука и проницаемость для запаха в случае обоняния. Рассуждая по аналогии с прозрачным, все свойства среды могут находиться как в актуальном, так и в потенциальном состоянии. Видеть можно только в актуально прозрачной среде, потому что только актуально прозрачное способно прийти в движение под действием цвета⁴⁵. Прозрачность присуща воздуху и воде только в возможности; необходим огонь, чтобы привести ее в актуальное состояние. Однако прозрачность свойственна не только средам, по существу, она присутствует во всех физических вещах:

Называемое нами прозрачным не есть нечто свойственное исключительно воздуху, воде или какому-то другому из так называемых прозрачных тел, но это некая общая природа и способность, которая не существует отдельно, но находится в перечисленных телах, а также и во всех остальных – в большей или меньшей степени (De Sensu 439a 21–26).

Именно с прозрачным связано одно из определений цвета, а именно как «предела прозрачного в ограниченном теле» (Ibid. 439b 10–11)⁴⁶. Поскольку всякое тело – это смесь из четырех элементов, из которых свойством прозрачности не обладает только земля, то каждый видимый предмет является актуально прозрачным, именно поэтому он и способен приводить в движение или изменять прозрачное в передающих средах и органах чувств⁴⁷. Этот вывод соответствует основной теоретической установке Аристотеля, что только действительное может привести возможное к своему осуществлению. Таким образом, если экстраполировать этот вывод на другие физические свойства вещей, в том числе на запах, то они также должны представлять собой актуальность свойств передающих сред.

Итог

Аристотель определяет ощущение через его предмет. В случае обоняния это сделать сложно, потому что оно мало что говорит нам о своем предмете – запахе. Решение, предложенное Аристотелем, заключается в проведении аналогии между запахами и вкусами. В основе этой аналогии лежит тот факт, что одно и то же обладающее вкусом сухое вещество производит и запах, и вкус. Но здесь мы сталкиваемся со следующим противоречием в определении природы пахнущего. Если запах в передающей среде сохраняет свою природу сухого, как предлагает Йохансен, то он не может возникать сходным со вкусом образом, потому что в одном случае мы имеем дело со смешением, а во втором – нет. А значит, вкус и запах не могут представлять собой «почти одно и то же претерпевание». Если же запах теряет

⁴⁵ Sorabji R. Aristotle on colour, light and imperceptibles // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 2004. Vol. 47. P. 129–140.

⁴⁶ Herzberg S. Aristoteles über die Natur des Lichts // Aristoteles: Parva naturalia. Akten der 18. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung (vom 30. September bis 2. October 2015 in Mainz). Berlin; Boston, 2021. S. 113–132.

⁴⁷ Месяц С.В. Три определения цвета у Аристотеля // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю (Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г.). М., 2017. С. 10–30.

свою природу сухого и представляет собой дальнейшее размывание вкуса во влаге воздуха и воды, как предлагает Росс, то оказывается невозможным различить вкус и обоняние. Если же мы предположим, что аналогия между запахами и вкусами строится не на основании сходства их физической природы, а на основании сходства оказываемого воздействия на орган чувства, то такая аналогия окажется условной потому что виды вкусов и виды запахов не будут иметь одинаковых пропорций, входящих в их состав компонентов. Все эти противоречия порождены не непоследовательностью рассуждений Аристотеля, а его желанием представить обоняние как связующее звено между дистантными и контактными чувствами. Как и в случае цвета, путь к определению запаха и обоняния, по-видимому, мог бы лежать через определение запаха как актуальности соответствующей способности передающей среды, однако сам Аристотель об этом прямо не говорит.

Список литературы

- Аристотель*. О душе / Пер. с древнегреч. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
- Аристотель*. Об ощущении и ощущаемом / Пер. с древнегреч. С.В. Месяц // *Мера вещей: человек в истории европейской мысли* / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 530–582.
- Волкова Н.П. Безымянные запахи: теория обоняния в «Тимее» Платона // *ΣΧΟΛΗ*. 2020. Т. 14 (2). С. 709–727.
- Месяц С.В. Аристотелевская теория ощущения: конфликт интерпретаций // *Историко-философский ежегодник*. 2017. № 2017. С. 5–20.
- Месяц С.В. Аристотель о природе цвета // *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*. 2013. № 1 (2). С. 28–39.
- Месяц С.В. Критика Аристотелем принципа «подобное познается подобным» // *ΣΧΟΛΗ*. 2021. Т. 15 (1). С. 307–325.
- Месяц С.В. Три определения цвета у Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю (Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г.)* / Под ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 10–30.
- Alexandre d'Aphrodisias*. Commentaire sur le traité d'Aristote De sensu et sensibili / Éd. par Ch. Thurot. Paris: Impr. Nationale, 1875.
- Alexandri in librum de sensu commentarium // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. III (1) / Ed. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1901. P. 1–173.
- Aristoteles*. Über die Seele / Übers. von W. Theiler. Berlin: Akademie-Verlag, 1959.
- Aristotelis De anima libri III* / Ed. A. Torstrik. Berlin: Apud Weidmannos, 1862.
- Aristotle*. De Anima / Trans. by Ch. Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Aristotle*. De Anima / Ed. and trans. by R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Aristotle*. De anima / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Aristotle*. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath / Trans. by W.S. Hett. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1957.
- Aristotle*. Parva Naturalia / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Charlton W. Philoponus: On Aristotle On the Soul 2.7–12. London; New York: Bloomsbury 2014.
- Hadot I. Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's De Anima (CAG XI): A Methodological Study // *Mnemosyne*. 2002. Vol. 55 (2). P. 159–199.
- Herzberg S. Aristoteles über die Natur des Lichts // *Aristoteles: Parva naturalia*. Akten der 18. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung (vom 30. September bis 2. October 2015 in Mainz) / Hrsg. von J. Althoff. Berlin; Boston: De Gruyter, 2021. S. 113–132.

- Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VX / Ed. by M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1897. P. 1–607.
- Johansen T.K. Aristotle on the Sense of Smell // *Phronesis*. 1996. Vol. 41 (1). P. 1–19.
- Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Neuhäuser J. Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen. Leipzig: Koschny, 1878.
- Polansky R. Aristotle's De Anima: A Critical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Priscian. On Theophrastus On Sense-Perception with Simplicius «On Aristotle On the Soul 2. 5–12» / Trans. by P. Huby, C. Steel in collaboration with J.O. Urmson; notes by P. Lautner. London: Duckworth, 1997.
- Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XI / Ed. by M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1882. P. 1–329.
- Sorabji R. Aristotle on colour, light and imperceptibles // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 2004. Vol. 47. P. 129–140.
- Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia / Ed. F. Wimmer. Lipsae: Teubner, 1854.
- Towey J.A. Alexander of Aphrodisias On Aristotle On Sense Perception. London; New York: Bloomsbury, 2014.

Aristotle on odor and sense of smell

Nadezhda P. Volkova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: go2nadaya@gmail.com

This article is devoted to the sense of smell in Aristotle's psychology. Aristotle defines all senses by their proper objects. In the case of sense of smell, this is difficult to do, because the human sense of smell is poorly developed. In addition, the odor itself is problematic, according to Aristotle, it appears only under certain conditions. The purpose of this work was to consider the main aspects of Aristotle's theory of the sense of smell. In this article, special attention will be paid to the following topics. Firstly, I considered the nature of odor: 1) why Aristotle defines odors and flavors as "almost the same affection"; 2) why odor should be considered as ἔγχυμον ξηρόν, and not as ἔγχυμον ὑγρόν; 3) what is the property of water and air, which plays the crucial role in the appearance of odors. Secondly, the question of the structure of the olfactory organ. Thirdly, the question of types of odors. And fourthly, the question of the place of the sense of smell among the other senses. It is shown that: 1) although Aristotle gives similar definitions of odors and flavors, he does not reduce them to one another; 2) the medium plays the crucial role in distinguishing them; 3) the analogy between kinds of flavors and kinds of odors is not based on mathematical proportion of components; 4) the two types of odors named by Aristotle in *De Sensu* cannot have the same physical nature; 5) many difficulties concerning the sense of smell are connected with the specific role that it plays among other senses.

Keywords: Aristotle, *On the Soul*, *On Sense Perception*, sense, sense of smell, odor.

For citation: Volkova, N.P. "Aristotel' o zapakhe i obonyanii" [Aristotle on odor and sense of smell], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 36–55. (In Russian)

References

- Charlton, W. (tr.) *Philoponus, On Aristotle On the Soul 2.7–12*. London; New York: Bloomsbury, 2014.

- Hadot, I. "Simplicius or Priscianus? On the Author of the Commentary on Aristotle's *De Anima* (CAG XI): A Methodological Study", *Mnemosyne*, 2002, Vol. 55 (2), pp. 159–199.
- Hayduck, M. (ed.) "Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria", *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. XV. Berlin: Reimer, 1897, pp. 1–607.
- Hayduck, M. (ed.) "Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria", *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. XI. Berlin: Reimer, 1882, pp. 1–329.
- Hett, W.S. (ed.) *Aristotle, On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Herzberg, S. "Aristoteles über die Natur des Lichts", *Aristoteles: Parva naturalia. Akten der 18. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung (vom 30. September bis 2. October 2015 in Mainz)*, hrsg. von J. Althoff. Berlin; Boston: De Gruyter 2021, S. 113–132.
- Hicks, R.D. (ed. and tr.) *Aristotle, De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Huby, P., Steel, C., Urmson, J.O. & Lautner, P. (tr.) *Priscian 'On Theophrastus on Sense-Perception' with Simplicius 'On Aristotle On the Soul 2.5–12'*. London: Duckworth, 1997.
- Johansen, T.K. "Aristotle on the Sense of Smell", *Phronesis*, 1996, Vol. 41 (1), pp. 1–19.
- Johansen, T.K. *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Messiats, S.V. (tr.) "Aristotel', Ob oshhushhenii i oshhushhaemom" [Aristotle, On Sense and the Sensible], *Mera veshhej: chelovek v istorii evropejskoj mysli* [The Measure of things: Man in the History of European thought], ed. by G.V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 530–582. (In Russian)
- Messiats, S.V. "Aristotel' o prirode tsveta" [Aristotle on the nature of colors], *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina / Bulletin of the Leningrad's Pushkin University*, 2013, No. 1 (2), pp. 28–39. (In Russian)
- Messiats, S.V. "Aristotelevskaja teorija oshhushhenija: konflikt interpretacij" [Aristotelian Theory of Sense Perception: Conflict of Interpretations], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2017, No. 2017, pp. 5–20. (In Russian)
- Messiats, S.V. "Tri opredelenija cveta u Aristotelja" [Aristotle's three Definitions of Color], *Aristotelevskoe nasledie kak konstituirujushhij jelement evropejskoj racional'nosti. Materialy Moskovskoj mezhdunarodnoj konferencii po Aristotelju (Institut filosofii RAN, 17–19 oktyabrya 2016 g.)* [The Legacies of Aristotle as constitutive Element of European Rationality. Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle], ed. by V.V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 10–30. (In Russian)
- Messiats, S.V. "Kritika Aristotelem principa 'podobnoe poznaetsja podobnym'", *ΣΧΟΛΗ*, 2021, Vol. 15 (1), pp. 307–325. (In Russian)
- Neuhäuser, J. *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen*. Leipzig: Koschny, 1878.
- Polansky, R. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Popov, P.S. (tr.) "Aristotel', O Dushe" [Aristotle, On the Soul], in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1976, pp. 369–448. (In Russian)
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, Parva Naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Shields, Ch. (tr.) *Aristotle, De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Sorabji, R. "Aristotle on colour, light and imperceptibles", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2004, Vol. 47, pp. 129–140.
- Theiler, W. (Übers.) *Aristoteles, Über die Seele*. Berlin: Akademie-Verlag, 1959.
- Thurot, Ch. (ed.) *Alexandre d'Aphrodisias, Commentaire sur le traité d'Aristote De sensu et sensibili*. Paris: Impr. Nationale, 1875.
- Torstrik, A. (ed.) *Aristotelis De anima libri III*. Berlin: Apud Weidmannos, 1862.
- Towey, J.A. (tr.) *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle On Sense Perception*. London; New York: Bloomsberry, 2014.
- Volkova, N.P. "Bezmyjannye zapahi: teorija obonjanija v 'Timee' Platona" [Unnamed Odours: the Sense of Smell in Plato's Timaeus], *ΣΧΟΛΗ*, 2020, Vol. 14 (2), pp. 709–727. (In Russian)
- Wendland, P. (ed.) "Alexandri in librum de sensu commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. III (1). Berlin: Reimer, 1901, pp. 1–173.
- Wimmer, F. (ed.) *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*. Lipsae: Teubner, 1854.

А.А. Лукашев

ПРОБЛЕМА ДВИЖЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ МАХМУДА ШАБИСТАРИ*

Лукашев Андрей Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: andrew_l@inbox.ru

Статья посвящена интерпретации проблемы движения одним из представителей средневекового персоязычного суфизма – Махмудом Шабистари. Основным источником для исследования стал его философский трактат «Очевидная Истина в познании Господа миров». В приложении к статье приводится первый перевод на европейский язык (русский) главы из этого трактата – «О проявлении движения и обновлении проявлений». Со сложностью помыслить движение сталкивались еще античные авторы. Исследование того, как Шабистари решает данную проблему, особенно интересно ввиду того, что, стремясь к утверждению строгого единобожия, он предложил монистическую модель универсума, где есть лишь Единое Первоначало. Существование всего остального он считал иллюзией. Однако такое утверждение делает невозможным любое изменение, а соответственно, и движение. Между тем Шабистари, напротив, в вопросе движения исходит из того, что Единое Первоначало пребывает в непрестанном круговом движении, центром которого является оно само. В небытии оно порождает свои многочисленные виртуальные образы, непрестанно движущиеся вокруг Единого. К таким образам относится все – от Всеобщего разума до конкретного человека. Систему движения виртуальных образов Шабистари конструирует по принципу фрактала: окружность, описанная вокруг точки Единого, представляет собой траекторию движения первого сотворенного – Всеобщего разума. Каждая из точек этой окружности есть проявление Всеобщего разума в каждый отдельный момент времени в виде одного из сорока уровней сущих. В свою очередь, каждый из уровней сущих также является центром кругового движения своих виртуальных копий – единичных вещей.

Ключевые слова: движение, окружность, Шабистари, трактат, Очевидная истина, бытие, вуджуд, небытие, Адам

Для цитирования: Лукашев А.А. Проблема движения в философии Махмуда Шабистари // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 56–75.

* Автор выражает признательность Н.П. Волковой и Ф.О. Нофалу за ценные замечания.

Введение

Махмуд Шабистари (ум. ок. 1320/1321) относится к числу суфийских авторов, хорошо известных и на Востоке, и на Западе. В первую очередь его знают как автора суфийского трактата в стихах «Цветник тайны». В Иране после составления этого сочинения каждое новое столетие отмечалось появлением нового комментария к нему. В XIX – нач. XX в. на это сочинение ссылались татарские реформаторы. В XX в. широко известный реформатор ислама Мухаммад Икбал написал ответ на эту поэму – «Новый цветник тайны». В Европе поэма Шабистари известна с XVIII в., на данный момент существует несколько ее англоязычных переводов. Комментированный русскоязычный перевод поэмы вышел в 2021 г., а предваряющее его монографическое исследование – в 2020 г. Ранее на русском языке перевод поэмы выходил в Баку в 1976 г.

Если сочинение «Цветник тайны» признано наиболее значимым поэтическим произведением Шабистари, то трактат «Очевидная Истина в познании Господа миров» считается его лучшим прозаическим творением. Тем не менее судьба этого памятника была не столь завидна: он до сих пор не переведен ни на один из европейских языков, да и критические издания этого сочинения появились относительно недавно. В собрание, подготовленное Самадом Муваххидом¹, вошел критический текст трактата с указанием разночтений по четырем рукописям. Критические издания труда подготовили также Джавад Нурбахш² и Реза Ашрафзаде³. Джавад Нурбахш сравнивает это сочинение Шабистари с «Наитиями влюбленных» ал-Газали⁴, а Ашрафзаде – со «Светильником праведного пути» ‘Азз ад-Дина Махмуда Кашани, а также «Вспышками» Фахр ад-Дина ал-Ираки⁵.

Вместе с тем существует переложение этого трактата на арабский, известное под названием «Клад сокровенного» (*Канз ал-хафā*)⁶. Оно приписывается суфийскому автору Хисам ад-Дину Идрису ал-Бидлиси (1457–1520) без каких бы то ни было ссылок на Шабистари, хотя сам ал-Бидлиси является автором комментария к этому трактату Шабистари, названного «“Ясная Истина”: толкование трактата “Очевидная Истина...”» (*Хаққ ал-му-бйн фй шарҳ-и рисāлат «Хаққ ал-йақйн»*), где содержится рассказ о знакомстве ал-Бидлиси с творчеством Шабистари⁷.

¹ *Шабистари, Махмуд*. Маджму’а-и асар [Собрание сочинений]. Тихран, 1365/1986–1987. С. 281–345.

² *Шабистари, Махмуд Ибн ‘Абд ал-Карим*. Рисала-и «Хакк ал-йакин» [Трактат «Очевидная Истина»]. Тегеран, 1354/1975.

³ *Шабистари, Махмуд Ибн ‘Абд ал-Карим*. Хакк ал-йакин фи ма’арифат рабб ал-‘аламин [Очевидная Истина в познании Господа обоих миров]. Тегеран, 1380/2001–2002.

⁴ *Шабистари, Махмуд Ибн ‘Абд ал-Карим*. Рисала-и «Хакк ал-йакин» [Трактат «Очевидная Истина»]. С. 7.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ *ал-Бидлиси, Хисам ад-Дин Али бин Абдаллах*. Канз ал-хафа фи макамаат ас-суфи [Клад сокровенного на суфийских стоянках]. Бейрут, 1434/2013.

⁷ *Markiewicz S.A.* The crisis of rule in Late Medieval Islam: a Study of Idris Bidlisi (861–926/1457–1520) and Kingship at the Turn of the Sixteenth Century. A dissertation submitted to the faculty of the division of the humanities in candidacy for the degree of doctor of philosophy. Chicago (Ill.), 2015. P. 36.

Реза Ашрафзаде совершенно справедливо отмечает, что трактат написан довольно запутанным (*nīchīda*) языком⁸. Действительно, текст очень сложно организован синтаксически, не говоря уже об обилии арабизмов, арабских цитат из Корана и сунны, а также специальной философской и теологической терминологии. Особенно сложной Ашрафзаде считает шестую главу⁹, перевод которой мы приводим в приложении к статье.

Большим подспорьем в работе над источником для нас стал перевод трактата на арабский язык, который сделал для иранских читателей Мохсен Бина именно в связи с тем, что наши современники, даже если персидский язык для них является родным, нуждаются в адекватном переводе этого труда. Наиболее близким и подходящим языком для такого перевода, с его точки зрения, является арабский в силу того, что большая часть специальной терминологии, использованной Шабистари, имеет арабское происхождение¹⁰.

Учитывая то, что в оригинальном тексте практически отсутствует членение на предложения (раздел в главе зачастую представлен как одно – два сложных предложения), перед нами стояла в том числе и задача синтаксического членения текста, в противном случае он был бы на русском языке столь же сложно воспринимаемым, сколь и на персидском. Такое синтаксическое членение было осуществлено на основании упомянутого арабского перевода и комментария к нему.

Другой сложностью текста является его насыщенность разного рода аллюзиями и цитатами. Если цитаты из Корана и сунны в тексте выявляются довольно легко, то работа по установлению всех отсылок к историко-философскому контексту еще долго может быть актуальной для исследователя.

Выбор именно этой главы для перевода и изучения не был случайным. Вопрос о действии и связанная с ним проблематика движения относится к основным темам монотеистического дискурса в исламской мысли. Проблема действия и движения в контексте философских взглядов Шабистари представляет особый интерес ввиду того, что средневековый автор, стремясь к утверждению абсолютного характера божественного единства, представляет Первоначало сущего как монаду, наряду с которой не существует ничего. Мир множественных вещей он считает иллюзорным. Однако если существует лишь Единое, то как можно говорить о каком-либо движении или изменении? Далее мы постараемся разобраться в том, какой выход из указанного противоречия предлагает Махмуд Шабистари.

Проблема движения

Вопрос о движении относится к ключевым вопросам философии: очевидно, что мир, который нас окружает, наполнен вещами, так или иначе подверженными изменению, а значит, и движению. Собственно, на это указывали платоники, приписывая тезис о непрестанном изменении сущего Гераклиту. В частности, Максим Тирский (II в. н.э.) говорит: «Всякое тело

⁸ *Шабистари, Махмуд Ибн 'Абд ал-Карим*. Хакк ал-йакин фи ма'арифат рабб ал-'аламин [Очевидная Истина в познании Господа обоих миров]. С. 20.

⁹ Там же. С. 21.

¹⁰ *Мухсин Бина*. Сирадж ас-су'уд ли-ми'раджфш-шухуд: ирфан дар сатх-и 'али ба ду забан [Светильник вознесения для восхождения свидетельства: высокий мистицизм на двух языках]. Шираз, 1371/1992. С. 6–7.

стремительно течет и несется, подобно Еврипу, туда-сюда, то приливая от младенчества к юности, то отливая и откатываясь от юности к старости»¹¹. Если верить Платону, Гераклит, исходя из идеи всеобщего движения, возможно, первым озвучил идею перво двигателя: «...все вещи идут и ничто не остается на месте; таким образом, причиной и первоначалом вещей называется “то, что толкает”»¹². В дальнейшем эта идея, как всем хорошо известно, была развита Аристотелем. Платон же критиковал Гераклита с его школой за избыточную процессуальность, сравнивая постоянное движение и текучесть в гераклитовской интерпретации с насморком и дырявой скульдью (Кратил 440 d)¹³. Главной проблемой для самого Платона была невозможность познавать такое постоянно изменяющееся бытие, бытие-движение. Аристотель, в свою очередь, отмечал, что Платон много перенял у Кратила, который считал себя последователем Гераклита: «Мнение о том, что сущее находится в движении, разделяли Гераклит и большинство» (О Душе, А.2. 405 а 28)¹⁴, а также «[Платон] Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов» (Метафизика, А. 6. 987 а 32)¹⁵. С ним в этом солидарен и Сенека: «Все, что мы видим или осязаем, Платон исключает из числа того, что, по его мнению, обладает бытием в собственном смысле, ибо все это течет и подвержено непрерывному убавлению и прибавлению. В старости никто из нас не тождествен тому, кем был в молодости. Тела наши уносятся, словно реки. Все, что видишь, проносится со временем. Ничто из того, что мы видим, не остается прежним»¹⁶. Вероятно, в этой связи совершенную и незыблемую полноту, а, следовательно, и бытийное Платон видит в вечносущих и неподвижных идеях.

Реальность движения не подвергалась серьезному сомнению античными авторами, проблема заключалась в возможности непротиворечиво помыслить движения и изменения. Внимание к этой проблеме привлекли Парменид и его ученик Зенон. Первый был убежден в том, что универсум вечен и неподвижен, поскольку в противном случае возникновение (генезис) вступило бы в конфликт с его бытием, ведь возникнуть может только то, что не является сущим, а кроме сущего ничего нет¹⁷. Зенон же, по всей видимости, следуя логике учителя, сформулировал свои апории.

Уже философы-предшественники Платона различали прямолинейное и круговое движение, в основном отдавая предпочтение движению круговому. Это движение как наиболее совершенное они приписывали первому движению и движению небесных сфер. В частности, если верить Симпликию, Анаксагор говорит:

Он (Ум. – А.Л.) тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это]

¹¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 205.

¹² Там же. С. 209.

¹³ Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 500.

¹⁴ Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 378.

¹⁵ Там же. С. 79.

¹⁶ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 211.

¹⁷ Там же. С. 278.

круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, – все это предreshает Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, – все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна (Анаксагор ДК В 11-12 (Симпликий. Комм. к Физике))¹⁸.

Конечно, античные философы не отрицали и прямолинейное движение наряду с круговым. Прямолинейное движение как движение по природе, движение естественное, описывал и Ибн Сина, опираясь на труды предшественников (в том числе и мутакаллимов), когда рассуждал о том, что тела тяготеют к своему естественному месту. А «поскольку тяготение этого тела направлено к своему месту, движение его может быть лишь прямолинейным»¹⁹, напротив, «круговое движение не может быть естественным»²⁰. При этом, если речь идет о прямолинейном движении, оно всегда направлено к своей цели: «Всякое стремление бывает ради соответствующего объекта, поэтому оно будет ниже этого объекта по бытию. Ибо вещь, ради которой существует другая вещь, окажется более совершенной по бытию сравнительно со второй, если обе взяты как таковые»²¹. Иными словами, если нечто действует ради какой-то цели, значит, оно испытывает нужду в желаемом, но Бог не может испытывать нужду, следовательно, движение, причиной которого является Бог, не может быть прямолинейным, но лишь круговым.

Целью кругового движения небесных сфер, запущенного перводвигателем, по убеждению Ибн Сины и Аристотеля, на труды которого персидский философ опирался, не могут быть низшие вещи, человек в том числе: «Нет сомнения в том, что из изложенного нами выше тебе уже ясна невозможность того, чтобы именно ради нас вознесенные причины (*аль-'иляль аль-'алийя*) совершали свои действия или чтобы их вообще интересовала (г. *хамма*) какая-либо вещь, побуждал какой-либо мотив (*дā'ū*), приходило к ним какое-либо предпочтение (*'исār*)»²².

Шабистари, несомненно, отчасти опирался и на труды Аристотеля, и на работы Ибн Сины, что не исключало его критического отношения к трудам предшественников. В поэме Са'адат-нама он пишет:

Ни одну ложь не сделать правдой,
Если ее говорит Абу Али [Ибн] Сина.
И станет ли истина ложью оттого,
Что ее говорил Аристотель?!
Истина есть истина, что бы ни говорил Абу Али,
Ложь есть ложь, даже если [ее] говорит святой²³.

Намек на то, что так не нравилось Шабистари в трудах философов, можно найти в его поэме «Цветник тайны»:

¹⁸ Там же. С. 533.

¹⁹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 167.

²⁰ Ибн Сина. Исцеление. Теология: в 2 т. Т. 1. М., 2024. С. 447.

²¹ Там же. С. 462.

²² Там же. С. 487 (транслитерация в цитате приводится по указанному изданию). Также см.: Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 174.

²³ Шабистари, Махмуд. Маджму'а-и асар [Собрание сочинений]. С. 187.

Оттого, что в глазах у философа двоилось,
Ему осталось недоступным видение единства Истины²⁴.

Такая критичность Шабистари в отношении построений его великих предшественников может быть связана в том числе и с тем, что оба философа в своих рассуждениях о Перводвигателе проводили границу между движением небесных сфер, запущенным Им, и движением низших вещей. Такая дифференциация движений была, вероятно, отчасти связана с фактором невозможности участия Первоначала в естественном движении сущих вещей. Шабистари же в такой дифференциации мог усмотреть двойственность, нарушающую фундаментальный для ислама принцип божественного единства.

При рассмотрении же движения средневековый философ стремится к тому, чтобы предложить свой мистический вариант метафизики действия. Он исходит из посылки о том, что совершенное представление о божественном единстве не предполагает существования наряду с Богом иного сущего и иного действующего:

Отбрось слова «То, что кроме Аллаха!»
Своим разумом отдели этого (Аллаха. – А.Л.) от того
(всего остального. – А.Л.).
Какие у тебя сомнения в том, что это [множество] подобно фантазии,
Что подле единства двойственность – совершенный абсурд?!²⁵

Еще яснее он артикулирует эту мысль в трактате «Очевидная истина»: «Самость бытия требует абсолютного единства, ибо помимо бытия нет ничего, кроме небытия»²⁶ – тезис, прекрасно известный еще предшественникам Платона.

В связи с этим Шабистари, опираясь, вероятнее всего, на труды Ибн Сины, пишет о прямолинейном движении проявлений (т.е. вещей этого мира) к своему естественному состоянию, а естественно для них небытие: «Со всей [своей] скоростью, они несутся и движутся к центру (*марказ*) своей самостной природы, что есть небытие» («Очевидная Истина...»)²⁷. Подобно Гераклиту, Шабистари уподобляет движение сущих вещей текущей реке. Его вовсе не смущает, что принятие такой картины мира предполагает невозможность высказывать истинные суждения о делах этого мира. Это именно то, что пытается доказывать Шабистари: для него весь этот мир, включая человека, есть сплошная иллюзия, на что он неоднократно указывает на страницах своих произведений, например, так:

Существование каждого из двух миров подобно иллюзии,
Ибо в пору пребывания оно – само тление²⁸.

Соответственно, любые утверждения о вещах этого мира ложны в силу того, что сами эти вещи небытийны. Эту мысль автор высказывает, в частности, обосновывая отсутствие у человека свободы выбора:

²⁴ Шабистари, Махмуд. Цветник тайны. М., 2021. С. 62.

²⁵ Там же. С. 248.

²⁶ Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. М., 2020. С. 229.

²⁷ Здесь и далее цитаты из трактата «Очевидная Истина...» приводятся по переводу, данному в приложении к статье, если иное специально не оговорено.

²⁸ Шабистари, Махмуд. Цветник тайны. С. 176.

Какой там [свободный] выбор, о невежда,
У того, кто является ложным по самости²⁹?

Нет ничего удивительного в том, что, следуя Гераклиту в утверждении о «текучести» вещей мира, Шабистари практически повторяет слова Сенеки, комментирующего высказывание великого эфесца: «Имя реки остается, а вода утекла»³⁰. Шабистари же пишет:

Все – тот (Бог. – А. Л.), а этот (мир. – А. Л.) – словно Анка³¹,
Кроме Истинного [Бога], все суть имя без поименованного³².

Таким образом, если весь мир со всеми его вещами и процессами – чистая иллюзия, то иллюзорным оказывается и прямолинейное движение несущих вещей к небытию как своему естественному состоянию.

Соответственно, если прямолинейное движение для Шабистари оказывается небытийным, а, следовательно, ложным³³, истинным остается только круговое движение, источником которого является Первоначало. Как источник кругового движения, Первоначало может быть и движущимся, и неподвижным, а также ни движущимся, ни неподвижным (все эти варианты были в той или иной степени рассмотрены в античной философии). Шабистари делает выбор в пользу движущегося Первоначала: «Движение окружности следует (*та́би*) за движением центра» (см. перевод главы «О проявлении движения...» из приложения к данной статье). Стало быть, средневековый философ исходит из непрестанного кругового движения Первоначала вокруг самого себя. Тогда возникает вопрос – как связано истинное круговое движение Первоначала с иллюзорным, множеством движений множества иллюзорных вещей?

Шабистари пишет об этом в главе «О проявлении движения...»:

Дабы постичь скорость [обновления] моментов [времени], ее уподобляют текущей реке или протяженной линии. Также явно обновление местоположения (*та'йюн-и макан*) и скорости его движения. Каждая из частей объемлющего тела (*джисм-и мухит*), коим является положение (*махалл*) и место (*макан*), пребывая в круговом движении, скрыто нуждается в другой части (предшествующей или последующей ей в круговом движении. – А.Л.).

В интерпретации времени Шабистари, следуя мутазилитам, исходит из его атомарности³⁴. В каждый атом времени все сущее, с его точки зрения, уничтожается и возрождается. В связи с этим невозможным оказывается войти в одну реку дважды. Этому процессу возникновения и уничтожения подвержено все в феноменальном мире, в том числе и пространство, которое Шабистари интерпретирует как «объемлющее тело». Таким образом, все – и вещи, и пространство, которое они занимают, – находится в круговом

²⁹ Там же. С. 192.

³⁰ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 211.

³¹ Анка – в исламской мифологии – мистическая птица, о которой все слышали, но никто ее не видел.

³² Шабистари, Махмуд. Цветник тайны. 2021. С. 244.

³³ О связи небытия с ложью см.: Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах. С. 225–241.

³⁴ «Атом» времени – отрезок, необходимый для возникновения и уничтожения единичной акциденции.

движении. Более подробно о круговом движении Шабистари рассуждает в поэме «Цветник тайны»:

В точке момента [времени] (*хал*) соединился
Весь цикл времени: день, месяц и год.
Безначальность, как и бесконечность, совпали –
[Второе] пришествие Исы³⁵ и создание Адама.
Из каждой точки на этой замкнутой окружности
Выводятся тысячи форм.
Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся окружность,
Она [есть] и центр, и [точка], идущая по кругу³⁶.

Отказавшись от прямолинейного движения, Шабистари стремится свети все к движению круговому. Подобно тому, как Первоначало вечно пребывает в круговом движении, замкнутом в самом себе, движение первого сотворенного, т.е. Всеобщего Разума, также идет по окружности, центром которой является само Первоначало. Если центром кругового движения Первоначала является оно само, то круговая траектория, по которой идет движение точки первого сотворенного, представляется как линия. Чтобы объяснить, как точка превращается в окружность, Шабистари приводит аналогию с физическим экспериментом, когда в темноте раскрученный на веревке уголек воспринимается зрением как горящая линия окружности. В действительности линии нет, есть лишь быстрое вращение уголька³⁷. Также и линия, по которой идет движение первого сотворенного, будучи виртуальной, состоит из виртуально множественных точек, которые суть воспроизведение одной и той же точки всякий раз на новом месте. Эти точки соответствуют уровням бытия (*марāтиб ал-вуджūd*). Мухаммад Лахиджи, комментируя космологическую систему Шабистари, приводит сорок уровней бытия от Всеобщего разума до человека³⁸. Все эти 40 уровней суть не что иное, как повторение единственной первой точки, находящейся в круговом движении. Каждая из точек на этой первой основной окружности оказывается центром для меньшей окружности, которую составляют представители класса, присутствующего в качестве точки на основной окружности. По большому счету, класс или уровень бытия по отношению к индивидуальным воплощенностям находится в том же отношении, что и Первоначало к первому сотворенному – Всеобщему разуму. Эта схема вполне привычна для исламской культуры, поскольку лежит в основе классического орнамента (см. рис. 1)³⁹.

³⁵ Исой в исламе называют Иисуса Христа.

³⁶ Там же. С. 78–80.

³⁷ Шабистари, Махмуд. Цветник тайны. С. 246–247.

³⁸ Лахиджи, Мухаммад. Мафатих ал и'джаз фи шарх-и «Гулшан-и раз» [Ключи к тайнам в толковании «Цветника тайны»]. Тихран, 1371. С. 22.

³⁹ Оригинал изображения опубликован в работе: Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах. 2020. С. 8.

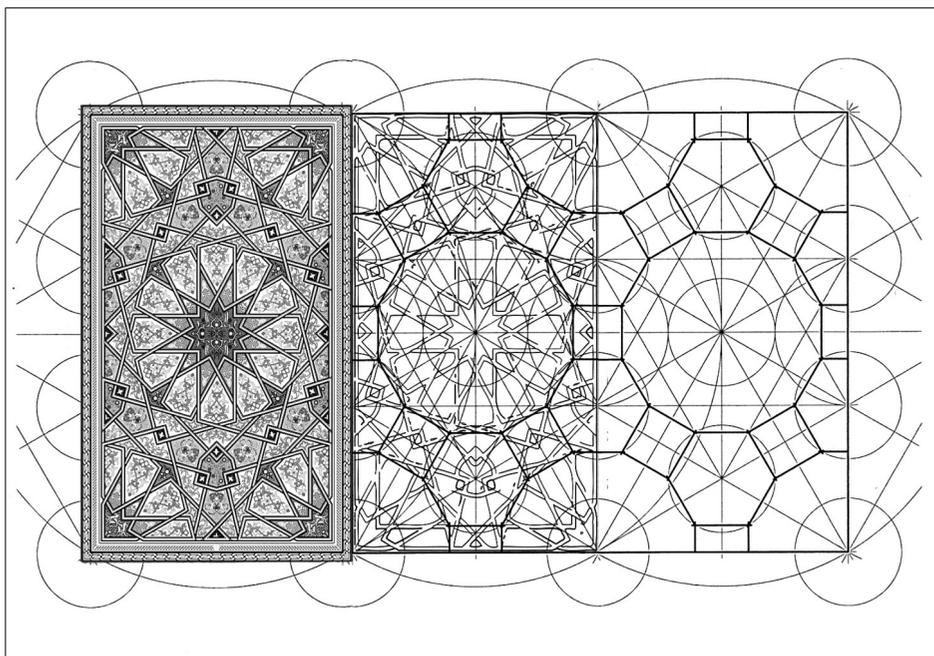


Рис. 1

Виртуальность множественных вещей Шабистари объясняет, используя образ отражения в зеркале, чтобы наглядно продемонстрировать форму, лишенную материи – чистую виртуальность. Средневековый философ интерпретирует ее через образ фигуры, находящейся напротив зеркала, и ее отражения. К этому образу Шабистари обращается часто; в частности, в рассматриваемой главе «О проявлении движения...» он рассуждает:

Образы степеней совершенных (*вуджḫ-и марḫитби-и камḫḫḫ*), которые были скрытыми и тайными по отношению к бытию абсолютного единства, явились благодаря проявлению бытия в небытии, а также зависимым (*та'ллуқ*) акциденциям воплощения, степеням и делам (*шу'ḫн*) воплощенных (*та'йḫнḫ*). Образы же Прекрасных имен, коими именуются Всевышние имена (*ḫафрат-и асмḫ*)⁴⁰, достигают [своей] явности без реального изменения или преумножения таким образом, что связь тех степеней и дел истинно и действительно (*бар ваджḫ-и фи'ли*) осуществляется в зеркале небытийного возможного.

Аналогичные рассуждения встречаются и в «Цветнике тайны»:

Небытие есть зеркало Абсолютного Бытия,
 В котором проявляется отражение сияния Истинного [Бога].
 Когда небытие стало противоположащим [Абсолютному] бытию,
 В нем тут же было получено некое отражение.
 То единство стало явным благодаря этому множеству.
 Когда ты повел счет [от] единицы, [она] обернулась множеством⁴¹.

Поскольку для Шабистари «помимо бытия нет ничего, кроме небытия»⁴², словосочетание «зеркало небытия» следует понимать метафорически.

⁴⁰ В арабском переводе интерпретировано как *асмḫихи та'ḫḫ*.

⁴¹ *Шабистари, Махмуд. Цветник тайны. С. 72.*

⁴² *Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах. С. 281.*

Небытие настолько зеркало, насколько в нем явлено «отражение сияния Истинного [Бога]». Однако это отражение – чистая форма без материи, как если бы в зеркале мы видели лишь отраженную фигуру, но самого зеркала не видели бы.

В приведенном отрывке Шабистари говорит о том, что внутри единства божественного бытия были сокрыты Его Прекрасные имена, в сокровенном виде не нарушающие сущностное единство Его самости. Множество же возникает, когда божественная самость, тождественная самому бытию, проявляется в «зеркале небытия». Сам образ зеркала небытия отчасти нужен ему и для того, чтобы соблюсти принцип единичности Бога, отсутствия у Него «соучастников»: «Скажи: “Он есть единый Бог, и я чист от вашего мнения, что у Него есть соучастники”» (Коран, 6:19 / Пер. Г.С. Саблукова). Шабистари, по сути, говорит о том, что наряду с Богом ничего не было, пока в этом небытии не возник Его виртуальный образ как отражение (Всеобщий разум). Этот образ не имеет своего бытия, не имеет какой-либо основы, это исключительно виртуальная форма. Она находится в постоянном движении, изменении, что лишь подтверждает ее ирреальность: ее материя – само небытие, ее форма же не существует без материи:

Что есть первоматерия, как не абсолютное небытие,
Через которое форма становится осуществленной?
Поскольку нет изначально формы без первоматерии,
Первоматерия без нее (формы. – А. Л.) также всего лишь небытие.
[Все] тела в мире получились из этих двух небытийных,
О которых, помимо небытийности, ничего не известно⁴³.

Это зеркальное отражение находится постоянно в движении вокруг той фигуры Первоначала, отражением которой является, а вещи феноменального мира оказываются такими же зеркальными образами первого творения и также пребывают во вращении вокруг него. Таким образом, происходит передача движения от Первоначала к каждому индивидууму, более того, в таком круговом движении, по Шабистари, находится и сердце человека, что вращается между пальцами Всевышнего: «Сердце верующего – между двумя пальцами Милостивого, Он вращает его как пожелает»⁴⁴.

За самим сердцем ко времени жизни Шабистари уже закрепился образ зеркала, функция которого – вместить в себя божественный образ. Собственно, сердце в таком качестве начинает восприниматься, начиная уже с творчества ал-Худжвири (ум. ок. 1071–1072). Таким образом, мы имеем дело со своеобразным фракталом, где образ единственного истинно сущего Первоначала многократно воспроизводится на разных уровнях пребывающей в постоянном движении виртуальной реальности:

Из него (центра основной окружности. – А. Л.)
выведена линия окружности обоих миров,
Из него же выведена линия рисунка сердца Адама⁴⁵.

Учитывая то, что человек является целевой причиной проявления бытия в небытии, он оказывается последней точкой на воображаемой линии окружности, по которой идет движение точки Всеобщего разума. Замыкание

⁴³ Шабистари, Махмуд. Цветник тайны. С. 178.

⁴⁴ См. раздел «Намек» из перевода, данного в приложении к статье.

⁴⁵ Там же. С. 272.

же окружности приводит к отождествлению первого и последнего сотворенных. На малой окружности человечности совпадают первый и последний человек – Адам и Иисус Христос во время второго пришествия:

Безначальность, как и бесконечность, совпали –
[Второе] пришествие Исы и создание Адама.

На большой окружности же человек как таковой совпадает со Всеобщим разумом. Однако, в отличие от последнего, он способен к трансцендированию:

От воды и земли [человек] станет [таким] деревом,
Что его ветви поднимутся над седьмым небом⁴⁶.

При осознании ирреальности любого сущего и любого движения помимо движения Единого Первоначала происходит растворение человека в Боге, известное в суфизме под названием «фана».

Заключение

При всей категоричности, с которой Шабистари критиковал перипатетиков, он, несомненно, опирался на предшествовавшую ему философскую традицию. Проблема движения не была исключением. Сверхзадачей философа было обоснование и объяснение совершенного божественного единства. Для этого он представлял Первоначало как единственное самостно сущее. Поскольку лишь Первоначало, по Шабистари, обладает бытием, оно также оказывается и единственным движущимся. Движение Первоначала средневековый автор описывает как непрерывное вращение вокруг самого себя. Все остальное он интерпретирует как виртуальные образы Первоначала, находящиеся в круговом движении, центром которого является Первоначало.

⁴⁶ Там же. С. 142.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Махмуд Шабистари

**О ПРОЯВЛЕНИИ (ТА‘АЙЙУН) ДВИЖЕНИЯ
И ОБНОВЛЕНИИ ПРОЯВЛЕНИЙ (ТА‘АЙЙУНАТ)
(ГЛАВА 6 ИЗ ТРАКТАТА «ОЧЕВИДНАЯ ИСТИНА
В ПОЗНАНИИ ГОСПОДА МИРОВ»)**

Истина:

Проявления связаны (*нисбат*) самостной¹ нуждой (*иқтидā*). Связь (*нисбат*) же есть акциденция, а «акциденция не длится два мгновения»². В силу нужды, которую испытывают два предиката (*мунтасабайн*) (т.е. бытие и небытие), они (проявления. – А.Л.) стремятся и влекомы к небытию³. Со всей [своей] скоростью они несутся и движутся к центру (*марказ*) своей самостной природы, что есть небытие, как и субстанции (*джавāхир*) на [своих] местах (*марāкиз*)⁴: «И ты увидишь, что горы, которые ты считал неколебимыми, движутся, словно [легкие] облака» (Коран, 27:88 / Пер. М.-Н.О. Османова).

Истина:

Проявление скорости движущихся очевидно и воплощается оно во времени⁵: в каждое мгновение состояние [воплощения] обновляется, [но происходит это] так [быстро], что о каждой стадии [обновления] нельзя высказать суждение.

Дабы постичь скорость [обновления] моментов [времени], ее уподобляют текущей реке или протяженной линии⁶. Также явно обновление место-

¹ В рукописи Мухаммада Бакира: «Проявления, благодаря нужде, являющейся связью...». Под самостной нуждой имеется в виду то, что источником нужды выступают сами проявления (см.: *Мохсен Бина*. Сирадж ас-су‘уд ли-ми‘радж аш-шухуд: ‘ирфан дар сатх-и ‘али ба ду забан [Светильник вознесения для восхождения свидетельства: высокий мистицизм на двух языках]. С. 387).

² Классическая для исламской философии характеристика акциденции. См., напр.: *ал-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид [Книга пролегоменов]. Бейрут, 1957. С. 18.

³ Под нуждой предикатов имеется в виду то, что для получения предиката «бытийствующий» или «небытийствующий» возможная вещь нуждается в том, кто этот предикат ей передаст – в необходимо-сущем. Поскольку, даже получив акциденцию «бытие», вещи обретают ее лишь на одно мгновение, в силу того, что акциденции не делятся более одного мгновения, то все вещи стремятся к своему естественному состоянию – небытию, будучи небытийными по своей самости.

⁴ Основное значение слова *марказ* – центр, однако буквально *марказ* означает «место опирания», что дает возможность перевести это слово как «место».

⁵ Уклоняясь от точного определения времени и движения, Аристотель также отмечает, что движения и изменения происходят во времени, хотя время для него, скорее, мера движения, чем его субстрат (см.: *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 147).

⁶ Очевидно, имеется в виду Гераклит, которому приписывается сравнение движения всего сущего с течением реки. См., напр.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 209.

положения (*та аййун-и макан*) и скорости его движения. Каждая из частей объемлющего тела (*джисм-и мухйит*), коими являются субстрат (*махалл*) и место (*макан*), пребывая в круговом движении, скрыто нуждается в другой части (предшествующей или последующей ей в круговом движении. – А.Л.).

Не бывает ничего подобного тому, чтобы совокупность частей того тела находилась бы в [некотором] месте, а обновление проявления движения, относясь к необходимым [действиям] (*аз дарурийат*), осуществлялось бы иначе как через постепенный переход из потенции в акт, разве что, если вообразить начальную и конечную точки [движения], а также отсутствие остановки движущегося [тела] между ними. Поскольку же время, место и движения в каждый момент изменяют [модус существования] (*мутабаддил*), необходимо, чтобы множества (*джамат*), тела и иные акциденции (*а'рад*) двигались по этому образцу (*ватйра*).

Установлено, что каждый момент времени и каждое место и движение связаны со своими явленными вещами (*ма'рудат*)⁷. Эта связь иная, чем первая⁸. И каждое из них в каждый момент времени, облачаясь и разоблачаясь, обретает индивидуальное (*хас*) бытие и индивидуальное небытие. Смысл [того, о чем идет речь] не заключить [лишь] в [категориях] времени и места: «Да – они в сомнении о новом творении» (Коран, 50:15 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Аллегория:

Солнце и небесные тела (*кавкаб*) каждое мгновение нисходят и восходят, привязанные к [своим] местам (*нисбат ба биқа'*). «И нет! Клянусь Господом востоков и западов» (Коран 70:40 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Истина:

То, что подразумевается под «я» в определенном индивидууме (*шахс*), находясь между двумя сторонами – между явным и скрытым, подобно моменту времени (*ан*), что расположен между двумя сторонами – временем и движением, между началом и концом. [Эти стороны] подобны линиям, которые составляют строки [на письме] (*сутух*)⁹. Точка же, будучи основой линии [надписи], представляет собой оность (*хувийа*), лишённую качеств (*кайфийат*), текущую (*раван*) в индивидуумах (*ашхас*) «Каждый день Он за делом» (Коран 55:28 / Пер. И.Ю. Крачковского).

⁷ Мохсен Бина в своем переводе на арабский интерпретирует *ма'рудат* как «то, что с ними связано» (*ма йата аллаку биха*). (Мохсен Бина. Сирадж ас-су'уд ли-ми'радж аш-шухуд: ирфан дар сатх-и 'али ба ду забан [Светильник вознесения для восхождения свидетельства: высокий мистицизм на двух языках]. С. 400). Таким образом, речь идет о том, что занимает место и находится в состоянии движения.

⁸ Иная, чем первая (*зайр-и нисбат-и аввал*) – автор арабского перевода трактата, Мохсен Бина, приводит следующую интерпретацию этой фразы: «находятся в отношении ином, чем то, что было до данного момента» (*фи нисбатин зайри нисбатин канат лахум бабла алан*) (Там же), т.е. речь идет об уникальности связи конкретной вещи и ее места или движения в каждый момент времени.

⁹ Шабистари сравнивает время и движение, а также явное и скрытое со строками на письме, так как между ними располагается написанный текст. Движение же точки между этими двумя линиями образует линию текста.

Аллегория:

Капля дождя, падая, имеет образ линии¹⁰, а кружащаяся точка – окружности, мираж же [имеет образ] воды; «Жаждающий считает его водой» (Коран, 24:38 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Истина:

Совокупный (*иджтимā'ī*) образ (*хай'ат*) состоит из совокупности частей. Совокупный образ, [кроме того,] есть связь (*нисбат*)¹¹ и акциденция (*'арад*), уничтожающаяся в каждый момент времени. Поскольку [в целом] ее состав (*мураккаб*) небытиен, небытийной становится и каждая часть [этой совокупности]. Интеллигибелии (*'умūr-и ма'құла*) же по сравнению с откровениями (*мукāшафāt*) так же ценны (*и'тибār дāрад*)¹², как и умозрительности (*и'тибāрийāт*) в сравнении с интеллигибелиями. Но и чувственно воспринимаемые вещи в уме (*'ақл*), будучи подверженными изменению и воплощению (*та'айюн*) в небытийном (*зайр-и вуджūd*), суть не что иное, как акциденции. Участь (*хукм*) же акциденции известна: потащил их всех [Господь] за бесчисленные хохлы¹³, ибо «Всякий, кто на ней, исчезнет» (Коран, 55:26 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Аллегория:

Индивидуальный (*шахсий*) образ (*хай'а*) и форма (*сўрат*) в соответствии со [своим] количеством и качеством необходимо через некоторое время изменится (*мутағаййир*) и превратится [в нечто иное] (*мубаддил*), подобно цветку и семени, что достигли [степени] плода, и становится [в итоге эта форма] совершенно сотворенным человеком. Понятно, что все эти изменения и превращения произошли за то время в совокупности. Каждое мгновение в нем нечто из его частей убывало и нечто прибавлялось. Небытие же части необходимо влечет небытие целого. Аналогично [можно сделать заключение об] участии (*хукм*) того, чей срок (*'умр*) – века и циклы (*давр-хā*), как то: элементы, небесные сферы и иное, хотя их изменения и не ощущаются из-за того, что происходят за большие периоды времени. Исключением могут быть [изменения] после окончания срока первого возникновения (*наш'а 'ўлā*)¹⁴: «Когда небо расколось...» (Коран, 82:1 / Пер. И.Ю. Крач-

¹⁰ Имеет образ линии – досл. «представляется веревкой» (*рисмāн нимāйад*).

¹¹ О том, что всякая вещь связана с другими вещами, ранее писал Ибн Сина: «...у любого сущего имеется какая-то соотношенность и связь с [другими] вещами» (*Ибн-Сина*. Исцеление. Теология: в 2 т. Т. 1. С. 399).

¹² Ценны (*и'тибār дāрад*) – т.е. букв. «вызывают доверие», Диххуда объясняет как «иметь ценность» (*Диххуда* А. Лугат-нама-и Диххуда: в 14 т. Т. 2. Тегеран, 1372/1993–1994. С. 2480).

¹³ *Потащил их всех [Господь] за бесчисленные хохлы* – аллюзия на коранический аят: «Нет ни одного живого существа, которого бы Он не держал за хохол» (Коран, 11:56 / Пер. Э. Кулиева).

¹⁴ *Первое возникновение* – Душа и чувственно воспринимаемые формы природы, т.е. этот мир. Речь идет об изменениях судного дня, которые будут очевидны, несмотря на продолжительность срока существования этого мира.

ковский) до слов «Узнала тогда душа, что она уготовала вперед и отложила» (Коран, 82:4 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Истина:

Чем ближе вещь к внешним чувствам, тем более явны ее изменения и смена состояний. Так, например, акциденция [более явна], чем субстанция, а низшая (*суфлийй*) субстанция в мире возникновения и гибели – чем субстанции высшие (*'илвиййāt*)¹⁵, а высшие субстанции – чем субстанции духовные¹⁶, даже если изменение и превращение выявляет отставание следующего (*масбӯқ*) от скрытого (*аҳфā*) предыдущего (*мутақаддим*). Порядок [сей] подобен центру [окружности] по отношению к движущемуся [по окружности]: чем дальше окружность от центра, тем более явным оказывается движение, источником которого является центральная точка¹⁷. «Нет ни одного живого существа, которое не было бы подвластно Ему. Во истину, путь моего Господа – прямой» (Коран, 11:55 / Пер. М.-Н.О. Османова).

Намек (рамз)

Источник¹⁸ движения человеческого сердца – в душе (*нафс*): «Сердце верующего – между двумя пальцами Милостивого, Он вращает его как пожелает»¹⁹. Движение сферы атласа²⁰ – круговое. Ей (сфере атласа. – *А.Л.*) поручены (*муфаввад*) все количественные и качественные движения, и она представляет собой последнюю окружность. Здесь «Сердце верующего – между двумя пальцами Милостивого», а там «Милостивый восседает на престоле» (Коран, 20:5 / Пер. Г.С. Саблукова). [Из этого] с необходимостью [следует], что движение окружности следует (*тāби* ') за движением центра, и это истинный смысл (*хақйқат*) того, что говорят: «Небесные сферы движутся в направлении, куда их влекут (*ташвйқ*) [их] души»²¹, «И подчинил вам солнце и луну труждающимися» (Коран, 14:32 / Пер. И.Ю. Крачковского).

¹⁵ *Высшие субстанции* – Ашраф-заде толкует их как мир *малакӯт* – небеса, обитель ангелов (*Шабистари, Махмуд Ибн 'Абд ал-Карим. Хакк ал-йакин фи ма'арифат рабб ал-'аламин* [Очевидная Истина в познании Господа обоих миров]. С. 135).

¹⁶ *Субстанции духовные* – Ашраф-заде объясняет как «разум и душа» (Там же).

¹⁷ *Чем дальше окружность от центра, тем более явным оказывается движение, источником которого является центральная точка* – досл. «Чем дальше каждая окружность от нее (центральной точки. – *А.Л.*), тем движение центра в ней будет более округлым (*дāйиртар*)».

¹⁸ *Источник (маркӯз)* – досл. «установленное». Ашраф-заде также приводит разночтение «марказ»: «Центр движения сердца человека – в [нем] самом». При такой интерпретации человеческое сердце в плане траектории движения оказывается тождественным Первоначалу.

¹⁹ Хадис приводится в сочинении *Ал-Газали. Ихйā' 'улум ад-дин* (Возрождение религиозных наук). Т. I: Первая четверть о видах поклонения. Ч. I. М., 2007. С. 446.

²⁰ Атлас – название девятого неба. Небо небес, место Величайшего Трона.

²¹ Этот тезис согласуется с тем, что пишет Ибн Сина: «[Каждая] небесная сфера движется посредством души, а душа выступает ближайшим принципом (источником. – *А.Л.*) ее движения» (*Ибн-Сина. Исцеление. Теология: в 2 т. Т. 1. С. 452*). О том же Ибн Сина пишет и в другом месте «Исцеления»: «Это первый из им[материальных] разумов, перечисленных нами выше. И похоже, что именно он является двигательным принципом (т.е. источником движения. – *А.Л.*) для крайнего тела путем любви (*ташвиқ*)» (Там же. 474).

Истина:

Образы степеней совершенных (*вуджӯх-и марāтиб-и камālāt*), которые были скрытыми и тайными по отношению к бытию абсолютного единства, явились благодаря проявлению бытия в небытии, а также зависимым (*та‘аллуқ*) акциденциям воплощения, степеням и делам (*шу‘ӯн*) воплощенных (*та‘ийунāt*). Образы же Прекрасных имен, коими именуются Всевышние имена (*ҳадрат-и асмā*)²², достигают [своей] явности без реального изменения или преумножения таким образом, что связь тех степеней и дел истинно и действительно (*бар ваджх-и фи‘али*) осуществляется в зеркале небытийного возможного. Это можно уподобить (*ба маcāба*) новому знанию, что возникает (*ҳāсил*) и возвращается к своему достоинству²³. Истина же возвращается (*руджӯ*) к последней точке, т.е. к человеку, [и он] достигает степени познания истины (*таҳқӣқ*). В Великой Книге сей смысл изложен в разных выражениях, например: «Мы непременно будем испытывать вас, чтобы Нам знать тех, которые усердны к войне за веру и терпеливо тверды в ней» (Коран, 47:30 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Истина:

Начало (*мабда‘*) и смысл (*мафхӯм*) каждого частного явления (*йиқи аз джуз‘иййāt*), действуя и проявляясь, представляет собой отдельное имя. Все же имена благодаря образу, к которому они обращены²⁴, им [же] (образом. – А.Л.) объединены, и описаны все вместе словом «Аллах». Несомненно, каждая из частиц бытия, будучи неделимой частицей, потенциально включает в себя все степени частных [явлений] (*джуз‘иййāt*) и святую самость в совокупности образов (*вуджӯх*) имен и действий [тех частиц, что] обращены (*нāзир*) [к образу самости в зеркале небытия]. Пребывание той части будет [как сказано в Коране]: «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие» (Коран, 2:114 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Правило:

Проявление частных принципов (*аҳкām*) в целом не влечет (*мӯджиб*) деления (*таджуззā*), исчисления (*ти‘иддад*) и изменения (*тағаййур*), ибо оно (целое. – А.Л.) объемлет и включает в себя все частности, оно просто (*басӣт*) и полно (*кāmил*) по своей самости. Знание и воплощенность (*‘айн*) же суть отношение, которое не более чем модус (*ваджх*), от которого зависят (*мута‘аллуқ*) множественность и различия. Множественность и различия в зависимом не влекут с необходимостью возникновение множественности и различий в том, от кого они зависят, особенно когда эта связь небытийная и умо-зрительная. Однако Он – Всевышний – в своей полноте (*куллийат*) проявляется (*мутадажлālӣ*) в каждой частице бытия, и установление (*ҳукм*) степени каждой частицы до бесконечности упрочнено (*сāбит*) Им в одном образе (*ваджх*) без исчисляемости (*та‘аддуд*) и изменения. Этот смысл постигается при минимальной (*андак*) сообразительности (*фарāсат*). Когда же [человек]

²² В арабском переводе интерпретировано как *асмāихи та‘ālā*.

²³ *Своему достоинству (джанāб)* – речь идет о том, что оно возвращается к самому себе.

²⁴ *Образ, к которому они обращены* – образ божественной самости в зеркале небытия.

постигает необытийность и умозрительность, все сложности и заблуждения воображения, разума и фантазии исчезают (*мунхал*). «Аллах объемлющ, знающ» (Коран, 2:247, 2:261, 2:268, 3:73, 5:54, 24:32 / Пер. И.Ю. Крачковского).

Истина:

Поскольку единство есть начало и завершение множественности, неизбежно (*лā джарам*), что предел (*нихāйат*) ступени универсалий (*куллийй-āt*) – в индивидуумах (*ашхāс*). Предел же индивидуумов – в конкретном индивидууме, который выделяется из вида индивидуальным (*шахсй*) и общим (*фаслй*) совершенством (*камālāt*), т.е. знанием, могуществом, речью и характерными чертами, представляя собой мухаммадову душу (*нафс*). Он отличается [от других представителей вида], как и человек [отличается] от животных знанием, могуществом и речью. Он в этом совершенстве (*камālāt*) разместился на пределе ступени [человеческого], что есть чудо и нарушение обычая действенным могуществом и восприимчивостью душ (*тā'ссур-и нуфӯс*), ибо «И ты увидел, как люди входят в религию Аллаха толпами» (Коран, 110:2 / Пер. И.Ю. Крачковского), а также слова, что: «Не приходит к ней ложь ни спереди, ни сзади» (Коран, 41:42 / Пер. И.Ю. Крачковского) и отсюда его миссия (*ба'сат*) в конце времен и приближение к определенному часу убиения (*кошт*): «Моя миссия и час [суда близки], как эти два [пальца]»²⁵, «Настал час, и луна разделилась» (Коран, 54: 1 / Пер. Г.С. Саблукова).

Истина:

Последняя точка окружности соединяется с первой, и в воображаемой окружности, которая существует благодаря скорости движения точки, это – та же первая точка: «Мы последние, но будем первыми»²⁶, «Кто видит меня, тот видит Истинного»²⁷. «Действительно, те, которые дают обещание быть верными тебе, дают обещание быть верными самому Богу» (Коран, 48:10 / Пер. Г.С. Саблукова).

Истина:

Каждое движение направленно в сторону конечной точки. Если оно идет по линии окружности, то начало движения, таким образом, оказывается самой низшей [точкой]. Если же в восхождении или нисхождении [оно направлено к] какому-либо виду (*нав'*) и индивиду (*шахс*), то [источник движения] будет представлять собой высшую точку: «Сказано будет: “Возвратитесь назад и просите себе света”» (Коран, 57:13 / Пер. Г.С. Саблукова),

²⁵ *Ибн Хаджар ал-Аскалани*. Фатх ал-Бари би-шарх «Сахих ал-Бухари» [Откровение Создателя в толковании «Сборника» надежных <хадисов> ал-Бухари]: в 13 т. Т. 11. Бейрут, 1407/1986. С. 355.

²⁶ Цитируется хадис от Абу Хурайры «Мы – последние, но в День воскресения мы будем первыми, несмотря на то, что им (иудеям и христианам. – А.Л.) было дано Писание до нас» (*Ахмад Ибн Ханбал*. ал-Муснад [Достоверные <хадисы>]: в 20 т. Т. 7. Египет, 1949. С. 136).

²⁷ Цитируется хадис «Увидевший меня во сне увидит истину, ибо шайтан не [способен] уподобиться мне» (*Ахмад Ибн Ханбал*. Ал-Муснад [Достоверные <хадисы>]. С. 320–321).

«Мы сотворили человека в прекраснейшем облике, потом Мы вернем его в низжайшее из низких» (Коран, 95:3–4 / Пер. Э. Кулиева).

Истина:

Благородство степени человеческого заключается в том, что [человек есть] место проявления знания, могущества, единства совокупного ('ахадиййат-и джам') и конечности первого (ахириййат-и 'аввал)²⁸, нуждающееся (иктидā') в наложении правообязывания (таклйф). Когда эманация нисходит из источника (мабда'), пока [она] не достигнет Истины [в] центре [окружности] (хāққ-и васат), [ее] восхождение ('урӯдж) не оформится (сӯрат набандад), ибо [процесс] проявления (зухӯр) степеней (рутбат) требует [наличия] каждого места проявления (мазхар). Когда же степень полностью актуализировалась, оформляется (сӯрат бандад) миссия (ба'сат) и совершенствование душ (такмйл-и нуфӯс), а также призыв к месту возвращения (ма'ад): «О Посланник! Возвести то, что ниспослано тебе от своего Господа» (Коран: 5:67 / Пер. Э. Кулиева).

Список литературы

- Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976–1983.
- ал-Бакиллани. Китаб ат-тамхид [Книга пролегоменов]. Бейрут: ал-Мактаба аш-шаркиййа, 1957.
- ал-Бидлиси, Идрис Хисам ад-Дин Али бин Абдаллах. Канз ал-хафа фи макамаат ас-суфи [Клад сокрытого на суфийских стоянках]. Бейрут: [Б.и.], 1434/2013.
- ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. I: Первая четверть о видах поклонения. Ч. I / Пер. с араб. И.Р. Насыров, А.С. Ацаев. М.: Нуруль Иршад, 2007.
- Диххуда А. Лугат-нама-и Диххуда [Энциклопедический словарь Диххуда]: в 14 т. Т. 2. Тегеран: Тегеранский университет, 1372/1993–1994.
- Ибн Сина. Избранные философские произведения / Отв. ред. М.С. Асимов. М.: Наука, 1980.
- Ибн Хаджар ал-Аскалани. Фатх ал-Бари би-шарх «Сахих ал-Бухари» [Откровение Создателя в толковании «<Сборника> надежных <хадисов> ал-Бухари»]: в 13 т. Т. 11. Бейрут: Дар ар-рийан ли-т-турас, 1407/1986.
- Ибн Ханбал, Ахмад. Ал-Муснад [Достоверные <хадисы>]: в 20 т. Т. 7 / Комментар. А. Мухаммад Шакир. Египет: Дар ал-ма'ариф, 1949.
- Ибн-Сина. Исцеление. Теология: в 2 т. / Пер. с араб. Т. Ибрагима. М.: ИВ РАН; Садра, 2024.
- Лахиджи, Мухаммад. Мафатих ал-и'джаз фи шарх-и «Гулшан-и раз» [Ключи к тайнам в толковании «Цветника тайны»]. Тегеран: Зафар, 1371.
- Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи. М.: Садра, 2020.
- Мохсен Бина. Сирадж ас-су'уд ли-ми'радж аш-шухуд: 'ирфан дар сатх-и 'али ба ду забан [Светильник вознесения для восхождения свидетельства: высокий мистицизм на двух языках]. Шираз: Мохсен Бина, 1371/1992.
- Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2006.

²⁸ Речь идет о человеке, который был сотворен последним, но при этом является целевой причиной сотворения всего, и в этом смысле он оказывается первым.

- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Шабистари, Махмуд Ибн ‘Абд ал-Карим.* Рисала-и «Хакк ал-йакин» [Трактат «Очевидная Истина»] / Ред., предисл. Джавад Нурбахш. Тегеран: Ханака-и Ни’матуллахи, 1354/1975.
- Шабистари, Махмуд Ибн ‘Абд ал-Карим.* Хакк ал-йакин фи ма‘арифат рабб ал-‘аламин [Очевидная Истина в познании Господа обоих миров] / Изд. подг. Реза Ашрафзаде. Тегеран: Асатир, 1380/2001–2002.
- Шабистари, Махмуд.* Маджму‘а-и асар [Собрание сочинений] / Отв. ред. Самад Мувахид. Тегеран: Китабхана-и «Тахури», 1365/1986–1987.
- Шабистари, Махмуд.* Цветник тайны / Персидский текст поэмы, пер. и коммент. А.А. Лукашев. М.: Садра, 2021.
- Markiewicz S.A.* The crisis of rule in Late Medieval Islam: a Study of Idris Bidlisi (861–926/1457–1520) and Kingship at the Turn of the Sixteenth Century. A dissertation submitted to the faculty of the division of the humanities in candidacy for the degree of doctor of philosophy. Chicago (Ill.): The University of Chicago, 2015.

The problem of motion in the philosophy of Mahmoud Shabistari

Appendix: *Mahmud Shabistari.* On the manifestation (*ta‘ayyun*) of motion and the renewal of manifestations (*ta‘ayyunat*) (from the treatise by Mahmoud Shabistari “Haqq al-Yaqin fi Ma‘rifat Rabb al-‘Alamin”)

Andrey A. Lukashev

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

The article is dedicated to the interpretation of the problem of motion by Mahmud Shabistari – one of the prominent medieval Persian Sufi thinkers. The main source for the study was his philosophical treatise “Haqq al-Yaqin fi Ma‘rifat Rabb al-‘Alamin”. The article includes the first translation into a European language (Russian) of a chapter from this treatise – “On the Manifestation of Movement and the Renewal of Manifestations”. Ancient authors also dealt with the problem of motion comprehension. The investigation of the way Shabistari solves this problem is particularly interesting because, striving for the affirmation of strict monotheism, he proposed a monistic model of the universe where only the One First Principle exists. He considered the existence of everything else as an illusion. However, such a statement makes any change impossible, and consequently movement as well. Meanwhile, Shabistari, on the contrary, states the constant circular motion of the First Principle with itself as the center. It generates its numerous virtual images in non-being, that move constantly around the One. These images include everything – from the Universal Reason to the individual human being. Shabistari constructs a system of virtual images motion based on a fractal principle: the circle around the point of the One represents the motion trajectory of the first creature – the Universal Reason. Each point of this circle is the Universal Reason’s manifestation at each individual moment in the form of one of the forty existence levels. In its turn, each level of existence becomes also a center of the circular motion of its virtual copies – individual things.

Keywords: motion, circle, Shabistari, treatise, Haqq al-Yaqin, being, non-being, wujud, ‘adam

For citation: Lukashev, A.A. “Problema dvizheniya v filosofii Makhmuda Shabistari” [The problem of motion in the philosophy of Mahmoud Shabistari], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 56–75. (In Russian)

References

- Aristotle. *Sochineniya* [Collected Works], 4 Vols, ed. by V.F. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1976–1983. (In Russian)
- Baqillani, Muhammad ibn al-Tayyib. *Kitab al-Tamhid* [The Book of Prolegomenon]. Beirut: al-Maktaba a-Sharqiyya, 1957. (In Arabic)
- Bidlisi, Idris ibn Husam al-Din 'Ali. *Kanz al-khafa fi maqamat al-sufi* [The Treasure of the Hidden in the Sufi Stations]. Beirut, 1434/2013. (In Arabic)
- Bina, Muhsin. *Siraj al-su'ud li-ma'arij al-shuhud: 'Irfan dar sath-i 'ali bih du zaban* [The Lamp of Ascent for the Ascension of the Witnesses: the Highest Mysticism – Bilingual]. Shiraz: Muhsin Bina, 1371/1992. (In Persian and Arabic)
- Dekhoda, 'Ali Akbar. *Loghat-nameh* [Encyclopedic Dictionary], Vol. 11. Tehran: Tehran University Press, 1372/1993–1994. (In Persian)
- al-Ghazali. *Ikhtia' ulum ad-din (Vozrozhdenie religioznykh nauk), T. I: Pervaya chetvert' o vidakh pokloneniya, Chast' I* [The Revival of Religious Sciences, Vol. 1: The First Quarter on the Acts of Worship, Pt. 1], trans. by I.R. Nasirof and A.S. Atsaev. Moscow: Nurul' Irshad Publ., 2007. (In Russian)
- Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari* [Grant of the Creator in Commentary to the al-Buhari's 'Authentic Collection'], Vol. 11. Beirut: Dar al-Riyan li al-Tu-tath, 1407/1986. (In Arabic)
- Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad. *al-Musnad* [The Reliable Hadiths], comments Ahmad Muhammad Shakir. Egypt: Dar al-Ma'arif, 1949. (In Arabic)
- Ibn Sina. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophy Works], ed. by M.S. Asimov. Moscow: Nauka Publ., 1980. (In Russian)
- Ibn-Sina. *Istselenie. Teologiya* [The Book of Healing: Metaphysics], 2 Vols, trans. from Arabic by T. Ibragim. Moscow: IOS RAS Publ.; Sadra Publ., 2024. (In Russian)
- Lahiji, Muhammad ibn Yahya. *Mafatih al-I'jaz fi Sharh-i Gulshan-i Raz* [Keys of Wonder in Commentary to 'The Garden of Mystery']. Tehran: Zawar, 1371. (In Persian)
- Lebedev, A.V. (ed.) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov, Chast' 1: Ot eticheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments from Early Greek Philosophers, Pt. 1: From Ethical Theocosmogonies to the Emergence of Atomism]. Moscow: Nauka Publ., 1989. (In Russian)
- Lukashev, A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzglyady Mahmuda Shabistari v kontekste epohi* [The World of Sense in a Few Words: Philosophical Views of Mahmud Shabistari in the Context of His Time]. Moscow: Sadra Publ., 2020. (In Russian)
- Markiewicz, C.A. *The crisis of rule in Late Medieval Islam: a Study of Idris Bidlisi (861–926/1457–1520) and Kingship at the Turn of the Sixteenth Century. A dissertation submitted to the faculty of the division of the humanities in candidacy for the degree of doctor of philosophy*. Chicago, Ill.: The University of Chicago, 2015.
- Plato. *Sochineniya* [Opera], Vol. 1, ed. by A.F. Losev and V.F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2006. (In Russian)
- Shabistari, Mahmud ibn 'Abd al-Karim. *Haqq al-Yaqin fi Ma'rifat Rabb al-'Alamin* [Reality of Certainty in Cognition of the Lord of the Worlds], ed. by Riza Ashrafzadah. Tehran: Asatir, 1380/2001–2002. (In Persian)
- Shabistari, Mahmud ibn 'Abd al-Karim. *Majmu'ah-'i asar* [Collected works], ed. by Samad Muvahhid. Tehran: Kitabkhanah-i Tahuri, 1365/1986–1987. (In Persian)
- Shabistari, Mahmud ibn 'Abd al-Karim. *Risalah-'i haqq al-yaqin* [The 'Reality of Certainty'], ed. by Javad Nurbakhsh. Tehran: Khanaqah-i Ni'mat Allahi, 1354/1975. (In Persian)
- Shabistari, Mahmud. *Tsvetnik tainy (persidskii tekst poemy, perevod, kommentarii)* [The Rose Garden of Mystery], Persian text, transl. and comments by A.A. Lukashev. Moscow: Sadra Publ., 2021. (In Russian)

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Я.В. Григорова, К.Н. Тимашов

ДИАЛЕКТИКА И ТРАНСДУКЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ЖИЛЬБЕРА СИМОНДОНА

Григорова Яна Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права. Пермский национальный исследовательский политехнический университет. Российская Федерация, 614990, г. Пермь, просп. Комсомольский, д. 29 А; e-mail: filos.2014@mail.ru

Тимашов Константин Николаевич – старший преподаватель кафедры ближневосточных и африканских исследований. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» – Санкт-Петербург. Российская Федерация, 190068, г. Санкт-Петербург, наб. Канала Грибоедова, д. 123; e-mail: timashovkn@yandex.ru

В статье исследуется вопрос об отношении Жильбера Симондона (1924–1989) к диалектике и влиянии философии Г.В.Ф. Гегеля на его теорию индивидуации. Философия Симондона рассматривается как целостная система, имеющая свой метод и оригинальный концептуальный аппарат, разработанные в том числе в ходе критической ревизии гегелевской диалектики. Отмечается, что в ряде случаев французский философ описывает процессы, связи, отношения как диалектические, в других же – как недиалектические. Анализируется использование общих терминов (например, «абстрактное» и «конкретное») с целью обнаружения влияния идей Гегеля на философию Симондона. Кроме его диссертаций, получивших широкое признание во всем мире, привлекаются также недавние, менее известные публикации из архива философа. На основе этих текстов показано, что в философии техники, стремясь отмежеваться от некоторых диалектических категорий, в том числе таких существенных, как «негативное», «снятие», триада «тезис – антитезис – синтез», он разработал подход, которому дал название «аналектический». Описывается концепция трансдукции Симондона, в которой можно видеть основное отличие его понимания процессов изменения и развития от того, что было предложено Гегелем. В то же время отмечено, что, хотя три уровня техники (элемент, индивид и совокупность) и три «фазы сущего» (доиндивидуальное, индивидуальное, трансиндивидуальное) рассматриваются Симондоном как трансдуктивное единство, в некоторых аспектах между ними поддерживаются диалектические отношения. Делаются выводы о том, что при поверхностном взгляде философия Симондона имеет мало общего с гегелевской диалектикой, но при более пристальном рассмотрении глубинных оснований подхода Симондона становится очевидно, что она имплицитно в ней присутствует.

Ключевые слова: Симондон, Гегель, диалектика, аналектика, трансдукция, индивидуация, конкретизация, технический объект, онтогенез

Для цитирования: Григорова Я.В., Тимашов К.Н. Диалектика и трансдукция в философии Жильбера Симондона // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 76–90.

Введение

В последние полтора-два десятилетия во всем мире можно наблюдать заметный рост внимания к идеям Жильбера Симондона. Если еще некоторое время назад его в шутку называли самым известным из всех неизвестных французских философов второй половины XX в., то сейчас его труды широко востребованы в рефлексии над актуальными проблемами в самых разных областях – развития технологий, вопросов технической эстетики, разработки новых эпистемологических подходов, стратегиях политической философии¹. Работы Симондона выступают для современных исследователей в качестве «ящика с инструментами», из которого они *ad hoc* извлекают тот или иной концептуальный набор. Как следствие, нередко упускается из виду, что Симондон разработал целостную философскую систему, которая создавалась им в традиции французской философии, но также с обращением к новейшим концепциям естествознания, психологии, палеоантропологии, этологии, кибернетики, механологии и др. Столь широкий спектр дисциплин открывал для философской рефлексии проблемы современного – середины XX в. – научного знания и технологического развития. Оригинальность мысленного хода Симондона в том, что в качестве основного вопроса он ставит проблему индивидуации, классическую проблему, которую он формулирует заново – как проблему онтогенеза, но не в смысле индивидуального развития организма, а всякого сущего (будь то электрон, растение, животное или даже техническое устройство). Предложенное французским философом решение проблемы индивидуации служит для него отправной точкой для выхода на вопросы этики и теоретической базой для необходимых трансформаций в культуре, а именно в отношениях в системе человек – машина.

Онтология индивида как *онто*-генетической реальности, а следовательно, и познание индивидуации как процесса, необходимо предполагает некоторую теорию развития. Симондон не довольствовался какой-то уже существующей теорией. По его убеждению, таковую еще предстояло создать, но можно заметить, что в этой разработке особую роль сыграла диалектика. Во многом именно в противостоянии с ней Симондон разрабатывает свой подход. Впрочем, это не мешало некоторым его современникам, подчерки-

¹ Все большее международное признание, а также масштабное расширение исследовательского поля, в котором актуализируются идеи Симондона в последние годы, очень заметно, если сравнить две знаковые многодневные конференции с говорящими названиями – первую, посвященную его философскому наследию, организованную «Международным философским колледжем» в Париже вскоре после внезапной смерти философа, в апреле 1992 г., – «Жильбер Симондон, философия индивидуации и техники» и международный colloquium «Жильбер Симондон, или изобретение будущего», прошедший в августе 2013 г. в Серизи-ла-Саль (Нормандия). Материалы этих конференций были опубликованы: Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique. Paris, 1994; Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Actes de la décade des 5–15 août 2013 du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle. Paris, 2016.

вавшим оригинальность его онтологии, все же усматривать в ней «расширение гегелевской диалектики», как это делает в краткой рецензии Мари-Жанна Борель². В своей рецензии Жиль Делез тоже прямо говорит о диалектике, пусть и отличной от классической³. Следующее поколение интерпретаторов Симондона, заново открывших его работы и теперь уже в более полном виде в 1990–2000-е гг., стремится скорее радикально развести его теорию и диалектику. Так, в предисловии ко второму изданию «Психической и коллективной индивидуации» Бернар Стиглер, описывая новизну концепции отношения и синтеза у автора книги, утверждает: «Такой синтез явно не диалектичен и требует новой концепции того, что входит в условия самого синтеза»⁴. Характерно также, что когда Жан-Гюг Бартеlemi обнаруживает определенное влияние Симондона на Эдгара Морена, именно диалектика берется им в качестве одного из важнейших моментов, отличающих их подходы: «Морен разрабатывает не трансдуктивное и аналогическое мышление, а такое, в котором правят диалектика и ретроактивность, а также метафора»⁵. Неоднозначности в отношениях мысли Симондона и диалектики добавляет тот факт, что сам он нередко употребляет термин «диалектика» без тени критики, и к этим случаям мы еще вернемся, чтобы наконец установить, какое же место занимает диалектика в его системе.

Аналектический демарш

Выстраивая свой метод, а также применяя его при осмыслении тех или иных явлений в своих докторских диссертациях, Симондон иногда упоминает эпистемологические установки прагматизма⁶ и логического эмпиризма⁷. В отношении их методологии он высказывается исключительно в критическом ключе и полностью от них отгораживается. В ряде случаев похожее отношение он демонстрирует, когда касается диалектики, которую, никогда не ссылаясь на источник, очевидно, берет в гегелевском варианте. Кроме того, размышляя об отчуждении и его причинах, Симондон обращался к Марксу, и то, что для него связка Гегель – Маркс порой выступала единым фронтом, особенно заметно на тех страницах, где упоминается диалектика раба и господина⁸. Но также, и на это обращают недостаточно внимания, можно найти немало концептуальных построений Симондона, в которых фигурируют слова «диалектика» и «диалектический» в позитивном ключе, диалектика оказывается адекватной анализируемой области: «как и диалектический подход, трансдукция сохраняет и интегрирует противоположные аспекты»⁹, «природа психологической индивидуальности по своей

² Borel M.-J. Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique // Revue de théologie et de philosophie. Troisième série. 1966. Vol. 16. No. 1. P. 63.

³ «В диалектике Симондона проблематичное заменяет негативное» (Deleuze G. Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique // Revue philosophique de la France et de l'Étranger. 1966. T. 156. P. 112).

⁴ Симондон Ж. Психическая и коллективная индивидуация. М., 2023. С. 14.

⁵ Barthélémy J.-H. Simondon. Paris, 2016. P. 183.

⁶ Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris, 2012. P. 345.

⁷ Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. М., 2022. С. 138, 153.

⁸ Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 165–167.

⁹ Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. С. 53.

сути диалектична»¹⁰, «диалектическое отношение индивида к миру является трансдуктивным»¹¹ и др. Встреча Симондона и Гегеля была неизбежна, учитывая авторитет французского неогегельянства, представителем которого был научный руководитель молодого докторанта Жан Ипполит. Принимая во внимание эти моменты, можно с уверенностью предположить, что Гегель оказывал значительное влияние на формирование философии Симондона, и оно отнюдь не всегда происходило только через противопоставление и размежевание.

Так, можно заметить, что некоторые термины Гегеля проникают в концептуальный аппарат философии техники Симондона. Исходя из определения технического объекта¹² не просто как данной вещи, а как того, «у чего есть генезис»¹³, Симондон пришел к выводу о том, что эволюция технических устройств происходит в процессе *конкретизации*, под которой он понимает возрастание внутренней функциональной сверхдетерминации. Это значит, что *фундаментальной характеристикой способа существования технического объекта в аспекте его эволюционного развития является постепенный переход от абстрактной формы к конкретной*. Эта эволюция выражается в увеличении «внутреннего резонанса» между элементами, уменьшении рассогласованности между ними, т.е. в усилении их связей, «синергии», что делает технический объект все более «индивидуальным», единым и позволяет говорить о нем уже как об индивиде, а не просто о соединении довольно разрозненных частей, какими нередко представляются первые образцы технических изобретений¹⁴. Таким образом, процесс конкретизации отмечает существенный момент *прогресса* технического объекта, тогда как возрастание абстрактности является регрессом.

¹⁰ Симондон Ж. Психическая и коллективная индивидуация. С. 173.

¹¹ Там же. С. 174.

¹² Термин введен в оборот Симондоном. Из интервью Иву Дефоржу 1965 г.: «В самом начале у меня появилось ощущение какой-то несправедливости, в которой наша цивилизация стала виновна по отношению к технической сфере. Говорят об «эстетических объектах», говорят о «священных объектах», но разве нет «технических объектов»? Я захотел использовать похожее выражение, потому что мне казалось, что данная симметрия могла бы привлечь внимание к некоей лакуне. Если отвлечься от этого начального аспекта, который является скорее мотивацией, чем причиной, я считаю, что можно сказать, что [термин] «технический объект» должен пониматься в двух смыслах: объектом является то, что относительно отделимо, как этот микрофон, как какая-нибудь вещь, которую можно взять с собой, что предполагает наличие у нее измерений, позволяющих обращаться с ней тем или иным образом и соответствующих силам человеческого тела. Кроме того, объектом является также то, что в истории может быть потеряно, забыто, вновь найдено – в общем, то, что обладает некоторой автономией и индивидуальной судьбой. Когда промышленность производит объекты, которые она выпускает на рынок, потом теряет к ним интерес, то начинается их личное существование. В общем, они как организмы, только не живые. Вот почему можно говорить об объектах» (Simondon G. Sur la technique (1953–1983). Paris, 2014. P. 400).

¹³ Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 22.

¹⁴ Один из приводимых Симондоном примеров развития от абстрактной формы к конкретной – двигатель внутреннего сгорания: «В двигателе старой модели каждый из элементов совершает действие (intervient) в определенный момент цикла, после этого ему уже отказано в воздействии на другие элементы; детали двигателя похожи на людей, которые выполняют работу по очереди, но не знакомы друг с другом» (Ibid. P. 24). Конкретизация двигателя внутреннего сгорания проявляется, например, в передаче функции охлаждения ребрам жесткости цилиндра (Ibid. P. 25).

Несомненно, Симондон, прекрасно владевший древнегреческим языком и латынью, был внимателен к этимологии: отголосок происхождения терминов «абстрактное» от лат. *abstraho* – «оттаскивать, отвлекать, отрывать» и «конкретное» от лат. *concreresco* – «срастаться, уплотняться, сгущаться» возвращает материальность, даже наглядность этим категориям. Но от этого они не утратили философский смысл: можно предположить, что, перенеся термины «абстрактное» и «конкретное» в сферу техники, Симондон дополнил тот смысл, который вкладывал в них Гегель. Как известно, сам немецкий философ применял их как логические категории и для анализа техники не использовал, однако внутреннее движение и направленность развития, которые эта категориальная пара схватывает, позволили Симондону адекватно выразить существенный аспект эволюции техники¹⁵. В постепенной конкретизации технического объекта, как ее описывает Симондон, можно усмотреть диалектику абстрактного и конкретного: абстрактность технического объекта выступает как противоположное конкретному, а конкретизация может рассматриваться как тот синтез, который снимает внутреннее противоречие. Кроме того, предложенная Симондоном программа познания генезиса технического объекта может быть описана в категориях логического и исторического¹⁶.

Но можно указать не только на терминологические пересечения Гегеля и Симондона. На более фундаментальном уровне связь между их системами приобретает черты преемственности в тот момент, когда *триада*, этот базовый элемент диалектической философии, полагается в самое основание всей теории индивидуации Симондона. Онтологическое и гносеологическое значение триады встречаем на примере техники уже в самом начале первой книги Симондона «О способе существования технических объектов» – «дополнительной» докторской диссертации, защищенной в 1958 г. Симондон выделяет в технике три уровня: элемент, индивид, совокупность¹⁷. Другими словами, то или иное техническое устройство (орудие, инструмент, машина и т.п.) может быть рассмотрено изолированно в качестве самостоятельного целого, но в то же время оно состоит из частей-деталей, а также входит в состав определенной технической системы. Тем самым предмет техники, взятый в качестве индивида, располагается на среднем уровне реальности, по выражению Симондона, между двумя порядками величины: открываясь внутреннему – меньшему, чем он как целое, и внешнему – большему, чем

¹⁵ На «гегельянские отзвуки» подхода Симондона уже обращали внимание, но не усматривали в них чего-то существенного, а потому конкретизация рассматривалась в редуцированном виде как «адаптация машины к среде», тем самым внутренний антагонизм конкретизирующей машины остался за скобками. См.: Подорога Б.В. Конкретизация индустриальной машины в свете теории индивидуации Жильбера Симондона // Знание. Понимание. Умение. 2022. № 3. С. 49–61.

¹⁶ Ср.: «Ибо порядок понимания – последовательность «восхождения от абстрактного к конкретному» – не случаен и не произволен. Он диктуется не особенностями устройства теоретически мыслящей головы, не тем обстоятельством, что человеку легко понять сначала простое, а потом уже сложное, а тем реальным порядком, в котором развиваются друг из друга соответствующие этим понятиям реальные формы жизни предмета. Ибо логическое (в том числе и логическая последовательность развития понятий) – это отраженное (воспроизведенное в голове) историческое» (Ильенков Э.В. Проблема абстрактного и конкретного // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 2: Категории. М., 2020. С. 440).

¹⁷ *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 17.*

он, соединяя в себе оба порядка. Такое выражение онтологический постулат Симондона о том, что сущее есть «одновременно больше и меньше, чем единство»¹⁸ (l'unité), приобретает в сфере техники. Однако ею не ограничивается: аналогично этому, выделяются три уровня индивидуации – физический, биологический и психосоциальный.

Нам еще предстоит выяснить, почему Симондон, с одной стороны, включает элементы гегелевской философии в свою систему, а с другой – нередко тут же указывает на отличия, как, например, когда акцентирует «недиалектическую темпоральную согласованность»¹⁹ между уровнями технической индивидуальности. Пока же рассмотрим его метод. В одном из первых абзацев первой части «Генезис и эволюция технических объектов» уже цитированной выше книги изложен эпистемологический подход, который отказывается от классификации техники по родам и видам («статичная спецификация») в пользу *генетического метода*, прибегающего к структурно-функциональным критериям индивидуальности. В свете этого подхода у пружинного двигателя больше общего с луком и арбалетом, чем, например, с паровым или бензиновым двигателем. Как видим, конкретное применение предмета техники не рассматривается в качестве сущностной его характеристики.

Рассматривая развитие техники под таким углом зрения, Симондон создает ряд ключевых терминов. В сноске в начале первой главы он делает важное замечание о «техничности» и «трансдуктивном отношении», раскрывающее принципиальный для его подхода момент: «Пройденная тем или иным техническим сущим эволюция сохраняется существенным образом в этом сущем в форме техничности. Техническое сущее – носитель техничности, согласно подходу (la démarche), который мы назовем аналектическим – может быть объектом адекватного познания только при условии, что оно схватывает в нем темпоральный смысл (sens) его эволюции <...> Поскольку отношения, существующие на уровне техничности между двумя техническими объектами, являются как горизонтальными, так и вертикальными, познание, оперирующее родами и видами, неадекватно: мы попытаемся показать, в каком смысле отношение между техническими объектами является трансдуктивным»²⁰. Здесь мы находим важную характеристику генетического метода Симондона и его понимания технической эволюции: генетическая связь между изобретениями поддерживается не делением рода (или вида), а «трансдуктивно», т.е. через перенос «техничности» от одного изобретения к другому, и, соответственно, познание техники заключается в том, чтобы проследивать эту трансдукцию²¹. Как видим, подход, оперирующий этим методом, Симондон предлагает называть довольно примечательным словом «аналектический», которое во французском языке не встречается. Очевидно, этот неологизм образован от греческого глагола ἀναλέγω – «подбирать, собирать». Именно так понимает его Жан-Ив Шато: «qui recueille», т.е. подход, который «собирает темпоральный смысл» технического сущего,

¹⁸ Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. М., 2022. С. 42.

¹⁹ Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 17.

²⁰ Ibid. P. 22.

²¹ От лат. transduco – «переводить, перемещать». Швейцарский психолог Жан Пиаже использовал термин «трансдукция» для описания особенностей детского мышления. Симондон же придал ему новое значение. Об отличиях в употреблении этого термина см.: Свирский Я.И. Трансдукция как способ междисциплинарной конвергенции // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11. № 2. Ч. 1. С. 63–78.

выстраивает временную перспективу его эволюции, раскрывает этапы его конкретизации²².

Как ни странно, слово «аналектический» нигде на следующих страницах книги больше не встречается. Однако его можно найти в не так давно опубликованном фрагменте из архива Симондона, который был написан в ходе работы над дополнительной диссертацией (середина 1950-х гг.), но не был включен в финальный вариант для защиты. В этом тексте Симондон более полно описывает аналектический подход и раскрывает не только его гносеологический аспект (уже описанный в процитированной выше сноске), но и онтологический – как характеристику связи между элементами, индивидом и совокупностью индивидов. Онтогенез технического сущего предстает как демарш, ход, движение, подчиняющееся «триадическому ритму»: «технический индивид является средней частью восходящей серии, в которой элемент является исходной точкой, а совокупность – завершением»²³. Этот ритм отражает историческое развитие техники от простых орудий, которые можно рассматривать как элементы, являющиеся продолжением органов человеческого тела, к индустриальным машинам-индивидам, замещающим человека, но использующим его физическую силу, и далее к кибернетическим системам довольно автономных коммуницирующих технических индивидов. Особенность этого «хода» Симондон описывает через отличие от «ритма» диалектики: «...этот ритм триады не является диалектическим, потому что индивид не отрицает (*ne nie pas*) элемент, а совокупность не отрицает индивида; или, скорее, можно сказать, что это диалектический ритм без последующих отрицаний (*négations*); отрицание существует только в момент перехода от одной фазы к другой; оно не существует внутри каждой фазы, когда переходят от элемента к индивиду и от индивида к совокупности»²⁴. Другими словами, продолжающийся генезис технического объекта поддерживает его существование, тогда как изобретение совершенного нового объекта означало бы *отрицание* его предшественника, прекращение его индивидуации, конкретизации, прогресса. По сути, Симондон говорит о двух путях развития техники – «диалектическом», когда новый объект создается как бы в ущерб старому, и «аналектическом», когда объект, изменяясь, сохраняется в становлении. Познание технического сущего, по Симондону, тоже должно следовать этому ритму, соотнося с ним познаваемое техническое сущее, «через восхождение без отрицания (*par montée sans négation*), конструктивное и позитивное восхождение, прогрессирующее без разрушения»²⁵. Этот фрагмент существенно дополняет тот смысл неологизма, на который указал Шато: элементы подобраны (изобретателем), собраны вместе, образуя индивида, а несколько индивидов собираются в совокупность; исследование же техники должно начинаться с разграничения уровней, которое позволит локализовать эволюцию – будет ли это элемент, индивид или совокупность. Эти критические замечания в адрес диалектики имеют самое прямое отношение к упомянутой выше «недиалектической темпоральной согласованности»²⁶ между уровнями технической индивидуальности.

²² Chateau J.-Y. Le vocabulaire de Simondon. Paris, 2008. P. 80.

²³ Simondon G. Sur la philosophie (1950–1980). Paris, 2016. P. 456.

²⁴ Ibid. P. 456–457.

²⁵ Ibid. P. 457.

²⁶ Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 17.

Но почему Симондон больше нигде в других известных текстах не говорил об «аналектическом подходе», ведь это именование могло бы закрепить отличие его подхода от диалектики (в его понимании этого слова)? Не исключено, что Симондон пожелал избежать возможной путаницы из-за того, что уже существовал термин «аналектика», введенный западногерманским неотомистом Бернхардом Лакебринком, который получил широкую известность в 1950–1960-гг. Тем более, что между аналектикой Лакебринка и трансдуктивным подходом Симондона можно найти общие черты (развитие через раздвоение единого на противоположные части, но не взаимоотрицающие и противоборствующие, а сохраняющие позитивность и некоторую гармонию)²⁷. Напрашивается вывод, что в диссертации он употребляет слово «аналектический» *ad hoc*, но в действительности, как следует из упомянутого фрагмента, оно отражает важную сторону его подхода. Заметим, что, хотя он и не превращает слово «аналектический» в термин, который бы обобщил его подход, он все же сохраняет понятие, которое в него вложено, а именно понятие трансдукции²⁸.

Трансдукция vs диалектика

Такие современники Симондона, как М. Фуко и Ж. Деррида, признавали, что даже выступая с радикальной критикой Гегеля, трудно оказать сопротивление его влиянию²⁹. Постопераист Ф. Берарди отмечает, что «проблемное поле гегелевской философии устроено таким образом, что как его ни опрокидывай, преодолеть его не удастся»³⁰. Такими словами можно было бы подвести итог попыткам континентальной философии осмыслить изменение и развитие после Гегеля: его пытались преодолеть философские направления, которые стремились либо противостоять диалектической системе (философия жизни, экзистенциализм, структурализм, постструктурализм), либо трансформировать ее (марксизм, Франкфуртская школа, постопераизм). К какой из этих стратегий может быть отнесен Симондон? Отмеченные выше терминологические пересечения между гегелевской диалектикой и подходом Симондона позволяют усмотреть определенную преемственность. В то же время настойчиво повторяющийся акцент Симондона на отличии от диалектики может подтолкнуть к мысли о том, что он радикально расходится с Гегелем. Если суммировать все области, в которых Симондон, разрабатывая и применяя свой подход, усматривает несовместимость с диалектикой, то можно видеть, что они охватывают его центральные и связанные между собой концепции – процесс индивидуации и операцию трансдукции. Рассмотрим их более подробно и отметим моменты, в которых Симондон находит отличия от диалектики (гегелевского типа).

²⁷ Греков Л.И. Диалектическое противоречие и неотомистская аналектика // Философские науки. 1962. № 5. С. 104.

²⁸ Ср.: «Техничность не поддается иерархизации; она существует вся целиком в элементах и трансдуктивно распространяется в техническом индивиде и совокупностях» (*Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques*. P. 101).

²⁹ Сосна Н.Н. Упрямая акциденция. Гегелевский «момент» некоторых актуальных теорий // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 135.

³⁰ Берарди Ф. Душа за работой: от отчуждения к автономии. М., 2019. С. 61.

Как известно из истории философии, индивидуацию связывали с некоторым принципом, который усматривали в форме, материи и др. Но понятие индивидуации взято Симондоном не только в смысле указания на известную метафизическую проблему об основах неповторимости той или иной природной субстанции. В его оригинальной трактовке индивидуация более не нуждается в каком бы то ни было принципе: индивидуальность не происходит из принципа индивидуации, а представляет собой результат процесса в некоторой системе, в ходе которого возникает и развивается сущее. По этой причине индивидуация есть онтогенез. Сущее же, взятое как индивид, он рассматривает не в качестве изолированной, самодостаточной субстанции, а как сущее, «большее, чем одно». Такую трактовку понятия индивида мы видели выше – в сфере техники. Представленная в качестве процесса, операции, генезиса, индивидуация осуществляется в различных областях – в физико-химических и биологических процессах, в психике и социальных группах, а также в мире техники, и тем самым приобретает ранг универсальной категории. Но как можно говорить об индивидуации, обнаруживая ее в столь различных сферах? Как отмечает Жан-Гюг Бартеlemi, Симондон «реабилитирует» парадигматическое мышление по аналогии, которую отличает от сходства: простое подобие может свидетельствовать о структурном сходстве, однако подлинная аналогия – операциональная³¹. Именно в этом смысле парадигмой индивидуации в самом элементарном виде для него служит кристаллизация – образование твердого тела в жидкости. Но, например, замерзание воды в луже при понижении температуры до нуля градусов и ниже не может дать представления об индивидуации, потому что, по Симондону, парадигму индивидуации дает кристаллизация жидкости в *метастабильном состоянии*, т.е. замерзание переохлажденной жидкости, обладающей большим запасом потенциальной энергии³². В физике изменение агрегатного состояния вещества называют фазовым переходом первого рода (появление твердой фазы в жидкой и т.п.). Термин *фаза* Симондон переделывает в философское понятие, которое противопоставляет понятию *момента* в диалектике: для него фаза не есть стадия, этап и вообще не связана со временем, она некоторая материальность, оформившаяся или нет, но обладающая определенной консистенцией. В этом смысле индивид – это фаза сущего. Его генезис происходит в другой фазе, которая является для него средой. Метастабильное состояние, в котором еще не начался процесс индивидуации (возникновение и рост индивида – его онтогенез), Симондон

³¹ Barthélémy, J.-H. Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre // Appareil. 2015. No. 16. P. 3. Ср.: «Тождество отношений, а не отношение тождества» (Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. С. 182).

³² «Метастабильные фазовые состояния – это не вполне устойчивые состояния системы из большого числа частиц, способной к фазовому переходу первого рода. Система устойчива по отношению к малым (непрерывным) изменениям термодинамических параметров, но проявляет неустойчивость при возникновении в ней тем или иным путем конкурирующей фазы. Термодинамически это обусловлено существованием при заданных условиях по крайней мере двух минимумов термодинамического потенциала, например, свободной энергии. Абсолютно устойчивое или стабильное состояние системы соответствует наименьшему из них. Другим минимумам отвечают метастабильные состояния. Такие состояния способны к более или менее длительному существованию, поскольку сами по себе они устойчивы, а переход в стабильную фазу при отсутствии затравки требует преодоления некоторого потенциального барьера» (Скрипов В.П. Метастабильная жидкость. М., 1972. С. 6).

называет доиндивидуальным, в нем нет разделения на среду и индивида. Его он относит к одной из «фаз сущего» – наряду с индивидуальным и трансиндивидуальным³³. Кроме того, он распространяет парадигму кристаллизации на другие области, в том числе нематериального характера, как, например, когда строит спекулятивную модель возникновения техники и религии из «фазового сдвига первичного магического единства», которые в свою очередь тоже раздваиваются³⁴.

Рассматривая сущее как метастабильную систему, в которой происходят фазовые переходы и возникают новые фазы, Симондон избегает его субстанциализации: субстанция не может служить моделью сущего в процессе индивидуации. В целом Симондон отрицает субстанциальный подход, который понимает сущее в качестве обладающего однородным единством, основанием. Чтобы сущее обрело характер субстанции, индивидуация должна прекратиться, состояние – стабилизироваться. Вот почему Симондон отказывается от всякого подхода, который бы провозглашал какой бы то ни было конец или покой в качестве желаемого состояния – стабилизация означает приостановку индивидуации, достижение термодинамического равновесия отмечено максимальным возрастанием энтропии. Но сущее в становлении не тождественно самому себе. В процессе роста кристалл не определен, у него нет даже фиксированной пространственной границы, потому как невозможно однозначно отнести предел, где имеет место активность дальнейшего конституирования кристалла, к его внутреннему или же внешнему, к среде, чьи потенциалы он задействует, трансдуктивно распространяя свою структуру все дальше. Следовательно, невозможно противопоставить становление сущему. И Симондон приходит к выводу, что «физико-химический индивид, конституируемый из кристалла, пребывает в становлении как индивид. И именно на таком среднем масштабе – между совокупностью и молекулой – существует подлинный физический индивид»³⁵. Этот предел, постоянно смещающийся в становлении, согласно Симондону, является отношением индивида к среде, которое в ходе образования кристаллической решетки воспроизводится и переносится дальше, поэтому, если и можно говорить о единстве, то только трансдуктивном. В отличие от физического индивида, биологический индивид обладает внутренним, психосоциальной – еще более сложной организацией. Для описания этих сложных сущих он также применяет понятие фазы и фазового сдвига: сущее образует фазы внутри себя, распространяется вовне и не перестает индивидуироваться во всех направлениях.

Как мы видели выше, аналектический подход Симондона прослеживает развитие технического объекта «через восхождение без отрицания, конструктивное и позитивное восхождение, прогрессирующее без разрушения»³⁶. При этом он не отрицает полностью диалектический ритм познания (и развития) тезис – антитезис – синтез, а, скорее, указывает на рамки его применимости, за пределами которых он, на его взгляд, уже не отражает реальное движение: «...этот ритм триады не является диалектическим,

³³ Симондон Ж. Психическая и коллективная индивидуация. С. 218.

³⁴ См. русский перевод главы книги «О способе существования технических объектов»: Симондон Ж. Суть техничности // Синий диван. 2013. № 18. С. 104.

³⁵ Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. С. 151.

³⁶ Simondon G. Sur la philosophie (1950–1980). P. 457.

потому что индивид не отрицает (*ne nie pas*) элемент, а совокупность не отрицает индивида; или, скорее, можно сказать, что это диалектический ритм без последующих отрицаний (*négations*); отрицание существует только в момент перехода от одной фазы к другой; оно не существует внутри каждой фазы, когда переходят от элемента к индивиду и от индивиду к совокупности»³⁷. Другими словами, восхождение от элемента к индивиду, от индивиду к совокупности происходит в ритме тезис – антитезис, но он не предполагает синтеза. Здесь можно увидеть принципиальное расхождение между Гегелем и Симондоном. Снятие (*Aufhebung*) в гегелевском диалектическом процессе «проявляет свое подлинное двойное значение, которое мы видели в негативном: оно есть процесс негации и в то же время сохранение»³⁸. Симондон же отмечает, что трансдуктивное мышление не дает результата синтеза, в нем существует «только дополнительное синтетическое отношение»³⁹. Другими словами, по Гегелю, противоречия в процессе развития снимаются, Симондон же полагает, что противоречия делаются совместимыми. То есть когда появляется структура, внутри нее устанавливается относительное равновесие, сохраняющее в себе несовместимости, которые могут в любой момент перейти к перестройке структуры.

Поскольку у Симондона никогда не может быть тождества, единства системы, и мир не является субстанцией, то и законы формальной логики полностью не могут применяться к описанию сущего. Отказывая в универсальности закону тождества и исключенного третьего, Симондон опирается на трансдукцию, которая есть «одновременно метафизическое и логическое понятие; она применяется к онтогенезу и является самим онтогенезом»⁴⁰. Такое понимание трансдукции позволяет провести параллели с онтогносеологией Гегеля и диалектикой как методом, однако философский подход Симондона к описанию становящейся реальности не требует признавать реальное как единое. Как известно, для Гегеля основанием единства системы является Абсолютная Идея или Абсолютный дух. Для Гегеля переход внешнего во внутреннее (*Erinnerung*) и переход внутреннего во внешнее (*Entäußerung*) является способом самодвижения Духа. В «Науке логики» Гегель пишет, что «на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя»⁴¹. По Гегелю, именно негативность является движущей силой этого процесса. По Симондону, отрицание имманентно содержится в нетождественном состоянии, в виде напряжения и несовместимости. Это является позитивностью, а не негативностью, так как такая несовместимость позволяет индивидуироваться сущему, благодаря содержащемуся в несовместимости потенциалу. Трансдукция не предполагает снятия противоречий, которые только временно становятся совместимыми, оставаясь готовыми в любой момент перейти к новой фазе индивидуации.

³⁷ Ibid. P. 456–457.

³⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 63.

³⁹ Симондон Ж. Индивид и его физико-биологический генезис. С. 187.

⁴⁰ Там же. С. 51.

⁴¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 306–307.

Таким образом, отрицательное переводится, инвертируется в положительное, это и есть разрешительная трансдукция.

Заключение

Жильбер Симондон разработал новаторский эпистемологический подход, основанный на онтологии индивидуации в аспекте онтогенеза. Этот подход является оригинальным, но в нем прослеживается влияние философии Гегеля. Такие категории классика немецкой философии, как, например, «абстрактное» и «конкретное» нашли применение для осмысления эволюции техники. Свой подход Симондон называет трансдуктивным, а иногда аналектическим, и в этом слове нетрудно услышать отголосок названия метода Гегеля.

Несмотря на то, что Симондон порой стремился дистанцироваться от диалектики, считая ее неадекватной для осмысления некоторых аспектов индивидуации, он все же не пожелал полностью отказаться от использования терминологии, которая достаточно точно схватывает процессы изменения (например, отрицание, восхождение). У Гегеля изменения происходят в согласии с триадой тезис – антитезис – синтез, т.е. в ходе поступательного развития через снятие противоречий, тогда как Симондон не считает «триадический ритм» универсальным. Он отказывается приписывать субстанциальность негативному, отрицание у него имманентно индивидулируемому существу, а на место синтеза приходят «синтетические отношения». Особый акцент он делает на сохранении сущего в становлении, рассматривая синтез как уничтожение противоположностей, а переход на новый уровень – как радикальный разрыв, разрушительный для того, что его подготавливает. Как следствие, противоречия и их разрешение не рассматриваются им в качестве двигателя прогресса. Подлинный прогресс предполагает сохранение сущего в развитии, потому что становление рассматривается в качестве «измерения» бытия, а не как его противоположность.

Центральным понятием в философии Симондона и, возможно, его главным изобретением является трансдукция, которую он понимает как физическую, биологическую, ментальную, социальную операцию, через которую активность распространяется внутри области через ее структурирование. Она выражает позитивность, сохранение внутреннего потенциала, способ разрешения проблемы. Акцент на операции трансдукции сильно отличает Симондона и от Гегеля, и от всех остальных предшествующих ему философов. Необходимость пересмотреть и дополнить гегелевскую диалектику была во многом продиктована успехами (и новыми проблемами) наук конца XIX – первой половины XX в. (концепции современного естествознания, теория информации, кибернетика, этология и др.), а также появлением новейшей техники (телекоммуникации, электротехника, космонавтика, вычислительные машины и др.). По этой причине перспективными представляются исследования, которые бы сопоставляли не диалектику Гегеля и подход Симондона⁴², а различные неклассические диалектики, которые стали частью

⁴² Ивахненко Е.Н. Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2023. № 6. С. 107–126.

«системного движения»⁴³. В данном исследовании мы сосредоточились на месте и роли гегелевской диалектики в генеалогии подхода Симондона, чтобы ответить на вопрос о преемственности. Но оценку его действительному вкладу в современную философию можно дать, только сравнив его подход с теми, которые разрабатывали его современники, ставшие свидетелями масштабных трансформаций науки и техники. Теория индивидуации Симондона имела большое воздействие на современную философию, которая часто демонстративно порывает с диалектикой Гегеля, но окольными путями все-таки подпитывается ее достижениями.

Список литературы

- Берарди Ф.* Душа за работой: от отчуждения к автономии / Пер. с ит. К. Чекалова. М.: Грюндриссе, 2019.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3 / Пер. с нем. М.: Мысль, 1972.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000.
- Греков Л.И.* Диалектическое противоречие и неотомистская аналектика // *Философские науки*. 1962. № 5. С. 103–108.
- Ивахненко Е.Н.* Аллагматика Симондона vs диалектика Гегеля // *Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия*. 2023. № 6. С. 107–126.
- Ильенков Э.В.* Собрание сочинений. Т. 2: Категории. М.: Канон+, 2020.
- Мелещенко Ю.С.* Технический прогресс и его закономерности. Л.: Лениздат, 1967.
- Подорога Б.В.* Конкретизация индустриальной машины в свете теории индивидуации Жильбера Симондона // *Знание. Понимание. Умение*. 2022. № 3. С. 49–61.
- Свидерский В.И.* Противоречивость движения и ее проявления. Л.: Изд-во ЛГУ, 1959.
- Свирский Я.И.* Трансдукция как способ междисциплинарной конвергенции // *Идеи и идеалы*. 2019. Т. 11. № 2. Ч. 1. С. 63–78.
- Симондон Ж.* Индивид и его физико-биологический генезис / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: ИОИ, 2022.
- Симондон Ж.* Психическая и коллективная индивидуация / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: ИОИ, 2023.
- Симондон Ж.* Суть техничности / Пер. с фр. Д. Скопина // *Синий диван*. 2013. № 18. С. 93–114.
- Скрипов В.П.* Метастабильная жидкость. М.: Наука, 1972.
- Сосна Н.Н.* Упрямая акциденция. Гегелевский «момент» некоторых актуальных теорий // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 3. С. 134–149.
- Barthélemy J.-H.* Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre // *Appareil*. 2015. No. 16. P. 2–18.
- Barthélemy J.-H.* Simondon. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- Borel M.-J.* Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique // *Revue de théologie et de philosophie*. Troisième série. 1966. Vol. 16. No. 1. P. 63.
- Chateau J.-Y.* Le vocabulaire de Simondon. Paris: Ellipses, 2008.
- Deleuze G.* Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique // *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. 1966. T. 156. P. 115–118.

⁴³ К примеру, не без влияния теории систем в конце 1950-х гг. в материалистическую диалектику были введены понятия элементов и структуры, а также разрабатывались новые категории. См.: *Свидерский В.И.* Противоречивость движения и ее проявления. Л., 1959 и последующие работы этого автора. Данный подход оказал заметное влияние на разработку марксистской философии техники. См.: *Мелещенко Ю.С.* Технический прогресс и его закономерности. Л., 1967.

Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Actes de la décade des 5–15 août 2013 du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle / Sous la dir. de V. Bontems. Paris: Klincksieck, 2016.

Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique / Sous la dir. de G. Châtelet. Paris: Albin Michel, 1994.

Simondon G. Sur la philosophie (1950–1980). Paris: PUF, 2016.

Simondon G. Sur la technique (1953–1983). Paris: PUF, 2014.

Dialectics and transduction in the philosophy of Gilbert Simondon

Yana V. Grigorova

Perm National Research Polytechnic University. 29 A Komsomolsky prospekt, Perm, 614990, Russian Federation; e-mail: filos.2014@mail.ru

Konstantin N. Timashov

National Research University "Higher School of Economics" (Saint Petersburg). 123 Kanala Griboedova Emb., Saint Petersburg, 190068, Russian Federation; e-mail: timashovkn@yandex.ru

The article explores the question of Gilbert Simondon's (1924–1989) attitude to dialectics and the influence of G.W.F. Hegel's philosophy on his theory of individuation. Simondon's philosophy is seen as a coherent system with its own method and original conceptual apparatus, developed also in the course of a critical revision of Hegelian dialectics. It is noted that in a number of cases the French philosopher describes processes, connections, relations as dialectical, in others as non-dialectical. The use of common terms (e.g. "abstract" and "concrete") is analyzed in order to discover the influence of Hegel's ideas on Simondon's philosophy. In addition to his dissertations, which are widely recognized internationally, lesser-known recent publications from the philosopher's archive are also drawn upon. On the basis of these texts, it is shown that in his philosophy of technology, in an attempt to disassociate himself from certain dialectical categories, including such essential ones as "negation", "sublation", and the triad "thesis – antithesis – synthesis", he developed an approach to which he gave the name of analectic. Simondon's concept of transduction is described, in which one can see the main difference between his understanding of the processes of change and development and that proposed by Hegel. At the same time, it is noted that although the three levels of technique (element, individual and ensemble) and the three "phases of being" (pre-individual, individual, trans-individual) are seen by Simondon as a transductive unity, in some aspects a dialectical relationship is maintained between them. It is concluded that at a superficial glance Simondon's philosophy has little in common with Hegelian dialectics, but on closer examination of the underlying foundations of Simondon's approach it becomes apparent that it is implicit in it.

Keywords: Simondon, Hegel, dialectics, analectics, transduction, individuation, concretization, technical object, ontogenesis

For citation: Grigorova, Ya.V, Timashov, K.N. "Dialektika i transduksiya v filosofii Zhil'bera Simondona" [Dialectics and transduction in the philosophy of Gilbert Simondon], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 76–90. (In Russian)

References

- Barthélémy, J.-H. "Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre", *Appareil*, 2015, No. 16, pp. 2–18.
- Barthélémy, J.-H. *Simondon*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- Berardi, F. *Dusha za rabotoi: ot otchuzhdeniya k avtonomii* [The soul at work: from alienation to autonomy], trans. by K. Chekalov. Moscow: Gryundrisse Publ., 2019. (In Russian)
- Bontems, V. (ed.) *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Actes de la décade des 5–15 août 2013 du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle*. Paris: Klincksieck, 2016.
- Borel, M.-J. "Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique", *Revue de théologie et de philosophie. Troisième série*, 1966, Vol. 16, No. 1, p. 63.
- Chateau, J.-Y. *Le vocabulaire de Simondon*. Paris: Ellipses, 2008.
- Châtelet, G. (ed.) *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Deleuze, G. "Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1966, Vol. 156, pp. 115–118.
- Grekov, L.I. "Dialekticheskoe protivorechie i neotomistskaya analektika" [Dialectical contradiction and neo-Thomist analectics], *Filosofskie nauki*, 1962, No. 5, pp. 103–108. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Shpet. Moscow: Nauka Publ., 2000. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [The Science of Logic], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1972. (In Russian)
- Il'enkov, E.V. *Sobranie sochinenii, T. 2: Kategorii* [Works, Vol. 2: Categories]. Moscow: Kanon+ Publ., 2020. (In Russian)
- Ivakhnenko, E.N. "Allagmatika Simondona vs dialektika Gegelya" [Simondon's allagmatics vs Hegel's dialectics], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 7: Filosofiya*, 2023, No. 6, pp. 107–126. (In Russian)
- Meleshchenko, Yu.S. *Tekhnicheskii progress i ego zakonomernosti* [Technological progress and its regularities]. Leningrad: Lenizdat Publ., 1967. (In Russian)
- Podoroga, B.V. "Konkretizatsiya industrial'noi mashiny v svete teorii individuatsii Zhil'bera Simondona" [Concretization of the industrial machine in the light of Gilbert Simondon's individuation theory], *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2022, No. 3, pp. 49–61. (In Russian)
- Simondon, G. *Individ i ego fiziko-biologicheskii genezis* [The Individual and its Physico-Biological Genesis], trans. by Ya. Svirskii. Moscow: IOI Publ., 2022. (In Russian)
- Simondon, G. *Psikhicheskaya i kollektivnaya individuatsiya* [Psychic and collective individuation], trans. by Ya. Svirskii. Moscow: IOI Publ., 2023. (In Russian)
- Simondon, G. *Sur la philosophie (1950–1980)*. Paris: PUF, 2016.
- Simondon, G. *Sur la technique (1953–1983)*. Paris: PUF, 2014.
- Simondon, G. "Sut' tekhnichnosti" [The Essence of Technicity], trans. by D. Skopin, *Sinii Divan*, 2013, No. 18, pp. 93–114. (In Russian)
- Sosna, N.N. "Upryamaya aktsidentsiya. Gegelevskii 'moment' nekotorykh aktual'nykh teorii" [Insisting accident. Hegelian 'moment' in several contemporary theories of subjectivity], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 134–149. (In Russian)
- Sviderskii, V.I. *Protivorechivost' dvizheniya i ee proyavleniya* [The contradictory nature of the movement and its manifestations]. Leningrad: LGU Publ., 1959. (In Russian)
- Svirskii, Ya.I. "Transduktsiya kak sposob mezhdistsiplinarnoi konvergentsii" [Transduction as a mode of interdisciplinary convergence], *Idei i idealy*, 2019, Vol. 11, No. 2, Pt. 1, pp. 63–78. (In Russian)

Е. Вивич

ФИЛОСОФИЯ ИЗОБРЕТЕНИЯ Ж. СИМОНДОНА И Г.С. АЛЬТШУЛЛЕРА НА ПРИМЕРЕ ЗАДАЧИ О ЛЕДОКОЛЕ

Вивич Елена – приглашенный преподаватель. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: evivich@hse.ru

Статья посвящена исследованию возможностей объединения теорий изобретательского творчества французского философа Ж. Симондона и советского инженера Г.С. Альтшуллера, несмотря на содержащиеся в них противоречия. Рассмотрены предпосылки общих для обоих авторов представлений о технической эволюции. Основные положения теории технической эволюции раскрыты на одном из примеров. Заимствуется принцип изложения с приведением примеров из техники, характерный для Симондона. Рассмотрены процесс изобретения с точки зрения Симондона и основные принципы применения алгоритма решения изобретательских задач (АРИЗ) Альтшуллера (на том же примере). Хотя перспективы обоих авторов отличаются, общая теория изобретения позволяет их объединить, обосновав расхождения. ТРИЗ органично дополняет теорию изобретательского творчества Симондона в качестве практического метода, тогда как теория Симондона объясняет появление этого метода и другие характерные особенности ТРИЗ (такие, как «расщепление» субъекта в рамках организующей для ТРИЗ идеи управляемой эволюции). Для примера взята задача о ледоколе, которая часто предлагалась слушателям вводных курсов теории решения изобретательских задач (ТРИЗ) Г.С. Альтшуллера.

Ключевые слова: ТРИЗ, Альтшуллер, Симондон, изобретение, техническая эволюция

Для цитирования: Вивич Е. Философия изобретения Ж. Симондона и Г.С. Альтшуллера на примере задачи о ледоколе // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 91–107.

Натуралист и практик

Среди критических замечаний, предъявляемых Ж. Симондону, примечательно одно, связанное с неприятием роли, которую он отводил в своей философии социально-политической проблематике. Скажем, с марксистской позиции Симондона критикуют за непонимание частичной детерминиро-

ванности технического прогресса социально-экономическими условиями и желание отделить техническое от социального¹. Действительно, Симондон выступал за «освобождение» техники, полагая, что «вытесненное» из культуры техническое знание должно быть в нее возвращено в чистом (т.е. очищенном от любых социальных коннотаций) виде². Один из немногих философов, подхвативших в 1950-х гг. технический энтузиазм быстро индустриализирующейся Франции³, Симондон пытался писать о технических объектах с точки зрения их внутреннего устройства: его интересуют лишь собственные законы технической эволюции, имеющие мало общего с законами человеческого мира. В период Холодной войны Симондон опасается придать своим сочинениям тот или иной политический оттенок и тем самым встать на чью-либо сторону⁴. Вместо этого он стремится помыслить как единое целое «интегральную систему человек–природа–техника»⁵, в которой технические объекты порождаются сложными трансдуктивными процессами. Узловой точкой этих процессов для Симондона было сознание изобретателя. Изобретатель остается наедине с техническим объектом, он включен в естественный процесс преобразований как индивид, и поэтому способен на *изобретение*. Социальному есть место в этой схеме, но это место остается скромным. Единственное политическое предложение Симондона заключается в том, чтобы вернуть технику в культуру⁶. Он неодобрительно высказывается о марксистской традиции⁷ и делает комментарии по поводу отсутствия в ней осмысления техники, переинтерпретируя понятие прибавочной стоимости, что, по мнению критиков, свидетельствует о недостаточно внимательном чтении «Капитала»⁸.

В 1976 г., в условиях постепенного распространения неолиберализма, Б. Жилье пишет, что изобретение «исчезает как отдельная сущность»⁹. Изобретение в капиталистическом мире имеет место тогда, когда существует запрос на инновацию¹⁰. Инновация – это социально-экономическое явление, она появляется в результате анализа рынка и потребностей общества. Это параметр социальных отношений, формально определяющий материальную реализацию продукта, но совершенно не обязательно подразумевающий изобретение как качественный «скачок» прогресса. В условиях капиталистической экономики изобретения «не всегда желанны», «не всегда полезны, и многие из них вообще остаются нереализованными»¹¹. Изобре-

¹ Voss D. Invention and capture: a critique of Simondon // Culture, Theory and Critique. 2019. Vol. 60. No. 3–4. P. 295.

² Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris, 1989. P. 10.

³ Hayward M., Geoghegan B.D. Introduction: Catching up with Simondon // SubStance. 2012. Vol. 41. No. 3. Iss. 129. P. 4–5.

⁴ Toscano A. The Disparate: Ontology and Politics in Simondon // Pli. 2012. P. 1–2. URL: http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Toscano_Ontology_Politics_Simondon.pdf (дата обращения: 08.03.2024).

⁵ Voss D. Invention and capture. P. 279.

⁶ См.: Тимашов К.Н. Жилье Симондон и Эвальд Ильенков о гуманизме и технократии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. № 3. С. 334.

⁷ Там же. С. 330.

⁸ Voss D. Invention and capture. P. 296.

⁹ Ibid. P. 299.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

тение выглядит недостаточно актуальным понятием, поэтому философия изобретения редко интересует европейских философов. Симондон – редкий французский автор, которому, благодаря намеренному отстранению от социально-политической проблематики, удалось избежать ловушки социальной природы инновации и предложить в 1950–1960-х гг. собственный взгляд на природу изобретательского творчества. По этой причине у работ Симондона оказывается много общего с работами советских авторов, которые не были включены в контекст капиталистической экономики, по-своему ограничивающей тематическое разнообразие европейской философии.

К.Н. Тимашовым уже было замечено несколько параллелей в творчестве Симондона и Ильенкова. Он отмечает общие для обоих философов гуманистические установки, критику технократизма, мечты об интеграции техники в культуру¹² – широкие идеи социальных преобразований, оторванные от контекста экономического противостояния и политических течений, с которыми так или иначе принято соотносить течения в европейской философии 1960-х гг.¹³ В этой статье я рассмотрю сходства философии техники Симондона с теорией решения изобретательских задач советского инженера Г.С. Альтшуллера. Ряд общих для Симондона и Альтшуллера выводов, множество пересечений мысли этих двух авторов уже были замечены В. Бонтом¹⁴. Он тоже подчеркивает отсутствие интереса у обоих авторов к социальной природе инновации и особое внимание уделяет сравнению понятия «конкретизации» у Симондона с понятием «идеальности» у Альтшуллера¹⁵.

Альтшуллер известен на постсоветском пространстве как автор теории решения изобретательских задач (ТРИЗ), пик популярности которой в среде инженеров приходится на 1980-е гг. Он начинает с публикации исследования психологии изобретательского творчества в 1956 г.¹⁶ и сразу же предлагает перенести фокус внимания на законы технической эволюции. Как и Симондон, Альтшуллер обращается к техническим объектам «самим по себе». Этому способствует советская политика поощрения изобретательского и рационализаторского творчества, а также система для сбора изобретений «снизу»¹⁷, благодаря которой советскому изобретателю не нужно было думать о состоянии рынка и запросах потребителя.

Прежде было принято искать решения изобретательских задач путем проб и ошибок, утверждает Альтшуллер, но пришло время систематизировать и стандартизировать этот процесс, опираясь на знание законов развития технических систем¹⁸. Чтобы вывести эти законы, Альтшуллер изучает огромное количество патентов и составляет списки приемов, использованных авторами изобретений, – это эмпирическая база ТРИЗ¹⁹. Кроме того,

¹² Тимашов К.Н. Жильбер Симондон и Эвальд Ильенков. С. 329.

¹³ Причина, по которой такие влияния не наблюдаются в работах большинства советских авторов, самоочевидна.

¹⁴ Bontems V. Gilbert Simondon's Genetic «Mecanology» and the understanding of laws of technical evolution // *Techné*. 2009. Vol. 13. No. 1. P. 2.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ См.: Альтшуллер Г.С., Шапиро Р.Б. О психологии изобретательского творчества // *Вопросы психологии*. 1956. № 6. С. 37–49.

¹⁷ Бодрова Е.В., Калинов В.В. Государственная научно-техническая политика в период «оттепели»: прорывы и причины торможения модернизации // *Российский технологический журнал*. 2017. Т. 5. № 5. С. 72.

¹⁸ См.: Альтшуллер Г.С., Шапиро Р.Б. О психологии изобретательского творчества.

¹⁹ Альтшуллер Г.С. Как научиться изобретать. Тамбов, 1961. С. 8–9.

будучи советским инженером, Альтшуллер полагает, что любое развитие должно протекать диалектически, и эволюция техники – не исключение. Поэтому материалы патентов интерпретируются с точки зрения того, как они отражают диалектический процесс поиска решения. Это значит, что любое изобретение появляется как результат разрешения противоречия, свойственного техническому объекту на текущей стадии эволюции²⁰. Способы, которыми разрешаются противоречия, – это конструкторские приемы, соотносимые с типами противоречий и описывающие многообразие возможных путей, которыми реализуется диалектический процесс.

Хотя Симондон критикует диалектику как метод, который не годится для описания технической эволюции, он тоже предполагает, что технический объект эволюционирует в процессе преодоления внутренних несовместимостей, становясь все более внутренне связным²¹. Оба автора считают, что, в отличие от биологической эволюции, техническая протекает неравномерно, поскольку технические системы делятся на уровни, каждый из которых может эволюционировать сам по себе²². Каждая подсистема насыщается в процессе адаптации к среде, и только после этого может произойти качественный скачок²³. Наблюдения местами практически идентичны, но перспективы авторов по-разному их преломляют. Симондон смотрит на техническую эволюцию взглядом натуралиста, его интересует генезис технических объектов, выходящий за рамки опыта отдельного изобретателя, в область до-индивидуального и природного. Творческое воображение он не считает привилегией человека²⁴. Альтшуллер же пишет о технике с точки зрения практики, он занят разработкой метода «управления» технической эволюцией для производства. Техническая эволюция рациональна (поскольку диалектика мыслится как высшая форма рациональности), и изобретатель должен разгадать алгоритм, по которому она протекает. Только такой алгоритм, алгоритм решения изобретательских задач (АРИЗ), свяжет изобретателя и технический прогресс в единую систему²⁵. У Альтшуллера техническая эволюция наделяется некоторыми субъективными качествами, тогда как изобретатель²⁶ не может действовать как рациональный субъект (как индивид), пока не составит с технической эволюцией одно целое (не возникнет когнитивного аналога симондоновской «ассоциированной среды»). Это странное «расщепление» субъекта более подробно было рассмотрено мной в другом месте²⁷. Кажется, что представление об эволюции приобретает у Альтшуллера идеалистические черты – диалектического становления глобального рационального субъекта, вбирающего в себя и отдельных индивидов, и общество, и мир техники.

Крайне ограниченная рациональность субъекта у Симондона и широко понятая рациональность, разделение когнитивного процесса с технической

²⁰ Там же. С. 54.

²¹ *Bontems V. Gilbert Simondon's Genetic «Mecanology»*. Р. 4.

²² *Ibid.* Р. 2.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Simondon G. Imagination et Invention*. Chatou, 2008. Р. 147.

²⁵ См.: *Вивич Е.* Принцип управляемой эволюции в теоретических разработках Генриха Альтшуллера // *Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия*. 2024. Т. 48. № 1. С. 24–40.

²⁶ Или, точнее, коллектив изобретателей, что является идеальным случаем для Альтшуллера.

²⁷ См.: Там же.

эволюцией у Альтшуллера – разница в отношении к диалектике кажется серьезным препятствием на пути к объединению этих перспектив. Тем не менее в лекциях «Imagination et Invention» (1965–1966) Симондон дает зацепку для интеграции диалектического метода рассуждения в общую теорию формирования образов, которая становится почвой для его философии изобретения. Вместо того, чтобы категорически отвергнуть диалектику, Симондон объясняет ее происхождение и ограничивает область ее применения. Именно это – ключевой момент, позволяющий построить общую теорию изобретения Альтшуллера-Симондона и показать, как изнутри каждой из этих перспектив «просматривается» противоположная. В конечном счете оказывается, что от одной к другой возможно осуществить непротиворечивый переход. Основание для такого перехода дают общие для обоих авторов наблюдения и технические знания. По этой причине в статье используется метод рассуждения, характерный для Симондона: объяснение принципов технической эволюции на примерах существующих технических объектов.

Чтобы описать эту общую теорию, возьмем одну из «хрестоматийных» задач, часто предлагаемых для введения в ТРИЗ, а именно, задачу о ледоколе²⁸, и рассмотрим ее с точки зрения философии техники Симондона-Альтшуллера. В качестве опорных текстов Симондона здесь взяты «Du mode d'existence des objets techniques» (1958) и цикл лекций «Imagination et Invention». Первая работа посвящена исследованию технической эволюции на основании наблюдений за изменениями техники, тогда как вторая является попыткой исследования антропологического измерения процесса изобретения. Из работ Альтшуллера используется главным образом книга «Найти идею» (1986). С 1950 по 1990 г. основное содержание ТРИЗ практически не меняется²⁹, и выбор более поздней публикации обусловлен наличием в ней более удачных формулировок.

Синкретическая теория технической эволюции Симондона-Альтшуллера

Симондон пишет, что технический объект располагается на границе между технической и географической средами, и должен быть интегрирован в обе сразу³⁰. Эти среды развиваются и меняются, но остаются функционально связанными. Технический прогресс возникает в результате необходимости адаптации к этой функции³¹. В свою очередь, функциональная связь между средами ограничивает развитие объекта, направляя его в сторону автономности и большей конкретизации³². Конкретизация – это высокая степень внутренней связности технического объекта, высокая степень функционального и информационного «насыщения» объекта, его цельность. В процессе конкретизации технический объект становится все больше

²⁸ См.: Альтшуллер Г.С. Найти идею. Введение в теорию решения изобретательских задач. Новосибирск, 1986. С. 132.

²⁹ Конечно, к ТРИЗ добавляются новые методики (напр., вепольный анализ), инструменты в виде таблиц и схем, расширяется эмпирическая база. Но основные положения остаются прежними.

³⁰ Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 52.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

похожим на природный объект, также и за счет того, что вбирает в себя и трансформирует все больше природных ресурсов, использует все больше физических эффектов³³. Альтшуллер тоже пишет о конкретизации технических объектов, когда замечает, что в процессе развития они «наращивают плоть новой идеи, позволяют перейти от схемы к реальной вещи»³⁴ (т.е. конкретизируются). Молодые технические системы обычно с трудом приспособляются к изменениям среды³⁵ – они слабо к ней адаптированы.

Изучение работ Симондона и Альтшуллера наталкивает на мысль, что невозможно изучать развитие технических объектов, не рассматривая объекты сами по себе, поскольку оба автора основывают свои выводы на наблюдениях. Чтобы объяснить процесс адаптации-конкретизации, рассмотрим, как устроен такой технический объект, как ледокол. Грузовое судно адаптировано к водной среде, но оно не может ходить по льду. Ледокол появляется в результате необходимости адаптации судна к условиям среды, когда река или океан замерзают. В этом смысле ледокол более универсален: грузовое судно способно ходить только по воде, тогда как ледокол может и ходить по воде, и преодолевать заледеневшие участки. С другой стороны, специализация ледокола на разрушении ледяного покрова приводит к тому, что он оказывается неспособен возить сколько-нибудь габаритные грузы³⁶. Обычно ледокол используется для того, чтобы создавать во льду каналы, по которым следом уже пускают грузовые суда.

Первые «гамбургские» ледоколы в XIX в. имели «тупые», «ложкообразные» носы и потому не справлялись с заснеженными или торосистыми³⁷ льдами. Следующее «поколение» таких ледоколов было снабжено носовыми винтами для размывания и отбрасывания торосов³⁸. Но гораздо лучшие результаты показали ледоколы, форма носа которых была клинообразной (напр., «Ермак»): если прежде проблему решали путем добавления дополнительных приспособлений к конструкции, то теперь были изменены форма корпуса и общая конструкция ледокола³⁹. «Гамбургские» ледоколы обладали низкой степенью внутренней связности. «Ермак» был уже более «реален» или «конкретен», поскольку воплощал целостное, менее схематичное решение. Все последующие ледоколы «продвигаются во льдах по принципу клина»⁴⁰: благодаря форме корпуса они легче поднимаются на лед и проламывают его собственным весом. С точки зрения эволюции, добавление носовых винтов к «ложкообразному» корпусу было более абстрактным и потому неверным решением, тогда как изменение формы всего корпуса – верным.

Симондон пишет, что если специализация объекта продолжается и становится чрезмерной, это может привести к сверхадаптации, или «гипертелии»⁴¹. У Альтшуллера можно найти пояснение того, почему это происходит: он пишет, что когда при решении той или иной конструкторской

³³ *Simondon G. Imagination et Invention. P. 175.*

³⁴ *Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 52.*

³⁵ Там же. С. 59.

³⁶ *Каптелян В.И., Рывлин А.Я., Фаддеев О.В., Ягодкин В.Я. Ледоколы. Л., 1972. С. 173.*

³⁷ Торосы – нагромождения обломков льда, которые образуются при сжатии льдин.

³⁸ Там же. С. 7–8.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 132.*

⁴¹ *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 51.*

задачи инженер сосредотачивается на обеспечении выполнения объектом некоторой функции, всегда есть риск, что объект утратит другие, несовместимые с новыми функции⁴². Зачастую сверхадаптированные объекты не могут существовать вне специфической среды. То есть симондоновская «гипертелия» с точки зрения изобретательской практики может быть объяснена тем, что изобретатель сосредотачивает внимание на одной функции и не мыслит технический объект в его единстве.

Между географической и технической средами, на границе между которыми находится ледокол, постоянно происходит обмен информацией. Информация для Симондона – это не наборы данных, а структурирующее движение, процесс принятия формы, в котором воплощается трансдукция. Трансдукция же – материализация отношения между двумя терминами, в данном случае между технической и географической средами⁴³. Отношение субстанциально; оно становится третьим термином, поскольку воплощается в форму – «ин-формирует». Рассмотрим, как это происходит в случае ледокола.

Разные погодные условия, разные типы льдов требуют возможности менять скорость, вес и тип движения ледокола в зависимости от ситуации⁴⁴. Экипажу ледокола известны различные стратегии преодоления льдов разных типов. Ледокол как техническая система «информирует» географическую среду, наталкиваясь на лед и придавая ему новую форму, а также получает кибернетическую «обратную связь» о сопротивлении среды, прочности льдов и т.д. – лед также «информирует» ледокол. Свойства льда «стихийно меняются»⁴⁵, и обмен информацией происходит постоянно. Поэтому требуются команда людей и дополнительные средства – например, вертолет, который обычно находится на вертолетной площадке ледокола и используется для сбора дополнительной информации о ледяном покрове. Команда, ледокол и вертолет представляют собой техническую совокупность (по Симондону⁴⁶) или надсистему (по Альтшуллеру⁴⁷). Эти два понятия у обоих авторов изоморфны.

Вертолет и ледокол считаются техническими индивидами (по Альтшуллеру, системами), которые состоят из элементов (по Альтшуллеру, подсистем). Согласно Симондону, индивид – это система технических элементов, обладающих ассоциированной средой⁴⁸. Индивид напоминает совокупность элементов – с той разницей, что вне среды, не будучи собранными в индивида, элементы не способны функционировать. Так, архитектура ледокола почти полностью зависит от типа и расположения энергетической установки, которая занимает большую часть корпуса⁴⁹. Энергетическая установка подает энергию на гребные электродвигатели, расположение которых полностью определяется расположением гребных винтов⁵⁰. По отдельности

⁴² Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 42.

⁴³ См.: Свирский Я.И. Концептуальные особенности философской стратегии Жильбера Симондона // Идеи и идеалы. 2017. Т. 33. № 3. С. 112–113.

⁴⁴ Каштелян В.И. и др. Ледоколы. С. 58.

⁴⁵ Там же. С. 79–80.

⁴⁶ *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques.* P. 63.

⁴⁷ Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 56.

⁴⁸ *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques.* P. 61.

⁴⁹ Каштелян В.И. и др. Ледоколы. С. 165.

⁵⁰ Там же.

винты и двигатели бесполезны, не будут они выполнять своих функций и без связи с источником энергии. Но внутри корпуса ледокола все эти элементы объединены ассоциированной средой, в которой внешние и внутренние элементы поставлены в функциональные отношения друг с другом. Альтшуллер сравнивает «надсистему» с лесом (вертолет–команда–ледокол), «систему» с деревом (ледокол), а «подсистему» с листом (винты, двигатели и т.д.)⁵¹.

Техническая эволюция происходит последовательно от элементов к совокупностям: вначале эволюционируют элементы, затем объекты, затем совокупности⁵². Элементы совершенствуются внутри индивидов, «вынашиваются» ими, чтобы затем быть пересобранными в новых индивидов⁵³. Альтшуллер замечает, что эволюция технических объектов движется в направлении большей динамичности (способности подстраиваться под условия среды), обеспечения требуемой функциональности меньшими средствами («идеальности») до предела, при котором меньшая система включается в надсистему⁵⁴. «Идеальность» системы характеризуется тем, что «системы нет, а функция исполняется»⁵⁵. Например, на протяжении всего XX в. в мире доминировали ледоколы, работающие на дизельном топливе⁵⁶. Бак с топливом обычно занимал около 30% водоизмещения ледокола, но топлива все равно хватало примерно на месяц работы, при том что арктические условия требовали обходиться без дозаправки по крайней мере полгода⁵⁷. Вместо того, чтобы стараться сделать расход топлива более экономичным, эту проблему решили изобретением атомных ледоколов, которым дизельное топливо в принципе не требуется⁵⁸. Дизельный электродвигатель был заменен более совершенным элементом, ядерной силовой установкой, которая выполняет те же функции, но без дизельного топлива: ядерная установка обладает большей степенью «идеальности» по Альтшуллеру.

В XX в. эволюция ледоколов была связана в основном с увеличением мощности и уменьшением размеров двигателей⁵⁹. Изменения предлагались только на уровне элементов, в целом же принципы работы и конструкция ледокола не менялись. Следующая стадия эволюции ледокола должна быть связана с интеграцией новых элементов в новую конструкцию, которая будет отличаться от ледоколов прошлого *как целое*.

Исторически ледоколы утратили грузоподъемность, поскольку большая часть их корпуса, как правило, занята энергетической установкой⁶⁰. Для того, чтобы толкать судно вперед, требуется мощный двигатель, но достаточно мощные двигатели занимают место и увеличивают вес. В результате «мощность двигателей на тонну водоизмещения в 5–6 раз больше, чем у океанских лайнеров», но из-за веса конструкции «если лед имеет толщину 2–3 м, скорость ледокола не превышает скорости пешехода

⁵¹ Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 56.

⁵² *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques.* P. 66.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 66.

⁵⁵ Там же. С. 10.

⁵⁶ *Harbron J.D. Modern Icebreakers // Scientific American.* 1983. Vol. 249. No. 6. P. 49.

⁵⁷ *Каптелян В.И. и др. Ледоколы.* С. 134.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 168.

⁶⁰ См.: Изоб. 1, 2.

(4 км/ч)»⁶¹. В задаче, предлагаемой на курсах введения в ТРИЗ, спрашивается, как повысить скорость ледокола, если нельзя использовать вместо ледокола подводные лодки, самолеты, санные поезда?

Теория изобретательского творчества Симондона

Что происходит в процессе решения этой задачи? Симондон предлагает теорию того, как мыслит всякий изобретатель, но описывает ли Альтшуллер тот же процесс или действительно предлагает нечто новое? Какой смысл имеет его предложение с точки зрения симондоновской теории изобретения? Для начала рассмотрим, как выглядит процесс изобретения с точки зрения натуралиста – как обезличенный когнитивный процесс, связанный с природными и техническими процессами.

С точки зрения Симондона, изобретателю не нужно знать, как происходит процесс эволюции технических систем, чтобы сделать изобретение. Изобретение появляется как результат естественного процесса «вызревания» образов, населяющих человеческое тело, подобно паразитам⁶². Полный цикл формирования образов выходит за границы сознательного процесса, не сводится к поиску решения задачи. Этот цикл является важным звеном технической эволюции, он находится на пересечении абстрактного и конкретного, природного и технического⁶³, но трансформации образов и формирование схем изобретения не повторяют основные этапы эволюции техники. Скорее, эволюция техники возникает как результат этого процесса (и, в свою очередь, обуславливает его по принципу обратной связи).

Прежде любого высокоуровневого образного мышления, по Симондону, существуют моторные образы, свойственные всем живым организмам, начиная с примитивных одноклеточных⁶⁴. Здесь Симондон в свойственной ему манере «игнорирует существующее деление наук»⁶⁵, опираясь на ряд биологических и психологических теорий. Моторные образы возникают как предвосхищение перцептивных событий: например, одноклеточное способно исследовать окружающую среду, поскольку образы возможных действий появляются как гипотеза о будущем столкновении с преградой, о встрече с себе подобным, как ожидание потенциального нападения хищника и т.д.⁶⁶ Гипотезы проверяются, и, исходя из полученной обратной связи, моторные образы корректируются. В результате получается целостное моторное представление о топологии среды. Оно присуще телу⁶⁷, бессознательно, обуславливает рефлекторную деятельность и тесно связано с биологией живого существа, с типом его анатомии. Поэтому многие моторные схемы высших животных являются врожденными⁶⁸.

Цикл обмена информацией со средой может протекать на биологическом уровне, как это было описано, на психологическом (у позвоночных

⁶¹ Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 132.

⁶² *Simondon G. Imagination et Invention.* P. 9.

⁶³ *Ibid.* P. 10.

⁶⁴ *Ibid.* P. 30–31.

⁶⁵ Предисловие В. Розина: *Свирский Я.И. Концептуальные особенности.* С. 111–112.

⁶⁶ *Simondon G. Imagination et Invention.* P. 33.

⁶⁷ Здесь ощущается влияние на Симондона феноменологии Мерло-Понти.

⁶⁸ *Ibid.* P. 32.

с развитой нервной системой) и на уровне высоких абстракций (преимущественно у человека)⁶⁹. Образ не совсем конкретен и не совсем абстрактен; он находится между абстрактным и конкретным, между схемой и восприятием, между мышлением и объектом мышления, т.е. играет роль медиатора⁷⁰. Моторные образы фундаментально определяют процесс взаимодействия со средой на всех уровнях. Соответственно, процесс изобретения, происходящий на уровне высоких абстракций, схем, также определяется присущими человеку моторными образами, имеющими биологическое, досознательное происхождение. Субъект организует свое отношение к реальности так же, как мысленно размечает пространство, превращая его в территорию. Территория – это пространство, в котором животное ориентируется за счет того, что предугадывает потенциальные способы перемещения в нем. Процесс поиска решения задачи с этой точки зрения выглядит как процесс поиска обходного пути в случае столкновения с препятствием⁷¹. Возможные решения, как возможные обходные пути, уже содержатся в среде как потенциалы, и процесс поиска решения – это интуитивное «прощупывание» этих потенциалов, выбор среди них⁷². Точно так же и техническая система содержит в себе несоответствие частей, разрыв действия, и будущий технический объект присутствует в ней в виде потенциалов⁷³.

Изобретательская ситуация с точки зрения примитивного, «моторного» мышления выглядит как невозможность продолжить движение или «разрыв действия»: подобно тому, как дорога, по которой двигаются путешественники, оказывается перекрыта валуном. Схема разрыва действия повторяется на психологическом и высокоабстрактном уровнях мышления и в таком виде переносится на любые изобретательские задачи. Разрыв действия происходит в случае, когда действие дробится на части из-за отсутствия среднего термина либо из-за того, что выполнение части действия уничтожает другую часть действия, столь же необходимую⁷⁴. Изобретение же можно считать восстановлением непрерывности действия путем объединения несовместимых процессов – вначале мысленным, а затем материально воплощенным⁷⁵.

Разрыв действия, согласно лекциям Симондона, изобретатель может объяснить себе по-разному, в зависимости от того, из какой части цикла образов абстрагирована когнитивная схема. Ее можно абстрагировать из априорных моторных схем, и тогда задача будет решена путем интуитивной рефлексивности. Затем, решение может базироваться на интра-перцептивных, переходных образах, из которых абстрагируются операции дедукции и индукции. Наконец, из апостериорных образов, полученных чисто эмпирическим путем, абстрагируется диалектическая схема⁷⁶. Не имеет значения, какую схему применить, потому что роль изобретателя в этом процессе заключается лишь в том, чтобы приложить когнитивное усилие – изобре-

⁶⁹ Ibid. P. 23.

⁷⁰ Ibid. P. 10.

⁷¹ Ibid. P. 25.

⁷² Ibid. P. 66.

⁷³ *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. P. 59.*

⁷⁴ *Simondon G. Imagination et Invention. P. 132.*

⁷⁵ Ibid. P. 139.

⁷⁶ Ibid. P. 22.

ние же происходит естественным путем, как завершение цикла формирования образов.

Не всякое изобретение – это появление нового технического объекта. Для того, чтобы совершить именно техническое изобретение, проблему необходимо формализовать⁷⁷. Проще всего это сделать путем введения общей аксиоматики, общей терминологии⁷⁸. Чем лучше символическая система, тем лучше она способна объединять гетерогенные реальности и тем большей созидательной силой она обладает⁷⁹. Кроме того, изобретатель должен знать о существующих технических элементах, физических эффектах и возможностях, чтобы интегрировать их в единое представление о техническом объекте. Пока он собирает информацию, образ будущего объекта насыщается информацией, готовясь к «фазовому переходу» – обусловленному трансдукцией скачку, который приведет к появлению технического объекта⁸⁰.

Ищущее сознание изобретателя обращается к скрытым в технической системе потенциалам. Потенциалы позволяют установить обратную причинную связь между будущим техническим объектом и представлением о нем в сознании изобретателя в настоящем⁸¹. Будущий объект будто бы «связывается» с сознанием изобретателя посредством скрытых в системе возможностей, позволяя помыслить себя в настоящем. Через обратную причинную связь он структурирует мысль изобретателя на уровне моторной схемы и возвращает действию цельность⁸². Именно в этом смысле изобретатель «предвидит», «предвосхищает»⁸³ будущую техническую систему. Творческое воображение является частью будущего объекта. Итак, изобретение, с одной стороны, укоренено в рефлекторных биологических процессах (питаемо «жизненным порывом», по Бергсону), и, с другой стороны, выходит за пределы человеческого настоящего как часть будущего технического объекта. Созданный технический объект в качестве овеществленного отношения становится медиатором между организмом и средой⁸⁴.

Решение задачи о ледоколе

Итак, Симондон оставляет изобретателю возможность мыслить техническую эволюцию как диалектический процесс, пусть и не считает, что эта когнитивная схема реалистично ее описывает. Критикуя «метод проб и ошибок», Альтшуллер отвергает схему интуитивной рефлексивности, вместо которой предлагает основать метод ТРИЗ на диалектической схеме. Разрыв действия, о котором пишет Симондон, Альтшуллер мыслит как диалектическое противоречие, присущее технической системе. Поэтому, приступая к решению задачи по АРИЗ, следует переформулировать задачу так, чтобы увидеть это ключевое противоречие. Задача может быть сформулирована

⁷⁷ Ibid. P. 150.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid. P. 155.

⁸⁰ Ibid. P. 188.

⁸¹ Ibid. P. 57.

⁸² Ibid. P. 140.

⁸³ Ibid. P. xxv.

⁸⁴ Ibid. P. 188.

правильно или неправильно, например, если неправильно выбран объект для изменений⁸⁵.

В части, посвященной технической эволюции, был описан ряд противоречий, свойственных ледоколам на разных этапах развития. Например, существенное противоречие дизельных ледоколов заключалось в том, что они не могли быть нагружены чересчур большими цистернами с топливом, поскольку это увеличивало вес судна и расход топлива, но небольшие запасы топлива не позволяли им держаться на плаву нужное количество времени. Противоречие сильно ограничивало возможности эксплуатации и в физическом плане выражалось в остановке движения ледокола в момент истощения запасов топлива: «разрыв действия», присущий когнитивной схеме ледокола, по аналогии переносится на технический объект и выражается в реальном прерывании движения. Следующей стадией эволюции оказались атомные ледоколы: атомная силовая установка лишена разрыва, образуемого парой «дизельный двигатель / бак с топливом», и совершаемое ею действие непрерывно.

Чтобы хорошо решить задачу, по Альтшуллеру, противоречие нужно «усилить, обострить, довести до предела»⁸⁶. В случае задачи о ледоколе он видит основной «тупик» ситуации в том, что «нужно сохранить ледокольный принцип и нельзя его сохранять»⁸⁷. Традиционный способ усовершенствования ледокола «наращен до предела», и усиление мощности двигателя не может привести к ускорению движения судна⁸⁸. Ледокол образует конфликтующую пару со льдом и достигает предела возможностей ломки льда⁸⁹.

Чтобы «связаться» с будущим техническим объектом, основываясь на законе увеличения «идеальности», Альтшуллер предлагает вообразить идеальный конечный результат (ИКР)⁹⁰. Обращение Альтшуллера к понятию идеальности, нехарактерному для Симондона, в этом месте заставляет снова провести параллель с творчеством Ильенкова⁹¹. Чтобы вообразить ИКР, необходимо преодолеть инерцию мышления, отвлечься от текущих параметров технической системы и сосредоточиться исключительно на функции, которую должна выполнять система в идеале. Не лишним будет заметить все специальные термины на нейтральные обозначения: скажем, «ледокол» на «штуковина»⁹². Альтшуллер рассказывает, что когда на курсах ТРИЗ задача о ледоколе решалась в первый раз, слушательница предложила сформулировать ИКР следующим образом: «Штуковина со страшной силой мчится сквозь лед»⁹³. Исходя из этого определения, она выделила новую конфликтующую пару: «штуковина»/лед⁹⁴.

АРИЗ – это попытка мыслить на уровне индивида вне зависимости от того, насколько эволюционировали все необходимые элементы. Изобретателю

⁸⁵ Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 42.

⁸⁶ Там же. С. 86.

⁸⁷ Там же. С. 132.

⁸⁸ Там же. С. 133.

⁸⁹ Там же. С. 136.

⁹⁰ Там же. С. 138.

⁹¹ Тимашиов К.Н. Жильбер Симондон и Эвальд Ильенков. С. 331.

⁹² Альтшуллер Г.С. Найти идею. С. 135.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же.

предлагается мысленно «перепрыгнуть» все последовательные стадии эволюции и сразу представить итоговый результат. Чтобы обеспечить этот «прыжок», в процессе развития ТРИЗ Альтшуллер и его ученики собирают данные о технических объектах, составляют таблицы физических и химических эффектов, стараясь превратить научное и техническое знание в простые схемы, которые сразу указывали бы изобретателю на прием, который ему следует использовать. Таким образом они осуществляют формализацию, которая, по Симондону, необходима для совершения изобретения. Благодаря этому мышление, действительно, не следует за ходом эволюции. АРИЗ кодирует готовые образы, которые не нужно насыщать информацией, что, по задумке, должно ускорять появление изобретений. Альтшуллер поясняет: «АРИЗ предназначен для получения общей идеи решения, в функции алгоритма не входят конструкторская, инженерная проработка полученного решения»⁹⁵.

Рассмотрим здесь классический способ решения задачи о ледоколе и решение по методу маленьких человечков (ММЧ). ММЧ – яркий пример «закодированного» в схему образа, который должен помочь изобретателю обойтись без дополнительной информации из области инженерии. Основной принцип решения задачи заключается в том, чтобы, выделив конфликтующую пару «штуковина/лед», подвергнуть разрушению не лед, а «штуковину». Слово «штуковина» помогает отстраниться от заключенной в названии «ледокол» идеи о том, что ломать нужно именно лед, и использовать принцип дробления по отношению к ледоколу. Согласно истории, рассказанной Альтшуллером, девушка, впервые решившая эту задачу, нарисовала на доске кромку льда и днище корабля⁹⁶. Затем она нарисовала вырез в днище – корабль «проплыл» немного и «уперся» в лед. Девушка продлила вырез до середины днища – корабль снова «уперся» в лед⁹⁷. Тогда она сделала вырез сквозным: лед «прошел» корабль насквозь, разделив его на две части⁹⁸. Верхняя часть оказалась лежащей сверху, на льдине, тогда как нижняя осталась под водой. Слушатели заметили, что в таком случае «нижняя часть утонет, а затем утонет и верхняя часть»⁹⁹. Тогда девушка уточнила ИКР, сформулировав следующее противоречие: пространство между нижней и верхней частями судна должно быть и пустым (чтобы лед проходил насквозь), и не пустым (чтобы корабль не утонул). Для разрешения противоречия она предложила установить между верхней и нижней частями корабля «стойки», «узкие ножи, чтобы резать лед»¹⁰⁰. В подводную часть корабля теперь невозможно было спуститься во время плавания – в таком случае, эту часть предлагалось отвести под грузовой отсек¹⁰¹. Хотя ледокол утратил способность прорубать канал во льду для грузовых судов, он вернул способность перевозить грузы самостоятельно.

Тот же результат должно давать решение по методу маленьких человечков, который входит в АРИЗ. Согласно ММЧ, следует вообразить технический

⁹⁵ Там же. С. 144.

⁹⁶ Там же. С. 136.

⁹⁷ См.: Изоб. 3.

⁹⁸ См.: Изоб. 4.

⁹⁹ Там же. С. 137.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

объект в виде толпы человечков¹⁰². Толпу человечков можно разделять на части и заставлять двигаться разными способами, что снова заставляет применить принцип дробления. Решающий разделяет толпу человечков по полам, чтобы они обошли преграду. Затем от антитезиса переходит к синтезу и снова получает судно, состоящее из подводной (грузовой) и наводной частей, соединенных стойками-ножами¹⁰³. Принцип дробления здесь считается принципом технической эволюции ледоколов, тогда как оба метода решения относятся к инструментам изобретательского творчества.

Заключение: ТРИЗ как изобретение

Отталкиваясь от параллелей в наблюдениях Симондона и Альтшуллера, я показала, каким образом замечания, которые Альтшуллер делает «изнутри» изобретательской перспективы, дополняют некоторые тезисы Симондона по поводу технической эволюции. Точно так же, теория образа Симондона дает возможность помыслить метод ТРИЗ как способ изобретательского творчества, несмотря на расхождения обоих авторов во взглядах на диалектику. Оба автора занимают разные позиции: Симондон – бергсонианец, критикующий марксизм, Альтшуллер – советский инженер и диалектик, испытывавший влияние марксизма. Тем не менее их позиции не противоречат друг другу, и между ними может быть осуществлен переход. Этот результат может быть интересен для исследования формальной совместимости разных подходов, возможностей их синтеза, несмотря на разницу контекстов и противоречащие друг другу элементы. На этом примере видно, что иногда возможности для объединения подходов возникают постольку, поскольку авторы намеренно или в силу обстоятельств оказываются избавлены от влияния «сильных» контекстов, структурирующих развитие идей в философии, и их внимание переносится на другой материал.

В заключение хотелось бы дополнить объяснение ТРИЗ с точки зрения теории образа Симондона, рассмотрев ее саму по себе как изобретение.

То, что Альтшуллер не выходит за границы перспективы изобретателя, может быть обусловлено тем, что он основывает свои выводы на данных патентного бюро. Запатентованные изобретения – не всегда внедренные, не всегда реализованные на практике, иногда фантастические конструкторские предложения. Патентный фонд отражает не только или не столько ход технического прогресса, сколько закономерности решений патентной комиссии. Альтшуллер наблюдает за технической эволюцией сквозь призму инженерной мысли. Он задумывает ТРИЗ как решение задачи по стандартизации изобретательского процесса и получает формализацию формализаций, схему схем, которая возникает в результате информационного насыщения системы. Значит, ТРИЗ сама является изобретением.

Согласно Симондону, изобретательская задача мыслится по аналогии с моторной схемой разрыва действия, что должно быть справедливо и для ТРИЗ. Будучи систематизацией данных об изобретениях, ТРИЗ возникает как «обходной путь» над «обходными путями». Из-за того, что сама ТРИЗ мыслится как решение задачи, как преодоление разрыва действия, этот

¹⁰² Там же. С. 142.

¹⁰³ Там же.

разрыв интерпретируется Альтшуллером как неполнота рациональности субъекта, разорванность его мысли. Субъект «расщеплен», потому что он не может сразу совершить скачок к следующему эволюционному состоянию технического объекта. Но эволюция понимается Альтшуллером через призму изобретательского творчества – как набор изобретательских решений. Поэтому получается, что ТРИЗ восстанавливает разрыв действия на когнитивном уровне, она просто сокращает процесс поиска решения изобретателем. С точки зрения Симондона, ТРИЗ не объединяет изобретателя с подлинной технической эволюцией, а лишь примиряет с самим собой. Альтшуллер не приблизился к пониманию того, как в действительности происходит эволюционный процесс, не занял позиции натуралиста и остается внутри перспективы субъекта.

Таким образом, теория образа Симондона показывает, что «расщепленный» субъект ТРИЗ – это не метафизический тезис Альтшуллера о том, что техническая эволюция обладает субъектностью, а самописание ТРИЗ как изобретения, решения изобретательской задачи. В таком случае исчезает представление о глобальном субъекте, переживающем диалектическое становление, и ТРИЗ перестает казаться идеалистической теорией.

Список литературы

- Альтшуллер Г.С. Как научиться изобретать. Тамбов: Тамбовское книжное изд-во, 1961.
- Альтшуллер Г.С. Найти идею. Введение в теорию решения изобретательских задач. Новосибирск: Наука, 1986.
- Альтшуллер Г.С., Шапиро Р.Б. О психологии изобретательского творчества // Вопросы психологии. 1956. № 6. С. 37–49.
- Бодрова Е.В., Калинов В.В. Государственная научно-техническая политика в период «оттепели»: прорывы и причины торможения модернизации // Российский технологический журнал. 2017. Т. 5. № 5. С. 70–85.
- Вивич Е. Принцип управляемой эволюции в теоретических разработках Генриха Альтшуллера // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2024. Т. 48. № 1. С. 24–40.
- Каשתелян В.И., Рывлин А.Я., Фаддеев О.В., Ягодкин В.Я. Ледоколы. Л.: Судостроение, 1972.
- Свирский Я.И. Концептуальные особенности философской стратегии Жильбера Симондона // Идеи и идеалы. 2017. Т. 33. № 3. С. 111–125.
- Тимашов К.Н. Жильбер Симондон и Эвальд Ильенков о гуманизме и технократии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. № 3. С. 327–337.
- Bontems V. Gilbert Simondon's Genetic «Mecanology» and the understanding of laws of technical evolution // Techné. 2009. Vol. 13. No. 1. P. 1–12.
- Harbron J.D. Modern Icebreakers // Scientific American. 1983. Vol. 249. No. 6. P. 49–55.
- Hayward M., Geoghegan B.D. Introduction: Catching up with Simondon // SubStance. 2012. Vol. 41. No. 3. Iss. 129. P. 3–15.
- Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1989.
- Simondon G. Imagination et Invention. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2008.
- Toscano A. The Disparate: Ontology and Politics in Simondon // Pli. 2012. URL: http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Toscano_Ontology_Politics_Simondon.pdf (дата обращения: 08.03.2024).
- Voss D. Invention and capture: a critique of Simondon // Culture, Theory and Critique. 2019. Vol. 60. No. 3–4. P. 279–299.

The philosophy of invention of J. Simondon and G.S. Altshuller using the example of the icebreaker problem

Elena Vivich

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: evivich@hse.ru

The article aims to study the possibilities of combining the theories of inventive creativity of the French philosopher J. Simondon and the Soviet engineer G.S. Altshuller. As an example, we take The Icebreaker Problem, which has often been offered to students of introductory courses of G.S. Altshuller’s theory of inventive problem solving (TRIZ). The presuppositions for the ideas about the technical evolution of both authors are considered. The main provisions of the theory of technical evolution are demonstrated on the basis of the evolution of icebreakers. Technological inventions are considered from Simondon’s point of view. Then, we consider the principles of Altshuller’s algorithm for inventive problem solving (ARIZ) to solve The Icebreaker Problem. Although both authors describe this process from different perspectives, the general theory of the invention allows us to combine them both, justifying the discrepancies. TRIZ naturally complements Simondon’s inventive creativity theory as a method. Simondon’s theory, in its turn, explains the origins of this method and other unusual characteristics of TRIZ (such as the “splitting” of the subject within the framework of the idea of directed evolution that organizes TRIZ).

Keywords: TRIZ, Altshuller, Simondon, invention, technical evolution

For citation: Vivich, E. “Filosofiya izobreneniya Zh. Simondona i G.S. Al’tshullera na primere zadachi o ledokole” [The philosophy of invention of J. Simondon and G.S. Altshuller using the example of the icebreaker problem], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 91–107. (In Russian)

References

- Al’tshuller, G.S. *Kak nauchit’sja izobreat’* [How Learn to Invent]. Tambov: Tambovskoe knizhnoe izdatel’stvo Publ., 1961. (In Russian)
- Al’tshuller, G.S. *Najti ideju. Vvedenie v teoriju reshenija izobretatel’skih zadach* [To Find an Idea. An Introduction to the Theory of Inventive Problem Solving]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1986. (In Russian)
- Al’tshuller, G.S. & Shapiro, R.B. “O psihologii izobretatel’skogo tvorchestva” [On the Psychology of Inventive Creativity], *Voprosy psihologii*, 1956, No. 6, pp. 37–49. (In Russian)
- Bodrova, E.V. & Kalinov, V.V. “Gosudarstvennaja nauchno-tehnicheskaja politika v period ‘ot-tepeli’: proryvy i prichiny tormozhenija modernizacii” [State Scientific and Technical Policy During the ‘Thaw’: Breakthroughs and Reasons for The Slowdown in Modernization], *Rossiiskii tehnologicheskii zhurnal*, 2017, Vol. 5, No. 5, pp. 70–85. (In Russian)
- Bontems, V. “Gilbert Simondon’s Genetic ‘Mecanology’ and the understanding of laws of technical evolution”, *Techné*, 2009, Vol. 13, No. 1, pp. 1–12.
- Harbron, J.D. “Modern Icebreakers”, *Scientific American*, 1983, Vol. 249, No. 6, pp. 49–55.
- Hayward, M. & Geoghegan, B.D. “Introduction: Catching up with Simondon”, *SubSTANCE*, 2012, Vol. 41, No. 3, Iss. 129, pp. 3–15.
- Kashteljan, V.I., Ryvlin, A.Ja., Faddeev, O.V. & Jagodkin, V.Ja. *Ledokoly* [Icebreakers]. Leningrad: Sudostroenie Publ., 1972. (In Russian)
- Simondon, G. *Du mode d’existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.
- Simondon, G. *Imagination et Invention*. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2008.
- Svirskii, Ja.I. “Konceptual’nye osobennosti filosofskoj strategii Zhil’bera Simondona” [Conceptual Characteristics of Gilbert Simondon Philosophical Strategy], *Idei i idealy*, 2017, Vol. 33, No. 3, pp. 111–125.

- Timashov, K.N. “Zhil’ber Simondon i Jeval’d Il’enkov o gumanizme i tehnokratii” [Gilbert Simondon and Evald Ilyenkov on Humanism and Technocracy], *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija*, 2023, No. 3, pp. 327–337. (In Russian)
- Toscano, A. “The Disparate: Ontology and Politics in Simondon”, *Pli*, 2012 [http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/Toscano_Ontology_Politics_Simondon.pdf, accessed on 08.03.2024].
- Vivich, E. “Princip upravljajemoj jevoljucii v teoreticheskikh razrabotkah Genriha Al’tshullera” [The Principle of Directed Evolution in The Theoretical Developments of Heinrich Altshuller], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Serija 7: Filosofija*, 2024, Vol. 48, No. 1, pp. 24–40. (In Russian)
- Voss, D. “Invention and capture: a critique of Simondon”, *Culture, Theory and Critique*, 2019, Vol. 60, No. 3–4, pp. 279–299.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Victor Olusola Olanipekun

DOES COLOUR REALLY MATTER TO A SYMPATHETIC IMPARTIALIST? INTERROGATING WIREDU'S MORAL UNIVERSALISM AND THE CHALLENGE OF RACIAL DISCRIMINATION

Victor Olusola Olanipekun, Department of Philosophy, Obafemi Awolowo University, P.M.B. 13, Ile-Ife Osun, 220282, Nigeria; e-mail: olanipekuno@oauife.edu.ng

Does Colour really matter to a sympathetic impartialist? In this article, I return a negative response. The article examines certain aspect of Kwasi Wiredu's moral philosophy in *Cultural Universals and Particulars*, and how that aspect of his moral philosophy is applicable to an issue of global concern such as racism. One of the major ways by which Wiredu established his version of moral universalism is through the principle of sympathetic impartiality (PSI). This principle is central to his moral theory because for him, the principle is not only common to all human practice of morality, but is also essential to the harmonization of human interests in the society. This article attempts to interrogate how Wiredu's PSI could be employed to tackle the problem of racial discrimination that bedevilled the whole world. The study employs the method of textual interpretation, argumentative discourses of Wiredu's principle of sympathetic impartiality and analysis of the concepts of racism. The paper contends that if the principle of sympathetic impartiality is universally embraced, it stands the chance of reducing the global problem of racism.

Keywords: sympathetic impartiality, racism, universalism, morality, moral sentiment

For citation: Olanipekun, V.O. "Does colour really matter to a sympathetic impartialist? Interrogating Wiredu's moral universalism and the challenge of racial discrimination", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 108–120.

Introduction

One of the global problems that still requires a new and different solution in the recent time is racism. The persistent nature of the problem of racial discrimination makes W.E.B. Du Bois to conclude that "the problem of the twentieth century is the problem of the color-line."¹ As a global phenomenon, racism has several root causes such as colonialism, slavery, discriminatory policies, self-interest, and extreme community ties. For some decades now, countless scholars, including ethicists, social and political philosophers, political scientists, legal scholars, human rights scholars, as well as the sociologists have studied racism in all

¹ Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. New York, 1989, p. 13.

its forms and have suggested innumerable interventions for its elimination. As a matter of exigency, a concerted effort is being made globally on a daily basis to find a lasting solution to this ugly phenomenon that keeps threatening world peace.

However, despite the fact that the issue of racial discrimination has received considerable political and scholarly attention from different quarters, the problem still persists and keeps resurfacing in different forms globally. Being conscious of the above view, Clevis Headley argues, that, there is the historical persistence and institutional manifestation of racism despite the fact that most people claim allegiance to certain abstract universal principles regarding the equal moral status of all human beings.² Drawing from Headley's view above, it is evident that not all universal principles can address the problem of racism. The universal principle identified by Headley is the notion of equality. However, in his view, the global campaign for equality or equal moral status of all human beings appears not to be yielding effective results in curbing the problem of racism. The possible reasons for the failure of the campaign for equality of all persons are: first, the concept of equality is a complex and highly controversial concept, and second, people do not see themselves as equal in a real sense. For instance, giving the causal role that colonialism played in racism, how will you convince a former colonizer, with the mindset of racial supremacy, that he/she has an equal moral status with the colonized? Also, despite the purported claim that slavery has been eradicated, how will you convince the children of the former masters that they are equal with the children of the former slaves? This is complex because even if he/she accepts the notion of equal status in principle, it will be difficult to accept it in practice arising from the way his/her background has shaped his/her view and perception about others. The above could account for the persistence in racial discrimination to a certain extent.

For Benjamin Bowser, in the late 1980s, conservative talk radio discovered "color-blindness" as a solution to the race problem.³ Colour blindness stresses the idea of racial equality and social equity. This implies that when you do not profile people as a result of their race or skin color, you will treat them the way you will have treated the people of your own race. In other words, with the idea of color blindness, you will treat others as human beings that they are, and not based on their skin color. But one important question is this: what is the basis upon which the notion of color blindness rests? The response is often that it is based on the notion of equality. That is, the notion of color blindness should be universally applied because all men are equal or have equal moral status regardless of race. However, this idea of color blindness has its limitation and could not solve the problem of racism because the notion of equality is difficult to defend in practice as hinted earlier. The notion of equality is so abstract as far as Headley is concerned. I want to agree with Headley on this because the problem is often that, in what sense are we measuring equality among human beings? The point is that, given the essential differences among people of different race, the notion of equality is complex and difficult to establish.

Bowser eventually identified several solutions that have been offered in order to eradicate this global challenge called racism. As far as Bowser is concerned, racism defies legal solutions, social movements, and changes in economy.⁴

² Headley, C. "Philosophical Approaches to Racism: A Critique of the Individualistic Perspective", *Journal of Social Philosophy*, 2000, Vol. 31, No. 2, p. 223.

³ Bowser, P.B. "Racism: Origin and Theory", *Journal of Black Studies*, 2017, Vol. 6, p. 572.

⁴ Ibid.

In other words, legal solutions such as “criminal justice reform” were offered in the United States of America, but, it could not solve the problem of racism. Similarly, different social and abolitionist movements such as “Black Awareness Movement”, “Black Lives Matter” emerged, but they could not really address the problem of racism. Black Consciousness Movement (BCM) was also the core element in the construction of the ‘identity of resistance’ in apartheid South Africa.⁵ This movement has not also provided desired solution to the problem of racism. Similarly, changes in economy were another measure put in place to address the problem of racism, but, it could not address the issue of racial discrimination effectively. The implication of the above view by Bowser, in relation to the objective of this paper, is that racism is not really a legal problem, neither is it a problem of social, nor economic problem. For instance, in the United States of America and contemporary South Africa, racism and segregation have been outlawed. Affirmative Action, Black Economic Empowerment and other progressive policies for change have been legislated and implemented. Sadly, experiences of everyday racism remain a current reality.⁶ The implication of the above view is that there is a dare need for an alternative approach to this recalcitrant problem. This article suggests that racism is essentially a moral problem and I will focus on the moral dimension of racism. In other words, the paper grounds racism on philosophical footing with moral engagement. Thus, from a moral point of view, this paper intends to apply Kwasi Wiredu’s⁷ formulation of the principle of sympathetic impartiality (PSI) to address the problem of racism. Essentially, the fact that racism seems to defy all existing solutions necessitates the need for an alternative. This article does not argue that Wiredu’s principle is the only essential approach in addressing the problem of racism instead, it only argues that, if adopted, it will be an effective complement to the existing approaches.

This article has three main objectives that shall be discussed under three sections. Section one considers the question of racism. Section two discusses sympathetic impartiality. Meanwhile, section three interrogates how Wiredu’s PSI, if universally applied, could alleviate or reduce the problem of racism in the world of ours.

The Question of Racism

Racism is defined by the United Nations as an ‘ideas or theories of superiority of one race or group of persons of one color or ethnic origin’.⁸ At root, racism is “an ideology of racial domination”.⁹ According to Kelvin Boyle,

⁵ Kwesi, Tsri. “Africans are Not Black: Why the Use of the Term ‘Black’ for Africans should be Abandoned”, *African Identities*, 2016, Vol. 14, No. 2, p. 153.

⁶ Mtose, Xoliswa, “Black Peoples’ Lived Experiences of Everyday Racism in Post-Apartheid South Africa”, *The Journal of International Social Research*, 2011, Vol. 4, No. 17, p. 325.

⁷ Kwasi Wiredu is one of the major prominent African philosophers whose intellectual contributions covered several areas of African and western philosophy. One of his contributions that is of interest to us in this article is the principle of sympathetic impartiality. By a sympathetic impartialist in this article, I mean anyone who accept Wiredu’s principle of sympathetic impartiality.

⁸ UN Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, Article 4, 2003 [<https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cerd.aspx>].

⁹ Wilson, W.J. *The Bridge over the Racial Divide: Rising Inequality and Coalition Politics*. Berkeley, 1998.

Racism is an ideological construct that assigns a certain race and/or ethnic group to a position of power over others on the basis of physical and cultural attributes, as well as economic wealth, involving hierarchical relations where the 'superior' race exercises domination and control over others. Racial discrimination is any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, color, descent or national or ethnic origin which has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life.¹⁰

Boyle considers racism as an ideological attitude which makes people to be excluded, restricted or preferred based on their race. Thus, if John treats James based on his race and not for the fact that he is a human being, John becomes a racist. Also, following the report in the document of European Parliament's Committee on Civil Liberties, Justice and Home Affairs of the European Commission, it is written:

All too often, racial or ethnic origin is used as a ground to discriminate. People of Asian and African descent, Muslims, Jewish and Roma people have all suffered from intolerance. But other, less explicit forms of racism and racial discrimination, such as those based on unconscious bias, can be equally damaging. Racist and discriminatory behaviors can be embedded in social, financial and political institutions, impacting on the levers of power and on policy-making. This structural racism perpetuates the barriers placed in the way of citizens solely due to their racial or ethnic origin.¹¹

The above report mainly categorized racism as a form of discriminatory behavior towards people of certain origin or ethnic background, mostly, people of color. But this is not to say that racism is only found among the white against others, it could also be found among people of color against the white as well.

Beyond the above view, W.T. Schmid argues that the racist is not merely a person who "prefers his own," he is someone who wishes to *put down* the other race, who wishes to suppress them and assert his own superiority.¹² In other words, Schmid took his own analysis of a racist into another level. He considers a racist to be someone who is intoxicated with superiority complex. That is, it is someone who keeps basking in the euphoria of racial supremacy by giving preferential treatment to the people of his/her own race at the detriment of others.

According to Stephen Steinberg, in the United States the essence of racial oppression is a racial division of labor, a system of occupational segregation that relegates most blacks to work in the least desirable job sectors or that excludes them from job markets altogether.¹³ Beyond the notion of traditional racial segregation, Matthew Clair and Jeffrey Denis uncovered new forms of racism that are

¹⁰ Boyle, K. "Introduction", *Dimensions of Racism. Proceedings of a Workshop to commemorate the end of the United Nations Third Decade to Combat Racism and Racial Discrimination (Paris, 19-20 February 2003)*. New York; Geneva, 2003, p. 11, n. 1.

¹¹ European Commission, Anti-racism Action Plan, pp. 1-2. For details, see Document on European Parliament's Committee on Civil Liberties, Justice and Home Affairs, by Policy Department for Citizens' Rights and Constitutional Affairs Directorate-General for Internal Policies, PE 730.304 - May 2022.

¹² Schmid, W.T. "The Definition of Racism", *Journal of Applied Philosophy*, 1996, Vol. 13, No. 1, p. 34.

¹³ Steinberg, S. *Turning Back: The Retreat from Racial Justice in American Thought and Policy*. Boston, 1995, pp. 179-180.

expressed not in avowed racist attitudes but rather in contextually specific moral and symbolic principles that stereotype subordinated racial groups as undeserving and thereby justify existing racial inequalities and racial discrimination.¹⁴

For Momodou M. Jallow, a new form of racism has emerged in recent years. It is based on the idea that non-European migrants are culturally incompatible with the values and lifestyle of the continent.¹⁵ This idea, directly or indirectly, supports the notion of racial discrimination against the migrants. That is, when the non-western migrants are treated as people who are not compatible with the values of the western society, they are bound to face all sorts of discrimination when applying for certain things such as jobs, accommodation and so on. Now, having discussed the question of racism, what exactly is Wiredu's principle of sympathetic impartiality? Details shall be provided in the next section.

Wiredu's Principle of Sympathetic Impartiality (PSI)

From historical trace, the principle of sympathetic impartiality (PSI) did not begin with Wiredu. In 1759, Adam Smith, in his *The Theory of Moral Sentiments*, formulated the idea of sympathetic impartiality. Though, he did not call it sympathetic impartiality, but such principle was implied in his work as far as scholars are concerned. According to Adam Smith,

...there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it.¹⁶

The above view by Smith is an expression of sympathetic impartiality along the line of moral sentiment. In Maria Carrasco's commentary, Adam Smith's version of spectator's "sympathetic impartial" perspective consists in this particular standpoint that despite being truly impartial, is nonetheless capable of considering, from the very inside of the agent, the specific circumstances of each situation.¹⁷ While Smith's version of the PSI is not irrelevant to our research, our main concern is on the Wiredu's version of the principle of sympathetic impartiality.

In *Cultural Universals and Particulars* Wiredu identified the notion of common biological identity, inter-cultural communication, epistemic and moral universals as indices of cultural universalism. However, our focus is not on Wiredu's cultural universalism at large, but on his moral theory. Now, focusing on his

¹⁴ Clair, M. & Jeffrey, S.D. "Racism, Sociology of", *International Encyclopedia of the Social & Behavioural Sciences*, 2nd ed., Vol. 19. Amsterdam, 2001, p. 12720.

¹⁵ Jallow, M.M. "Racism, Intolerance, Hate Speech", *Council of Europe*, August 2021 [<https://edoc.coe.int>, accessed on 21.04.2023].

¹⁶ Smith, A. *The Theory of Moral Sentiment*. Cambridge, 1790, p. 4.

¹⁷ Carrasco, M.A. "Adam Smith's 'Sympathetic Impartiality' and Universality", *Revista de Instituciones*, 2010, Vol. 52, p. 181.

notion of moral universalism, one of the ways by which Wiredu established his version of moral universalism is through the principle of sympathetic impartiality. What is this principle? According to Wiredu, the principle of sympathetic impartiality states that one is always to act in such a way as to avoid doing things that have effects on others that one would not welcome if one were in the situation of those others in an otherwise identical reenactment of the action.¹⁸ It is obvious that this principle is parasitic on the Golden Rule. The Golden rule says – do unto others, what you want others to do unto you. One way by which Wattle analyzes Golden rule is that “in judging what you would desire that another, if your circumstances were transposed, should do to you, you always consider, not what any unreasonable passion or private interest would prompt you, but what impartial reason would dictate to you to desire.”¹⁹

However, even though the principle of sympathetic impartiality and golden rule are similar, it is also important to note that they are different in certain respect. It should be noted that while sympathetic impartiality focuses on the negative actions, golden rule focuses on both positive or negative actions, depending on the one under consideration. It should be noted that impartiality and sympathy are two essential elements of the sympathetic impartiality that are not contained in the golden rule. As Molefe puts it, it is crucial to note that sympathetic impartiality has two aspects. On the one hand, it is a function of some moral psychology expressed through the virtues of sympathy/empathy, and on the other, there is the element of impartiality.²⁰ Molefe helpful comment gives a good clarification between golden rule and sympathetic impartiality.

Now, Wiredu’s conception of the PSI is relevant to the issue under consideration because ordinarily, an issue/action does not become a moral issue/action unless it has the potential or capable of helping or harming other people including oneself. Essentially, the view defended by Wiredu is that, morality arises out of the pursuit for the principle of sympathetic impartiality.²¹ Wiredu considers the principle of sympathetic impartiality as a basis for universalism in ethics. According to him, the need for morality arises from the fact that, human beings have common and conflicting interests. Coexistence in society requires some adjustment of these interests, which rest on the fact that human beings do have a basic natural sympathy for their kinds.²² The above view suggests that Wiredu did not just consider the principle of sympathetic impartiality as the basis of ethical universalism alone, he also considered the principle as the foundation of morality as a whole. The implication is that the question of right and wrong will be useless unless it is founded upon the principle of sympathetic impartiality.

Similarly, Wiredu asserts that the principle of sympathetic impartiality is a human universal transcending cultures viewed as social forms and customary beliefs and practices. In being common to all practice of morality, it is a universal of any non-brutish form of human life.²³ The above view shows that sympathetic

¹⁸ Wiredu, K. “The Moral Foundations of an African Culture”, *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*. Washington DC, 1992, pp. 193–206.

¹⁹ Clair, M. & Jeffrey, S.D. “Racism, Sociology of”, p. 12723.

²⁰ Molefe, M. “An African Perspective on the Partiality and Impartiality Debate: Insights from Kwasi Wiredu’s Moral Philosophy”, *South African Journal of Philosophy*, 2017, Vol. 36, No. 4, pp. 470–482.

²¹ Wiredu, K. “The Moral Foundations of an African Culture”, p. 41.

²² Ibid.

²³ Ibid.

impartiality has a universal appeal. In fact, by extension, a sympathetic impartialist is a universalist. That is, all sympathetic impartialists are universalists, but not all universalists are sympathetic impartialists. It also re-emphasizes the centrality of this principle in every ethical discourse regardless of culture, place or society. In order to explain the principle of sympathetic impartiality further, Wiredu argues that the principle provides a solid foundation for the definition of moral worth in its most edifying sense. The above view implies that the principle of sympathetic impartiality plays a vital role in determining the extent to which an agent deserves moral praise or blame when an action is performed. As far as Wiredu is concerned, a morally right action will be an action performed in line with the principle of sympathetic impartiality and vice versa.

In order to buttress the above view, Azenabor argues that as human, we have moral sympathy for our kind. Because of this, we adopt in our conduct the principle of “Sympathetic impartiality” – empathy.²⁴ Azenabor’s view above is essential because his notion of empathy captures Wiredu’s notion of sympathetic impartiality. According to Wiredu, sympathetic impartiality represents a fusion of impartiality and sympathy: the impartiality is what the moral rules embody, and the sympathy is what the moral motivation represents.²⁵ Let us briefly consider the two essential elements that formed sympathetic impartiality.

Moral Consideration / Moral Rules

The impartiality aspect of sympathetic impartiality is what moral rules embody. How? What the above view imply is that morality involves an impartial consideration. This arises out of the fact that impartiality is considered as part of the true meaning of morality. The argument is that our moral culture is universal in the sense that at least some of our moral norms are understood as applying to all persons without discrimination or impartially irrespective of nationality.²⁶ In other words, morality is universal in nature.

Sympathy Consideration

Meanwhile, the sympathy aspect of sympathetic impartiality is what moral motivation evinces. In general, moral motivation could be defined as a force that moves a moral agent to perform or not to perform certain actions that are considered morally right or wrong in a particular moral universe. According to Thomas Scanlon, the question of reason is primary to moral motivation, and once relevant reasons are understood there is no separate problem for moral motivation.²⁷ Arising from the fact that the reason that one gives for a moral action is always the motivating force for a moral action, what the above view imply, in this context, is that sympathy is the motivating force for a moral action.

Essentially, the principle of sympathetic impartiality transcends the common notion of impartiality in ethics. This is because such notion involves sympathy,

²⁴ Azenabor, G. “An African Theory of Moral Conflict Resolution: A Kwesi Wiredu’s Paradigmatic Model”, *LWATI: A Journal of Contemporary Research*, 2018, Vol. 15, No. 4, pp. 151–171.

²⁵ Wiredu, K. *Cultural Universals and Particulars*. Indianapolis, 1996, p. 31.

²⁶ Wong, D. “Relativism”, *A Companion to Ethics*. Oxford, 2000, p. 442.

²⁷ Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass., 1998, p. 147.

that moral motivation projects. Now, how do we apply Wiredu's principle of sympathetic impartiality to the problem of racism? Answer to this question shall be the focus of the next section.

Wiredu's Principle of Sympathetic Impartiality and the Question of Racial Discrimination

Is it possible to eradicate the problem of racism when people are not willing to put themselves in the shoes of others when contemplating an action of racial discrimination? This paper supplies a negative response. Actually, the fact that people have not been paying adequate attention to the above question could be described as one of the factors that led to the lingering problem of racism. Arising from the above, it becomes imperative to understand that a global problem such as racism requires a solution that is universal in nature, such as the principle of sympathetic impartiality. As Wiredu rightly puts it, "in all inter-personal situations, put yourself in the skin of the other and see if you can contemplate the consequences of your proposal with equanimity"²⁸ The above view is Wiredu's expression of the principle of sympathetic impartiality as it directly addresses the issue of racism and racial discrimination. The above recommendation by Wiredu is essential because it has to do with the original passion of human nature. The implication of such view is that when Mr. X (White skin) sees himself in the skin of Mr. Y (Coloured skin), the tendency of treating Y unjustly because of his skin colour will be minimal. The reason is because the consciousness of the fact that "if I were to be in his/her shoes" or "if I were to be in his/her skin colour" has a way of checkmating unjust and unfair treatment of other people based on their culture, race or skin colour. The reason is because PSI makes you look beyond racial wall in your treatment of other people. A question may be asked that: Does sympathetic impartiality not have limits? What if self-interest simply weighs more? Does putting yourself in another's shoes mean you forget other factors? In this paper, I do not argue that PSI is absolute, I only suggest that giving PSI a consideration could help in addressing the problem of racism than other available alternatives.

Instances of Modern Racism

Housing:

According to Joe R. Feagin, racism still exists today because for him,

Whites maintain effective segregation spatially by keeping their residential areas mostly or entirely White. Housing discrimination cuts across a variety of institutions and involves White landlords, homeowners, bankers, Realtors, and government officials. The data suggest that the majority in each group discriminates if the circumstances are right. Segregated housing patterns result from continuing discrimination by owners and managers of rental housing and by real estate salespeople.²⁹

²⁸ Wiredu, K. "The Moral Foundations of an African Culture", p. 199.

²⁹ Feagin, J.R. "Excluding Blacks and Others from Housing: The Foundation of White Racism", *Cityscape: A Journal of Policy Development and Research*, 1999, Vol. 4, No. 1, p. 81.

School:

Decades after the U.S. Supreme Court declared that racially segregated public schools are inherently unequal, there is ample evidence that the decision in *Brown v. The Board of Education* has not provided equal educational opportunity for most children of color. Today, two-thirds of Black students still attend schools where the majority of students are not White.³⁰

In view of the above instances, the essence of recommending Wiredu's principle of sympathetic impartiality is to de-emphasize and discourage the idea of racism and racial discrimination in order to encourage impartial treatment of all human beings regardless of race or culture. Specifically, Wiredu argues that the principle of sympathetic impartiality requires us to "be willing to put oneself, as the saying goes, in the shoes of others when contemplating an action"³¹ Obviously, the moral recommendation of this nature is clearly an antidote to the problem of racism, and all forms of racial discrimination encountered in the housing and education sectors identified above. By extension, had it been that the white police officer who killed George Floyd through suffocation in the United States of America put himself in his shoes when he was crying 'I can't breathe'³², he wouldn't have done what he did when contemplating such action.

Following Molefe's reflection, Wiredu dubs his moral theory, sympathetic impartiality, signalling that we must consider the well-being of all human beings accordingly, hence the insistence on impartiality as a regulative facet of this principle of right action.³³ Also, Molefe argues further that Wiredu's principle prescribes that the virtue of sympathy must be manifested equally to every human being. Thus, we need to care about the welfare of each and every human being. Or, that our sympathy ought not to discriminate among human beings.³⁴

In another place, Molefe argues, Wiredu construes his principle of right action in terms of sympathetic (empathetic) impartiality. This comes with the implication that morality... is best construed as impartial.³⁵ In line with the central position of this paper, what the above view by Molefe suggests is that a racist is partial. It takes one to be impartial for one not to be involved in the act of racial discrimination. According to Appiah, there is a danger in making racial identities too central to our conceptions of ourselves; while there is a place for racial identities in a world shaped by racism, I argue, if we are to move beyond racism we shall have, in the end, to move beyond current racial identities.³⁶ Arising from Appiah's recommendation, I will like to add that one way to move beyond current racial identity is to accept and apply the principle of sympathetic impartiality when dealing with people of other races. This will inform the kind of treatment you give to them.

³⁰ Ibid., p. 84.

³¹ Wiredu, K. *Cultural Universals and Particulars*, p. 237.

³² "I can't breathe" is a slogan that is associated with racial treatment of the Blacks in the United States of America Movement especially in the case of George Floyd who died of Cardiopulmonary arrest in May 25, 2022 due to maltreatment in the hand of an American Police Officer.

³³ Molefe, M. "An African Perspective on the Partiality and Impartiality Debate: Insights from Kwasi Wiredu's Moral Philosophy", p. 478.

³⁴ Ibid.

³⁵ Molefe, M. "Critique of Kwasi Wiredu's Humanism and Impartiality", *Acta Academica*, 2016, Vol. 48, No. 1, p. 91.

³⁶ Appiah, K.A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*. San Diego, 1994, p. 55.

Further Critical Reflection

In the final analysis, is the proposal that a sympathetic impartialist will not be a racist really tenable? I return a positive response. The fact that the PSI is one of the moral principles that all human beings are capable of approving, suggests the workability of that principle in addressing the global problem of racism. It should be noted that I used the word ‘capable’ because it is one thing for people to be capable of doing a thing, and it is another thing for them to be willing to do what they are capable of doing. My contention is that a sympathetic impartialist will not, and need not practice racial discrimination that will include exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent or national or ethnic origin. For instance, when Peter thinks about how to treat Paul who belongs to another race, he is required by the principle of sympathetic impartiality to put himself in Paul’s shoes, imagining if he will approve that others should treat him in a similar manner. Such disposition can motivate Peter to always act in a way that will devoid any act of racial discrimination against Paul or others. Peter is expected to act this way so long as he would not welcome racial discriminatory treatment if he were in the situation of Paul or people of other races.

To reinforce the above view, Chimakonam opines that “a positive way of reading the colour-branding of peoples would be to suggest that colours are used to denote racial variety and not racial hierarchy”.³⁷ Beyond the view that colour branding of people should denote racial variety and not racial hierarchy, I also argue that it should not be the basis for all forms of discriminatory treatments based on colour. It was on this note that we find Appiah’s definition helpful. Appiah defines race as a biological concept, picks out, at best, among humans, classes of people who share certain easily observable physical characteristics, most notably skin color and a few visible features of the face and head.³⁸ In consonance with Chimakonam’s submission, Appiah’s view suggests that race is not really a problem since it is meant to denote racial variety arising from different biological makeup, but racism is a problem because it is meant to show racial supremacy that leads to discrimination.

Now, in agreement with the position of this paper, a sympathetic impartialist would also accept the view that colours are used to denote racial variety and not racial hierarchy. In essence, this paper contends that, if there is a world regulated by the principle of sympathetic impartiality, racism and all forms of racial discrimination will not be a popular phenomenon in such a world.

A critic of the position maintained in this paper may argue that is it impossible to have some individuals who are sympathetic impartialists and also racists? One quick way to respond to the above objection is like the saying, ‘you can’t eat your cake and still have it’. That is, a sympathetic impartialist will avoid doing things that will have effects on others because he will not welcome being in the situation of those others.

A critic may furthermore ask that the fact that golden rule that looks like the principle of sympathetic impartiality is not respected in different societies as evidence in the way racial discriminations still persist in all those societies, how do

³⁷ Chimakonam, O.J. “Why the Racial Politic of Colour-branding should be Discontinued”, *Phronimon*, 2019, Vol. 20, p. 1.

³⁸ Appiah, K.A. & Gutmann, A. *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton, 1996, p. 68.

we will know whether principle of sympathetic impartiality will be respected? That is, though, golden rule exists in all world cultures in one form or the other, i.e. it is also universal, it does not prevent people socialized in these cultures from being racist. As a way of response, I argue that to think that way is to run into the problem of induction. It will be repugnant to reason that because golden rule is not working, anything with resemblance of golden rule will not also work. That is, the fact that the principle of golden rule does not prevent some people from performing wrong actions does not necessarily imply that the principle of sympathetic impartiality, if universally embraced, will not prevent people from performing wrong actions.

Moreover, the antidote to the prevalent racial discrimination in the school environments in the United States of America and some western countries is this. If parents train their children to embrace the principle of sympathetic impartiality, the level of bullying on the ground of race or skin colour will be minimal if not totally eradicated among school age population. The reason is simply because a sympathetic impartialist will be inspired by human dignity and respect for all, irrespective of culture, racial identity affiliation or background. By extension, the same principle of sympathetic impartiality can be applied to address racial discrimination that led to segregated housing pattern in the west, as well as discrimination faced by the job seekers. A critic may argue to the contrary that the fact that racism is still such a big problem casts doubt on the tenability of the principle of sympathetic impartialism. That is, if this was so easy, why is racism still such a big problem? The best way to respond to the above possible objection is to argue that PSI has not been fully adopted. A principle that has not been tested and adopted could not be said to have failed.

In the final analysis, a critic may also ask that is it productive to take racism only as a moral problem ignoring other structural factors, such as economic inequality, social exclusion, etc., which are a favorable environment for the development of various kinds of xenophobic sentiments? One can easily respond to the above objection that my discussion in this paper does not really exclude economic inequality, and social exclusion. In fact, the duo issues were briefly discussed on racial discrimination. But an elaborate discussion of these will be beyond the scope of this paper.

Conclusion

Can a sympathetic impartialist be a racist? The answer is negative. The paper discovered that the principle of sympathetic impartiality is inconsistent with racism. The reason is because a sympathetic impartialist looks beyond cultural and racial walls when considering performing an action. The article submitted that it will be difficult if not practically impossible for the problem of racism to be eradicated when people are not willing to put themselves in the shoes of others when contemplating an action. This article examined certain aspect of Kwasi Wiredu's moral theory in *Cultural Universals and Particulars*, and the positive possible implication of that aspect of his moral theory. One of the major ways by which Wiredu established his own version of moral universalism is through the principle of sympathetic impartiality. As far as Wiredu is concerned, sympathetic impartiality is the basis for moral universalism. This article attempted to interrogate how Wiredu's principle of sympathetic

impartiality could be employed to address the problem of racism that bedevilled the whole world.

This article did not argue that Wiredu's principle of sympathetic impartiality is the only essential approach in curbing the global problem of racism, rather, the paper argued that Wiredu's principle is indeed a meaningful contribution towards the eradication of the problem of racism. By extension, it is our view in this article that when this approach is combined with the existing approaches, it will form an effective synergy in addressing the problem of racism. This paper submitted that racial discrimination will be unpopular in a society regulated by the principle of sympathetic impartiality.

References

- Appiah, K.A. *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*. San Diego: University of California, 1994.
- Appiah, K.A. & Gutmann, A. *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Azenabor, G. "An African Theory of Moral Conflict Resolution: A Kwesi Wiredu's Paradigmatic Model", *LWATT: A Journal of Contemporary Research*, 2018, Vol. 15, No. 4, pp. 151-171.
- Bowser, P.B. "Racism: Origin and Theory", *Journal of Black Studies*, 2017, Vol. 6, pp. 572-590.
- Boyle, K. "Introduction", *Dimensions of Racism. Proceedings of a Workshop to commemorate the end of the United Nations Third Decade to Combat Racism and Racial Discrimination (Paris, 19-20 February 2003)*, organized by OHCHR in cooperation with UNESCO. New York; Geneva: OHCHR, 2005, pp. 1-12.
- Carrasco, M.A. "Adam Smith's 'Sympathetic Impartiality' and Universality", *Revista de Instituciones*, 2010, Vol. 52, pp. 181-188.
- Chimakonam, O.J. "Why the Racial Politic of Colour-branding should be Discontinued", *Phronimon*, 2019, Vol. 20, pp. 1-14.
- Clair, M. & Jeffrey, S.D. "Racism, Sociology of", *International Encyclopedia of the Social & Behavioural Sciences*, ed. by P.L. van den Berghe, 2nd ed., Vol. 19. Amsterdam: Elsevier Ltd., 2001, pp. 12720-12723.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*, ed. by D. Gibson. New York: Penguin Books, 1989.
- Feagin, J.R. "Excluding Blacks and Others from Housing: The Foundation of White Racism", *Cityscape: A Journal of Policy Development and Research*, 1999, Vol. 4, No. 1, pp. 81-88.
- Headley, C. "Philosophical Approaches to Racism: A Critique of the Individualistic Perspective", *Journal of Social Philosophy*, 2000, Vol. 31, No. 2, pp. 223-257.
- Jallow, M.M. "Racism, Intolerance, Hate Speech", *Council of Europe*, August 2021 [<https://edoc.coe.int>, accessed on 21.04.2023].
- Kant, I. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. by Th.K. Abbott. Indianapolis: Library Liberal, 1949.
- Kwesi, Tsri. "Africans are Not Black: Why the Use of the Term 'Black' for Africans should be Abandoned", *African Identities*, 2016, Vol. 14, No. 2, pp. 147-160.
- Molefe, M. "An African Perspective on the Partiality and Impartiality Debate: Insights from Kwasi Wiredu's moral philosophy", *South African Journal of Philosophy*, 2017, Vol. 36, No. 4, pp. 478-479.
- Molefe, M. "Critique of Kwasi Wiredu's Humanism and Impartiality", *Acta Academica*, 2016, Vol. 48, No. 1, pp. 91-110.
- Mtose, Xoliswa. "Black Peoples' Lived Experiences of Everyday Racism in Post-Apartheid South Africa", *The Journal of International Social Research*, 2011, Vol. 4, No. 17, pp. 325-338.
- Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

- Schmid, W.T. "The Definition of Racism", *Journal of Applied Philosophy*, 1996, Vol. 13, No. 1, pp. 31–40.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1790.
- Steinberg, S. *Turning Back: The Retreat from Racial Justice in American Thought and Policy*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Wattles, J. *The Golden Rule*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Wilson, W.J. *The Bridge over the Racial Divide: Rising Inequality and Coalition Politics*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Wiredu, K. "The Moral Foundations of an African Culture", *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, ed. by K. Wiredu and K. Gyekye. Washington DC: The councils for Research in Value and Society, 1992, pp. 193–206.
- Wiredu, K. *Cultural Universals and Particulars*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Wong, D. "Relativism", *A Companion to Ethics*, ed. by P. Singer. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 442–450.

Действительно ли цвет кожи имеет значение для доброжелательного беспристрастного наблюдателя? К вопросу о моральном универсализме Виреду и проблеме расовой дискриминации

Виктор Олузола Оланипекун

Университет Обафемии Аволая, Иле-Ифе, Нигерия. Department of Philosophy, Obafemi Awolowo University, P.M.B. 13, Ile-Ife Osun, 220282, Nigeria; e-mail: olanipekuno@oauife.edu.ng

Действительно ли цвет кожи имеет значение для доброжелательного беспристрастного наблюдателя? В этой статье я отвечаю отрицательно. В статье исследуются некоторые аспекты моральной философии Куази Виреду, рассмотренные в его книге «Культурные универсалии и партикулярии», а также вопрос о том, как они могут быть применимы к такой глобальной проблеме, как расизм. Один из основных способов, с помощью которых Виреду обосновывает свою версию морального универсализма, – принцип доброжелательной беспристрастности. Этот принцип занимает центральное место в его теории морали, поскольку, по его мнению, он не только является общим для всей человеческой практики соблюдения морали, но и необходим для гармонизации интересов людей в обществе. В настоящей статье предпринята попытка выяснить, как принцип доброжелательной беспристрастности Виреду мог бы быть задействован для решения терзающей весь мир проблемы расовой дискриминации. В работе используется метод интерпретации текста, исследуется аргументация принципа доброжелательной беспристрастности Виреду, анализируются концепции расизма. В статье утверждается, что если принцип доброжелательной беспристрастности будет работать повсеместно, то у него появится шанс повлиять на решение глобальной проблемы расизма.

Ключевые слова: доброжелательной беспристрастность, расизм, универсализм, мораль, нравственные чувства

Для цитирования: *Olanipekun V.O.* Does colour really matter to a sympathetic impartialist? Interrogating Wiredu's moral universalism and the challenge of racial discrimination // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2024. Т. 17. № 3. С. 108–120.

А.Н. Фатенков

ПАРОДИЙНЫЙ ХАРАКТЕР ПОСТИСТОРИИ

Фатенков Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии. Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. Российская Федерация, 603022, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23; профессор кафедры социально-гуманитарных наук. Приволжский исследовательский медицинский университет. Российская Федерация, 603005, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, д. 10/1; e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

Философское осмысление окончания человеческой истории имеет давнюю традицию и, при всем многообразии толкований, тяготеет к двум полярным версиям. Оптимистическая версия знаково представлена в концепции Г.В.Ф. Гегеля, пессимистическая – в концептуальных набросках «позднего» В.С. Соловьёва. В тональности, отчасти перекликающейся с соловьёвской, выстроен и настоящий текст. Методологически он опирается на субъект-центрированную стратегию экзистенциальной философии и сопрягаемую с ней вариацию диалектики. Тематически он нацелен на рассмотрение состояния постистории, в наименовании которого посредством префикса «пост-» схватываются, на взгляд автора, не только и не столько временные смысловые оттенки («после»), сколько пародийные. Всякое пост-нечто пародирует свой корень, спекулятивно наращивая в нем одни содержательные аспекты и скрадывая другие. Постистория умаляет социальное в угоду социотехническому и гипертрофирует политическое, и без того доминирующее в историческом процессе и его типическом восприятии. Внимание автора сосредоточено на интеллектуальном сопровождении очерченных тенденций современной общественной жизни. Критически анализируются теоретические конструкции, которые полностью (Б. Латур) или частично (Ж.О. Ламетри) легитимируют редукцию социального к социотехническому и которые прямо (К. Шмитт) или косвенно (С. Ньютман) подчиняют социальное политическому. Признавая слабость современного общества и соглашаясь с актуальностью индивидуального сопротивления доминирующим в нем негативным тенденциям, автор статьи – в противовес постструктурализму и постанархизму – подчеркивает положительную значимость самоидентификации индивида, проистекающую из его власти над собой. При этом одновременно признается, что индивидуальные усилия для исправления человеческой ситуации недостаточно. И потому прогноз на постисторическую перспективу – пессимистический. Впрочем, автор статьи напоминает, что к истории и постистории земная жизнь – человеческая жизнь как таковая – не сводится.

Ключевые слова: история, постистория, пародия, социальное, социотехническое, редукция социального к социотехническому, политическое, гипертрофия политического

Для цитирования: Фатенков А.Н. Пародийный характер постистории // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 121–134.

Несколько вступительных строк

Финал человеческой истории – традиционный сюжет произведений мировой культуры. Все известные философские интерпретации этого события-процесса при всем их многообразии тяготеют в своих оценках к двум полярным версиям: оптимистической и пессимистической. Первая репрезентативно представлена историософией Г.В.Ф. Гегеля с провозглашенным в ней апофеозом прогресса человеческой свободы¹. Вторая выразительно очерчена В.С. Соловьёвым в заметке «По поводу последних событий», написанной им незадолго до смерти. «Что современное человечество есть больной старик, и что всемирная история внутренне *кончилась* – это была любимая мысль моего отца [выдающегося отечественного историографа С.М. Соловьёва. – А.Ф.]... – Опустив доводы Соловьёва-старшего, предосудительные для фетишизирующей толерантности современной цивилизации, продолжу и завершу цитирование его сына. – Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно»².

В тональности, отчасти, но только отчасти, перекликающейся с соловьёвской, выстроен и настоящий текст. В нем пессимизм касательно истории и постистории сочетается с оптимизмом в отношении земной человеческой жизни, главенствующей над всеми своими историческими гранями. Вера в жизнь, приправленная иронией, рассекает беспросветность.

Очертания концепции

Префикс «пост-» привносит с собой не только временной смысл («после»), но и пародийный, свидетельствующий об определенном толке изменениях в смысловой композиции оригинала (и лексического, и того, что лексикой символизируется). Одни существенные черты оригинального предмета выпячиваются, другие скрадываются, что приводит в итоге к комичному или трагикомичному в той или иной степени результату. «Пост-» – это не «анти-» и не «не-». В пост-нечто исходное нечто пародирует само себя³.

Случай с постисторией – наглядное тому подтверждение. Событийный ряд, связанный с течением времени и притязающий на закономерность, все еще наличествует, но возникающие при этом онтические фигуры представляют собой, скорее всего, лишь кентаврическую сборку остаточных

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.

² Соловьёв В.С. По поводу последних событий // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. СПб., 1914. С. 225–226.

³ Подход автора, критически-ироничный, противостоит, в частности, линии Франчески Феррандо, выступающей с позиции постгуманизма. Она, напротив, приветствует различные «пост-», потому что предметность растворяется, на ее взгляд, в постулируемой данной приставкой открытости, в переходе «в какое-то другое место» (См.: Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М., 2022. С. 126–127).

исторических феноменов. Имеются в виду здесь даже не гибриды (для них ведь характерен какой-то органический рост), а именно механические конструкции, смонтированные из отдельных фрагментов, некогда самостоятельно и цельно существовавшего.

Постистория в карикатурной, гиперболизированной форме выражает перекосяк, который имеет место в историческом процессе как таковом и в типическом, шаблонном восприятии исторического процесса. Заслуживают внимания тут два взаимосвязанных момента: умаление социального и собственно человеческого, с одной стороны, и гипертрофия политического – с другой. Поочередно рассмотрим их, вернее, их теоретическое сопровождение, работающее на легитимацию соответствующих тенденций в общественной жизни. Но вначале еще один концептуальный штрих. История – это эпоха больших социальных проектов и, пусть с определенными оговорками, эпоха надежд на социальность человека и на человечность как таковую. Постистория – время кажущегося, а быть может, и всамделишного исчерпания социальности и, без всяких оговорок, время соблазнов проектом социотехническим. Более того, сама человечность подвергается теперь жестким нападкам – никак, сразу подчеркну, не оправдываемым. Нападки ведутся с позиций фанатизма религиозного (что привычно) и фанатизма научно-технического (что ожидаемо). Верящим в человека – стало быть, в себя прежде всего – остается уповать на экзистенциального толка философию, единственно которая и способна оказать поддержку индивидууму в его сопротивлении фидеистическому и сциентистскому прессингу, псевдобифилии экологических спекуляций и подспудного нигилизма спекуляций политических. Иначе механистическая редукция экзистирующего биосоциального существа, спровоцированная историческим прогрессом, будет доведена постисторией до логического – бесчеловечного – завершения.

С комплиментами и претензиями к «Человеку-машине» Ж.О. Ламетри

В русле истории теоретическая сцепка человека и машины зафиксирована по всей форме (с содержанием не все так однозначно) в названии известного трактата Жюльена Офре де Ламетри⁴. Его книга, правда, с не меньшим основанием могла быть поименована иначе. Скажем, «Человек как вертикально передвигающееся животное». Ведь пафос произведения в признании естественного единства человека с животными и растениями, в утверждении онтологического приоритета природы-матери, обладающей на всех своих структурных уровнях сознанием-воображением или потенцией и предрасположенностью к нему. Но причем тут тогда терминированная «машина»?

Во-первых, дал знать о себе авторитет Р. Декарта, по воззрениям которого животное есть именно телесная машина, лишённая сознания. Ламетри, монистически поправляя соотечественника, наделяет животных элементами сознания, материалистически подчиняя то телесной организации живого существа. При этом картезианская гегемония телесного применительно к животному миру с очевидностью сохраняется, что до некоторой степени

⁴ См.: Ламетри Ж.О. Человек-машина // Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1983. С. 169–226.

позволяет сохранить и пользование понятием «машина» в рассуждениях и о наших «меньших братьях», и о самом уже человеке, поскольку французский врач-философ экстраполирует первенство телесного над ментальным и на ситуацию с людьми.

Во-вторых, уподобление человека машине обусловлено особенностями мировоззрения самого Ламетри, конкретнее, его материализма, содержащего, на французский манер, вкрапления пирронизма. Познаваемо только то, что изоморфно механизму, могущему быть, разумеется, изошренно-сложным, – принципиально отличное от механизма непознаваемо, но и не влияет сколь-нибудь существенно на самочувствие человека. Впрочем, до конца непознаваем и человек – наисложнейшая из машин.

Согласно Ламетри, мысль и чувство, слово и обозначаемый им образ неразрывно связаны в человеческой психике – и это сильнейший, крайне актуальный и на сегодняшний день тезис. Психика же, взятая в своем единстве, может быть сведена к воображению. Но речь не о кантовского толка способности к конструированию – к построению того, чего нет вокруг. Нет, речь именно о способности удерживать связанными в познавательном процессе слово и образ, единение которых обусловлено природной и культурной дрессурой человеческого тела. Неспекулятивная активность психики ставится под сомнение. «Разве в состоянии возратить истощенному любовнику его утраченную силу вся его воля и самое сильное его желание? Увы, нет»⁵. Аргумент весомый, с ним нельзя не считаться – как и с тем, что он кивком на некую пассивность психики играет на руку сторонников ее искусственного «усовершенствования» в параллель с тоталитарного толка «оптимизацией» социальных практик.

Конструктивистский механицизм – а-ля Кант – допускает, а скорее даже предполагает, что люди создадут машину более сложную, чем они сами. Тогда технически воплощенный чистый разум поставит под полный контроль предельно бессодержательную максиму индивидуальной воли, а ее носитель будет пребывать в иллюзии, будто действует в условиях свободной причинности. Механицизм внешней дрессуры – а-ля Ламетри – не исключает появления такой машины, но скорее, при умалении природного начала вкупе с нарастанием безрассудно-рассудочного стремления познать все до механистически фиксируемого конца и обывательски уравнивать счастье с технически облегченной жизнью, индуцирует подчинение человеческих мыслей и действий алгоритмам инструментария, созданного самими людьми. В результате социальное трансформируется в социотехническое. «Осмелитесь мыслить самостоятельно!» – главное гуманистическое наследие Просвещения – для человека-машины столь же нелепо, как и портрет Че Гевары на рабочем столе банковского клерка. Нелепо... и донельзя постисторично.

К акторно-сетевой теории – преимущественно с претензиями

Среди современных интеллектуалов, открыто выступающих за трансформацию социального в социотехническое, влиятельны разработчики и сторонники акторно-сетевой теории (АСТ). Желанный для них переход должен быть обеспечен прогрессом науки. Ее цель – и об этом заявляется открыто –

⁵ Там же. С. 214.

«сделать не-человеков», которые станут «релевантными тому, что мы о них говорим»⁶. Инновационное бытие подстраивается под молву – объективируемую в информационном потоке смычку церемонных бесед и бесцеремонных сплетен, ханжества и эпатажа. Так, по крайней мере, трактует молву автор настоящего текста. А трансформацию социального в социотехническое воспринимает как редукцию – процедуру, заведомо умаляющую человечность.

В общественной практике человек привычно использует технику, подчиняя ее себе. Зеркальная ситуация – с подчиненным положением человека – столь же привычно квалифицируется как ситуация отчуждения. Иная картина в функционирующей социотехнической системе: компоненты ее паритетны (во всяком случае, согласно декларациям заинтересованных персон), отчуждение становится нераспознаваемым. Социальное никак не может пренебречь своим природно-биологическим основанием – социотехническое терпит естество до поры до времени.

АСТ и Брюно Латур как знаковый ее представитель отрицает данность социального и природного, полагая, что они лишь становятся и переформируются⁷. Трансформация природно-социального в социально-техническое начинается с механистического опрошения субъекта. Он постепенно низводится к объекту, актору и актанту; причем последнему не находится места уже ни в природе, ни в обществе, ни в языке⁸. Остается в итоге сугубо реляционная интеробъектная структура – актантно-ризомная сеть.

Среди акторов Латур особо выделял *посредника*, который «не может рассматриваться просто как единица; он может приниматься за единицу, за ноль, за некоторое количество или за бесконечное множество»⁹. Идентичность носителя действия размывается. Акцентируется лишь действие, совершаемое каким-то носителем, точнее, приписываемое ему. Актор не источник активности, он только «движущаяся цель обширной совокупности сущностей, роящихся в его направлении»¹⁰. В отличие от классического объекта актер всегда в движении, но насколько оно самостоятельно?

Редукционистская логика АСТ уравнивает человека с вещью. У Латура читаем: «Бильярдный шар, ударяющий другой такой же шар на зеленом фетре стола, может быть столь же активным, что и “личность”, устремляющая “взгляд” на “богатый внутренний мир” другого “значимого лица” в прокуренном помещении пивной, где установлены столы для бильярда»¹¹. Латуровская «пересборка социального» есть результат экстраполяции социологии научного знания, подчиненного технологическим запросам, на поле общественной жизни как таковой. Для натурно фундированного, не «пересобранного» пока индивида неоспоримо: человек сначала рождается, в силу чего затем начинает что-то делать и о чем-то думать, после на основании чего начинает теоретизировать над тем, как теоретизируют и практикуют другие. А перманентно переформируемый социальный индивид (вернее, то, что от него остается: объект, актер, актант) может, собственно, и не думать, и не делать ничего, кроме как, идя след в след за кем-то/чем-то

⁶ Латур Б. Дэвиду Блуру... и не только: ответ на «Анти-Латур» Дэвида Блура // Логос. 2017. № 1. С. 155.

⁷ См.: Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М., 2014.

⁸ См.: Латур Б. Дэвиду Блуру... С. 154.

⁹ Латур Б. Пересборка социального. С. 58.

¹⁰ Там же. С. 68.

¹¹ Там же. С. 88.

другим, фиксировать предельно бедным языком факты, зафиксированные до него языком «недопустимо» богатым. В согласии с той же логикой индивид может и не родиться – его «полноправные» объективированные заместители в любом случае непрерывно формируются на короткий срок в циркулирующем потоке означаемых и означающих. На смену социологическому и натуралистическому «фундаментализму», отвергаемому «сетевиками», приходит жесткий семиотический и технологический детерминизм.

Дистанцируясь от субъект-центрированных познавательных стратегий АСТ вдобавок неправоммерно отождествляет объективность сущего и мыслимого с их объективизацией, т.е. с чрезмерным и ангажированным (не объективным вовсе) сведением к объекту (и его фрагментам) того, что объектом не является (по крайней мере, в каких-то значимых контекстах). Перед нами, по сути, пародия на объективную онтологию и гносеологию. И, скрывающееся за радикальной фразой, конформистское приятие трансформации социального в социотехническое.

За броскими, с претензиями на новый материализм декларациями о мерцающей социальности, спорадически возникающей из небытия и не существующей без чьей-то фиксации, скрывается, то и дело прорываясь наружу, инструменталистски десубъективируемое берклианство¹², апология отчуждения и соглашательство с капитализмом нового технологического уклада. Пусть и верная констатация того, что сегодня у капитализма нет реального врага, поскольку капитализм «везде»¹³, никак не оправдывает объективистски камуфлируемого теоретического пособничества ему. Сетевые структуры и сопутствующий им дискурс – оптимальная обертка для маскировки капиталистической вертикали и посреднического духа товарно-денежных отношений.

С настороженностью к гегемонии политического

«Пересборка» социального подразумевает его онтологическую шаткость. Ослабленное, оно не способно активно сопротивляться натиску вскормленного им политического.

История давно и безнадежно попала в вассальную зависимость от политики. Репродукции войн, революций, дворцовых переворотов, конституционных реформ – берущиеся то врозь, то нанизанными на законосообразную нить – образуют генеральную линию исторического сознания.

«Рассуждение об истории неотделимо от *рассуждения о власти*», – сформулировал в «Обществе спектакля» Ги Дебор¹⁴. Еще жестче у Эмиля Мишеля Чорана: «...Как бы меня ни тошнило от тиранов, я не могу не констатировать, что они являются основой истории...»¹⁵. К сожалению, очень похоже на правду.

Держа в уме деборовский тезис о сродстве истории и власти, имеет смысл, однако, различать господство над собой, равносильное ответственным

¹² См.: Фатенков А.Н. Онтология Брюно Латура как технологизированное берклианство // Философские науки. 2019. Т. 62. № 9. С. 68–87.

¹³ См.: Латур Б. Пересборка социального. С. 250.

¹⁴ Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000. С. 80.

¹⁵ Чоран Э.М. История и утопия. М., 2023. С. 29.

ному сопротивлению внешнему прессингу, и господство над другими, подобный прессинг иницирующее и нагнетающее. Исторически мыслящий человек находится в перекрестии этих двух типов властных отношений. Ценность истории (для экзистенциального философа – единственно подлинная, быть может, ее ценность) в том, что она, выталкивая человеческого индивида на перекресток внутреннего и внешнего властвования, позволяет или даже исподволь рекомендует ему отказаться от притязаний на внешнее, социально-политическое господство. Иначе говоря, значимость истории – в возможном отрицании ею самой себя, донельзя политизированной. Здесь с очевидностью проступает философская связь истории и диалектики, негативного момента диалектики по преимуществу.

Что отрицается (при частичном сохранении, конечно, – *Aufhebung!*) в историческом процессе: весь он в своих предшествующих стадиях или только продукты его отчуждения? Впрочем, ответы будут результативно различаться лишь в том случае, если историю мыслить феноменом самодостаточным, исчерпывающим собой социальную реальность (ее, по крайней мере). Если же историю понимать уже как нечто вторичное, скажем, политизированным отчуждением жизни, – именно такова позиция автора – то в очередном продукте отчуждения исторического процесса неизбежно будет присутствовать и продукт предыдущий, а стало быть, и сам исторический процесс. Причем последствия такого отрицания отрицания вариативны: преодоление политизированной истории может как вернуть нас к полновесной жизни, не искаженной отношениями господства и подчинения, так и привести к ситуации гипертрофированного политического прессинга. Тенденцию к чрезмерно возрастающей роли политики и имеем сегодня в качестве общемирового тренда.

История ликвидирует определенные формы жизни, – но ликвидирует бесчеловечно, невзирая на жертвы. А жизнь и без того сурова, без всяких исторических накруток и дополнительных жертвоприношений.

Диалектика – эпифеномен или скорее даже атрибут субъект-центрированной философии¹⁶. Обе они – экзистенциальная версия диалектики безоговорочно – за положительное преодоление политики и истории. Впрочем, и у Гегеля, диалектика-панлогиста, снятие истории, не забудем, открывает дорогу абсолютной идее (идеальному субъекту) к состоянию с предельно богатым содержанием и способностью без помарок осознать себя. Марксу, для которого история онтологически первична (преодолевается ли до конца тут историософский идеализм – не так важно), и социальная ветвь процесса развития продолжает ветвь естественную, природную, расстаться с исторической процессуальностью гораздо труднее, практически невозможно. Но тогда вполне возможной для исторического материализма оказывается политически ангажированная линия на антигуманизм и десубъективацию, что наблюдаем, в частности, в теоретических выкладках Луи Альтюссера: «...История – это процесс без субъекта»¹⁷.

Сопротивление такого рода десубъективации требует от человека определенного жизненного разворота. Сделавшись некогда существом историчным, со временем он может, или даже должен, перестать им быть. Речь

¹⁶ См.: Фатенков А.Н. Невозвращенец: фигура субъекта в негативной диалектике // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 159–169.

¹⁷ Альтюссер Л. Ленин и философия. М., 2005. С. 116.

не о притязаниях на вечность, а об освобождении конечной жизни от исторических (квазивечных) и политических спекуляций. Человек – не тот, кто, согласно трансценденталистскому (и трансгуманистическому) шаблону, преодолевает себя; он тот, кто пытается преодолеть все то, что мешает ему быть и оставаться собой. Человек есть существо, время от времени возвращающееся к себе. История с ее политическим мейнстримом рано или поздно становится помехой человечности.

Политика, система отношений господства и подчинения, будучи атрибутом классового общества, разбивая какие-то антагонистические формы, принципиально не способна устранить классовый антагонизм как таковой, бессильна устранить почву, на которой вызревают коренные социальные противоречия. Декларируя справедливые цели (иногда «на бумаге» те действительно справедливы), она не в состоянии гарантировать ни их достижение, ни защиту от появления новой несправедливости, тяжелее прежней. Политика – хронический недуг, отравляющий жизнь людей: в обыденной размеренности – бессимптомно, в период обострения – с ярко выраженной патологической симптоматикой.

Политику возвеличили античные классики. Они провели разграничение жизни приватной (семейной, домашней) и общественно-политической (ценностно более высокой, с их точки зрения), особо не учитывая внутреннюю дифференциацию последней. Но стоит только указанную дифференциацию общественного и политического учесть (что предварительно было сделано софистами и фронтально эллинистической философией), как ореол политики начинает меркнуть.

Концептуально оформившийся в Новое время либерализм на свой манер разграничивает общественное и политическое, планируя превратить власть в инструмент для нейтрализации социального негатива. Но выходит так, что нейтрализуется, а в немалой степени и маскируется, лишь поверхностный, политизированный слой социальных изъянов, глубинные же их пласты остаются незатронутыми. Попытка прибегнуть к изощренным политическим методам не дает позитивно значимых общественных результатов, индуцируя лишь гипертрофию политического. Она задает фиксированный диапазон реализации либерального проекта: от непосредственно фундированного политикой *социального государства* до опосредованно фундированного ею *гражданского общества*, буржуазного по своей классовой сути. Не препятствуя социальной десубъективации, избыточное политическое само выказывает тот же недуг. Жак Рансьер, не без симпатии к либерализму констатирует, что в теперешней ситуации не политический субъект определяет собой политические отношения, наоборот, отношения первичны¹⁸.

На социальные изъяны всерьез воздействовать способно только само социальное. Теоретическое решение задачи намечают анархо-коллективизм и марксизм. В концепции М.А. Бакунина сквозит явное и, думается, реалистичное недоверие истории, точнее, историческому праву, которое всегда на стороне несправедливо господствующих слоев. В противовес писаным и неписаным законам радикальный народник выдвигает, здесь уже с утопическими интонациями, непоколебимый приоритет человеческой совести,

¹⁸ См.: Рансьер Ж. На краю политического. М., 2006.

давно готовой без всяких понуканий сверху выступить основанием справедливой общественной организации¹⁹.

Для К. Маркса история, при всех ее противоречиях, освободительна, а человеческая совесть вторична, надстроечна и сыграет свою роль после того, как политически (диктатурой пролетариата) будет пробита брешь в социальные глубины и общество придет к освобожденному труду. Немецкий философ, осознавая ограниченность политического коммунизма, далекого от коммунизма подлинного²⁰, понимал последний именно как процесс (как исторический процесс, разумеется)²¹, в ходе которого эмансипируемая социальность и должна сбрасывать с себя политические наслоения, оставляя в качестве поведенческих опор нормы морали.

На практике, в советском обществе, что-то получилось, что-то нет. Препятствием стали не внешние козни, а внутренние неурядицы: излишняя регламентированность общественной жизни и недостаточная социальная активность, обусловленные чрезмерной политизированностью советского строя.

XX в. ознаменовался не только фазами эмансипации социального, но и консервативно-реставрационным проектом слияния социального и политического, а по сути – поглощения политикой всего неполитического. Ведущим теоретиком проекта был Карл Шмитт. В статье 1936 г. он писал: «В общем и целом понятие “политика” до сих пор обычно связывается с его отношением к государству и государственной власти. <...> Сегодня это простое понимание не соответствует действительности. Сегодня нормальное понятие политического единства – народ. И потому сегодня все главенствующие политические понятия определяются применительно к народу. Политическим является все, что касается жизненно важных вопросов народа как единого целого»²². Ни к чему хорошему в исторических реалиях такая установка не привела. Десятки миллионов жертв...

Постмодернизм, несмотря на антиавторитарные и антитоталитарные манифесты, следует в русле расширительного толкования политического, заменяя лишь шмиттовские приветствия подобному состоянию дел объективистского толка констатациями (те, к сожалению, в значительной доле верны) и какой-то безнадежно-обреченной, эпатажно-спекулятивной критикой: субъект сопротивления, как и всякий субъект якобы «уже не существует».

Да нет, существует. И на что-то еще способен. Экстремально – на решительный поворот к власти над собой, а следовательно, и к полноценной свободе; на положительное превозможение истории и политики, на снятие их собственно жизнью. Однако в одиночку справиться тут чрезвычайно трудно. Напрашиваются коллективные, социальные действия. В этом, впрочем, и проблема. Ведь политика только возводит в степень социальные черты индивидов. Иначе говоря, основа того негатива, который концентрируется в политической сфере, содержится в человеческой социальности. Характерное для нее в широких масштабах, увы, стремление индивидов и групп

¹⁹ См.: Бакунин М.А. Революционный катехизис. СПб., 2013.

²⁰ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 517–642.

²¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–544.

²² Шмитт К. Политика // Шмитт К. Понятие политического. СПб., 2016. URL: <https://coollib.net/b/480228-karl-shmitt-ponyatie-politicheskogo/read> (дата обращения: 22.12.2023).

возвышать себя за счет кого-то другого политически возгоняется до стремления господствовать над этим другим. Иными словами, когда эгоистичное возвышение дополняется формально узаконенным унижением других, т.е. переходит в господство, социальное трансформируется в политическое. Впрочем, трансформируется не до конца. Отношениям общества и власти на протяжении всей обозримой истории присуща остаточная антиномичность. Любопытную иллюстрацию приводит Жорж Бернанос: «...Франция образца 1940 года – состоявшая из подавляющего большинства петэновцев и только горстки голлистов – и Франция образца 1944 года – состоявшая из подавляющего большинства голлистов и только горстки петэновцев – это одна и та же масса людей, невероятно подверженных различным влияниям»²³. Ситуация допускает полярные оценки. То ли беспринципно подавляющее большинство, быстро меняющее политический окрас. То ли пресловутый политический окрас не принципиален для решения насущных проблем общественной жизни. Неопределенность остается...

История же насмехается над неопределенностью, она всегда на стороне победителей. А победители, само собой, всегда на ее стороне. Пока история молода, уйти от нее решаются единицы. Но вот она увядает. Конец истории, как он осмысливается последние два столетия, символизирует завершение эпохи модерна, которая уравнивала исторический процесс с низведенным в посюсторонность божеством и сделала все, чтобы, подменив его, изрядно обессилившего, утратившего трансцендентные властные полномочия, сосредоточить всю власть в имманентной человеческому существованию реальности. При этом, однако, обнаружилось минимум два нелицеприятных нюанса. Во-первых, устранение «вертикальной», сверхъестественной трансцендентности не табуирует наличия и разрастания трансцендентности «горизонтальной», представляющей собой матричную форму социальной отчужденности. Во-вторых, господствовать над собой современному, исторически ангажированному человеку легче не стало. Он, в согласии с толкованием Александра Кожева, оказался существом, снятым историей, лишенным налично-данного бытия и привязанным к бытию прогрессирующему²⁴. Господство же над другими оказалось доступнее: его, как выяснилось, можно просто купить – а купленное экспроприировать.

Неспособность господствовать над собой и рабское по существу предпочтение властвовать над другими детерминируют скатывание в состояние постистории, в трагикомичное переплетение истории и ее конца. В бездарную театрализованность публичной жизни.

Политики торжествуют. Социальность рассеяна. «Разделяй и властвуй» работает практически без сбоев. Уровень солидарности – той, что не режиссирована верхами, – падает все ниже и ниже. Но остались индивиды, и некоторые из них притязают на какую-то самостоятельность. Постистория озабочена тем, чтобы приручить и их. Один из тактических шагов имеет целью идейно разоружить анархизм. Роль «троянского коня» отдана здесь дискургу постанархизма. Череду сомнительных «пост-» несть числа.

Перед нами одна из ветвей постструктуралистского дискурса, что открыто признает постанархист Сол Ньюман. Им безоговорочно принимаются

²³ Бернанос Ж. Свобода... для чего? СПб., 2014. С. 80–81.

²⁴ См.: Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа». СПб., 2003. С. 695.

базовые постулаты постструктурализма: об онтологическом сращении индивида, общества и власти и о необходимости замены установки на идентичность, якобы подчиненно встраивающей субъекта в систему властных отношений, установкой на сингулярность, на «субъекта» без самоотжествления, без особого призвания и целей в жизни²⁵. При всем том Ньюман заявляет, что любая власть эфемерна и что мы способны преодолеть внешнее принуждение через простой отказ соглашаться с ним. «Власти не существовало бы, если бы мы не сделали выбор подчиниться ей, если бы мы сами не отказались от собственного господства над собой и не передали бы себя в руки власти»²⁶. Очевидная несуразность постанархизма даже не столько в том, что наш отказ от принуждения извне может быть легко проигнорирован принуждающими нас внешними силами, сколько во взаимоисключающих рекомендациях господствовать над собой и лишиться самоидентификации.

Политика постистории – редуцировать индивида к сингулярности с ее рыхлостью и внутренней пустотой. Никак нельзя согласиться с апологетической мыслью Жюль Липовецки, будто опустошение не ведет к потере смысла²⁷. Теряется, наряду с прочими, смысл к сопротивлению внешнему давлению. Он безнадежно тонет в чехарде сменяющих друг друга состояний, лишенных права на идентификацию.

Постистория и хилиазм (завершающие строки)

Утопия – умиротворяющая пародия на историю. История – брутальная пародия на утопию. Постистория – насмешка над хилиастическими ожиданиями, укорененными в иудео-христианской культурной традиции и ее секулярном изводе. Постисторическая панорама без ретуши смотрится удручающе. Псевдоблагодать цифровых технологий и социальная скудость политического изобилия. «Тысячелетнее» царство нарастающего отчуждения... Впрочем, экзистенциально выверенных жизненных реалий постистория не поколеблет.

Список литературы

- Альтюссер Л. Ленин и философия / Пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Ад Маргинем, 2005.
Бакунин М.А. Революционный катехизис. СПб.: Лань, 2013.
Бернанос Ж. Свобода... для чего? / Пер. с фр. К.А. Чекалова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014.
Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 1993.
Дебор Г. Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович; ред. Б. Скуратов. М.: Логос, 2000.
Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа» / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. С. 657–716.
Ламетри Ж.О. Человек-машина // Ламетри Ж.О. Сочинения / Пер. с фр. Э.А. Гроссман и В. Левицкого. М.: Мысль, 1983. С. 169–226.

²⁵ См.: Ньюман С. Постанархизм. М., 2022.

²⁶ Там же. С. 39.

²⁷ См.: Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб., 2001. С. 69.

- Латур Б.* Дэвиду Блуру... и не только: ответ на «Анти-Латур» Дэвида Блура / Пер. с англ. А. Писарева // *Логос*. 2017. № 1. С. 135–162.
- Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- Липовецки Ж.* Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Пер. с фр. В.В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 517–642.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 3. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–544.
- Ньюман С.* Постанархизм / Пер. с англ. О.Л. Грабовской. М.: РИПОЛ классик, 2022.
- Рансьер Ж.* На краю политического / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006.
- Соловьёв В.С.* По поводу последних событий // *Соловьёв В.С.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 222–226.
- Фатенков А.Н.* Невозвращенец: фигура субъекта в негативной диалектике // *Вопросы философии*. 2013. № 6. С. 159–169.
- Фатенков А.Н.* Онтология Брюно Латура как технологизированное берклианство // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 9. С. 68–87.
- Феррандо Ф.* Философский постгуманизм / Пер. с англ. Д. Кралечкина под науч. ред. А. Павлова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
- Чоран Э.М.* История и утопия / Пер. с фр. В.А. Никитина. М.: Опустошитель, 2023.
- Шмитт К.* Политика // *Шмитт К.* Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. URL: <https://coollib.net/b/480228-karl-shmitt-ponyatie-politicheskogo/read> (дата обращения: 22.12.2023).

The parodic character of posthistory

Aleksey N. Fatenkov

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod. 23 Gagarin Ave., Nizhny Novgorod, 603022, Russian Federation; Privolzhsky Research Medical University. 10/1 Minin Sq., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation; e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

The philosophical understanding of the end of human history has a long tradition and, despite many different interpretations, gravitates towards two opposite versions. The optimistic version is symbolically presented in G.W.F. Hegel's concept, while the pessimistic one can be found in the latest conceptual essays of the "late" V.S. Solovyov. This text is structured in a tonality that partly echoes that of the latter. Methodologically, it is based on the subject-centered strategy of existential philosophy and the variation of dialectics associated with it. Thematically, it aims to reflect on the state of posthistory, a term that, according to the author, by virtue of its prefix "post-", captures not only temporal shades of meaning ("after"), but also parodic ones. Every post-something parodies its own root, speculatively enhancing some meaningful aspects of it and hiding others. Posthistory diminishes the social for the sake of the socio-technical and hypertrophies the political, which is already dominant in the historical process and its standard perception. The author focuses on the intellectual support of well-defined trends in modern social life and critically analyzes theoretical constructions that fully (B. Latour) or partially (J.O. de La Mettrie) legitimize the reduction of the social to the socio-technical and subordinate, directly (K. Schmitt) or indirectly (S. Newman), the social to the political. While recognizing the weakness of modern society and agreeing with the importance of individual resistance to the negative tendencies that dominate it, the author emphasizes the positive significance of the individual's self-identity – in contrast to post-structuralism and post-anarchism – resulting from the individual's power over himself. At the same time, the individual effort is considered insufficient to address the human condition. The prognosis for

the posthistorical future is therefore pessimistic. But fortunately, earthly life – human life itself – is not limited to history and posthistory.

Keywords: history, posthistory, parody, the social, the socio-technical, reduction of the social to the socio-technical, the political sphere, hypertrophy of the political sphere

For citation: Fatenkov, A.N. “Parodiinyi kharakter postistorii” [The parodic character of posthistory], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 121–134. (In Russian)

References

- Althusser, L. *Lenin i filosofiya* [Lenin and Philosophy], trans. by N. Kulish. Moscow: Ad Marginem Publ., 2005. (In Russian)
- Bakunin, M.A. *Revoljucionnyj katehizis* [Revolutionary Catechism]. St. Petersburg: Lan’ Publ., 2013. (In Russian)
- Bernanos, G. *Svoboda... dlya chego?* [Freedom... for What?], trans. by K.A. Chekakov. St. Petersburg: Ivan Limbah Publ., 2014. (In Russian)
- Cioran, E.M. *Istoriya i utopiya* [History and Utopia], trans. by V.A. Nikitin. Moscow: Opus-toshitel’ Publ., 2023. (In Russian)
- Debord, G. *Obshhestvo spektaklya* [The Society of the Spectacle], trans. by S. Ofertas and M. Yakubovich; ed. by B. Skuratov. Moscow: Logos Publ., 2000. (In Russian)
- Fatenkov, A.N. “Nevozvrashchenets: figura sub”ekta v negativnoi dialektike” [Non-returner: The Figure of Subject in Negative Dialectics], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 6, pp. 159–169. (In Russian)
- Fatenkov, A.N. “Ontologiya Bryuno Latura kak tekhnologizirovannoe berkleianstvo” [Bruno Latour’s Ontology as Technologized Berkeleyianism], *Filosofskie nauki*, 2019, Vol. 62, No. 9, pp. 68–87. (In Russian)
- Ferrando, F. *Filosofskii postgumanizm* [Philosophical Posthumanism], trans. by D. Kralechkin; ed. by A. Pavlov. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2022. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of World History], trans. by A.M. Voden. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993. (In Russian)
- Kojève, A. “Ideya smerti v filosofii Gegelya” [The Idea of Death in Hegel’s Philosophy], in: A. Kojève, *Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po ‘Fenomenologii dukha’* [Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the ‘Phenomenology of Spirit’], trans. by A.G. Pogonyailo. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003, pp. 657–716. (In Russian)
- La Metrie, J.O. de. “Chelovek-mashina” [Man a Machine], in: J.O. de La Metrie, *Sochineniya* [Works], trans. by E.A. Grossman and V. Levitsky. Moscow: Mysl’ Publ., 1983, pp. 169–226. (In Russian)
- Latour, B. “Devidu Bluru... i ne tol’ko: otvet na ‘Anti-Latur’ Devida Blura” [For David Bloor and Beyond], trans. by A. Pisarev, *Logos*, 2017, Vol. 27, No. 1, pp. 135–162. (In Russian)
- Latour, B. *Peresborka sotsial’nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory], trans. by I. Polonskaya, ed. by S. Gavrilenko. Moscow: HSE Publ. House, 2014. (In Russian)
- Lipovetsky, G. *Era pustoty. Esse o sovremennom individualizme* [The Era of Emptiness. The Essay on Modern Individualism], trans. by V.V. Kuznetsov. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2001. (In Russian)
- Marx, K. “Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda” [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844], in: K. Marx & F. Engels, *Iz rannikh proizvedenii* [Early Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1956, pp. 517–642. (In Russian)
- Marx, K. & Engels, F. “Nemetskaya ideologiya” [The German Ideology], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], Vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955, pp. 7–544. (In Russian)
- Newman, S. *Postanarchizm* [Post-Anarchism], trans. by O.L. Grabovskaya. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2022. (In Russian)

- Rancière, J. *Na krayu politicheskogo* [On the Edge of the Political], trans. by B.M. Skuratov. Moscow: Praxis Publ., 2006. (In Russian)
- Schmitt, K. "Politika" [Policy], in: K. Schmitt, *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of the Political], ed. by A.F. Filippov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2016 [<https://coollib.net/b/480228-karl-shmitt-ponyatie-politicheskogo/read>, accessed on 22.12.2023]. (In Russian)
- Solovjov, V.S. "Po povodu poslednih sobytij" [About the Latest Events], in: V.S. Solovjov, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 10. St. Petersburg: Prosveshhenie Publ., 1914, pp. 222–226. (In Russian)

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

А.А. Жудина

ИНФОРМАЦИОННЫЕ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ Д.И. ДУБРОВСКОГО И Д. ЧАЛМЕРСА

Жудина Анастасия Алексеевна – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; ассистент Института социальных наук. ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет). Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Трубецкая, д. 8, стр. 2; e-mail: anastasiazhudina@yahoo.com

Статья посвящена исследованию оснований для сравнительно-сопоставительного анализа идей Д.И. Дубровского и представителей аналитической философии сознания, в частности, Д. Чалмерса. Известно, что Дубровский начал разрабатывать информационную концепцию сознания за несколько десятилетий до аналитических философов. Однако для установления тематического единства необходимо провести отдельную концептуальную работу. Дубровский известен критическим отношением к аналитической философии сознания. В статье исследуются основания для критики Дубровским концепций философов сознания, в особенности, Чалмерса. Конструктивная критика возможна при условии понимания терминов критикуемой концепции. Главный вопрос статьи касается того, насколько термины теории Дубровского схожи по значению с терминами аналитической философии сознания, в частности, концепции Чалмерса. Оценивается возможность «перевода» терминов теории Дубровского на язык философии сознания с целью «осовременивания» его идей и включения их в область исследований аналитических философов. Поскольку позиция Дубровского формировалась в 1960-х гг., при рассмотрении положений его теории учитывается историко-философский контекст. Приводятся некоторые положения философии диалектического материализма, которые могут позволить современным мыслителям, недостаточно знакомым с советской философией, глубже понять идеи Дубровского. В статье анализируется понимание Дубровским и Чалмерсом таких терминов, как «сознание», «квалиа», «информация», «материализм/физикализм», составляющих основу концепций каждого из философов. Демонстрируется, что за одинаковыми терминами скрывается разное содержание, что ведет к взаимному непониманию сторон – Дубровского и представителей аналитической философии сознания, – которое усугубляется различием методологических подходов. Утверждается, что теория Дубровского в контексте аналитической философии сознания представляет собой вариант теории тождества и может позволить решить легкие проблемы, учитывая при этом специфику сознания от первого лица.

Ключевые слова: Дубровский, Чалмерс, проблема «сознание – мозг», субъективная реальность, информационная концепция сознания, материализм, физикализм

Для цитирования: Жудина А.А. Информационные концепции сознания Д.И. Дубровского и Д. Чалмерса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 135–149.

Введение

Информационный подход к проблеме сознания был предложен Давидом Израилевичем Дубровским еще в 1960-х гг. В его работах вплоть до настоящего времени критическому анализу подвергаются концепции представителей аналитической философии сознания, одному из которых – Дэвиду Чалмерсу – в 2005 г. Д.И. Дубровский отправлял перевод собственной статьи о Томасе Нагеле¹, чтобы узнать мнение Д. Чалмерса². Дубровский отмечает, что концепция Чалмерса содержит некоторые сходные с его подходом положения. С этим согласны и другие исследователи³. В самом деле, в концепциях Дубровского и Чалмерса можно обнаружить нечто общее: обе основаны на понимании сознания в качестве информации, а также исключают редукцию сознания к процессам в мозге. Но действительно ли за одинаковыми выражениями скрывается похожее содержание? Для ответа на данный вопрос необходимо также учитывать историко-философский контекст, в котором формировались идеи данных мыслителей. В большей степени это важно для понимания идей Дубровского, поскольку его первые крупные работы начали издаваться с 1970-х гг. и переиздаются в настоящее время практически без изменений.

Дубровский отмечает, что диалектический материализм – «вполне адекватная и удобная позиция, позволявшая отмежеваться от упрощенных, вульгарных форм материализма, в том числе от физикалистского редукционизма... В этом отношении у классиков марксизма было много правильных положений, под которыми я готов подписаться и сегодня... они нисколько не мешают обоснованию моей концепции, а вполне соответствуют этому»⁴. Теорию сознания Дубровского необходимо в первую очередь рассмотреть в его собственных терминах и затем интерпретировать в терминах современной философии сознания. Дубровский подчеркивает, что, например, один из основных терминов его теории – «субъективная реальность» – близок по значению к таким терминам, используемым в философии сознания, как «квалиа», «ментальное», «феноменальное»⁵. Данное утверждение требует обоснования, поскольку, согласно Дубровскому, проблема «сознание – мозг» является научной, «и феномены сознания могут с достаточным основанием описываться обыденными, научными и метанаучными средствами

¹ См.: Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 92–107.

² Данная переписка сохранилась только у Д. Чалмерса.

³ См., напр.: Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М., 2009; Сысоев М.С. Проблема определения информации и современные теории сознания // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. 2023. № 4. С. 52–57.

⁴ Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. Расшифровка мозговых кодов психических явлений. М., 2021. С. 5.

⁵ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория // Дубровский Д.И. Проблема сознания: теория и критика альтернативных концепций. М., 2019. С. 10–11.

(во всяком случае, в тех отношениях, когда речь идет об их связи с мозгом)»⁶. Необходимо изучить, каким образом понимание Дубровским сознания и связанной с ним проблемы может быть соотнесено с пониманием тех же явлений Чалмерсом. Иначе говоря, пользуются ли Дубровский и современные философы сознания одним «словарем» и понимают ли одинаково значения терминов, так как без этого невозможна аргументированная полемика.

Характеристики сознания и субъективной реальности

Прежде всего необходимо определить, что Дубровский и Чалмерс понимают под сознанием.

В теории Дубровского одним из основных терминов является «субъективная реальность». Первые его работы посвящены анализу и теоретическому решению проблемы связи психических и физиологических явлений. Стоит отметить, что «явление» в смысле естественно-научном имеет реальное объективное бытие, между тем как философский феноменализм понимает под «явлением» переживание субъекта – представление»⁷. «Психическое явление» в теории Дубровского необходимо понимать в естественно-научном смысле, поскольку оно имеет объективную основу, без которой оно немислимо. Кроме того, Дубровский подчеркивает необходимость дифференциации философской проблемы «отношения материи и сознания от естественно-научной проблемы отношения психики и мозга»⁸: сознание как философская категория относится к более широкому вопросу о соотношении духа и тела, в то время как Дубровского интересует вопрос о связи психических явлений с деятельностью мозга. В связи с этим, по его словам, неправомерно отождествлять «понятия о психических явлениях с философской категорией сознания»⁹. Он также считает, что его теория, равно как и проблема «сознание – мозг» в современной трактовке, является научной¹⁰.

Субъективную реальность, или идеальное, составляет совокупность психических явлений, которые в данный момент осознаются индивидом, и именно они представляют наибольшую трудность при исследовании психики в ее связи с деятельностью мозга: «В едином контексте разнотипных психических явлений идеальное выступает в качестве наиболее “странной” и наиболее трудной для научного понимания стороны психики»¹¹. Трудность связана с тем, что явления субъективной реальности даны индивиду непосредственно и доступны для произвольного оперирования, а их объективное основание – мозговые процессы – от переживающего скрыто.

Чалмерс также подчеркивает трудность научного исследования сознания от первого лица. В ранних работах, написанных во время обучения

⁶ Дубровский Д.И. Субъективная реальность и мозг: к вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии // Дубровский Д.И. Проблема сознания: теория и критика альтернативных концепций. М., 2019. С. 159.

⁷ Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма. М., 1922. С. 130.

⁸ Дубровский Д.И. Философский анализ психо-физиологической проблемы. Ростов н/Д., 1968. С. 20.

⁹ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 164.

¹⁰ Дубровский Д.И. Субъективная реальность и мозг. С. 158.

¹¹ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. С. 196.

в университете, он определяет значимость различения перспектив¹²: с позиции третьего лица сознание изучается нейробиологами и психологами и не представляет «тайны», а трудные философские проблемы возникают в связи с принятием точки зрения от первого лица, или субъективной.

В соответствии с двумя перспективами Чалмерс различает два аспекта ментального – психологический и феноменальный: «...в соответствии с феноменальным понятием ментальное характеризуется тем, как оно чувствуется; в соответствии с психологическим понятием ментальное характеризуется тем, что оно делает»¹³. Наиболее общим обозначением психологического аспекта является «осведомленность» (awareness) – состояние, в котором имеется доступ к определенной информации, позволяющий использовать ее для контроля и изменения поведения¹⁴. Речь идет не о том, каково это – иметь определенные переживания, как в случае феноменального аспекта ментального, а о том, как определенные психологические процессы взаимодействуют в общей функциональной организации.

«Сознание» как ментальный термин также имеет феноменальный и психологический смысл. К разновидностям психологического сознания Чалмерс относит бодрствование, интроспекцию, способность отчитываться о содержании ментальных состояний, самосознание, внимание, произвольный контроль, знание и отмечает, что многие из данных свойств связаны с феноменальными состояниями, но смешивать их нельзя¹⁵. Феноменальное сознание всегда сопровождается осведомленностью, но обратное не всегда верно. Связанные с объяснением психологического сознания легкие проблемы уже решены или могут поддаваться решению по мере развития науки, в то время как объяснение феноменального сознания представляет трудную проблему, которая не может быть решена научными методами.

Трудная проблема может быть сформулирована следующим образом: «...как ментальные состояния, в их качественном аспекте, соотносятся с соответствующими им нейронными процессами и почему они вообще существуют в привязке к этим процессам?»¹⁶. Чалмерс использует термин «квалиа» для «указания на те свойства ментальных состояний, которые типологизируют эти состояния через то, каково это – иметь их»¹⁷. Например, человек, который никогда не видел цветные объекты, не может знать, каково это – переживать красное, даже если он знает все о нейрофизиологических процессах в мозге при восприятии цвета¹⁸. Но даже если он все же испытает чувство красного, невозможно узнать, отличается ли его опыт восприятия цвета от опыта другого человека. Можно описать опытное качество, сравнивая его с другими переживаниями и допуская, что у других с данным опытным качеством связаны те же переживания¹⁹. Переживать определенные качественные состояния самому – нечто совершенно иное по сравнению с «представлением» данных состояний на основании словесного описания других.

¹² Chalmers D. Consciousness: The First-Person and Third-Person Views. URL: <https://consc.net/papers/oxford1.pdf> (дата обращения: 28.01.2024).

¹³ Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. М., 2013. С. 29.

¹⁴ Там же. С. 49.

¹⁵ Там же. С. 46–48.

¹⁶ Васильев В.В. Трудная проблема сознания. С. 33.

¹⁷ Чалмерс Д. Сознательный ум. С. 443.

¹⁸ Там же. С. 137.

¹⁹ Там же. С. 263.

Следуя классификации Чалмерса, можно установить, что термин «субъективная реальность» совпадает по своему значению с «осведомленностью»: субъективная реальность есть «актуализованная мозговой системой информация, выполняющая функцию управления другими информационными процессами и телесными органами, целостным самоотображением и поведением живой системы»²⁰. Проблема «сознание – мозг» связывается Дубровским с объяснением сознания как функции мозга, что, согласно Чалмерсу, есть одна из легких проблем.

Разделение трудной и легких проблем сознания кажется Дубровскому условным, поскольку с позиции третьего лица субъективная реальность не исследуется. Он предлагает путь к решению проблемы «сознание – мозг» с позиции первого лица с помощью дискретизации континуума субъективной реальности: например, в ходе проведения тахистоскопического эксперимента может быть сформирован квант зрительного восприятия²¹. В каждом кванте фиксируются содержательный, истинностный, ценностный, деятельностный параметры. Однако квалиа, с объяснением которых связана трудная проблема, в теории Дубровского понимаются как «переживания “красного” или “боли” по отношению к тому, что их обычно вызывает, что является их причиной», эти переживания также «выступают причинами определенных действий человека»²². Другими словами, квалиа суть не феноменальное неинтенциональное переживание как таковое, а «сигнал» для индивида поступить тем или иным образом в соответствии с воспринимаемым объектом. Дубровский возражает, что квалиа «представляют собой не “данность сознанию” определенного “содержания”, а само его состояние», и считает подобное разграничение сомнительным²³. С точки зрения Чалмерса, «некое существо сознательно тогда, когда есть нечто, выражающее то, каково это – быть этим существом»²⁴. Дубровский понимает данное выражение Т. Нагеля несколько иначе: «“Каково это быть” в состоянии человека или другого существа, переживающего данное квалиа?»²⁵. Данный вопрос сводится к определению не качественного «содержания» текущего переживания как такового, а наличия доступа субъекта к данному содержанию и способности оперировать полученной информацией.

Таким образом, Чалмерса и Дубровского интересуют разные аспекты сознания: Чалмерс исследует философскую проблему объяснения феноменального сознания, в то время как Дубровский сосредотачивается на более прикладной проблеме объяснения сознания от первого лица как функции мозга научными методами. Из различия в направленности исследований вытекает различное понимание мыслителями информации.

²⁰ Дубровский Д.И. Субъективная реальность // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 192.

²¹ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 21.

²² Дубровский Д.И. Субъективная реальность и мозг. С. 164.

²³ Дубровский Д.И. Субъективная реальность. С. 204.

²⁴ Чалмерс Д. Сознание ум. С. 20.

²⁵ Дубровский Д.И. Субъективная реальность. С. 205.

Информация и информационное пространство

В советской литературе выделяются две концепции информации: функциональная и атрибутивная²⁶. Согласно последней, информационные процессы присущи всем материальным системам²⁷. Согласно функциональной концепции, которой придерживается Дубровский, информационные процессы свойственны высокоорганизованным живым системам, а не всем материальным вещам. С функциональной концепцией согласуется определение информации Н. Винера, на которое опирается Дубровский: «Информация – это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств»²⁸.

Особенность функционального подхода заключается в том, что «исследователь отвлекается от конкретного носителя исследуемых функций, от их субстрата, чтобы изучить эти функции, как таковые»²⁹. Однако функциональный подход не может заменить прямое исследование свойств мозга как носителя информации. В исследовании связи сознания и мозга данный подход является вспомогательным.

Всякое явление сознания, согласно Дубровскому, есть информация, которая существует только в своем носителе и инвариантна по отношению к его физическим свойствам. Для субъекта информация всегда представлена в «чистом» виде, поскольку субъект не ощущает мозговых процессов: «...механизм извлечения информации скрыт от субъекта; личности непосредственно дано содержание как таковое и способность оперирования им»³⁰. Носителем информации является нейродинамическая система мозга, которая также есть код явления субъективной реальности³¹, поскольку информация, согласно Дубровскому, существует только в кодовой форме.

Информационный процесс есть «результат выбора и ассимиляции самоорганизующейся системой (сообразно ее программам, целям) некоторого разряда изменений внешнего окружения»³². Связь между информацией и ее носителем (кодом) характеризуется отношением кодовой зависимости, которое представляет собой исторически сложившиеся связи «между физическими и химическими структурами носителя информации, с одной стороны, и функциональным назначением этих структур в системе самоорганизации – с другой»³³. Другими словами, переживание, например, красного может быть рассмотрено только в связи с вызвавшим данное переживание объектом, а также с последующей реакцией индивида и его действиями. При этом за переживание красного и «вызов» соответствующего поведения ответственны конкретные мозговые структуры. Исследование связи данных структур и субъективного переживания означает «расшифровку мозгового кода данного явления субъективной реальности», декодирование³⁴.

²⁶ См.: Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. С. 96–97.

²⁷ Дубровский Д.И. Философский анализ психо-физиологической проблемы. С. 57.

²⁸ Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 31.

²⁹ Тугаринов В.П. Философия сознания. М., 1971. С. 171.

³⁰ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. С. 195.

³¹ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 15.

³² Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. С. 98.

³³ Там же. С. 112.

³⁴ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 16.

Идея о том, что ментальное событие есть информация, содержащаяся в паттерне организации мозга, также развивается Чалмерсом в ранней работе «Ментальное, паттерн и информация»³⁵. С позиции третьего лица ментальное представляет собой паттерн, с позиции первого лица – информацию. Информация, согласно Чалмерсу, есть произвольность (*arbitrariness*), выбор из множества возможных вариантов. Информация неотделима от паттерна: там, где есть информация, должен быть паттерн, и наоборот. Исследуя мозг, можно выделить несколько паттернов, которым соответствуют ментальные явления, однако многие из них не соответствуют ментальным состояниям от первого лица, поскольку в текущем переживании реализуются не все паттерны. Эта идея отражена и в теории Дубровского: сознательные и бессознательные психические явления воплощены в мозговых структурах, но не все структуры в текущий момент реализуют явление субъективной реальности.

В данной работе Чалмерс затрудняется дать определения паттерну и информации, охарактеризовать связь между ними. В рукописи «Сознание и познание»³⁶ он развивает свои идеи и предлагает вариант двухаспектной теории, в котором «аспектами» являются функциональные схемы (паттерны) и квалиа (информация). Ментальные события с позиций от первого и третьего лица – два разных аспекта одной реальной вещи, которую Чалмерс называет «паттерн/информация».

Основное отличие между идеями Дубровского и ранними воззрениями Чалмерса заключается в «отношении» к субстрату, который реализует паттерны и информацию. Если для Чалмерса паттерн есть абстракция, то Дубровский подчеркивает, что функциональные схемы не могут быть исследованы изолированно от субстрата. Несмотря на то, что идеи Чалмерса впоследствии изменились, данное отличие сохраняет свою актуальность.

Информационная концепция Чалмерса более полно представлена в «Сознающем уме», причем информация уже не отождествляется с квалиа, поскольку она получает не только ментальную, но и физическую интерпретацию.

Чалмерс опирается на понятие информации К. Шеннона, который «сосредоточился скорее на формальном или синтаксическом понятии информации, где ключевым оказывается понятие о состоянии, выбранном из множества возможностей»³⁷. По определению Чалмерса, информационные пространства, образованные множеством состояний, «не составляют какую-то часть конкретного физического или феноменального мира»³⁸, но могут быть реализованы в физическом и феноменальном мире. Структура осведомленности есть структура физически реализованной информации, структура качественного опыта – структура феноменально реализованной информации.

Если Чалмерс понимает информацию как конструкт, то, согласно Дубровскому, «информационный процесс совершается пространственно в рамках

³⁵ *Chalmers D.* Mind, Pattern and Information. URL: <https://consc.net/papers/oxford2.pdf> (дата обращения: 01.02.2024).

³⁶ *Chalmers D.* Consciousness and Cognition. URL: <https://consc.net/papers/c-and-c.html> (дата обращения: 01.02.2024).

³⁷ *Чалмерс Д.* Сознание ум. С. 347.

³⁸ Там же. С. 350.

самоорганизующейся системы»³⁹. Информация выражает природу объективных и субъективных процессов: в материальных системах информационный процесс является объективным, в то время как в психических – приобретает субъективные характеристики, выражает единство объективного и субъективного. Чтобы охарактеризовать данное единство, необходимо прояснить понимание Дубровским материального и физического, а также установить, принимает ли он тезис о супервентности сознания на мозге.

Материализм и супервентность

Некоторые философы отмечают, что подход Дубровского не согласуется с принципом каузальной замкнутости физического⁴⁰, поскольку неясно, как сознание в качестве «чистой» информации может влиять на физические процессы. Сам Дубровский объясняет, что если понимать данный принцип «в том смысле, что всякое событие в мире имеет достаточную физическую причину», то с ним нельзя согласиться, поскольку «некоторые причины не могут именоваться физическими»⁴¹. Он настаивает на таком понимании «физического», которое основано на реальном содержании физической науки и не охватывает все объекты действительности и методы научного объяснения, поскольку физическое есть лишь один из аспектов объективной реальности. Объяснить сознание научно не значит объяснить его исключительно в рамках одной науки.

Чалмерс⁴², как и некоторые исследователи⁴³, употребляет термины «физикализм» и «материализм» в качестве синонимов. Для понимания идей Дубровского и Чалмерса эти термины предпочтительнее разделять, поскольку материя есть субстрат, а физикализм ассоциируется с наукой высшего статуса. Физикалисты не отрицают, что в мире есть объекты, которые на первый взгляд не кажутся физическими, но они считают, что при более тщательном рассмотрении такие вещи являются физическими или находятся с физическим в отношении супервентности.

Супервентность есть такое отношение между свойствами В и А, при котором наличие свойства А гарантирует наличие свойства В и отсутствие В гарантирует отсутствие А. В контексте проблемы «сознание – мозг» более важен вопрос о возможности логической супервентности сознания на мозге. Хотя Дубровский не использует термин «супервентность», рассуждения о похожих отношениях в его работах можно найти.

Естественная супервентность может пониматься как корреляция: когда есть низкоуровневое свойство А (мозг), т.е. и высокоуровневое свойство В (сознание), но можно помыслить другую естественно возможную ситуацию,

³⁹ Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. С. 105.

⁴⁰ См., напр.: Васильев В.В. Трудная проблема сознания; Черепанов И.В. Эвристические возможности атрибутивной теории информации в объяснении феномена сознания // Научное мнение. 2019. № 11. С. 41–47.

⁴¹ Дубровский Д.И. Субъективная реальность и мозг. С. 167.

⁴² Чалмерс Д. Сознание ум. С. 65.

⁴³ См., напр.: Сафронов А.В. Каузальная топология и нематериальные причины // Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования. 2020. № 5. С. 79–87; Суховой В.И. Сознание, редукция и физикализм // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 87–103.

не нарушающую законы природы, при которой свойство А есть, а свойства В нет. Логическая супервертность выражает более прочную связь между А и В, которые не могут мыслиться друг без друга.

По мнению Чалмерса, логическая супервертность тесно связана с редуционистскими концепциями, в которых высокоуровневые свойства объясняются путем их выведения из явлений низкоуровневых: В может быть редуцировано к А, если первое логически вытекает из А.

Логическая супервертность феноменального сознания на мозге опровергается логической возможностью зомби – существ, идентичных человеку во всех отношениях, за исключением того, что у них отсутствует феноменальный опыт. Зомби обладают сознанием, но оно не связано с феноменальным опытом. Феноменальное сознание не является логически супервертным на мозге: можно представить нормально функционирующий мозг, который при этом не «производит» сознание. Согласно Дубровскому, представить подобное невозможно: при наличии у некоторого существа «всех функциональных способностей человека, оно, конечно, должно обладать и сознанием»⁴⁴, поскольку сознание интегрирует и синтезирует функции, необходимые для поддержания целостности и жизнеспособности организма. Как отмечает Дубровский, в основе позиции Чалмерса «лежит сомнительное убеждение, будто вся без исключения человеческая активность (поведенческая, речевая, когнитивная, творческая) может осуществляться “в темноте”, т.е. без участия сознания, вне и помимо качества субъективной реальности»⁴⁵. Но Чалмерс не отрицает, что зомби-двойник будет обладать психологическим сознанием – это «логически следует из того факта, что он физически идентичен мне, в силу функциональной анализируемости психологических понятий»⁴⁶. И поскольку, согласно Дубровскому, сознание является функцией мозга, то и зомби-двойник будет обладать субъективной реальностью. Отношение супервертности позволяет объяснить психологическое сознание, но не феноменальное. Но можно ли утверждать, что Дубровский признает логическую супервертность сознания на мозге?

Согласно теории Дубровского, причиной возникновения явления субъективной реальности является не мозг или его свойства, а взаимодействие с внешним объектом. Между мозгом и сознанием не причинная, а функциональная связь, и, хотя мозг состоит из физических компонентов, его «функциональная специфика не может быть объяснена на основе физических свойств и закономерностей»⁴⁷. Мозговой процесс и сознание суть одновременные и однопричинные явления, находящиеся в необходимой связи.

В качестве примера, иллюстрирующего характер необходимой связи сознания и мозга, можно привести следующий, основанный на рассуждении Дубровского в одной из его первых статей⁴⁸: способность реализовывать сознание есть общее свойство мозга; лишаясь данного свойства, мозг теряет

⁴⁴ Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // Дубровский Д.И. Проблема сознания: теория и критика альтернативных концепций. М., 2019. С. 134.

⁴⁵ Там же. С. 133.

⁴⁶ Чалмерс Д. Сознательный ум. С. 127.

⁴⁷ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 15.

⁴⁸ Дубровский Д.И. К вопросу об определении категории случайности // Вопросы философии. 1957. № 3. С. 218.

свое качество; способность реализовывать сознание имеет основание в сущности мозга, однозначно детерминируется его функциональными особенностями. Но связь между мозгом и сознанием не только необходимая, она «носит характер исторического новообразования и в этом смысле случайна, т.е. данная информация обрела в данной самоорганизующейся системе именно такое кодовое воплощение, но в принципе могла иметь другое»⁴⁹. Случайность не противостоит необходимости, а является ее выражением. Возникновение явления сознания было случайностью в том смысле, что оно могло быть реализовано другими мозговыми структурами. Но не случайностью было усложнение нервной системы и мозга в ходе эволюционного развития организма, которое привело к возникновению сознания как нового типа деятельной активности⁵⁰. Благодаря взаимодействию с внешними объектами с необходимостью возникает сознание, которое реализуется «случайными» мозговыми процессами.

Решение проблемы «сознание – мозг» требует объяснения субъективно-го опыта в нейрофизиологических терминах, однако, по мнению Дубровского, подобное неверно считать редукционизмом, понимаемым как сведение сложного к более простому: «В корне ошибочно... ставить в такое отношение мозговую нейродинамическую систему и соответствующий ей сознательно переживаемый феномен, ибо у них нет и не может быть общего критерия для оценки сложности. Утверждение, что переживаемый мною в данный момент субъективный образ сложнее его мозгового нейродинамического эквивалента, звучит абсурдно»⁵¹.

Более корректно в контексте теории Дубровского рассуждать о супервентности сознания и мозга на внешних объектах, причинный эффект которых для субъекта не всегда объясняется исключительно их физическими свойствами. Сознание и мозговые процессы представляют собой одноуровневые явления в том смысле, что первое есть осознание информации, которую несут элементы мозга. Сознание не является высшим по отношению к мозговым процессам, оно воплощено в них, и в этом заключается специфическая деятельность мозга, «когда вызванная в нем действием, например, внешнего объекта нейродинамическая активность переживается субъектом в виде образа объекта; ибо нейродинамическая активность сама по себе не может быть названа образом»⁵². Другими словами, сознание есть субъективная сторона мозговых процессов.

Поскольку явление сознания и соответствующий мозговой процесс также находятся в отношении взаимно однозначного соответствия, то всякое явление сознания «допустимо рассматривать как изоморфное своему нейродинамическому эквиваленту»⁵³, причем каждому выделенному явлению сознания соответствует единственный мозговой процесс. Хотя изоморфизм есть «рефлексивное, симметричное и транзитивное отношение, т.е. может рассматриваться как разновидность понятия тождества (равенства, эквивалентности)»⁵⁴, Дубровский отрицает тождество сознания и мозга, поскольку в мозге нет копии того образа, гештальта, который в данный момент

⁴⁹ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 15.

⁵⁰ Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность. С. 129.

⁵¹ Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. С. 60.

⁵² Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. С. 84.

⁵³ Там же. С. 294.

⁵⁴ Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 248.

переживается. Кроме того, отождествление сознания и мозга ведет к необходимости «квалифицировать идеальное как некое объективно существующее явление»⁵⁵, что лишает субъективную реальность специфики. Тем не менее сознание как функция мозга, согласно Дубровскому, не может быть рассмотрено само по себе в отрыве от его объективных оснований, в которых оно воплощено. Необходимо признать, что сознание и нейродинамические структуры, его реализующие, являются двумя свойствами одного и того же объекта – мозга.

Заключение

Ранние идеи Чалмерса, который характеризовал свой вариант двухаспектной теории как развитие теории тождества, схожи с идеями Дубровского. Преимущество теории тождества в том, что она позволяет решить проблему ментальной каузальности: если ментальное тождественно мозговым процессам, то оно действительно может оказывать влияние на поведение. Таким же образом можно объяснить информационную причинность и способность управлять «мозговыми нейродинамическими системами»⁵⁶, если считать, что теория Дубровского есть вариант теории тождества. Отождествление сознания и мозга не обязательно предполагает, что в мозговых процессах должна отражаться буквальная копия субъективного явления. Сознание может быть тождественно некоторому состоянию мозга. Тогда с позиции третьего лица явление сознания есть «эффект циклической кольцевой организации процессов возбуждения, охватывающих многие системы нейронов определенной локализации»⁵⁷, с позиции первого лица – информация в чистом виде. Если сознание тождественно мозговым процессам, то фактически речь идет об одном свойстве, которое по-разному определяется в зависимости от перспективы. В связи с этим и может предполагаться расшифровка нейродинамических кодов субъективных явлений, поскольку феноменологическое описание свойств субъективной реальности может служить в качестве первичной модели мозговой нейродинамической системы⁵⁸. Если не признавать тождество сознания и мозговых процессов ввиду противоположности субъективной и объективной реальностей, то можно заключить, что явления сознания и процессы в мозге не совпадают, т.е., изучая мозговые процессы человека при восприятии им какого-либо объекта, ученый ничего не узнает о механизмах данного восприятия конкретным субъектом. Однако это противоречит в том числе идеям Дубровского.

Различение Чалмерсом психологического и феноменального сознания позволяет избежать возможности отождествления сознания и мозговых процессов. Функциональными свойствами являются аспекты психологического сознания, которое может сопровождаться феноменальным. Несмотря на зависимость между психологическим и феноменальным сознанием, последнее не может быть сведено к функциональным свойствам и поэтому не может быть объяснено редуктивно. Подход Чалмерса предполагает абстрагирование

⁵⁵ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. С. 105.

⁵⁶ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 30.

⁵⁷ Чалмерс Д. Сознание ум. С. 136.

⁵⁸ Дубровский Д.И. Предлагаемая теория. С. 23.

от носителя сознания – факты о нем имеют значение лишь для оценки того, насколько они способствуют определенной функциональной организации.

Согласно Дубровскому, сознание представляет собой свойство мозга и имеет свои объективные основания: явления сознания «образуют специфический класс функций, осуществляемый нейрофизиологическими динамическими структурами головного мозга»⁵⁹. Сознание и соответствующие ему нейрофизиологические механизмы взаимообусловлены. Поскольку Дубровский предпочитает «оставаться на том уровне теоретических принципов, которые допускают эмпирические подтверждения и опровержения»⁶⁰ и исходит из того, что сознание как функция отражения и управления реализуется мозгом, то для решения проблемы «сознание – мозг» необходимо исследовать механизмы порождения данной функции. «Субъективная реальность» необходима постольку, поскольку субъект может в данный момент переживать что-либо, действовать исходя из данного переживания и отчитываться о нем. Поэтому концепцию Дубровского можно рассматривать в качестве варианта теории тождества, в котором предлагается решение не трудной проблемы в формулировке Чалмерса, а одной из легких, причем с позиции от первого лица, что, безусловно, является достоинством теории Дубровского. Однако в ней не учитывается важный для концепции Чалмерса феноменальный аспект сознания. Остается открытым вопрос, почему информация субъективно переживается, а не просто репрезентируется. Данный вопрос не равноценен, по моему убеждению, вопросу «Почему субъективная реальность возникла в ходе биологической эволюции?», на который отвечает Дубровский и который связан с объяснением механизмов порождения нового типа управления живой системы.

Стоит отметить, что ни концепция Чалмерса, ни прочие среди аналитической философии сознания не способны опровергнуть диалектико-материалистический подход к исследованию сознания и теорию отражения, из которых исходит Дубровский. С другой стороны, необходимо признать, что нейронауки и философия сознания более длительно и активно развиваются на Западе, и с момента выхода в советское время главных работ Дубровского произошло оформление основных принципов нейронауки, которые влияли на формирование понятий и проблем аналитической философии сознания. Нельзя утверждать, что теория Дубровского, если все ее положения будут эмпирически проверены, полностью решит проблему «сознание – мозг» или концепция Чалмерса в ее итоговом варианте позволит однозначно ответить на все философские вопросы, связанные с проблемой сознания. Для установления диалога между различными традициями и направлениями в исследовании сознания необходимо продолжать выявлять их общие мета-теоретические положения, что обеспечит также взаимное обогащение науки о мозге и философских концепций и позволит формировать новый взгляд на проблемы сознания в современной философской и научной традиции.

⁵⁹ Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность. С. 134.

⁶⁰ Там же. С. 122.

Список литературы

- Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. Е.Г. Панфилова; общ. ред. и предисл. Э.Я. Кольмана. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
- Деборин А.М. Введение в философию диалектического материализма / Предисл. Г.В. Плеханова. М.: Государственное издательство, 1922.
- Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «Почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // *Дубровский Д.И. Проблема сознания: теория и критика альтернативных концепций*. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 116–139.
- Дубровский Д.И. Информация. Сознание. Мозг. Расшифровка мозговых кодов психических явлений. М.: ЛЕНАНД, 2021.
- Дубровский Д.И. К вопросу об определении категории случайности // *Вопросы философии*. 1957. № 3. С. 217–220.
- Дубровский Д.И. Предлагаемая теория // *Дубровский Д.И. Проблема сознания: теория и критика альтернативных концепций*. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 9–40.
- Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // *Вопросы философии*. 2002. № 10. С. 92–107.
- Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.: Канон+, 2002.
- Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. М.: Наука, 1971.
- Дубровский Д.И. Субъективная реальность // *Философская антропология*. 2018. Т. 4. № 2. С. 186–217.
- Дубровский Д.И. Субъективная реальность и мозг: к вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии // *Дубровский Д.И. Проблема сознания: теория и критика альтернативных концепций*. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 140–183.
- Дубровский Д.И. Философский анализ психо-физиологической проблемы. Дис. ... д.филос.н. Ростов н/Д., 1968.
- Сафронов А.В. Каузальная топология и нематериальные причины // *Медицина. Социология. Философия. Прикладные исследования*. 2020. № 5. С. 79–87.
- Сухой В.И. Сознание, редукция и физикализм // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2017. Т. 52. № 2. С. 87–103.
- Сысоев М.С. Проблема определения информации и современные теории сознания // *Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия*. 2023. № 4. С. 52–57.
- Тугаринов В.П. Философия сознания. М.: Мысль, 1971.
- Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2: Дизъюнкция – Комическое / Глав. ред. Ф.В. Константинов. М.: Советская энциклопедия, 1962.
- Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: УРСС; ЛИБРОКОМ, 2013.
- Черепанов И.В. Эвристические возможности атрибутивной теории информации в объяснении феномена сознания // *Научное мнение*. 2019. № 11. С. 41–47.
- Chalmers D. Consciousness and Cognition. URL: <https://consc.net/papers/c-and-c.html> (дата обращения: 01.02.2024).
- Chalmers D. Consciousness: The First-Person and Third-Person Views. URL: <https://consc.net/papers/oxford1.pdf> (дата обращения: 28.01.2024).
- Chalmers D. Mind, Pattern and Information. URL: <https://consc.net/papers/oxford2.pdf> (дата обращения: 01.02.2024).

Information concepts of consciousness: D.I. Dubrovsky and D. Chalmers

Anastasia A. Zhudina

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenovskiy University). 8/2 Trubetskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: anastasiashudina@yahoo.com

The article is devoted to the study of the grounds for comparative analysis of the ideas of D.I. Dubrovsky and representatives of analytic philosophy of mind, in particular, D. Chalmers. D.I. Dubrovsky began to develop the information concept of consciousness several decades before analytic philosophers. However, a conceptual work is necessary to establish thematic unity. D.I. Dubrovsky is known for his critical attitude to analytic philosophy of mind. The article explores the grounds for D.I. Dubrovsky's criticism of the concepts of philosophers of mind, in particular, D. Chalmers. Constructive criticism is possible provided that the terms of the concept being criticized are understood. The main question of the article concerns the extent to which the terms of Dubrovsky's theory are similar in meaning to the terms of analytic philosophy of consciousness, in particular, the concept of D. Chalmers. The possibility of "translating" the terms of D.I. Dubrovsky's theory into the language of philosophy of mind in order to include his ideas in the field of research of analytic philosophers is evaluated. Since D.I. Dubrovsky's position was formed in the 1960s, the historical and philosophical context is taken into account when considering the provisions of his theory. Some provisions of the philosophy of dialectical materialism are given, which may allow modern thinkers who are not sufficiently familiar with Soviet philosophy to understand D.I. Dubrovsky's ideas more deeply. The article analyzes the understanding of D.I. Dubrovsky and D. Chalmers of such terms as "mind/consciousness", "qualia", "information", "materialism/physicalism", which form the basis of the concepts of each of the philosophers. It is demonstrated that the same terms conceal different contents, which leads to mutual misunderstanding of the parties – D.I. Dubrovsky and representatives of analytic philosophy of mind – which is aggravated by the difference of methodological approaches. It is argued that D.I. Dubrovsky's theory in the context of analytic philosophy of mind represents a variant of the identity theory and can allow to solve easy problems, while taking into account the specificity of first-person consciousness.

Keywords: Dubrovsky, Chalmers, mind-brain problem, subjective reality, informational model of consciousness, materialism, physicalism

For citation: Zhudina, A.A. "Informatsionnye kontseptsii soznaniya D.I. Dubrovskogo i D. Chalmersa" [Information concepts of consciousness: D.I. Dubrovsky and D. Chalmers], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 135–149. (In Russian)

References

- Chalmers, D. *Soznayushhij um. V poiskax fundamental'noj teorii* [The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory], trans. by V.V. Vasil'ev. Moscow: URSS Publ.; LIBROKOM Publ., 2013. (In Russian)
- Chalmers, D. *Consciousness and Cognition* [<https://consc.net/papers/c-and-c.html>, accessed on 01.02.2024].
- Chalmers, D. *Consciousness: The First-Person and Third-Person Views* [<https://consc.net/papers/oxford1.pdf>, accessed on 28.01.2024].
- Chalmers, D. *Mind, Pattern and Information* [<https://consc.net/papers/oxford2.pdf>, accessed on 01.02.2024].
- Cherepanov, I.V. "Evristsicheskie vozmozhnosti atributivnoj teorii informatsii v ob'yasnenii fenomena soznaniya" [Heuristic Possibilities of Attributive Information Theory in Explaining the Phenomenon of Mind], *Nauchnoe mnenie / Scientific Opinion*, 2019, No. 11, pp. 41–47. (In Russian)

- Deborin, A.M. *Vvedenie v filosofiyu dialekticheskogo materializma* [Introduction to the Philosophy of Dialectical Materialism]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1922. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. "K voprosu ob opredelenii kategorii sluchajnosti" [Towards a Definition of the Category of Eventuality], *Voprosy filosofii / Problems of Philosophy*, 1957, No. 3, pp. 217–220. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. "Predlagaemaya teoriya" [The Proposed Theory], in: D.I. Dubrovskij, *Problema soznaniya: teoriya i kritika al'ternativnykh konceptsiy* [The problem of Mind: Theory and Critique of Alternative Conceptions]. Moscow: LENAND Publ., 2019, pp. 9–40. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. "Problema dukha i tela: vozmozhnosti resheniya (v svyazi so stat'ej T. Nagelya 'My'slimost' nevozmozhnogo i problema dukha i tela')" [The Problem of Mind and Body: Possibilities of Solution (in connection with T. Nagel's article 'Conceiving the impossible and the mind-body problem')], *Voprosy filosofii / Problems of Philosophy*, 2002, No. 10, pp. 92–107. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. "Sub"ektivnaya real'nost' i mozg: k voprosu o poluvekovom opyte razrabotki 'trudnoj problemy soznaniya' v analiticheskoy filosofii" [Subjective Reality and the Brain: Toward a Half-Century of Development of The Hard Problem of Consciousness in Analytic Philosophy], in: D.I. Dubrovskij, *Problema soznaniya: teoriya i kritika al'ternativnykh konceptsiy* [The problem of Mind: Theory and Critique of Alternative Conceptions]. Moscow: LENAND Publ., 2019, pp. 140–183. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. "Sub"ektivnaya real'nost'" [Subjective Reality], *Filosofskaya antropologiya / Philosophical Anthropology*, 2018, Vol. 4, No. 2, pp. 186–217. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. "Zachem sub"ektivnaya real'nost', ili 'Pochemu informatsionnye processy ne idut v temnote?' (Otvet D. Chalmersu)" [Why Subjective Reality or 'Why Information Processes do not Go in the Dark?' (The Answer to D. Chalmers)], in: D.I. Dubrovskij, *Problema soznaniya: teoriya i kritika al'ternativnykh konceptsiy* [The problem of Mind: Theory and Critique of Alternative Conceptions]. Moscow: LENAND Publ., 2019, pp. 116–139. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. *Filosofskij analiz psikho-fiziologicheskoy problemy* [Philosophical Analysis of The Psychophysiological Problem], Diss. Rostov na Donu, 1968. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. *Informatsiya. Soznanie. Mozg. Rasshifrovka mozgovy'kh kodov psikhicheskikh yavlenij* [Information. Mind. Brain. Decoding Brain Codes of Psychic Phenomena]. Moscow: LENAND Publ., 2021. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. *Problema ideal'nogo. Sub"ektivnaya real'nost'* [The Problem of the Ideal. Subjective Reality]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002. (In Russian)
- Dubrovskij, D.I. *Psikhicheskie yavleniya i mozg* [Psychic Phenomena and the Brain]. Moscow: Nauka Publ., 1971. (In Russian)
- Konstantinov, F.V. (ed). *Filosofskaya entsiklopediya* [Encyclopedia of Philosophy], Vol. 2. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1962. (In Russian)
- Safronov, A.V. "Kauzal'naya topologiya i nematerial'nye prichiny" [Causal Topology and Immaterial Causes], *Medicina. Sociologiya. Filosofiya. Prikladnye issledovaniya / Medicine. Sociology. Philosophy. Applied Studies*, 2020, No. 5, pp. 79–87. (In Russian)
- Sukhovoij, V.I. "Soznanie, reduktsiya i fizikalizm" [Mind, Reduction and Physicalism], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017, Vol. 52, No. 2, pp. 87–103. (In Russian)
- Sysoev, M.S. "Problema opredeleniya informatsii i sovremennye teorii soznaniya" [The Problem of Defining Information and Contemporary Theories of Mind], *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta, Seriya: Filosofiya / Proceedings of Voronezh State University, Series: Philosophy*, 2023, No. 4, pp. 52–57. (In Russian)
- Tugarinov, V.P. *Filosofiya soznaniya* [Philosophy of Mind]. Moscow: Mysl' Publ., 1971. (In Russian)
- Vasil'ev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [The Hard Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. (In Russian)
- Viner, N. *Kibernetika i obshchestvo* [Cybernetics and Society], trans. by E.G. Panfilov. Moscow: Izd-vo inostrannoj literatury Publ., 1958. (In Russian)

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Е.А. Тахо-Годи

ЮЛИЙ АЙХЕНВАЛЬД: АПОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Тахо-Годи Елена Аркадьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1-й уч. корп.; e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

В статье впервые предпринимается попытка проанализировать «философию жизни» известного литературного критика и философа первой четверти XX в. Юлия Исаевича Айхенвальда (1872–1928) в связи с его интерпретацией русской истории и литературы. Исследуются публикации Ю.И. Айхенвальда в газете «Руль» первой половины 1920-х гг., стимулированные его участием в различных философских дискуссиях, проходивших в это время в Берлине (лекция-диспут Ф.А. Степуна «Трагедия и современность», доклад С.С. Ольденбурга «Русская литература и революция»). Особое внимание уделено докладу Айхенвальда «К вопросу о смысле истории», прочитанному в Русском научно-философском обществе 14 (1) апреля 1923 г. Показано, что, согласно критику-философу, любой революции всегда противостоит «прогрессивная сила истории», веками возводящийся на основе быта храм человеческого бытия. В статье продемонстрировано, что для Айхенвальда ежедневно проживаемая жизнь полна огромного смысла и особой «метафизической высоты». Вместе с тем отношение к повседневной жизни кладется Айхенвальдом в основу его литературных предпочтений, благодаря чему «естественный символизм» А.С. Пушкина, Ап. Григорьева, Л.Н. Толстого, И.А. Бунина, Б.К. Зайцева неожиданно, но вполне логично оказывается созвучен идеям Владимира Соловьева в своем служении красоте мировой жизни, «преодоления плоти, одухотворения материи, идеализации предметности». Автор статьи доказывает, что трактовка повседневности сопряжена во взглядах Айхенвальда с воззрениями и религиозными (идея «естественного христианства» как лежащего в основе всего природного мира «нетленного мифа естества», «реального чуда» умирания и воскрешения, которое находит «преломление в религиозном чувстве людей»), и историософскими (судьба России и ее отношение к Европе).

Ключевые слова: Юлий Айхенвальд, философские дискуссии, философия жизни, историософия, революция, повседневность, литературные предпочтения, «естественный символизм», «естественное христианство», судьба России

Для цитирования: Тахо-Годи Е.А. Юлий Айхенвальд: апология повседневности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 150–164.

Революция 1917 г., разделив жизнь русских людей на «дореволюционную» и «послереволюционную», на «советскую» и «эмигрантскую», вместе с тем поставила с особой остротой вопрос о переоценке всех ценностей – не только социальных, политических, философских, но и, казалось бы, самых элементарных, повседневных, однако теснейше связанных с экзистенциальными вопросами бытия, жизни и смерти. Эмигранты первой волны, изгнанные из своего отечества, ощущали это с особой остротой. Среди них был и Юлий Исаевич Айхенвальд (1872–1928), к сожалению, более известный как литературный критик, нежели как мыслитель, хотя именно такой известности он как профессиональный философ, собеседник Н.А. Бердяева, Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, Вл. Соловьева, Ф.А. Степуна, П.Б. Струве, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета, несомненно, заслуживает. Настоящая статья – попытка обратить внимание на один из существенных аспектов философского мировоззрения Айхенвальда – на его «философию жизни» и ее связь с его эстетическими и историософскими идеями.

После высылки на «философском пароходе» осенью 1922 г.¹ Ю.И. Айхенвальд обосновался в Берлине и активно включился в различные эмигрантские проекты – не только стал редактором литературно-критического отдела русской эмигрантской газеты «Руль»², но и преподавал в Русской религиозно-философской академии, созданной в конце 1922 г. Н.А. Бердяевым и открытой в феврале 1923 г. в Русском научном институте, где был членом ученого совета³. В Академии он преподавал наряду с Л.П. Карсавиным, С.Л. Франком, И.А. Ильиным, Ф.А. Степуном, Б.П. Вышеславцевым и др. до 1924 г., когда ее деятельность переместилась в Париж⁴. В советских журналах тут же, в январе-феврале 1923 г., по этому поводу поиронизировали:

Н. Бердяев, Ю. Айхенвальд, Ф. Степун и др. в Германии окончательно «самоопределились». Все они «вкупе и влюбое» сорганизовались при «Американо-Христианском Союзе Молодежи» в качестве «Русской Религиозно-Философской Академии».

Лозунги:

- «Лишь религиозное возрождение может спасти Россию».
- «Обращение к источнику жизни – богу».
- «Наступают времена для единения всего христианского человечества».

Для сего читаются курсы:

Степун – сущность романтики.

Ильин – философия искусства.

Айхенвальд – философские мотивы русской литературы и др.

Задача для детей младшего возраста:

¹ См.: Кочергина И.В. К вопросу о причинах высылки критика Ю.И. Айхенвальда на «Философском пароходе» // Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода». Тезисы международной конференции: в 2 т. Т. 2. М.; СПб., 2022. С. 106–107; Тахо-Годи Е.А. За что Юлий Айхенвальд стал пассажиром философского парохода? // Там же. С. 149–152.

² Ныне, благодаря самоотверженному труду И.В. Кочергиной, все литературно-критические и публицистические выступления Ю.И. Айхенвальда в «Руле» собраны и изданы: Ю.И. Айхенвальд в газете «Руль» (1922–1928): в 2 кн. М., 2022. Далее в статье цитаты по этому изданию даются в тексте в квадратных скобках с указанием тома и страницы.

³ См.: Будницкий О.В., Полян А.Л. Русско-еврейский Берлин: 1920–1941. М., 2013. С. 410.

⁴ Там же. С. 157, 159.

На основании указанных данных определить, – что же такое романтика и философия старого «святого», «вечного» и, главное, «аполитичного» искусства⁵.

11 декабря 1922 г. в Берлине в «Ложенгаузе» состоялась лекция Федора Степуна «Трагедия и современность», переросшая в диспут, участие в котором приняли Н.А. Бердяев, Ю.И. Айхенвальд, Е.Д. Кускова и Андрей Белый (С.Л. Франк намеревался участвовать⁶, но в итоге на диспуте не выступал). Лекция была вариацией статьи Степуна «Театр будущего (Трагедия и современность)», включенной в первый и единственный выпуск сборника «Шиповник», вышедший под редакцией Степуна до его высылки из России⁷ (в 1923 г. статья вошла в степунскую книгу «Основные проблемы театра»⁸). Судя по изложению в берлинской эмигрантской газете «Руль», Степун полностью воспользовался текстом своей статьи, сократив лишь то, что непосредственно касалось «театра будущего»⁹.

В изложении корреспондента «Руля» основные тезисы Степуна были следующими: «Жизнь, изживаемая нами изо дня в день – не есть жизнь»; в противовес этому «обывательскому существованию» «подлинная жизнь составляет содержание абсолютного искусства, содержание трагедии»; «После смерти последнего большого романиста Л.Н. Толстого остались только рассказчики», которые изображают «не бытие», но жизнь, изживаемую изо дня в день; «подлинную трагическую жизнь», «наступающую катастрофу» ощущали Вл. Соловьев, искавший «подлинного бытия», Вяч. Иванов, А. Блок и Андрей Белый. Современное искусство чуждо трагедии, потому что трагическое мирозерцание религиозно («Созерцатель трагедии всегда Бог»), в основе трагедии лежит религиозный миф – языческий (в античности у Софокла) или христианский (у Кальдерона). Незнание Бога в трагедиях Шекспира приводит к безумию. Современное искусство не взяло на вооружение трагического ощущения бытия, поэтому «трагическое ощущение бытия опять начинает умирать в искусстве»¹⁰.

Однако, судя по пересказу последовавшей полемики, корреспондент «Руля» не изложил (или газета сочла неуместным такое изложение) центральную для статьи и речи Степуна идею – идею о религиозной и благотворной сущности войны и революции, позволившей современному человеку приобщиться к подлинной жизни, доступной ему обычно лишь благодаря трагедии как искусству. О том, что Степун не опустил это в своей речи, свидетельствуют и напечатанные предварительно в том же «Руле» за 7 декабря 1922 г. кратчайшие тезисы его лекции, где значится: «Современность как трагическая эпоха. Значение трагических эпох в деле творческого преобразования жизни. Трагический смысл войны и ее эмпирические осмысления. Революция как подлинный трагический герой на театре военных действий. Удушение трагического смысла революции в ее политических

⁵ Вестник работников искусств. 1923. № 5–6 (16–17). С. 111.

⁶ [Б.п.]. Лекция Ф.А. Степуна // Руль. 1922. № 616, 7 декабря. С. 6.

⁷ Шиповник. Сборники литературы и искусства. № 1. М., 1922.

⁸ Степун Ф.А. Театр будущего (Трагедия и современность) // Степун Ф.А. Основные проблемы театра. Берлин, 1923. С. 99–128.

⁹ См.: М.Р. «Трагедия и современность» (Лекция-диспут 11 декабря) // Руль. 1922, № 621. 13 декабря. С. 6.

¹⁰ См.: Там же.

перспективах»¹¹. Центральная мысль в статье, а значит, и в речи Степуна, заключалась в том, что хотя война и революция «оживили глубины метафизической памяти», теперь «трагический смысл войны и революции уже окончательно предан людьми ежедневной жизни»¹². Современное искусство должно взять на вооружение пережитое в революцию трагическое ощущение бытия, иначе искусству «безусловно грозит онтологически слепая мертвопись революционного быта»¹³. Новое искусство должно не только вдохновляться происшедшими катастрофами, но и быть «наследником пророческих чаяний и катастрофических предчувствий символизма»¹⁴.

Восторженно-романтические нотки в этой эстетической и метафизической трактовке войны и революции оказались неприемлемыми для таких выступавших после лекции Степуна оппонентов, как Бердяев и Айхенвальд, наотрез отказавшихся вопреки лектору признавать в войне и революции возвышающее начало. Бердяев видел в войне и революции не «художественное произведение», как Степун, но всеобщую вину, «распад бытия», происшедший задолго до войны и революции и коренящийся в «исторических судьбах народов»¹⁵. Айхенвальд отказывался придавать войне и революции «особый метафизический смысл», указывая, что и войны, и революции всегда сопровождали человека в его истории¹⁶. Он не готов был восторгаться трагическим пафосом революции, видя в ней «источник огромного несчастья целого народа»¹⁷. И, напротив, радовался, что искусство воздерживается от воплощения революции, потому что «нет в ней никакого религиозного смысла, кроме того, который имеется вообще в жизни»¹⁸. С его точки зрения, все высказанные Степуном положения были не чем иным, как «оскорблением Ее Величества – Жизни», потому что «грех и заблуждение» не считать подлинной саму обыденную жизнь, ибо «и наша обыденная жизнь полна глубины, смысла, красоты и значения»¹⁹. Для Айхенвальда, в отличие от Степуна, «реальная жизнь» представлялась «выше самого художественного произведения»²⁰. Возражения Айхенвальда вызвали «настоящую овацию» зала. Однако, как представляется, основная аудитория не до конца могла понять философскую подоплеку разгоревшейся полемики, потому что бурно аплодировали и Андрею Белому, чья вдохновенная речь о «революции духа» и о «страшном лике нового человека», как отмечал корреспондент «Руля», была «для огромного большинства весьма туманной по смыслу»²¹.

О том, насколько глубоко затронул Айхенвальда происшедший 11 декабря 1922 г. диспут, свидетельствуют его очередные «Литературные заметки»,

¹¹ [Б.п.]. Лекция Ф.А. Степуна // Руль. 1922. № 616, 7 декабря. С. 6.

¹² Степун Ф.А. Театр будущего. С. 120.

¹³ Там же. С. 122.

¹⁴ Там же. С. 123.

¹⁵ М.Р. «Трагедия и современность». С. 6.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Poleмика Ф.А. Степуна и Ю.И. Айхенвальда кратко затронута в статье: Гергилов Р.Е. Первые годы Ф.А. Степуна в эмиграции // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 221–222. Автор полагает, что главная интенция Ф.А. Степуна заключалась в стремлении «придать повседневности черты мессиянства» (с. 222), но тогда вряд ли бы Ю.И. Айхенвальд стал бы полемизировать.

опубликованные в «Руле» спустя три недели, 31 (18) декабря 1922 г. Говоря в них о прочитанном 20 декабря 1922 г. в «Русском студенческом союзе» докладе историка и публициста Сергея Сергеевича Ольденбурга «Русская литература и революция», доказывая, что у революции и русской литературы «дороги <...> разные», что революция есть не что иное, как «трагическая карикатура» на «дух свободолюбия», на идеалы истинных художников – «революционеров духа» [1, с. 32], Айхенвальд вновь обращается к взволновавшему его вопросу об отношении революции и повседневности. Для него социальная революция по своей сути контрреволюционна, ибо она «враг эволюции, т.е. враг миропорядка», она «вызов природе, насилие над историей, поход против естества» [1, с. 32]. Революции противостоит «прогрессивная сила истории, ее инстинкт самосохранения» [1, с. 32]. «Трудное здание жизни» «не воздвигается наскоро и наспех», – пишет Айхенвальд, – поэтому всякая революция непрочна, она – «бутафория», «декорация» [1, с. 33]. Он уверен: «Только на основе быта, камень за камнем слагаемого поколениями, в преемственной работе веков» возводится храм человеческого бытия [1, с. 33]. Для него, как и для высоко ценимого им Блеза Паскаля, «человечество, это – один человек» в своем развитии, поэтому и весь «длинный спектакль истории» видится ему как «некое “сквозное действие”», где, будто «сквозь лабиринт столетий вьется какая-то единая живая нить» [1, с. 33]. С точки зрения Айхенвальда, нигилисты те, кто «в традициях быта видит одну только ветошь», кто совсем не причастен культу предков», наивно и самонадеянно «хочет от себя вести летоисчисление времен и генеалогию человечества» [1, с. 33]. С такой позиции «быт не есть оцепенение, склероз духа, мертвая неподвижность», напротив – в быте критик-философ видит творчество, «душу и пафос» [1, с. 33]. Он убежден, что «это ясно для всех, кто глядит в глубину, кто уважает свои будни» [1, с. 33]. В своей апологии повседневного быта Айхенвальд доходит даже до понятия «святого мещанства» [1, с. 33]. Именно этому «святому мещанству» и противостоит «нигилистка-революция», которая «тушит миллионы очагов, с таким трудом зажженные людьми во тьме и холоде существования» [1, с. 33]. Если «природа боится пустоты», «первоначального хаоса», то революция как раз «насаждает пустоту и провалы», «красный петух революции» превращает «человеческие жизни и жилища» в «прах и пепел» [1, с. 33]. Ошибаются те, кто думает, что революция содействует прогрессу: она нисколько не содействует прогрессу, как раз напротив, она замедляет ход истории, ибо «страшное лицо» революции повернуто не к будущему, а к прошлому, причем в этом прошлом ее притягивают только «прежние пороки и преступления» [1, с. 32].

Ссылаясь для подтверждения на писателей, любивших и ценивших традиции, предков и быт, – на Пушкина, Островского и Аполлона Григорьева²², критик-философ не хочет «уступать революции» и Льва Толстого. С его точки зрения, хотя Лев Толстой «разрушительной частью своей проповеди» оказал «не мало услуг революции», «но все же общий дух его учения был

²² Об отношении к Пушкину и Ап. Григорьеву см.: *Тахо-Годи Е.А.* Пушкин в философско-эстетической системе Ю.И. Айхенвальда // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 3. С. 171–189; *Она же.* А.А. Григорьев и Ю.И. Айхенвальд: Из истории борьбы за «органическое» мировосприятие // Русская литература. 2022. № 4. С. 163–174; *Она же.* Критик о критике: Юлий Айхенвальд об Аполлоне Григорьеве // Русская словесность. 2023. № 1. С. 32–36.

революции именно враждебен» [1, с. 34]. И в этом Толстой также противопоставлен «антропоцентристу» и пророку революции Ф.М. Достоевскому²³. Для Айхенвальда Лев Толстой не только «ратоборец самоусовершенствования», борец за «глубокое преображение духа», чье «творчество в целом самой сутью своею противоположно духу революционизма», но он «своею идеальной сердцевиной имеет <...> вещь сопричастность природе» как началу консервативному [1, с. 34–35]. Он видит в Толстом «нечто космическое»: недаром критик говорит об «органической стихийности» Толстого, называет его «старожилом вселенной, ключарем природы, стражем естества», «ровесником Бога» [1, с. 35].

Естественно, что после выхода в 1923 г. в свет книги Степуна «Основные проблемы театра», включавшей статью «Театр будущего (Трагедия и современность)», Айхенвальд считал своим долгом на нее откликнуться в «Руле» 24 июня 1923 г. Не имея возможности на газетных страницах вступить в «долгий спор» и «подвергнуть пристальному критическому рассмотрению» высказанные Степуном идеи, он схематично передает основную мысль очерка (признание реальной жизни только как «потенции жизни, никогда не осуществляемой, всегда обманывающей», что «повседневная жизнь – лишь тоска по жизни», что только «полоса войны и революции дает совершенно исключительную возможность удовлетворения этой тоски и возвращает жизнь на ее родину, на ее метафизические высоты» [1, с. 128]) и в противовес ей выдвигает парадоксальный тезис: «Судить о революции имеют право лишь те, кто от нее умер» [1, с. 129]. Так как «для развитого человеческого сознания обязательно помнить и революции, и войны прежние», то не обязательно ждать новых «жестоких объятий революции», чтобы «задуматься о трагическом, о мистическом смысле жизни» [1, с. 129]. «Революция – гипербола», «не взрывает она смыслы, а лишь обостряет и усиливает их» [1, с. 129]. Может быть, «война и революция потрясают и перевоспитывают души», но для истинного философа, особенно для такого глубокомысленного, как автор очерка, такая педагогика не требуется. Айхенвальду очевидно, что недавнюю революцию его современники приняли «ближе к сердцу», потому что катастрофа затронула их лично. Но он считает, что «трагическая мудрость» могла бы выречь в людях, если бы они «не были так забывчивы и поверхностны»: «<...> опыт человечества, история человечества и история каждого отдельного человека давно бы уже должны были внушить нам ту трагическую мудрость, которой умудрила нас теперь “благосклонная судьба” и которую мы, живые, купили на чужой страшный счет, на счет чужой крови и смерти...» [1, с. 129]. Судя по всему, для Айхенвальда мудрость заключается именно в том, чтобы «уважать свои будни», смотреть «в их глубину» и видеть «их смысл», потому что «трагический момент, пленительный для Ф.А. Степуна, присущ не только искусству, но и жизни повседневной» [1, с. 128]. Повседневная жизнь «подлинна и священна», ибо «в ней есть страдание и смерть, таинства ее колыбелей и могил, мистерии каждого дня и каждой ночи» [1, с. 128]. По Айхенвальду, «между обыденностью и катастрофичностью нет качественной разницы», потому что «жизнь – сплошная катастрофа, т.е. сплошное огромное событие» [1, с. 128], имеющее

²³ См.: Тахо-Годи Е.А. Юлий Айхенвальд в философских раздумьях о Достоевском, революции и путях русской литературы // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 23. СПб., 2021. С. 485–507.

гораздо более «метафизической высоты», нежели недавние революционные потрясения.

К лекции, прочитанной Степуном 11 декабря 1922 г., Айхенвальд вновь вернется через два года, когда 6 мая 1925 г. в своих «Литературных заметках» возьмется за разбор степунских «Мыслей о России», опубликованных в журнале «Современные записки»²⁴. В этом тексте он увидит новые идеи, «больше прежнего созвучные истине» [1, с. 466]. Ему особенно близка критика Степуном тех сочувственников коммунизму и революции, которые «восторженно рукоплещут великолепным страданиям России, спокойно сидя в партере западно-европейского благополучия», «не прикоснувшись к трагической практике», чьи души «вспаханы Шпенглером, удобрены Достоевским и засеяны плевелами третьего интернационала» [1, с. 466]. В этой смене оптики Степуна критик-философ явно видит свою заслугу – влияние на Степуна собственного выступления на берлинском диспуте 1922 г. Вспоминая об этом диспуте, он пишет, что «позволил себе тогда внешне парадоксальное утверждение, что судить о революции имеют право» не выжившие, а лишь погибшие, «т.е. те, кто подлинный и личный опыт революции проделал в его максимуме» [1, с. 466].

Однако и в текстах самого Айхенвальда можно обнаружить воздействие выступления Степуна 1922 года. Так, Айхенвальд не только соглашается со Степуном, что в России «борьба идет не между капитализмом и коммунизмом, а между Богом и дьяволом» [1, с. 467], но и с идеей Степуна о том, что война и революция напоминают «гневный окрик Вечности», от которого взорвались «все мнимые твердыни нашей обнаглевшей европейской суеты», обнажив «самые корни жизни», придав ей «суровую строгость» и «первозданное значение» [1, с. 467]. Однако Айхенвальд по-прежнему отказывается видеть в революции «откровение», он вновь видит в ней «лишь наглядный урок, педагогику», а педагогика, с его точки зрения, нужна маленьким «несмышленишкам», а не «взрослым и чутким», которые «и без исключительных потрясений, в самой обыденности своей находят достаточно поводов, чтобы задуматься о смысле жизни» [1, с. 467].

Недаром в статье «Погребение Европы (литература и революция)», опубликованной в июле 1923 г. в рижской газете «Сегодня», Айхенвальд, подобно Степуну, заговорил о войне не только как о «разнообразии ужасов и трагедий», но как о проявлении «патриотизма и героизма»²⁵. Теперь он стал полагать, что «война не бездушие, а наоборот, пафос; война – живейшая из реальностей, пусть злое творчество, но творчество навверное, – то, которое в соседстве смерти, на краю ее бездны, созидает подлинную жизнь»²⁶. Вместе с тем он и тут вновь подчеркивал и «повседневность» войны, то, что человечество всегда воюет и что культура всегда была свидетельницей войн, поэтому, несмотря на масштаб последней войны, ее сущность та же, что и прежде: «никаким откровением в грозе и буре пережитая война не явилась», ибо «в нашем старом мире новостей нет»²⁷. Как и война, так и «смерч революции, пронесшийся над частью Европы, не предвещает

²⁴ Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Кн. XXIII. Париж, 1925. С. 342–372.

²⁵ Каменецкий Б. [Айхенвальд Ю.И.]. Погребение Европы (литература и революция) // Сегодня. 1923. № 138, 1 июля. С. 2.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

ее конца», так как, в отличие от России, Европа – «старая цитадель цивилизации»²⁸. С точки зрения Айхенвальда, Освальд Шпенглер «незаконно отделяет культуру от цивилизации»²⁹. Исходя из принципа «сперва – жить, потом – философствовать», Айхенвальд считает, что цивилизация есть фундамент культуры и одновременно ее воплощение. С его точки зрения, культура и цивилизация «нераздельны и нерасторжимы» так, «как совместно пребывают душа и тело», что все «полеты духа» есть услуга, которую «цивилизация оказывает культуре», что именно «спокойное и стройное течение цивилизованной жизни» раскрывает новые «перспективы идеальности»³⁰.

В июне 1925 г., в статье «Наша Россия», говоря о «губительном смерче истории», о «негостеприимной чужбине», о «нравственной щепотке родной земли», о необходимости для эмиграции блюсти «русский огонь» и «стоять на страже русской культуры», родных пенатов, богов домашнего очага, критик-философ будет развивать свои представления о необходимости органичности исторического развития, благодаря которому возможно «единое дыхание непрерывной жизни» [1, с. 483].

Для Айхенвальда, «где культура, там культ» [1, с. 484], потому что «культура – это память», «культ отцов», «продолжение дорог давнишних», «связь между предками и потомками», «бесплотный мост между страной воспоминаний и страной еще не родившихся душ» [1, с. 483]. Он убежден, что «творческое обновление» всегда «зиждется на какой-то постоянной и несокрушимой основе» [1, с. 484], что «только если есть культ отцов, возможна страна детей» [1, с. 483]. Он подчеркивает, что «сознание родословности и аристократическая радость о своих корнях» является «условием культуры» [1, с. 483]. Вот почему Пушкин – это «олицетворение русской культуры» [1, с. 483], хотя «русская литература – только часть русской культуры» [1, с. 484]. Тем не менее именно русская литература давала «неожиданные откровения о предельных загадках бытия, о последних глубинах человеческого духа» [1, с. 484]. Пытаясь определить «специфический духовный стиль России», критик-философ обращал внимание на то, что во всей русской культуре, включая литературу, искусство, философскую и религиозную мысль, ощутима, во-первых, «интимная углубленность», «особая заинтересованность человеком», «особое задушевное отношение к его душе» [1, с. 484]. Во-вторых, то, что «особенная чуткость и понятливость сердца» порождают «предпочтение духа реальности», устремление к «существу и сути» жизни, «прирожденный идеализм», проявляющийся в «искании правды, искании смысла», «отвержении механичности» [1, с. 484]. Вот почему в России культура всегда преобладала над цивилизацией. Айхенвальд противопоставлял «горькому настоящему» «светлое прошлое», «русскому вандализму» – русскую культуру, он убеждал читателей, что «как ни ужасен и длителен перерыв в русской культуре, она восстановит свои права», отречется от атеизма и материализма, потому что «на материализме ничего построить нельзя», ибо «материя требует одухотворенности» [1, с. 485].

Неудивительно, что наиболее значимые современные представители русской литературы – Иван Бунин и Борис Зайцев – для Айхенвальда прояв-

²⁸ Там же. С. 2–3.

²⁹ Там же. С. 3.

³⁰ Там же.

ляют свое истинное мастерство именно через «естественный символизм» – через символическое постижение повседневности³¹. И.А. Бунин всегда умеет сочетать «глубину размышлений с приметливостью к характерным фактам и мелочам повседневности» [2, с. 908], а Б.К. Зайцев окутывает «тихим лиризмом и нежной мягкостью» саму жизнь, причем «все, что извлекает он из натуралистических низин повседневности, преломляясь через его художническое простодушие, через призму светлого сердца, становится чисто, как хрусталь, достигает блаженных высот покоя и красоты» [1, с. 51]. Сама жизнь становится легче, хотя «не уменьшается ее внутренняя вескость, ее извечная серьезность, но облегченнее, лучистее, воздушнее делается весь ее лик и вид», потому что «исчезает обрюзглость быта и тягостное давление вещей» [1, с. 51]. В прозе Б.К. Зайцева происходит чудо – «преодоление плоти, одухотворение материи, идеализация предметности» [1, с. 51]. Благодаря этому оба писателя в айхенвальдовской системе координат оказываются неожиданно, но вполне последовательно союзниками дорогого его сердцу Владимира Соловьева. Для этого «русского мыслителя» (именно так критик-философ назовет в октябре 1925 г. статью, посвященную Вл. Соловьеву) «все материальное неизбежно коренится в духе, и нет на свете ничего мертвого и косного» [1, с. 548]. Раз «мир имеет душу», то и «душа человека непрерывно сообщается с нею в повседневности жизненных явлений»: «Кругом нас реют конкретные духовные силы. Бесконечный абсолютных дух создал все предметы, это он – благой и чистый, и неиссякаемый источник их разнообразного бытия. Божество едино, но в нем – творческая причина множественности, так что на множественность распространяет и излучает божественная сила свое единство, и во многом дышит одно» [1, с. 548].

Но наиболее явственно историософские идеи Айхенвальда выразились в его докладе «К вопросу о смысле истории», прочитанном в Русском научно-философском обществе 14 (1) апреля 1923 г.³² Для Айхенвальда история «не есть художественное произведение», поэтому «смысл истории» для проживающих жизнь людей «фатально закрыт», а любые попытки его истолкования «неубедительны»³³. Айхенвальд считает, что для того, «чтобы понять прошлое, надо достаточно знать настоящее»³⁴. Для него историзм равен релятивизму, потому что «он мешает той абсолютизации действительности, которая должна служить путеводной нитью для нашего мирозерцания»³⁵. В отличие от Освальда Шпенглера для Айхенвальда «цивилизация» есть максимальное «воплощение культуры»³⁶. Он указывает на то, что «если бы наше время было временем бездушной техничности», то невозможна была

³¹ С философией повседневности теснейшим образом сопряжен айхенвальдовский эстетический метод, который он сам называет «имманентным», но который точнее было бы определить как «естественный символизм». Об этом см.: *Тахо-Годи Е.А.* «Естественный символизм» Юлия Айхенвальда (к вопросу об эстетическом методе) // *Русская литература и журналистика в предреволюционную эпоху: формы взаимодействия и методология анализа: коллективная монография.* М., 2021. С. 188–203.

³² [Б.п.]. Доклад профессора Ю.И. Айхенвальда // *Руль.* 1923. № 721, 14 (1) апреля. С. 5.

³³ [Б.п.]. К вопросу о смысле истории (Доклад Ю.И. Айхенвальда) // *Руль.* 1923. № 724, 18 (5) апреля. С. 5.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

бы война, «которая всегда – пафос, героизм, патриотизм»³⁷. Он убежден, что «технизм недооценивают», что «он раскрывает новые перспективы идеальности, усиливает духовность», что «одоление природы», «возрастание власти над природой» – это «единственная явная магистраль истории», которая не знает «морального прогресса»³⁸. Побеждающий природу европеизм не отрывает человека от природы, так как «европеизм – вечная категория в бытие человечества», а, по Айхенвальду, «весь мир – Европа»³⁹, в том числе и дорогая его сердцу Россия⁴⁰. Исходя из таких установок, он и отказывается видеть «разлад между культурой и природой»⁴¹. Для него «культура – самосознание природы»⁴². Он убежден, что «всякая философия культуры, философия истории должна быть философией природы»⁴³. Вот почему он предлагает «отказаться от антропоцентризма», «выйти за пределы человеческой истории», так как «человеческое» «не определяет собой судьбы космоса»⁴⁴.

Однако оптимистический взгляд на современный технизм сочетается у Айхенвальда с пессимистической уверенностью, что «мир уже непоправим, неискупим»⁴⁵. Убежденный в том, что «относительное добро не есть добро вовсе», критик-философ считает, что «тайна страдания, смысл боли» и зло «трагически непонятны» человеку, что они в итоге «компрометируют смысл истории»⁴⁶. В такой ситуации он видит единственный выход в том, чтобы научиться жить «при неразрешенности и неразрешимости жизни», когда «только верой и непосредственной радостью жизни может для нас осмыслиться исторический процесс»⁴⁷.

Как сообщалось в «Руле», «доклад очень заинтересовал аудиторию» и вызвал дискуссию, в которой приняли участие Д.М. Койген, Н.А. Бердяев, Л.Е. Габрилович, Г.Б. Ительсон, И.В. Пузино, Г.А. Ландау, С.И. Гессен, М.Н. Шварц, так что было решено «продолжать прения на следующем заседании Научно-философского общества»⁴⁸. К сожалению, восстановить то, как протекала полемика, ныне вряд ли возможно. Несомненно, что айхенвальдовская историософия не могла не вызвать возражения выступавшего оппонентом докладчика Бердяева как автора книги «Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы», которую критик-философ явно учитывал в своих построениях. Пожалуй, единственное, в чем они сходились, так это в том, что культура невозможна без «культы отцов». Но бердяевские аргументы, прозвучавшие 14 (1) апреля 1923 г., нам неизвестны – в газете «Руль» их изложения нет. Однако можно предположить, что аргументы Бердяева были близки к тем, которые он формулировал в опубликованной

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ О воззрениях Ю.И. Айхенвальда на этот вопрос подробнее см.: Тахо-Годи Е.А. Россия и Европа: Юлий Айхенвальд об историософии Ф.М. Достоевского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 123–135.

⁴¹ [Б.л.]. К вопросу о смысле истории (Доклад Ю.И. Айхенвальда). С. 5.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

в 1922 г. в сборнике «Шиповник» статье «Воля к жизни и воля к культуре», замыкавшей книгу о смысле истории в качестве «приложения»⁴⁹.

Среди тех, кто после смерти Айхенвальда в декабре 1928 г. решил почитать его некрологом, был и долгие годы друживший с ним Степун. В 1929 г., в очерке «Памяти Ю.И. Айхенвальда», вошедшем в шестое переиздание «Силуэтов русских писателей», в его первый выпуск «Пушкинский период», он счел необходимым подчеркнуть, что «отдельные афоризмы» Айхенвальда свидетельствуют о том, что «этим критиком-интуитивистом, критиком-индивидуалистом владеет совершенно определенное философское мирозерцание», хотя Степун не готов его относить к категории критиков-философов⁵⁰. Пытаясь определить это «философское мирозерцание», Степун неслучайно вычленил следующие два афоризма: «Истинный поэт служит жизни, а не поэзии»; «В самой форме человеческого стиха есть нечто мироутверждающее»⁵¹. Определяя «сердцевину духовной сущности» Айхенвальда, его «единое убеждение», Степун делает акцент как раз на айхенвальдовской «философии жизни» (хотя и не употребляет этого термина). Он пишет: «В мироощущении Юлия Исаевича жизнь тождественна поэзии; поэзия – истине; истина – утверждению жизни; утверждение жизни – утверждению прирожденной святости нашего сердца, нашей глубинной невинности»⁵². С его точки зрения, это вовсе не было «теоретической концепцией», но неким «светлым кругом того этически-оптимистического настроения, которым он сам изнутри светился и который часто с любовью отмечал в творчестве близких его сердцу художников»⁵³. При этом, вероятно, памятуя о диспуте 1922 г., он подчеркивает, что Айхенвальд, «несмотря на свою глубинную веру в светлую глубину человеческого духа» не был «слепым и глухим к трагическим явлениям жизни»⁵⁴, но объяснял их причину по-своему: «Он только твердо верил, что все зло происходит от измены духу жизни, духу поэзии, духу “мироутверждающего” слова, лада и строя космоса»⁵⁵. Именно «органической» ненавистью «ко всякой теоретической выдумке, ко всякой мозговой игре, ко всякому оскорблению “Ее Величества Жизни”»⁵⁶, а не политическими убеждениями Степун объясняет неприятие Айхенвальдом революции и большевизма. Примечательно, что при этом он цитирует именно те слова Айхенвальда, которыми он на декабрьском диспуте 1922 г. призывал самого Степуна отказаться от превознесения революции и ее положительной трагической роли для современности. Как очевидно, к 1929 г. сам Степун готов был под этим подписаться. Недаром свои рассуждения об отношении Айхенвальда к «духу жизни» он завершает следующим пассажем: «Отрицание большевиков (а подчас и всей русской революционной интеллигенции) проистекало у Юлия Исаевича из тех же источников, как и его отрицание Горького и Брюсова. И вряд ли можно почесть за простую

⁴⁹ Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923. С. 249–267.

⁵⁰ Цит. по: Степун Ф.А. Памяти Ю.И. Айхенвальда // Айхенвальд Ю.И. Силуэты русских писателей. М., 1994. С. 15.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

случайность, что оба писателя наиболее тесно слили свои имена и судьбы со страшным коммунистическим отрицанием великой правды малой жизни»⁵⁷.

Однако для Айхенвальда речь шла не только о правде «малой жизни». Для него войны и революции были так же естественны для истории, как умирание и воскрешение для человеческой жизни. В апреле 1923 г. в статье «Неотменная» он выдвигал идею «естественного христианства» [1, с. 88], того лежащего в основе всего природного мира «нетленного мифа естества», «реального чуда» умирания и воскрешения, которое находит «преломление в религиозном чувстве людей» [1, с. 89]. Ему казались абсолютно бесполезными советские декреты, отменяющие Пасху, потому что в любом человеке существует «пасхальное настроение», «естественное христианство», как в самой природе [1, с. 88]. А «естественного не упразднишь» [1, с. 89]. Человеческая «жизнь не есть жизнь сплошная», для человека была бы невыносима «бесперывная жизнь», поэтому у человека «сколько дней – столько жизней», «столько смертей, сколько ночей», поэтому «из жизни в смерть, из смерти в жизнь периодически нисходит и восходит человеческая душа» [1, с. 88]. Само же человеческое мышление, по мнению критика-философа, протекает исключительно «sub specie vitae» [1, с. 88], т.е. «ее стихия – настоящее», она все воскрешает и оживляет, у мысли «вечно настоящее время», поэтому «всё живет, покуда мыслится» [1, с. 89]. Именно поэтому человек всегда «ощущает внутреннее одоление смерти» даже «в своем личном опыте, в русле своей частной повседневности», и тем более «за пределами своего я, на пространствах природы», где «круговорот вселенной внятными голосами жизни говорит нам о торжестве вечности над временем» [1, с. 89]. Человечество не может оставаться «на почве натурализма», этому противоречит именно «нетленный миф естества», обещающий воскрешение. Неслучайно поэтому, что и у евреев, и у христиан празднование Пасхи «совпадает с воскресением стихий» [1, с. 89]. Именно поэтому, «кто против Пасхи, тот – против свободы», ибо «если Пасха – предрассудок, то предрассудком надо признать и жизнь», «смерть, это – рабство; жизнь, это – свобода» [1, с. 90]. Именно поэтому Пасха «не придумана, она естественна; всегда она была, всегда и будет» [1, с. 90], как и сама жизнь. Вот почему Айхенвальд не может поверить, что «в книге судеб для России была отменена Пасха – та Пасха, которая от века не отменима для всей природы и для всего человечества» [1, с. 90]. Раз «Россия – личность», «индивидуальность», раз «дыханием мировой груди надежда на обновление внушается каждой отдельной личности» [1, с. 90], то обновление и воскрешение ждут и ее. Такая обязательность Пасхи «для всей природы и для всего человечества» внушала критику-философу исторический оптимизм, веру в то, что как бы «беспросветно и бесславно» не жилось в настоящем русским людям, Россия восстанет из смерти, из революционного небытия, воскреснет как живая личность. Он был уверен, что даже если ныне живущие русские пройдут, то останется Россия, ее возрождение и воскрешение.

Таким образом, для Айхенвальда именно вечно длящаяся «повседневность» оказывается тем, что противостоит революции, тем, на чем зиждится культура, цивилизация, религия, а в итоге вся жизнь, весь миропорядок, а вместе с ним и судьба собственного отечества.

⁵⁷ Там же.

Список литературы

- [Б.н.]. Доклад профессора Ю.И. Айхенвальда // Руль. 1923. № 721, 14 (1) апреля. С. 5.
- [Б.н.]. К вопросу о смысле истории (Доклад Ю.И. Айхенвальда) // Руль. 1923. № 724, 18 (5) апреля. С. 5.
- [Б.н.]. Лекция Ф.А. Степуна // Руль. 1922. № 616, 7 декабря. С. 6.
- Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Берлин: Обелиск, 1923. С. 249–267.
- Будницкий О.В., Полян А.Л. Русско-еврейский Берлин: 1920–1941. М.: Новое литературное обозрение, 2013.
- Вестник работников искусств. 1923. № 5–6 (16–17). С. 111.
- Гергилов Р.Е. Первые годы Ф.А. Степуна в эмиграции // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 221–222.
- Каменецкий Б. [Айхенвальд Ю.И.]. Погребение Европы (литература и революция) // Сегодня. 1923. № 138, 1 июля. С. 2–3.
- Кочергина И.В. К вопросу о причинах высылки критика Ю.И. Айхенвальда на «Философском пароходе» // Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода». Тезисы международной конференции: в 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 106–107.
- М.Р. «Трагедия и современность» (Лекция-диспут 11 декабря) // Руль. 1922. № 621, 13 декабря. С. 6.
- Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Кн. XXIII. Париж, 1925. С. 342–372.
- Степун Ф.А. Памяти Ю.И. Айхенвальда // Айхенвальд Ю.И. Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994. С. 13–15.
- Степун Ф.А. Театр будущего (Трагедия и современность) // Степун Ф.А. Основные проблемы театра. Берлин: Слово, 1923. С. 99–128.
- Тахо-Годи Е.А. «Естественный символизм» Юлия Айхенвальда (к вопросу об эстетическом методе) // Русская литература и журналистика в предреволюционную эпоху: формы взаимодействия и методология анализа: коллективная монография / Отв. ред. и сост. А.А. Холиков при участии Е.И. Орловой. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 188–203.
- Тахо-Годи Е.А. А.А. Григорьев и Ю.И. Айхенвальд: Из истории борьбы за «органическое» мировосприятие // Русская литература. 2022. № 4. С. 163–174.
- Тахо-Годи Е.А. За что Юлий Айхенвальд стал пассажиром философского парохода? // Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода». Тезисы международной конференции: в 2 т. Т. 2 / Отв. ред. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 149–152.
- Тахо-Годи Е.А. Критик о критике: Юлий Айхенвальд об Аполлоне Григорьеве // Русская словесность. 2023. № 1. С. 32–36.
- Тахо-Годи Е.А. Пушкин в философско-эстетической системе Ю.И. Айхенвальда // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 3. С. 171–189.
- Тахо-Годи Е.А. Россия и Европа: Юлий Айхенвальд об историософии Ф.М. Достоевского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 123–135.
- Тахо-Годи Е.А. Юлий Айхенвальд в философских раздумьях о Достоевском, революции и путях русской литературы // Достоевский: Материалы и исследования. Вып. 23. СПб.: Нестор-История, 2021. С. 485–507.
- Шиповник. Сборники литературы и искусства. № 1. М.: Изд-во Шиповник, 1922.
- Ю.И. Айхенвальд в газете «Руль» (1922–1928): в 2 кн. / Сост., предисл., комм. И.В. Кочергиной при участии Д.В. Зуева. М.: Водолей, 2022.

Yuly Aykhenvald: an apologia of the everyday life

Elena A. Takho-Godi

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

The paper discusses for the first time the “philosophy of life” of the famous literary critic and philosopher of the first quarter of the twentieth century Yuly Isaevich Aykhenvald (1872–1928) in connection with his interpretation of Russian history and literature. The article examines the publications of Yu.I. Aykhenvald in the newspaper “Rul” in the first half of the 1920s, stimulated by his participation in various philosophical discussions that took place at that time in Berlin (F.A. Stepun’s lecture “Tragedy and Modernity”, S.S. Oldenburg’s report “Russian Literature and Revolution”). Special attention is paid to the report of Yu.I. Aykhenvald “On the question of the meaning of history”, read in the Russian Scientific and Philosophical Society on April 14 (1), 1923. It is shown that for a critic-philosopher, any revolution is always opposed by the “progressive force of history”, the temple of human existence built on the basis of everyday life for centuries. It is demonstrated that for Yu.I. Aykhenvald, daily life is full of great meaning and a special “metaphysical height”. At the same time, Aykhenvald’s attitude to everyday life is the basis of his literary preferences, due to this, the “natural symbolism” of Alexander Pushkin, Apollon Grigoryev, Leo Tolstoy, Ivan Bunin, Boris Zaitsev unexpectedly, but quite logically, turn out to be consonant with ideas of Vladimir Solovyov in his service to the beauty of world life, “overcoming flesh, spiritualizing matter, idealizing objectivity”. It is proved that the interpretation of everyday life is associated in the worldview of Yu.I. Aykhenvald with views both religious (the idea of “natural Christianity” as the “imperishable myth of nature” underlying the entire natural world, the “real miracle” of dying and resurrection, which finds “refraction in the religious feeling of people”) and historiosophical (Russia’s destiny and its attitude towards Europe).

Keywords: Yuly Aykhenvald, philosophical discussions, philosophy of life, historiosophy, revolution, everyday life, literary preferences, “natural symbolism”, “natural Christianity”, Russia’s destiny

For citation: Takho-Godi, E.A. “Yuly Aykhenvald: apologia povsednevnosti” [Yuly Aykhenvald: an apologia of the everyday life], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 150–164. (In Russian)

References

- Berdyaev, N.A. “Volya k zhizni i volya k kul’ture” [The will to life and the will to culture], in: N.A. Berdyaev, *Smysl istorii: Opyt filosofii chelovecheskoi sud’by* [The meaning of history: The experience of philosophy of human destiny]. Berlin: Obelisk Publ., 1923, pp. 249–267. (In Russian)
- Budnitskii, O.V. & Polyana, A.L. *Russko-evreiskii Berlin: 1920–1941* [Russian-Jewish Berlin: 1920–1941]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2013. (In Russian)
- Gergilov, R.E. “Pervye gody F.A. Stepuna v emigratsii” [The first years of F.A. Stepun in exile], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2007, Vol. 8, Iss. 2, pp. 221–222. (In Russian)
- Kamenetskii, B. [Aikhenval’d, Yu.I.]. “Pogrebenie Evropy (literatura i revolyutsiya)” [The Burial of Europe (literature and revolution)], *Segodnya*, 1923, No. 138, 1 July, pp. 2–3. (In Russian)
- Kochergina, I.V. “K voprosu o prichinakh vysylki kritika Yu.I. Aikhenval’da na ‘filosofskom parokhode’” [On the question of the reasons for the expulsion of the critic Yu.I. Aykhenvald on the ‘philosophical steamer’], *Russkaya filosofiya XX veka i ee vklad v mirovuyu intellektual’nyuyu traditsiyu. K 100-letiyu ‘Filosofskogo parokhoda’. Tezisy mezhdunarodnoi konferentsii* [Russian philosophy of the XX century and its contribution to the world intellectual tradition. To the 100th anniversary of the ‘Philosophical Steamer’. Abstracts

- of the international conference], Vol. 2, ed. by B.I. Pruzhinin and T.G. Shchedrina. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2022, pp. 106–107. (In Russian)
- M.R. “Tragediya i sovremennost” (Lektsiya-disput 11 dekabrya) [“Tragedy and modernity” (Lecture-dispute on December 11)], *Rul’*, 1922, No. 621, 13 December, p. 6. (In Russian)
- Shipovnik. Sborniki literatury i iskusstva*, No. 1. Moscow: Shipovnik Publ, 1922. (In Russian)
- Stepun, F.A. “Mysli o Rossii” [Thoughts about Russia], *Sovremennye zapiski*, 1925, Vol. XXIII, pp. 342–372. (In Russian)
- Stepun, F.A. “Pamyati Yu.I. Aikhenval’da” [In Yu.I. Aykhenvald’s memory], in: Yu.I. Aikhenval’d, *Siluety russkikh pisatelei* [Silhouettes of Russian writers]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 13–15. (In Russian)
- Stepun, F.A. “Teatr budushchego (Tragediya i sovremennost’)” [Theater of the future (Tragedy and modernity)], in: F.A. Stepun, *Osnovnye problemy teatra* [The main problems of the theater]. Berlin: Slovo Publ., 1923, pp. 99–128. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “Estestvennyi simbolizm Yulii Aikhenval’da (k voprosu ob esteticheskom metode)” [Yuly Aykhenvald’s ‘natural symbolism’ (on the question of the aesthetic method)], *Russkaya literatura i zhurnalistika v predrevolyutsionnyuyu epokhu: formy vzaimodeistviya i metodologiya analiza: kollektivnaya monografiya* [Russian literature and journalism in the pre-revolutionary era: forms of interaction and methodology of analysis: a collective monograph], ed. by A.A. Kholikov and E.I. Orlova. Moscow: IMLI RAN Publ., 2021, pp. 188–203. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “A.A. Grigor’ev i Yu.I. Aikhenval’d: Iz istorii bor’by za ‘organicheskoe’ mirovospriyatie” [A.A. Grigoryev and Yu.I. Aykhenvald struggling for an ‘organic’ worldview], *Russkaya literatura*, 2022, No. 4, pp. 163–174. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “Kritik o kritike: Yulii Aikhenval’d ob Apollone Grigor’eve” [Critic about criticism: Yuly Aykhenvald about Apollon Grigoryev], *Russkaya slovesnost’*, 2023, No. 1, pp. 32–36. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “Pushkin v filosofsko-esteticheskoi sisteme Yu.I. Aykhenvalda” [Pushkin in Yuly Aykhenvald’s Philosophical and Aesthetic System], *Problemy istoricheskoi poetiki*, 2020, Vol. 18, No. 3, pp. 171–189. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “Rossiia i Evropa: Yuly Aykhenvald ob istoriosofii F.M. Dostoevskogo” [Russia and Europe: Yuly Aykhenvald on Fyodor Dostoevsky’s historiosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 4, pp. 123–135. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “Yulii Aykhenvald v filosofskikh razdum’iakh o Dostoevskom, revoliutsii i putiakh russkoi literatury” [Yuly Aykhenvald in Philosophical Reflections on Dostoevsky, Revolution and the Ways of Russian Literature], *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia* [Dostoevsky: Materials and researches], Vol. 23. St. Petersburg: Nestor-Istoriia Publ., 2021, pp. 485–507. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. “Za chto Yulii Aikhenval’d stal passazhirom filosofskogo parokhoda?” [Why did Yuly Aykhenvald become a passenger on the philosophical steamer?], *Russkaya filosofiya XX veka i ee vklad v mirovuyu intellektual’nuyu traditsiyu. K 100-letiyu ‘Filosofskogo parokhoda’. Tezisy mezhdunarodnoi konferentsii* [Russian philosophy of the XX century and its contribution to the world intellectual tradition. To the 100th anniversary of the ‘Philosophical Steamer’. Abstracts of the international conference], Vol. 2, ed. by B.I. Pruzhinin and T.G. Shchedrina. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2022, pp. 149–152. (In Russian)
- Vestnik rabotnikov iskusstv*, 1923, No. 5–6 (16–17), p. 111. (In Russian)
- [Without a signature]. “Doklad professora Yu.I. Aikhenval’da” [The report of professor Yu.I. Aykhenvald], *Rul’*, 1923, No. 721, 14 (1) April, p. 5. (In Russian)
- [Without a signature]. “K voprosu o smysle istorii (Doklad Yu.I. Aikhenval’da)” [On the question of the meaning of history (Report by Yu.I. Aykhenvald)], *Rul’*, 1923, No. 724, 18 (5) April, p. 5. (In Russian)
- [Without a signature]. “Lektsiya F.A. Stepuna” [Lecture by F.A. Stepun], *Rul’*, 1922, No. 616, 7 December, p. 6. (In Russian)
- Yu.I. Aikhenval’d v gazete ‘Rul’ (1922–1928)* [Yu.I. Aykhenvald in the newspaper ‘Rul’ (1922–1928)], 2 Vols, ed. by I.V. Kochergina and D.V. Zuev. Moscow: Vodolei Publ, 2022. (In Russian)

А.А. Оносов

ФИЛОСОФИЯ КОСМИЗМА: СУПРАРЕАЛИЗМ, ИЛИ ПРОЕКТ ДЕОНТОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА (Н.Ф. ФЕДОРОВ)

Оносов Александр Аркадьевич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский пр., д. 27, корп. 4; старший научный сотрудник. Центр исследований космизма МВШСЭН. Российская Федерация, 125009, г. Москва, Газетный пер., д. 3–5, стр. 1; e-mail: o.ksandr@yandex.ru

Настоящая статья посвящена исследованию идейного корпуса философии общего дела Н.Ф. Федорова (1829–1903). Уделив особое внимание представлениям, связанным с активно-исторической функцией человечества в мировой онтологии, автор статьи анализирует главные интенции космософии, направленные на реализацию проекта всеобъемлющей регуляции природы, онтологического преобразования мира. Статья предлагает смысловое раскрытие ряда системных представлений философии космизма, содержательно эксплицирует ее фундаментальную категорию – понятие неродственности. Автор утверждает, что несущим методологическим принципом философии космизма является проективизм, который проводит резкую грань между космософией и созерцательными космическими воззрениями. Учение Федорова характеризуется как аксиологическая система супраморализма, направленная на изменение стихийного природного порядка, усовершенствование эмпирически проявленного бытия. На основании этого автор делает вывод, что супраморализм можно определить как культурно-эволюционную деонтологию, постулирующую необходимость перехода к сознательному этапу развертывания глобального эволюционного процесса. При этом, как отмечается в статье, аксиоматика философии космизма опирается на традиции православного вероучения. Одновременно именно в логике проективного отношения к миру осознается исторический потенциал христианства как «живой религии», осуществляющей синтез науки, искусства и веры. Супраморализм предлагает проект творческой эсхатологии, противостоящий пассивному ожиданию катастрофического обрыва истории. Это связано с пониманием условности апокалиптического пророчества о конце мира и означает необходимость деятельного историрования христианства. В активно-христианской логике космософия утверждает императив действительного апокатастасиса, требующего физического воскрешения всех поколений умерших отцов-предков. В заключение автор делает вывод, что в условиях исторической сингулярности стратегические интенции космософии могут служить мирологической парадигмой, способной методологически фундировать долгосрочный футуристический поиск сценария цивилизационного бытия.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, супраморализм, философия космизма, общее дело, регуляция природы, проективизм, неродственность, деонтология, эсхатология

Для цитирования: *Оносов А.А.* Философия космизма: супрареализм, или проект деонтологического синтеза (Н.Ф. Федоров) // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2024. Т. 17. № 3. С. 165–180.

Мирологическая парадигма космофилософии

Культурно-мировоззренческое наследие космофилософии и научно-философская традиция русского космизма (а о такой традиции уже можно говорить за истекшие полтора столетия с момента оглашения центральных идей философии космизма) – весь грандиозный идейный корпус, сопряженный с представлениями о роли человека в эволюционной судьбе мира, о действии «разумных существ в области мировых систем»¹, – ныне признаётся как исторически предъявленный культурный феномен отечественной и мировой активно-эволюционной мысли. За последние десятилетия, начиная с прорывной публикации сочинений Н.Ф. Федорова², предпринятой пионером-исследователем космофилософии С.Г. Семеновой, возникла и продуктивно действует неформальная школа, научно-философски осваивающая теоретический ландшафт космизма в различных предметно-тематических направлениях. К настоящему времени сформирован большой нарратив историко-биографических и аналитических публикаций, размечающих векторное поле идейного многообразия космизма и постепенно раскрывающих его содержательный объём³. В теоретическом массиве междисциплинарных и синтетических работ культурно-эволюционный и нравственно-исторический потенциал учения Федорова «примеряется» к текущей цивилизационной повестке дня, и в целом, по мнению современного исследователя космизма В.В. Варавы, «можно сказать, что существует уже мировая рецепция федоровских идей»⁴.

Вместе с тем, как отмечает В.В. Казютинский, «изучение космизма как феномена мировой культуры оказывается сложным делом»⁵. При этом теоретические границы философии космизма до сих пор остаются открытыми: ее содержательная конфигурация и полнота, многообразие и многосвязность представлений претерпевают спорадическую реструктуризацию, обусловленную как чрезмерным, не всегда вполне корректно обоснованным, сужением, так и «неправомерным и безмерным расширением» идейного

¹ *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. М., 1995. С. 253.

² *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982.

³ В ряду таких публикаций последнего времени необходимо указать, напр.: *Семенова С.Г.* Созидание будущего. Философия русского космизма. М., 2020; *Философ общего дела: материалы Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова.* М., 2022; *Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский.* М., 2022.

⁴ *Варавы В.В.* О некоторых супраморалистических особенностях этики Н.Ф. Федорова // *Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский.* М., 2022. С. 271.

⁵ *Казютинский В.В.* Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): в 2 ч. Ч. 1. М., 2010. С. 131.

поля космизма⁶. Тем не менее тематический и понятийный конгломерат космофилософии, сформированный первопроходцами-выразителями идей этого течения мысли, в основных своих конструктах уже обрел прочность и научную суверенность. И уже отчетливо обозначились те фундаментальные константы космофилософии, которые определяют особый тонус мысли, фокусируя главные интенции в виде самостоятельной мировоззренческой платформы. Это внутренне сосредоточенная, стройная и целостная (хотя и не лишенная противоречий) проактивно-эволюционная идеология человечества, задающая проект онтологического – сквозного и тотального – преобразования мира: от микроскопических явлений и процессов сущего до макро- и мега-проявлений реальности и гиперреальности космоса; от физических основ мироздания до нравственных принципов бытия. При этом космос предстает в проекте как весь охватываемый мыслью и делом мир – как уже доступный современному инструментальному наблюдению и познанию универсум, так и та его пока еще потаенная системность, которая простирается за космологическим горизонтом и которая может охватываться лишь научным воображением и теоретическим моделированием. Космическая реальность – это и природа самого человека как особого вида живого вещества; это тот ветхий человек, которого космофилософская система мировоздвательства предполагает в восходящем потоке направленной и управляемой эволюции привести к апотеозису, т.е. обожению – становлению человека как соратника Бога в дальнейшем миродержании и духовном окормлении Сущего.

Супраморалистический каркас проекта всемирной регуляции создается рядом опорных категорий и логических начал, через раскрытие которых и выясняется весь обширный, поистине неоглядный для «стандартного» умозрения план общего дела вселенского масштаба. Смыслогенерирующие представления и принципы космофилософии задают нравственно-семантическую метрику социоестественной истории, проясняют деонтологические горизонты бытия и маркируют собственное пространство смыслов русского космизма. И потому, по справедливому замечанию, «исследование космизма находится в той стадии, когда нас ожидают удивительные открытия и свершения на этом поприще»⁷.

Немирное состояние мира

Анализируя бранный статус человека, его смертность, естественно заданную и предписанную человеческому существу законами стихийной природы, родоначальник философии космизма Н.Ф. Федоров приходит к выводу, что экзистенциальная неупроченность человека есть закономерное проявление *неродственного сосуществования общества, немирного состояния мира* в целом. Эта неродственность проявляется в нескольких совершенно очевидных, поистине вопиющих видах. Русский философ и богослов В. Зеньковский обнаруживал тройкий смысл понятия неродственности в философии общего дела⁸.

⁶ См.: Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 4.

⁷ Варава В.В. О некоторых супраморалистических особенностях этики Н.Ф. Федорова. С. 267.

⁸ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 567, 569.

Во-первых, отмечает Зеньковский, это неродственность в социальном мире, выражающаяся «небратскостью», которая есть холодная отчужденность в отношениях живых людей.

Во-вторых, неродственность проявляется как *сиротство* – т.е. разобщенность живущих сынов с их умершими отцами, отделенность живых от покойников, обуславливающая утрату целокупного, геоисторически полного отечества⁹.

В-третьих, кроме неродственных отношений людей между собой не следует упускать из виду *неродственное отношение природы к людям*, проявляющееся естественной ущербностью человеческого существа, его уязвимостью в смертоносном вихре природных стихий.

К этим видам неродственности следует добавить еще один, поистине самый трагический для павшего мира и обреченного в нем природного человека, а именно – их отделенность, *отпадишь от Бога*.

Таким образом, сам мир пребывает в состоянии немирности и неродственности, необретенного всеединства. Нерв этого потенциального всеединства пульсирует болезненной патологией внутренней разобщенности мира, взаимной чуждости и небратскости его природных начал, в отношении к человеку в том числе, обрекая его в конечном счете на безоговорочную, дотла выжигающую смерть! Поэтому в космизме проективная этика сходит в могильное подземелье умерших поколений и одновременно поднимается до небесных высот возможной множественности разумных звездных миров; она категорически требует безусловного возвращения мертвых к новой жизни – пакибытию; она императивно взыскует единой, соборной целостности всего сущего в деле его тотального преобразования. Это задача, выходящая далеко за традиционный круг нравственных вопросов; это уже сверхнравственная орбита мысли, или супраморализм¹⁰.

Проективный императив космософии

Логическим стержнем философии космизма, выполняющим в парадигме общего дела функцию несущего методологического принципа, можно считать «своеобразный и могущий все обеспечить *проективизм*», едино выражающий многоначалие супраморализма и являющийся, по мнению А.И. Алешина, «самой поразительной чертой федоровской концепции»¹¹.

Критически оценивая текущую социоприродную действительность, историческое состояние общества и перспективы его цивилизационного развития, Федоров признавал необходимость глубокой метаморфозы наличного бытия, являющегося закономерным проявлением «адского, т.е. небратского

⁹ Отечество, в учении Федорова, – всеземная праотчина человечества в его максимальном историческом объеме, т.е. всепоколенческое планетарное общество всех исторических эпох социального времени.

¹⁰ Супраморализм – одно из аутентичных и наиболее строгих терминологических определений этико-философской системы Федорова. Супраморализм означает «самую высшую и безусловно всеобщую нравственность» (Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 388) – активное начало, проявляющееся долгом воскрешения отцов-предков.

¹¹ Алешин А.И. Размышление о феномене русского космизма // Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский. М., 2022. С. 24.

состояния мира»¹². Преодоление трагической небратственности и сокрушительной немирности требует спасительного деонтологического превосходения – в мировоззрении и мироустройстве – эмпирически сущего в нравственно должное. При этом, настаивал мыслитель, взыскуемый мир не может восприниматься как исключительно гносеологический конструкт, как идеал, который по своей природе всегда вознесен над наличествующей эмпирикой, оторван от ее актуального несовершенства. По заданию общего дела образ должного мира выводится и задается как проективный ордер, подлежащий не созерцанию, а исполнению общечеловеческими усилиями. Это предельный исторический переход от онтологии к деонтологии, эволюционно осуществляемый в общечеловеческом деле нравственно-логической и чувственно-сознательной выработки и обязательного цивилизационного исполнения высшего космосоциального порядка. «Если бы онтология... была бы не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя бы было отделить от деонтологии, т.е. нельзя бы было отделить то, что есть, от того, что должно быть»¹³, – утверждал философ. Исходя из этого, учение Федорова можно целостно определить как «культурно-эволюционную деонтологию», в основе которой «должно быть сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной; и содержанием деонтологии, или долга, будет приобретение независимости, но не в политическом смысле, и собственности, не в социальном, а в онтологическом смысле, т.е. это будет приобретением того и другого в смысле физическом или даже в физико-астрономическом»¹⁴.

В познавательно-деятельной логике проект общего дела нацелен на реальное зодчество новой архитектуры явленного, ныне «падшего», мира. В прометеанской максиме философия космизма формулирует вопрос о совершенствовании всего порядка бытия и в наивысшем нравственном напряжении ставит вопрос «о человеке, мире и Боге». Это аксиоматизация поистине безграничного чувства ответственности человека *планетного* как существа сознающего, наделенного разумом и нравственным чувством, за *всемирное* бытие во всей его целокупности, многогранности и взаимосвязанности. Именно такой смысловой накал проводит резкую грань между космофией и созерцательными космическими воззрениями. Вместе с тем, избегая чисто умозрительного конструирования образа будущего, философ прослеживает вектор условно возможного, «естественного» перехода от онтологии к деонтологии, определяя цели и задачи, выдвигаемые для совместного решения в общем деле, *проективно*. Можно утверждать, что онтологизация представления всеединства, т.е. его воплощение в реальном бытии общества и человека, его практическое наполнение и исполнение в действительном мироустройстве – это как раз то, на чем предельно сосредоточена философия космизма в проекте тотальной регуляции мира. Это та экстремальная точка великого умственного стояния, со сверхэмпирических высот которой космизм прозревает дальний деонтологический горизонт и постулирует принцип восходящего потока развития, прежде всего нравственного, дерзко превосходя существующие пределы и выходя в область сверхнравственности. В деонтологическом синтезе проективизм соединяет субъективный идейный замысел о мире («чистая», теоретическая мысль) с действительной,

¹² Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 320.

¹³ Там же. С. 106.

¹⁴ Там же. С. 107.

объективной реализацией этого замысла (онтологически воплощенный результат) через целеполагание и целедействие, т.е. целенаправленное воздвигание нового неба и новой земли (активно-эволюционная мысль). «Мышление... о деле, т.е. проектирование»¹⁵ создает деятельную проекцию исторически и сверхисторически обоснованного идеала на материальную ткань бытия, требующего благопреображения. Такова проективная методология и логический императив содержательного определения общего дела, пронизывающие все идейные кластеры и представления космофилы.

В целостном восприятии учение Федорова – аксиологическая система супраморализма, выводящая эмпирического смертного человека далеко и высоко за крепостные стены его прирожденной «биосферности», природно-естественной данности. По сути, это протест ветхого человека, требующий творческого выхода преобразовательной энергии; это сознательно-нравственный бунт, направленный на изменение стихийного природного порядка. На наш взгляд, можно считать это практической актуализацией антропного принципа для «исправления» жестоких закономерностей реального мира, усовершенствования эмпирически проявленного бытия и всего устройства человечества. В ценностной среде космофилы нынешний мир уже не может мыслиться как позитивно-реальный, ибо это морально недостаточная и физически ущербная реальность, смертельно-катастрофическая для нравственно чувствующего и сознающего человеческого существа и потому исторически уже неприемлемая. Текущий миропорядок онтологически закупоривает ветхого человека в природных циклах несовершенного бытия, стационарирует его на низкой и финально обреченной орбите биосферно-земной сущности. Поэтому вся этико-философская система Федорова облекается в проект, необходимыми актами самобытного исторического творчества преодолевающий трагический разрыв между наличным и должным, теоретическим и практическим; субъективным и объективным, христианским обетом и активно-христианским долгом; это образ мироздания с целестремительно упорядоченными связями.

Всеобщее Предприятие мировой регуляции

Неродственность во всех ее видах и проявлениях логически и этически требует регуляции. Общее дело человечества в таком понимании превращается во всемирное предприятие природной регуляции. Именно в регуляции, «в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим», – ставит сверхзадачу Федоров.

Для осуществления исторического «проекта будущей жизни» совершенного общества¹⁶, в котором, по убеждению Федорова, человечество должно опознать «свое общее дело», достижение ценностных вершин должно восприниматься как программа настоящего действия – настоящего и во временном смысле как в текущем зоне общественного бытия, и настоящего в смысле реального, конкретно-содержательного действия как

¹⁵ Там же. С. 140.

¹⁶ Совершенное общество – психократически проникнутый братский союз всех оживших поколений «сынов человеческих» во всеедином отечестве; это нравственно вызревшее общество, устроенное «по типу Троицы», а не «по типу организма».

исторической практики. И тогда абстрактное *будущее* обретет статус конкретного *предстоящего*, преображенно-восстановленное *прошлое* обратится в актуальное *настоящее*: история как *факт* станет историей как *акт*. Активная история в учении Федорова обретает характер социоприродного материализма. «Есть два материализма, – утверждал Федоров, – материализм подчинения слепой силе материи и материализм управления материей, не в мысли лишь, не в игрушечных, кабинетных опытах, или лабораторных, а в самой природе, материи, делаясь ее разумом, регуляцией»¹⁷. Такой преобразовательный материализм философ называл «нравственным материализмом», который обретает действенность потенциальной силы, способной благостно вывести мир из его наличного эрозивного состояния продолжающегося грехопадения, разобщенности и тления в должное благолепие целостности, неразрушимости и красоты.

Религиозно-научно-художественный космизм, или Великий синтез

В дерзости активного предстояния миру учение Федорова, безусловно, стягивается и мобилизуется мыслью глубоко религиозной, особым образом структурирующей и ценностно определяющей супраморалистическую систему на фундаменте христианских догматов, на традиции православного вероучения. При этом религию¹⁸ в максимально широком и универсальном – объективно-космическом – проявлении можно считать фундаментальным взаимодействием, обуславливающим восстановление распадающихся связей, воссоздание необходимой структурной целостности и полноты непрерывно энтропирующего мира, активное охранение его от деградации и неумолимое воспроизведение действительного всеединства мироздания. Удержание космоса от энтропийного расхищения и катастрофического растления в хаос и есть реставрация как воскрешающее противодействие второму началу термодинамики в расширенном и обобщенном понимании этого закона. В предельном нравственно-логическом переходе это федоровская сверхидея воскрешения умерших отцов, в которой воскрешение как космологический процесс, по определению В. Меденицы, «есть превращение Вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос»¹⁹.

В логике проективного отношения к миру Федоров осознает исторический потенциал христианства как *живой религии*, в которой вероучение должно исполняться как *веродейание*, а богословие призвано стать *богодействием*: «“Вера есть осуществление ожидаемого”, т.е. не страдательное ожидание (пассивное), а деятельное участие в осуществлении чаемого,

¹⁷ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 69.

¹⁸ Латинское *religio* (*re...* – приставка, указывающая на повторное, возобновляемое действие; *ligo* – связываю) означает постоянное восстановление, возобновление связей, регулярное пересвязывание и воссоединение распавшихся частей мирового целого, приведение его в должный и бывший совершенный порядок – «благолепие нетления и неразрушимости». С. Булгаков определял религию как «универсальное единящее начало» (см.: Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 7).

¹⁹ Меденица В. Тени забытых предков // Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский. М., 2022. С. 255.

в том, что желанно и что должно быть»²⁰. Вероучение обретает функцию верослужения, догматы обращаются в акты веродействия, а само вероисповедание становится вероискуплением несовершеннолетнего человечества из исторических кругов эмпирического бытия. Федоров и христианство в целом рассматривал как «Религию Всеобщего Предприятия»²¹.

Таким образом, аксиоматика общего дела, сама его пронизывающая всеобщность и эволюционный рационализм выводятся именно из христианского миропонимания и человекопонимания (нисходящих из богопонимания), обоснование которых Федоров пристрастно искал и в науке, а приложение – в сфере эстетического выражения. При этом в широкоформатном представлении мыслителя, в «живой религии» должен осуществиться «Великий синтез»: соединение науки, искусства и веры; сплав мысли, чувства и воли для постановки и решения «пасхальных вопросов». Всестороннее обоснование интегрального взаимопроникновения и взаимообращения догматики и практики христианства, арсенала методов и результатов научного познания, выразительных средств искусства, включая литературное и архитектурное творчество, является фундаментальной и сквозной темой философии общего дела. Плодотворное примирение и взаимопроникновение этих начал мыслилось Федоровым через естественное слияние универсальной, познавательной-деятельной науки (объединяющей все частные научные дисциплины) с архитектурой как небесным зодчеством (соединяющим и исполняющим все искусства) и с всеобщей религией: такой синтез должен осуществиться в виде целостной, родственно сосредоточенной и деятельно исповедуемой внехрамовой службы природной регуляции, единой и литургически активизирующей богословие всех вероучений в космогоническом божедействии. Во всепознавательном единстве наука и искусство, содержательно оформленные внехрамовой литургией вселенской регуляции, станут «этикой и эстетикой, сделаются естественной, мировой техникой» космоса как художественного произведения: они «будут тогда этико-эстетическим божедействием»²². В таком культурно-сфокусированном эффекте проект общего дела, можно сказать, есть нравственно-умственное, целю-мировоззренческое «землетрясение» глубинной тектоники бытия, вызывающее необратимое изменение эволюционного русла человеческого существа, парадигмальную «переполюсовку» научно-социальной мысли, общественной морали и всего жизнеоснования планетной цивилизации.

Астрономическая генерализация научного знания

Универсальный познавательный-операционный инструментальный мировой регуляции требует предварительного всенаучного синтеза знания и обретения им безусловной валидности как метода всеобщей патрофикации²³.

²⁰ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. С. 151.

²¹ См.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 208.

²² Там же. С. 401.

²³ Патрофикация (греч. πατήρ – отец, πατρία – отечество), или отцетворение – специальные термины, служащие в космофиле для выражения всеобщей задачи воскрешения умерших отцов-предков, преодолевающего традиционное вытеснение из жизни старшего поколения младшим, безнравственную утрату межбратского отечества и сиротство «блудных сынов».

Достичь проективно-должного состояния мира можно лишь при обязательном условии, что объектом научно-теоретического исследования и практического действия станет *всё* («объект... есть вся природа, т.е. сила неразумная и слепая, рождающая и умертвляющая»), а субъектом сделаются *все* («ученые и неученые, которые должны составить общий субъект знания и дела»²⁴). В системной функции познания, по организационному замыслу философа общего дела, научное сообщество получает статус временной комиссии, мобилизованной на осуществление деонтологического проекта: изучение неродственности и научное руководство делом мировой регуляции.

Решение задачи действительного и гарантированного обеспечения бытия требует единой и дельной науки – голографически объемного «небесного естествознания»: «Все естествознание... должно представиться единым, цельным, небесным; небесная механика, небесная физика и такая же химия, ботаника – наука о солнечных лучах в форме растений, а, что всего важнее, сама география есть наука о небольшой небесной звездочке»²⁵. Естественный синтез всех наук как знания «всего, во времени и пространстве происходящего... не отрицая или не исключая и внемирного, скрываемого нынешним немирным состоянием вселенной»²⁶, должен осуществиться в астрономии, в универсальном дисциплинарном контексте которой Земля, как кладбище мертвых отцов, как «прах предков наших»²⁷, по супраморалистическому предположению Федорова, «будет признаваться небесным телом, а звезды – землями»²⁸, подлежащими населению и одухотворению поколениями воскрешенных отцов. Таким образом, всеединая наука предназначена обращать мифическую патрофикацию в действительное воскрешение, «в регуляцию всех миров всеми воскрешенными поколениями»²⁹. Следует признать, что в методологическом подходе космофилы утверждает «гносеоургический фундаментализм»³⁰ астрономического естествознания: все исторически взращенные плоды научного познания, даже истинность представлений и теорий, интегрированных в качестве достоверных теоретических фактов в естественнонаучную модель мира, подлежат, по строгому критерию Федорова, верификации и подтверждению в результате их практического осуществления, действительного воспроизведения в ткани реальности. Это стремление к абсолютной космологической самостоятельности – подлинной мироустроительной автономии – человечества, входящего в план мироздания активно-опытным путем, – стремление, требующее осуществления и действительного воплощения всех извлеченных «истин» в реальном пространственно-временном масштабе «большого бытия». Принцип практического освидетельствования истинности знаний выражен в учении Федорова императивной формулой: человек «все *даровое* должен заменить

²⁴ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 391.

²⁵ Там же. С. 202, 262.

²⁶ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М., 1995. С. 296.

²⁷ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 262.

²⁸ Там же. С. 43.

²⁹ Там же.

³⁰ По прогнозу Федорова, гносеология – теория познания – обретет в проекте функциональную полноту гносеоургии – дела знания и одновременно познания делом, в котором знанию предназначено стать научным наставником и практической методологией мировой регуляции.

трудовым»³¹, в которой под «даровым» понимается естественно обусловленное, природно данное, а под «трудовым» – созданное и воссозданное – вытуженное – в ходе сознательно направленной человеческой деятельности. Так, в области «практической космологии» задача состоит в достоверном – научно-трудоом, т.е. гносеоургическом – доказательстве теоретического утверждения Дж. Бруно о множественности миров и в подтверждении модели Н. Коперника: в осуществлении космогонического зодчества, утверждающего подлинную космократию в звездно-архитектурном хороводе планетных систем, населенных и одухотворенных поколениями воскрешенных отцов-предков. В мироустроительном супремуме антропное доказательство и реализация универсального космологического принципа всеобщности и всюдности вселенской жизни станет свидетельством успешного преодоления наиболее трагической неродственности в Универсуме, а именно, – отчужденности человека и мира от Бога.

Историческая предприимчивость общего дела

Предлагаемое супраморалистическим проектом решение судеб мира и человека требует инициативно-творческого проявления воли самого человека, действительного, т.е. деятельного исполнения общего дела. Так или иначе, философия космизма утверждает именно активный принцип участия человека в мировой динамике, объективирующий миропредставление в астрофизической архитектуре мироздания; через реальное миропреобразование, мировозделывание осуществляется проективно определенная и актуально дееспособная мирология.

На каких же основаниях и как именно человек может осмелиться на такой размах своей активности, боготворческую дерзость? Кто выдал эмпирическому существу санкцию на апотеозис? Ответ философии космизма, выраженный языком христианского вероучения, состоит в том, что смеет здесь не самочинный человек, по своей горделиво возомненной и приписанной себе самости. Его мироустроительная дерзость предопределена замыслом Бога о человеке, воплощена в разумной биологической «прошивке» его сущности. Природа в человеке и именно через человека осознает себя, т.е. обретает сознание, волю и творческий потенциал, а значит, уже и обязанность, именно долг целесообразного использования активного сознания. И одновременно это «творческое право» человека, которое изначально предопределено самой природой, идущей через человека к своему просветлению, осмыслению и одухотворению. Человек и был сотворен как сороботник Бога – сороботник, которому было заповедано обладание и управление землей. И потому долг человека, исполняющего веление Божие и следующего назначенным путем, – «в разум истины прийти» и стать ответственным исполнителем этой благой воли, выведя историю человечества, планеты и падшего мира на космические орбиты метаистории. Это путь творческой эсхатологии – благого завершения эмпирического мира для почина сверхэмпирического – нового неба и новой земли.

³¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 283.

Эсхатологический горизонт космофиллии

Супраморалистическое представление о завершении истории и конечной судьбе мира создает выходящую за рамки «канонического» восприятия эсхатологическую тональность философии космизма. Развивая идею творческого участия человека в *конце* истории, Федоров обосновывает активно-религиозное *начало* всеобщего спасения: проект благой эсхатологии, противоборствующий пассивному ожиданию неотвратимого и катастрофического обрыва истории и заключающийся именно во всеобщности спасения – апокатастасисе.

Поиск спасительного исторического исхода, без которого невозможно положительное решение и вопроса «о смерти и жизни» самого человека, приводит Федорова и всю религиозно выраженную идеологию космизма к пониманию Апокалипсиса как *условного пророчества*, которое есть предупреждение (антиутопия, в терминах современной футурологии) и которое может благополучно не исполниться, если человек осознает необходимость направленно-активной истории как обязанность богочеловеческого исторического делания: «...пророчества эти лишь угроза, которая должна привести к раскаянию»³², а затем и к действительному апокатастасису. Однако, предупреждает философ, если человечество не сосредоточится в делании всемирной истории, не соберется в общем предприятии преодоления угрозы ее фатального срыва, тогда именно и реализуется страшный сценарий Апокалипсиса³³.

Проповедуемое проектом патрофикации активно-христианское историрование Нового Завета раскрывает призыв к упреждающей добродетельности, трактует его как завет творчества, который обуславливает благотворную возможность избежать апокалиптически прорицаемой всеобщей гибели. Супраморалистическое толкование «Откровения» и убежденность в условности предрекаемых им событий приводит космофилию к требованию вероисполнения; живая религия, по выводу Федорова, не может ограничиваться вероучением. В таком понимании активное христианство есть религия исторической проактивности и спасения мира, преодолевающая неотвратимость «аварийной», принудительной эсхатологии, и «воскресению гнева» деятельно противопоставляющая «воскресение ликования».

С условностью пророчества о «последних временах» и кончине мира сопряжено особое представление Федорова о структуре мира теней. Анализируя варианты догматического определения топологии загробного мира в логике нравственного и чувственного восприятия, он пришел к выводу о противоречивости христианского представления о резкой и необратимой дифференциации потустороннего мира, в котором «одни превознесены, а другие низвергнуты, попраны»³⁴. Такая логика поствитального бытия представляется мыслителю парадоксальной и нравственно жестокой. По его убеждению, «адские мучения – изобретение человека, человеческой

³² См.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. М., 1997. С. 69.

³³ В настоящий исторический момент стрелки условных часов «Судного дня» (проект ученых-атомщиков Чикагского университета) показывают уже без полутора минут полночь – 90 секунд до момента, когда, по научному прогнозу, произойдет запуск глобальной инфернии, эсхатологии с безнадежной апокалиптической фабулой.

³⁴ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 273.

правды»³⁵; непроницаемый для милосердного чувства ад – это человеко-творный образ, а не замысел божий, и потому подлежит деятельному переосмыслению в рамках общего дела, исследующего лабиринты человеческой природы, просветляющего глубины ада и тем самым отворяющего его врата. Загробная рознь мертвых (которая есть закономерное следствие их прижизненной розни) должна быть умиротворена отцелюбием и братолюбием живых сынов и братьев. Это будет уже исполнением правды Царства Божия, которое требует применения «высшего закона милосердия»³⁶, переходящего в родственную воскрешающую любовь. Федоров выдвигает душеспасительную задачу исследования первооснов греховности человека, низводящей его в бездну ада. В супраморалистической логике мыслитель утверждает активно-христианскую топографию царства теней, в котором и рай, и ад проецируются в единое деятельно-покаянное и исторически искупающее чистилище, возносящее человечество в состояние райского совершеннолетия и теосоциального – богомощного – совершенства.

Космократическая историософия

В философии космизма вопрос о смысле и назначении истории – критически важный. Опираясь на понятия философии социоестественной истории, космософия выступает в качестве всемирной историософии. Подходя к определению смысла всеобщей истории, Федоров рассматривает процесс исторического развития в двух поляризованных аспектах: это «история как факт» и «история как акт»³⁷. В таком концептуально-антиномичном противоположении уже предугадывается супраморалистическая формула решения. Космософия предлагает не искать смысл истории, фильтруя факты стихийного развития человечества из событийного массива в толще социального времени (что и есть «история как факт», историческое Big data) и эмпирически выделяя из их статистического нагромождения объективную мировую тенденцию, а самочинно задавать и реально осуществлять истинный смысл действительно целенаправленной истории, целостно охватывающей универсальным делом мировую онтологию. Такова в проекции история как акт – активная история – как начало творческой эсхатологии и спасения мира, венчающегося установлением актуальной космократии.

В результате всеобщей регуляции человек и мир приходят – возвращаются! – к Богу; это и есть собирательный идеал регуляции, ее высший смысловой уровень. В этом «бесконечном приближении человечества к Богу»³⁸ организованность общества представляет собой систему социальных условий духовного подвижничества, нацеленного на сознательное «стяжание Св. Духа». В религиозном течении космизма человеческая история осознается, по определению В. Соловьева, как фундаментальный «теогонический процесс»³⁹, как богостремительный пролог становления подлинно

³⁵ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000. С. 380.

³⁶ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. С. 81; Т. II. С. 54, 56.

³⁷ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. С. 367.

³⁸ Сухово-Кобылин А.В. Философия духа или социология (учение Всемира) // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 59.

³⁹ Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 142–145.

автономного – миродержавного и духоносного – многоединства, обладающего способностью творчески освоить космическое пространство-время, «объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединным художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскресенных и воссозданных поколений»⁴⁰.

Заключение

Несколько десятилетий философское и научное наследие космософии было вытеснено в область маргинальных представлений о мире и человеке, было заболочено господствующими идеологическими установками. После глухого безвременья русский космизм как сама неукротимая сила и правда жизни вышел на свет, в область добросовестного и строгого научного осмысления, и сегодня не только переживает возрождение, но и стремительно набирает силу на базе новых представлений естествознания; отдельные его предположения получают научно- и технико-технологическую объективацию в достижениях современной цивилизации⁴¹. Таковы далеко не прямые пути идей, составивших фундаментальный корпус философии космизма. По нашему убеждению, в условиях ныне переживаемой фактической сингулярности мировой истории стратегические интенции космософии могут служить идеологически мощной мировоззренческой платформой, способной предложить универсальные решения основных проблем бытия; служить мирологической парадигмой, обладающей возможностью методологически фундировать долгосрочный футуристический поиск и активировать высокий потенциал доброкачественного прогнозирования и целевого проектирования объективно возможного развития планетарной цивилизации. В такой проективно-исторической логике, по справедливому замечанию В. Никитина, «следует говорить о планетарном, глобальном, космическом мессианстве Федорова»⁴².

Список литературы

- Алешин А.И. Размышление о феномене русского космизма // Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский / Под ред. А.Г. Гачевой, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 11–35.
- Варава В.В. О некоторых супраморалистических особенностях этики Н.Ф. Федорова // Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский / Под ред. А.Г. Гачевой, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 265–283.
- Булгаков С.Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.

⁴⁰ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 401.

⁴¹ В дополнение к вышеназванным работам, см., напр.: Циолковский К.Э., Бьеран Р. Второе начало термодинамики. М., 2020; Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: материалы VI Международной научной конференции (15–16 ноября 2018 г.). СПб., 2019; Сурдин В.Г. Разведка далеких планет. М., 2013.

⁴² Никитин В.А. От святоотеческой эсхатологии к мессианству Н.Ф. Федорова // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. М., 2018. С. 111.

- Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001.
- Казютинский В.В.* Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): в 2 ч. Ч. 1 / Сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. М.: Пашков дом, 2010. С. 125–156.
- Космизм и органицизм: эволюция и актуальность: материалы VI Международной научной конференции (15–16 ноября 2018 г.) / Под ред. О.Д. Маслובоевой, И.А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2019.
- Меденица В.* Тени забытых предков // Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский / Под ред. А.Г. Гачевой, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 251–264.
- Московский Сократ: Николай Федорович Федоров / Сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. М.: Академический проект, 2018.
- Никитин В.А.* От святоотеческой эсхатологии к мессианству Н.Ф. Федорова // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров / Сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. М.: Академический проект, 2018. С. 99–115.
- Русский космизм: Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский / Под ред. А.Г. Гачевой, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022.
- Семенова С.Г.* Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 3–35.
- Семенова С.Г.* Созидание будущего. Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020.
- Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
- Сурдин В.Г.* Разведка далеких планет. М.: Физматлит, 2013.
- Сухово-Кобылин А.В.* Философия духа или социология (учение Всемира) // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 52–63.
- Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: в 4 т. / Сост. А.Г. Гачевой. М.: Прогресс; Традиция, 1995–2000.
- Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982.
- Философ общего дела: материалы Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова / Ред.-сост. А.Г. Гачева. М.: ЦБС ЮЗАО, 2022.
- Циолковский К.Э., Бьеран Р.* Второе начало термодинамики. М.: Луч, 2020.

The philosophy of cosmism: suprarealism, or the project of deontological synthesis (N.F. Fedorov)

Aleksandr A. Onosov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation; Center for Research of Cosmism. The Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES). 3–5, build. 1 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russian Federation; e-mail: o.ksandr@yandex.ru

The article is devoted to the study of the philosophy of the common cause of N.F. Fedorov (1829–1903). The ideas related to the active-historical function of humanity in the world ontology are the subject of analytical attention. The method of meaningful analysis reveals the main intentions of cosmosophy, aimed at the implementation of the project for the comprehensive regulation of nature and for the ontological transformation of the world. A semantic disclosure of a number of systemic categories of the philosophy of cosmism is proposed and the fundamental concept of unrelatedness is explicated. It is noted that projectivism that draws a sharp line between cosmosophy and contemplative cosmic views is a carrier methodological principle of the cosmosophical paradigm. Fedorov's teaching is characterized as an axiological system of supramoralism, aimed at changing the spontaneous natural order, transforming the empirical being. Based on this,

it is concluded that Fedorov's teaching can be defined as a cultural-evolutionary deontology, postulating the need for a conscious stage of the global evolutionary process. It is noted that the axiomatics of the philosophy of cosmism is based on the traditions of the Orthodox creed. At the same time, it is the projective attitude to the world that makes it possible to realize the historical potential of Christianity as a "living religion" that synthesizes science, art and creed. Supramoralism proposes a project of creative eschatology, opposed to the passive expectation of a history catastrophic break. Cosmosophy affirms the imperative of a real apocatastasis, requiring the physical resurrection of all generations of dead people. It is concluded that the target historiosophical vector of cosmism determines the transition of an adult society into a god-like state.

Keywords: N.F. Fedorov, supramoralism, philosophy of cosmism, common cause, regulation of nature, projectivism, unrelatedness, deontology, eschatology

For citation: Onosov, A.A. "Filosofiya kosmizma: suprarealizm, ili proekt deontologicheskogo sinteza (N.F. Fedorov)" [The philosophy of cosmism: suprarealism, or the project of deontological synthesis (N.F. Fedorov)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 165–180. (In Russian)

References

- Aleshin, A.I. "Razmyshlenie o fenomene russkogo kosmizma" [Reflection on the Phenomenon of Russian Cosmism], *Russkii kosmizm: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovskii, V.I. Vernadskii, A.L. Chizhevskii* [Russian cosmism: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky, A.L. Chizhevsky], ed. by A.G. Gacheva, B.I. Pruzhinin and T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2022, pp. 11–35. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Dva grada: Issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Studies on the nature of social ideals]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 1997. (In Russian)
- Fedorov, N.F. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 4 Vols, ed. by A.G. Gacheva. Moscow: Progress Publ. & Traditsiya Publ., 1995–2000. (In Russian)
- Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1982. (In Russian)
- Gacheva, A.G. (ed.) *Filosof obshchego dela* [Philosopher of the common cause]. Moscow: TsBS UZAO Publ., 2022. (In Russian)
- Gacheva, A.G. & Panfilov, M.M. (eds.) *Moskovskii Sokrat: Nikolai Fedorovich Fedorov* [Moscow Socrates: Nikolai Fedorovich Fedorov]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2018. (In Russian)
- Gacheva, A.G., Pruzhinin, B.I. & Shchedrina, T.G. (eds.) *Russkii kosmizm: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovskii, V.I. Vernadskii, A.L. Chizhevskii* [Russian cosmism: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky, A.L. Chizhevsky]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2022. (In Russian)
- Kazyutinskii, V.V. "Kosmizm klassicheskii i kosmizm sovremennii" [Classical cosmism and modern cosmism], 'Sluzhitel' dukha vечноi pamyati': Nikolai Fedorovich Fedorov (k 180-letiyu so dnya rozhdeniya) ["Servant of the spirit of eternal memory": Nikolai Fedorovich Fedorov (on the occasion of his 180th birthday)], Pt. 1, ed. by A.G. Gacheva and M.M. Panfilov. Moscow: Pashkov dom Publ., 2010, pp. 125–156. (In Russian)
- Masloboeva, O.D. & Safronov, I.A. (eds.) *Kosmizm i organitsizm: evolyutsiya i aktual'nost'* [Cosmism and organicism: evolution and relevance]. St. Petersburg: SPbGEU Publ., 2019. (In Russian)
- Medenitsa, V. "Teni zabytykh predkov" [Shadows of Forgotten Ancestors], *Russkii kosmizm: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovskii, V.I. Vernadskii, A.L. Chizhevskii* [Russian cosmism: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky, A.L. Chizhevsky], ed. by A.G. Gacheva, B.I. Pruzhinin and T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2022, pp. 251–264. (In Russian)
- Nikitin, V.A. "Ot svyatootecheskoi eskhatologii k messianstvu N.F. Fedorova" [From patristic eschatology to messianism of N.F. Fedorov], *Moskovskii Sokrat: Nikolai Fedorovich Fe-*

- dorov [Moscow Socrates: Nikolai Fedorovich Fedorov], ed. by A.G. Gacheva and M.M. Panfilov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2018, pp. 99–115. (In Russian)
- Semenova, S.G. “Russkii kosmizm” [Russian cosmism], *Russkii kosmizm. Antologiya filosofskoi mysli* [Russian cosmism. Anthology of philosophical thought], ed. by S.G. Semenova and A.G. Gacheva. Moscow: Pedagogika-press Publ., 1993, pp. 3–33. (In Russian)
- Semenova, S.G. *Sozidanie budushchego. Filosofiya russkogo kosmizma* [Creation the future. Philosophy of Russian cosmism]. Moscow: Nookratiya Publ., 2020. (In Russian)
- Solov’ev, V.S. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1989. (In Russian)
- Sukhovo-Kobylin, A.V. “Filosofiya dukha ili sotsiologiya (uchenie Vsemira)” [Philosophy of spirit or Sociology (teaching of Universality)], *Russkii kosmizm. Antologiya filosofskoi mysli* [Russian cosmism. Anthology of philosophical thought], ed. by S.G. Semenova and A.G. Gacheva. Moscow: Pedagogika-press Publ., 1993, pp. 3–33. (In Russian)
- Surdin, V.G. *Razvedka dalekikh planet* [Exploration of distant planets]. Moscow: Fizmatlit Publ., 2013. (In Russian)
- Tsiolkovskii, K.E. & Biérent, R. *Vtoroe nachalo termodinamiki* [Second law of thermodynamics]. Moscow: Luch Publ., 2020. (In Russian)
- Varava, V.V. “O nekotorykh supramoralisticheskikh osobennostyakh etiki N.F. Fedorova” [On some supramoralistic features of the ethics of N.F. Fedorov], *Russkii kosmizm: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovskii, V.I. Vernadskii, A.L. Chizhevskii* [Russian cosmism: N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky, A.L. Chizhevsky], ed. by A.G. Gacheva, B.I. Pruzhinin and T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2022, pp. 265–283. (In Russian)
- Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [A History of Russian philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.; Raritet Publ., 2001. (In Russian)

А.Н. Данилов

ФИЛОСОФИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ДУХА ГЕОРГИЯ СВИРИДОВА

Размышление над книгой Г.В. Свиридова «Музыка как судьба»

Данилов Александр Николаевич – член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии. Белорусский государственный университет. Республика Беларусь, 220004, г. Минск, пр. Независимости, д. 4; e-mail: a.danilov@tut.by

В статье рассматриваются проблемы возрождения национального духа, изложенные в своеобразном литературном произведении русского композитора и мыслителя XX в. Георгия Васильевича Свиридова (1915–1998) – в книге «Музыка как судьба» (2-е изд., дораб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2017. 795 с.). Тетради «Разных записей» по праву стали откровением для его поклонников, музыкальной общественности, широкой читательской аудитории, раскрывающим тайны души и глубину ума мыслителя. А сама книга стала особым документом ушедшей советской эпохи, ее духовной культуры, значимость и востребованность которых со временем только возрастает. В своих «летучих» записях автору удалось отразить не просто свое время, но заглянуть далеко вперед, стать выразителем национального духа русского народа. Голос мыслителя в защиту приоритетности нравственного выбора и искреннего человеческого участия становится по-настоящему пророческим и звучит, как вещей колокол в защиту добра, справедливости и жизни на Земле. Слишком долго культура оставалась на периферии, воспринималась как нечто второстепенное. Слишком часто за последние десятилетия культура отдавалась на откуп дельцам, которые навязывали обществу заимствованный образ «правильной» жизни, чуждый отечественным традициям, историческому опыту и ценностям многонациональной России. Именно культура в условиях отсутствия официальной идеологии выполняет роль духовно-ценностного утверждения новой общегражданской культурной идентичности россиян как духовного стержня всех народов и социальных слоев страны, берет на себя функции социокультурной и гражданской консолидации общества, сохранения его духовной общности и целостности, делается общей духовно-ценностной платформой для формирования образа будущего страны. В такой ситуации культура все больше ассоциируется со средой сохранения и передачи духовного наследия. Мысли Свиридова для многих становятся путеводной звездой на пути к понимаю Родины в современном нестабильном мире.

Ключевые слова: Свиридов Г.В., философия национального духа, культура, музыка, искусство

Для цитирования: Данилов А.Н. Философия национального духа Георгия Свиридова // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 181–189.

«Водораздел, размежевание художественных течений происходит в наши дни совсем не по линии «манеры» или так называемых «средств выражения». Надо быть очень наивным человеком, чтобы так думать. Размежевание идет по самой главной, основной линии человеческого бытия – по линии духовно-нравственной. Здесь – начало всего – смысла жизни!».

Георгий Свиридов

Тетради «Разных записей» Георгия Васильевича Свиридова¹ – особый документ ушедшей советской эпохи, ее духовной культуры, значимость и востребованность которого со временем будет только возрастать. В них великому русскому композитору и мыслителю XX в. удалось отразить нечто большее, чем просто свое время, заглянуть далеко вперед, стать выразителем национального духа русского народа. Его слова звучат актуально и сегодня.

Философ А.А. Гусейнов писал, что на рубеже 1990-х гг. «мы словно оказались в социальных джунглях»², «мы живем в странную эпоху: Россия переживает глубочайшую национальную катастрофу, а на нее не откликнулись ни литература, ни поэзия, ни философия, ни музыка...»³. К сожалению, как-то откликнулись, как утверждает Георгий Васильевич: «Искусство нашего века несет большую ответственность за то, что оно действительно и талантливо проповедовало бездуховность, гедонизм, нравственный комфорт, кастовую, интеллигентную избранность, интеллектуальное наслажденчество и еще того хуже: упоенно воспевало и поэтизировало всякого рода зло, служа ему и получая от этого удовлетворение своему ненасытному честолюбию...»⁴.

Значительно позже известный реставратор и искусствовед Савва Ямщиков точно заметил: «Наиболее страшным из итогов 25-летнего нашего так называемого «постперестроечного» времени я считаю то, что за это время нас заставили потерять память»⁵. Литератор Юрий Кублановский продолжил, что в «последние годы существования Союза... подобного разграбления история не знала со времен Византии, причем тогда хищничали пришельцы, а тут – свои. Но еще страшнее – моральное оскудение»⁶. В глобальном

¹ Свиридов Г.В. Музыка как судьба. 2-е изд., дораб. и доп. М., 2017.

² Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб., 2012. С. 333.

³ Там же. С. 464.

⁴ Свиридов Г.В. Музыка как судьба. С. 4.

⁵ Ямщиков С.В. [Выступление] // Материалы конференции «А.С. Пушкин как мировоззренческое явление национальной традиции». Сельцо Михайловское; Псков, 2009. С. 21.

⁶ Кублановский Ю. 90-е принесли настоящую катастрофу // Журнал «Свой». Приложение к газете «Культура». 2016. Сентябрь. С. 39.

хаосе духовного разлома уходил в историю советский Титаник: рождался новый мир с новыми традициями, ценностями, богами.

Сегодня на дворе не лучшие времена, и эксперты склонны констатировать, что современное общество серьезно болеет. Очевидно резкое падение уровня культуры, нравственности, человеколюбия. В этих условиях честный голос выдающегося композитора и мыслителя в защиту приоритетности нравственного выбора и искреннего человеческого участия становится по-настоящему пророческим и звучит, как вещий колокол в защиту добра, справедливости и жизни на Земле. «Величие художника – это величие души (величие духа) художника»⁷. «Смелость и дерзость хороши там, где за ними стоит правда, глубина жизненных явлений (жизненная глубина), высота художественного помысла. Какой прок в том, что смело и дерзко говорятся пустые, незначительные вещи; совсем плохо, когда смело заявляет о себе неправда»⁸. «Я хочу говорить так, чтобы меня понимали, понимали смысл того, о чем я хочу говорить. Я хочу, чтобы меня, прежде всего, понимали те, кто понимает мой родной язык»⁹.

Недооценка роли культуры в жизни общества, формировании его духовных основ негативно сказывается до сих пор. Слишком долго культура оставалась на периферии, воспринималась как нечто второстепенное, что-то для забавы в свободное от работы время. Слишком часто за последние десятилетия культура отдавалась на откуп дельцам, которые навязывали обществу заимствованный образ «правильной» жизни, чуждый отечественным традициям, историческому опыту и ценностям многонациональной России. «Традиционные формы культурной организации и культурной жизни распались на глазах, библиотеки и театры разрушались в буквальном смысле слова: здания приходили в полную негодность, книги гнили от сырости или сгорали в огне пожаров. Музеи страдали от технической неоснащенности, их коллекции разворовывались. Кинотеатры либо закрывались, либо повышались цены на билеты до уровня, неприемлемого для большей части населения. При этом, куда ни глянь, демонстрировались пошлейшие американские боевики и второразрядная эротика. Глубокие фильмы русских мастеров, получившие призы на конкурсах за рубежом, у себя дома увидеть было невозможно – они не доходили до экрана»¹⁰. «Распадались традиционные социоструктурные и административные системы и вместе с ними рушились складывавшиеся десятилетиями традиции, верования, идеологии, образы мира, жизненные стили и формы, трансформировались структуры престижа, формировались новые идеологические элиты, исчезали старые и возникали совершенно новые социокультурные идентификации»¹¹.

М.К. Горшков справедливо утверждал, что «недооценка стратегической роли культуры как системообразующего основания российского социума, ее стратегической значимости для успешной модернизации общества и экономического роста со стороны властных элит – главная причина, препятствующая развитию отечественной культуры, а во многом – и общества

⁷ Свиридов Г.В. Музыка как судьба. С. 92.

⁸ Там же. С. 94.

⁹ Там же. С. 427.

¹⁰ Ионин Л.Г. Социология культуры. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2004. С. 220.

¹¹ Там же. С. 222.

в целом»¹². Сегодня приходит осознание ошибочности подобной политики. Уже слышны мнения о том, что «культура представляет собой мощнейший ресурс развития общества, порождается обществом и влияет на него, создает цели и смыслы жизненного существования и потому является определяющим фактором социального развития, внутренним стимулом и регулятором общественного прогресса»¹³, важным инструментом объяснения текущих социальных трансформаций и того, что «позволит России остаться самой собой в беспрецедентно изменчивых реалиях нового тысячелетия»¹⁴.

Так получается, что именно культура в условиях отсутствия официальной идеологии «должна выполнить роль духовно-ценностного “поля” утверждения новой общегражданской культурной идентичности россиян как духовного стержня всех народов и социальных слоев страны; взять на себя функции социокультурной и гражданской консолидации общества, укрепления социальной и межнациональной солидарности, сохранения духовной общности и целостности российского социума; стать общей духовно-ценностной платформой для формирования образа будущего страны, стратегической перспективы его развития в XXI веке, т.е. фактически для выработки национальной идеи России»¹⁵.

А ведь еще более чем полвека назад Г.В. Свиридов писал, что «нельзя не обратить внимания на появившуюся в последнее время тенденцию уналить, унижить человеческую культуру, опошлить, огадить великие проявления человеческого духа. Многочисленным переделкам и приспособлениям подвергаются многие выдающиеся произведения»¹⁶. Он же видел задачу искусства в том, чтобы «открыть, раскрыть человеческую душу»¹⁷. «Надобно понимать музыку как составную часть общей духовной жизни нации, а не как *обособленное ремесло*»¹⁸. «Русская душа всегда хотела верить в лучшее в человеке (в его помыслах и чувствах). Отсюда – *восторг* Блока, Есенина, Белого от революции (без желания стать “революционным поэтом” и получить от этого привилегии). Тысячи раз ошибаясь, заблуждаясь, разочаровываясь – она не устает, не перестает верить до сего дня, несмотря ни на что! Отними у нее эту веру – Русского человека нет. Будет другой человек и не какой-то “особенный”, а “средне-европеец”, но уже совсем раб, совершенно ничтожный, хуже и гаже, чем любой захолустный обыватель Европы. Тысячелетие складывалась эта душа, и сразу истребить ее оказалось трудно. Но дело истребления идет мощными шагами теперь»¹⁹.

Как актуально и пророчески звучат сегодня эти слова: «Ложь вошла в сознание людей как *правда*. Вот в чем ужас!»²⁰. «В муках и крови возникает новое понятие национального. Людям надоело быть «общечеловеками»,

¹² Горшков М.К. Есть такая профессия – общество изучать. Избранные статьи, интервью, биографические открытия. М., 2020. С. 163.

¹³ Горшков М.К., Комиссаров С.Н., Карпукhin О.И. На переломе веков: социодинамика российской культуры. М., 2022. С. 51.

¹⁴ Там же. С. 123.

¹⁵ Там же. С. 121–122.

¹⁶ Свиридов Г.В. Музыка как судьба. С. 130.

¹⁷ Там же. С. 155.

¹⁸ Там же. С. 125.

¹⁹ Там же. С. 126.

²⁰ Там же. С. 476.

они хотят быть немцами, венграми, казахами или узбеками»²¹. И здесь прав А.В. Смирнов, справедливо отмечая, что «...претензии какой-либо культуры на исключительную общечеловеческую значимость абсурдны <...> Современный глобализм опасен тем, что пытается внедрить в сознание идею общечеловеческой значимости европейской культуры не только в первом (понятность), но и во втором (императивность) смысле. Единственным противоядием может быть идея всечеловеческого устройства мира <...> Всечеловеческий проект мирового устройства – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур»²².

Очевидно, что неизбежное ценностное пробуждение национального духа в современном обществе должно быть тесно увязано с законами биосферы, и новая стратегия достаточного развития, которую предложил П.А. Водопьянов, должна включать меры по формированию нравственности и нового гуманизма, переход к эпохе, базирующейся на основе экологического сознания и мышления²³. Важная роль в этом процессе отводится культуре, в пространстве которой происходит отбор компонентов нового, формируется ценностный профиль глобального развития. Именно культура сохраняет в своей памяти традиции, опыт, ценности идеального образа будущего. Выстраивание нового идеала развития фиксируется через раскрытие сложной развивающейся ценностной системы. В такой ситуации культура все больше ассоциируется со средой сохранения и возможной передачи духовного наследия народа.

«По всей вероятности, – пишет Г.В. Свиридов, – возврат к национальной традиции, не только в смысле интонационного языка, но и по существу, в смысле нравственно-этического содержания – вот *истинная новизна* для нашего времени»²⁴. И далее, «...погружение в таинство бытия и есть свойство великого искусства, которое всегда исполнено духовности. И в этом секрет его неувядания, сохраняемости во времени, бессмертия, как мы говорим»²⁵. «Искусство – то, чем питаются духовно»²⁶.

К сожалению, «правда в искусстве остается по-прежнему труднодоступным явлением»²⁷. «Вся жизнь (видимая) – ложь. Все уже привыкли к этому. Мы живем, окруженные морем лжи. Дети и родители, мужья и жены, общества, континенты, целые народы живут в полной неправде. Отношения человеческие (видимые нами), государственные, деловые – ложь. *Правда* возникает лишь на особо большой глубине человеческих отношений, возникает редко и существует, как правило, короткий срок. Потому-то так ценна всякая правда, даже самая малая, т.е. касающаяся как бы малых дел. Правда существует в великом искусстве, но не во всяком искусстве, считающемся великим»²⁸.

²¹ Там же. С. 623.

²² Смирнов А.В. *Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению*. 2-е изд. М., 2021. С. 204.

²³ Водопьянов П.А. *На переломе эпох: выбор стратегии созидания будущего*. Минск, 2023. С. 275–302.

²⁴ Свиридов Г.В. *Музыка как судьба*. С. 95–96.

²⁵ Там же. С. 318.

²⁶ Там же. С. 632.

²⁷ Там же. С. 676.

²⁸ Там же. С. 99.

«Подлинный талант непредставим без *откровения*, в нем всегда есть загадка, нечто удивительное, которое не проходит даже тогда, когда узнаешь, как это сделано»²⁹. «Художник призван служить, по мере своих сил, раскрытию Истины Мира. В синтезе Музыки и Слова может быть заключена эта истина»³⁰. «В чем сила Русского искусства, русской литературы (кроме таланта самого по себе)? Я думаю, она – в *чувстве совести*»³¹.

«*Потеряно* чувство “соборности”, общности между людьми. Есть лишь “чувство локтя” у маленьких групп, желающих обособиться, самим себя же “привилегировать”, отделиться от “народного”, разделить на “группы” сам “народ”, себя во что бы то ни стало возвысить, но не в одиночку, а “кучно”, группой. “Мир искусства”, салон, интеллектуализм, якобы умный, а на деле: глупый, мелкий, ничтожный»³². «Хорошо известно, что не тот человек патриот, кто кричит об этом на всех углах, а тот, кто любит свою Родину, свой народ, гордится им, *верит в его могучие силы*, тяжело переживает и возвышает свой голос против *несовершенства жизни*»³³.

«Каждое поколение отвечает за себя, несмотря на всю преемственность жизни»³⁴. «Успех, власть над залом стали мерилом ценности искусства. Нравственная ценность его отошла на задний план, объявлена пустяком, несущественным делом»³⁵. «Мы живем в такой момент, когда народ стихийно является, возможно, бóльшим носителем национальной культуры, чем так называемая интеллигенция, за исключением наиболее возвышенного ее слоя»³⁶. «Беда не просто в том, что нет новых духовных и художественных открытий. Хуже другое: проседает почва, на которой они могут произрастать...»³⁷. «Непонятно, куда мы идем, чего хотим. Причем это касается не только нашей страны, но и мира в целом. Кто может ответить на вопрос: к каким целям сейчас стремится человечество? На что оно ориентировано, на какую высоту, на какой идеал? Конечно, у нас много проблем, требующих решения. Но чего мы хотим? На что ориентируемся? Вот это отсутствие перспективы самого существования, замкнутость существования на само существование, на повседневность и беспокоит»³⁸.

Так, видимо, и устроена человеческая жизнь: обретение жизненных опор и силы духа формируется в недрах национальной культуры, понимании правды народной жизни, которая трансформируется с преодолением трудностей, жизненных невзгод, духовных кризисов и новых вызовов. «Сейчас общество стоит перед новым моральным вызовом... Общая линия изменений состоит в том, что возрастает роль личностного начала, индивидуальных решений <...> Мы наблюдаем процесс качественной смены самого морального состояния человека и общества. Совершая поступки, человек одновременно прочерчивает координаты добра и зла»³⁹.

²⁹ Там же. С. 148.

³⁰ Там же. С. 159.

³¹ Там же. С. 160.

³² Там же. С. 162.

³³ Там же. С. 118.

³⁴ Там же. С. 254.

³⁵ Там же. С. 313.

³⁶ Там же. С. 330.

³⁷ Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок. С. 452.

³⁸ Там же. С. 740–741.

³⁹ Там же. С. 455–456.

Будущее в настоящем и живет в нас... только нужно в это верить... А будущее, как образно записал Г.В. Свиридов, – «пехтерь с сеном, привязанный перед мордой запряженной лошади. Она бежит, бежит, бедная, надрывается из последних сил, но ей не пожрать (вкусить) своего корма: пехтерь с сеном бежит перед нею и она *никогда* его не достигнет»⁴⁰. «Надо верить... – подтверждает В.Г. Распутин. – И праведники еще остаются, и не выжили совершенно люди из бескорыстия, благоразумия, веры. Да, издержался, издерзился, окунулся в срамной балаган человек – да не всякий же! И пусть он, неподдавшийся, осмеян нынче, затравлен, загнан в молчание и одиночество... но... стоит неколебимо он, ни за какие пряники не способный расстаться с совестью»⁴¹.

Как правило, новая цивилизационная целостность возникает не как завершенный проект, она вырастает из глобального динамического хаоса, оставшегося от уходящей цивилизации. В процессе перехода меняются связи и отношения людей, коммуникации, меняются способы видения мира, меняется сознание, культура. Духовная матрица старой цивилизации, в которой мы сейчас живем, сформировалась. И, естественно, устанавливается соответствующий тип развития цивилизации. В нем можно найти большое ценностное разнообразие, которое со временем нарастает. Сегодня на первый план выходит проблема трансформации базовых ценностей, которая во многом определила духовный мир времени и формирует содержание новой целостности.

В каждой эпохе есть свои доминанты влияния на формирование национального духа. В последнее время мир столкнулся с глобальной нестабильностью, адаптация к которой стала мотивом понимания потерь и новых находок. Мир стал открываться по-другому, и вдруг оказалось, как много ошибок было допущено во время вселенского хаоса и как много еще предстоит пройти испытаний, чтобы стать на путь, начертанный судьбой. Мысли пророка в своем Отечестве Георгия Васильевича Свиридова становятся путеводной звездой на пути к понимаю Родины. И пусть дорогу осилит идущий...

Список литературы

- Водопьянов П.А. На переломе эпох: выбор стратегии созидания будущего. Минск: Белорусская наука, 2023.
- Валентин Распутин (1937–2015) // Журнал «Свой». Приложение к газете «Культура». 2022. Февраль. С. 2–4.
- Горшков М.К. Есть такая профессия – общество изучать. Избранные статьи, интервью, биографические открытия. М.: Весь Мир, 2020.
- Горшков М.К., Комиссаров С.Н., Карпунин О.И. На переломе веков: социодинамика российской культуры. М.: ФНИСЦ РАН, 2022.
- Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012.
- Ионин Л.Г. Социология культуры. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004.

⁴⁰ Свиридов Г.В. Музыка как судьба. С. 516.

⁴¹ Валентин Распутин (1937–2015) // Журнал «Свой». Приложение к газете «Культура». 2022. Февраль. С. 2.

- Кублановский Ю. 90-е принесли настоящую катастрофу // Журнал «Свой». Приложение к газете «Культура». 2016. Сентябрь. С. 38–40.
- Свиридов Г.В. Музыка как судьба / Сост. А.С. Белоненко и В.С. Белоненко. 2-е изд., дораб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2017.
- Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. 2-е изд. М.: ЯСК, 2021.
- Ямщиков С.В. [Выступление] // Материалы конференции «А.С. Пушкин как мировоззренческое явление национальной традиции». Сельцо Михайловское; Псков: Псковская областная типография, 2009. С. 21–24. (Михайловская пушкиниана. Вып. 49.)

Georgy Sviridov's philosophy of the national spirit

Reflections on the book by G.V. Sviridov 'Music as destiny'

Alexander N. Danilov

Belarusian State University. 4 Nezavisimosti ave., Minsk, 220004, Republic of Belarus; e-mail: a.danilov@tut.by

The article considers the ideas of the national spirit expressed in a kind of literary work by the great Russian composer and thinker of the twentieth century, Georgy Vasilyevich Sviridov (1915–1998), in the book “Music as Destiny” (2nd ed., revised and expanded. M.: Molodaya Gvardiya, 2017. 795 p.). The notebooks of “Various recordings” have rightly become a revelation for his fans, the musical community and a wide readership, revealing the secrets of the soul and the mind of the thinker. The book itself has become a special document of the bygone Soviet era, its spiritual culture, the importance and relevance of which will only increase with time. In his “ephemeral” writings, the author managed to reflect something more than just his time. He looked far ahead and became an exponent of the national spirit of the Russian people. In the conditions of a sharp decline in the level of culture, morality and humanity, the honest voice of a thinker in defence of the priority of moral choice and sincere human participation becomes truly prophetic. It sounds like a prophetic bell in defence of goodness, justice and life on Earth. Underestimating culture's role in society's life, in forming its spiritual basis, is still having adverse effects today. For too long, culture has remained on the periphery. It has been seen as something secondary. Too often in recent decades, culture has been left to businessmen, who have imposed on society a borrowed image of the “right” way to live. This image is alien to local traditions, historical experience and the values of multinational Russia. However, in the absence of an official ideology, culture, as the spiritual core of all peoples and social classes of the country, plays the role of the spiritual and values affirmation of the new universal cultural identity of Russian society. It consolidates and preserves the spiritual community and integrity of this society, remaining as a common spiritual and value platform for the formation of the country's future image. In such a situation, culture is increasingly associated with the environment of the preservation and transmission of the spiritual heritage of the people. Recently, the world has been in the grip of a global instability, the adaptation to which has been a motive for the understanding of losses and new discoveries. The world has begun to open up in a different way, and it has become clear how many mistakes have been made in the universal chaos, and how many tests still need to be passed in order to embark on the path that destiny has outlined for us. The thoughts of the prophet in his homeland, Georgy Vasilyevich Sviridov, became a guiding star for many people on the way to the understanding of the Motherland.

Keywords: G.V. Sviridov, philosophy of national spirit, culture, music, art

For citation: Danilov, A.N. “Filosofiya natsional’nogo dukha Georgiya Sviridova” [Georgy Sviridov’s philosophy of the national spirit], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 181–189. (In Russian)

References

- Gorshkov, M.K. *Est’ takaya professiya – obshchestvo izuchat’. Izbrannye stat’i, interv’yu, biograficheskie otkrytiya* [There is such a profession – to study society. Selected articles, interviews, biographical discoveries]. Moscow: Ves’ mir Publ., 2020. (In Russian)
- Gorshkov, M.K., Komissarov, S.N. & Karpukhin, O.I. *Na perelome vekov: sotsiodinamika rossiiskoi kul’tury* [At the Turn of the Century: Sociodynamics of Russian Culture]. Moscow: FNISTS RAN Publ., 2022. (In Russian)
- Guseinov, A.A. *Filosofiya – mysl’ i postupok: stat’i, doklady, lektsii, interv’yu* [Philosophy – thought and deed: articles, reports, lectures, interviews]. St. Petersburg: SPb GUP Publ., 2012. (In Russian)
- Ionin, L.G. *Sotsiologiya kul’tury* [Sociology of Culture], 4th ed. Moscow: VShE Publ., 2004. (In Russian)
- Kublanovskii, Yu. “90-e prinesli nastoyashchuyu katastrofu” [The 90s brought a real disaster], *Zhurnal ‘Svoi’. Prilozhenie k gazete ‘Kul’tura’* [Magazine ‘Svoy’. Monthly Supplement to the Newspaper ‘Kultura’], 2016, September, pp. 38–40. (In Russian)
- Smirnov, A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya: priglashenie k razmyshleniyu* [The Logic of Meaning as a Philosophy of Consciousness: an invitation to reflection], 2nd ed. Moscow: YaSK Publ., 2021. (In Russian)
- Sviridov, G.V. *Muzyka kak sud’ba* [Music as fate], ed. by A.S. Belonenko and V.S. Belonenko, 2nd ed. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2017. (In Russian)
- “Valentin Rasputin (1937–2015)”, *Zhurnal ‘Svoi’. Prilozhenie k gazete ‘Kul’tura’* [Magazine ‘Svoy’. Monthly Supplement to the Newspaper ‘Kultura’], 2022, February, pp. 2–4. (In Russian)
- Vodop’yanov, P.A. *Na perelome epokh: vybor strategii sozidaniya budushchego* [At the turning point of the epochs: choosing a strategy for creating the future]. Minsk: Belaruskaya navuka Publ., 2023. (In Russian)
- Yamshchikov, S.V. “[Speech]”, *Materialy konferentsii ‘A.S. Pushkin kak mirovozzrencheskoe yavlenie natsional’noi traditsii’* [Proceedings of the conference ‘A.S. Pushkin as a world-view phenomenon of national tradition’]. Sel’tso Mikhailovskoe; Pskov: Pskovskaya oblastnaya tipografiya Publ., 2009, pp. 21–24. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

А.А. Скворцов

ТРАНСФОРМАЦИЯ САМОУБИЙСТВА: ОТ СУИЦИДА ДО ЭВТАНАЗИИ

**Размышления о монографии А.В. Антипова
«Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность».
М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024**

Скворцов Алексей Алексеевич – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; e-mail: lambis@mail.ru

Статья представляет собой рецензию на книгу А.В. Антипова «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность». В рецензии показывается, как из фундаментального научного анализа феномена суицида, изложенного в монографии, автор выводит две основных тенденции: секуляризации и медиализации. Обе подразумевают дальнейшую либерализацию отношения к нему общества. Анализ процесса медиализации суицида демонстрирует, как естественно-научный взгляд на него сначала привел к практикам превенции, а потом стал допускать медицинскую помощь при осуществлении ухода из жизни. Эта точка зрения проявилась в двух явлениях: эвтаназии и ассистированного врачом самоубийства. Если в первом случае помощь в прекращении жизни осуществляется медиком путем намеренного вмешательства, то во втором медик лишь указывает на средство лишения жизни, оставляя за суицидентом выбор самостоятельно воспользоваться им. В книге показано, что оба явления появились как попытка предотвратить спонтанный индивидуальный суицид и поместить его в рамки рациональной практики, осуществляемой под надзором компетентных лиц. Но тот факт, что в связи с легализацией эвтаназии в некоторых странах медицина становится замешанной в оправдании смертельных исходов, роковым образом разрушает направленность самой медицины на защиту ценности жизни.

Ключевые слова: суицид, смерть, эвтаназия, биоэтика, свобода воли, произвол, медиализация

Для цитирования: Скворцов А.А. Трансформация самоубийства: от суицида до эвтаназии. Размышления о монографии А.В. Антипова «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 3. С. 190–195.

Монография А.В. Антипова представляет собой увлекательное, глубоко продуманное философское исследование, посвященное изучению одного из самых таинственных сюжетов мировой культуры. Всем хорошо известно, что суицид – это добровольный уход из жизни, «вольная смерть», которая осуществляется человеком сознательно и, как правило, индивидуально¹. Но это только с первого взгляда. Само русское слово «самоубийство» указывает нам, что речь идет все же о разновидности убийства, в котором совпадают субъект и объект. А раз это убийство, то мы имеем дело с нарушением фундаментальной заповеди, с разновидностью зла. И тот факт, что самоубийца не покушается ни на одну жизнь, кроме собственной, еще ничего не говорит о мере тяжести этого поступка. В действительности, как неоднократно показывается в книге², мы считаем такого рода проявление воли радикальным произволом, само действие исключительно трагичным, а жертву – несчастным человеком, не нашедшим в себе сил жить (С. 37–41). И каждый из нас убежден, что в стабильном обществе таких исходов не должно быть. Но если все же бывает (автор показывает, что ежегодно в мире происходит свыше 800 тыс. самоубийств (С. 9)), окружающие недоумевают: как можно намеренно убить себя, т.е. как возможно уничтожить самое близкое к себе существо? Того «самого себя», любовь к которому в Евангелии считается эталонной любовью к другому (Мф.: 22, 39). И если убийство другого является пороком ненависти, то убийство себя – проявлением порока отчаяния, которое не свободно от той же ненависти и к другим, и к себе.

Часто ужасаясь решению самоубийцы, возлагая на него ответственность за поступок, мы все же пытаемся разобраться в его мотивах, и тогда у нас появляется сомнение: насколько решение жертвы было «свободным», т.е. насколько он владел собой на момент принятия решения о смерти? Именно это сомнение выводит нас на главную дилемму, вокруг которой выстраивается сюжет всей книги: является ли суицид действительно «вольной смертью», т.е. решением, проистекающим из глубокого убеждения, или все же решением, принятым под воздействием превосходящих обстоятельств? Иными словами, становится ли суицид актом свободы либо актом окончательного порабощения? Здесь уместно вспомнить инженера Кириллова из «Бесов», анализу образа которого посвящен целый параграф монографии (С. 113–117). Герой Ф.М. Достоевского посредством самоубийства желает манифестировать абсолютную свободу, воображая себя «заместителем Бога», но в итоге, перед самой смертью, становится объектом манипуляции бунтовщиков, преследующих свои цели³.

Ответы на заданные вопросы приводят размышляющего о суициде в метафизическую глубину, где сталкиваются темы автономии и гетерономии, свободы воли и моральной оценки этой воли. Если суицид – это рабство воли, то в нем не может быть ничего хорошего, но если это – проявление свободы, то, возможно, сам самоубийца видит в нем проявление своего суверенного решения, которое хотя бы для него считается благом. Но считается ли оно благом для других и для самого общества? Ему невозможно согласиться с проявлением такого рода автономии.

¹ Аванесов С.С. Вольная смерть. Ч. 1: Основания философской суицидологии. Томск, 2003.

² Антипов А.В. Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность. М., 2024. Далее цитаты по этому изданию даются в тексте в скобках с указанием страницы.

³ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10: Бесы. Л., 1974. С. 472.

В попытках пролить свет на многочисленные затруднения при размышлении о суициде, А.В. Антипов обращается к европейской традиции, в которой не было ни одного значимого философа, не рассуждавшего об этом явлении. Перед читателем проходит цепь мыслей, мнений, сравнений и аргументов, касающихся суицида, начиная с античности и заканчивая современностью. Если суммировать взгляды на моральную оценку самоубийства, то в истории европейской культуры существует очевидная тенденция. При господстве христианского мировоззрения суицид категорически осуждался, вплоть до репрессий и по отношению к уже умершему, и по отношению к тем, кто помог ему уйти из жизни (С. 64–68). Как только начало укрепляться секулярное сознание, то суицид иногда находил поддержку в виде рациональных аргументов банального здравого смысла. Если жизнь человека принадлежит ему одному, то, получается, и решение о смерти принимается только им (С. 174–179). Однако и такая точка зрения также вызывает возражение, особенно со стороны тех, кто убежден в существовании обязанностей человека по отношению к другим и к обществу в целом (С. 123–139). Но все же основная оригинальность книги заключается в раскрытии смысла еще одной важной тенденции, которая в итоге помещает суицид в биоэтический контекст медикализации (С. 141–151). Если дилемма «религиозное–нерелигиозное» оборачивается оппозицией «недопустимое–допустимое», то медикализованный взгляд, выступая против обыденного, ведет к оппозиции «свободное–несвободное», и в данном случае «свободное» является синонимом зла. Именно с точки медицинского знания считается, что суицид не может быть свободным выбором; он всегда является следствием безличной болезни, как бы сторонники произвола ни настаивали на возможности свободного выбора даже в трагических обстоятельствах (С. 152–155).

В ценностном плане медикализованный взгляд, берущий свои истоки в социологических наблюдениях за суицидом и продолжающийся в рамках особой науки суицидологии, встает на сторону секулярно-научного и снижает моральную остроту. Для медицины суицид, разумеется, зло, но такое зло, которое имеет естественные причины, кроющиеся главным образом в лабиринтах мысли. Если речь идет о ментальных расстройствах, то на поле изучения суицидального поведения вступает психиатрия, и до сих пор психиатрическое сопровождение принудительно остается с неудавшимся самоубийцей. В книге приводятся доводы за и против такого сопровождения, а также рассматриваются различные способы превенции суицида (С. 194–199).

И все же, пытаясь противостоять самоубийству врачебными методами, медикализованный разум во второй половине XX в. парадоксальным образом берет курс на его оправдание и постепенное применение. Оно солидаризировалось с либеральной точкой зрения, полагающей, что если больного невозможно излечить, то ему можно помочь уйти из жизни, например, при помощи эвтаназии. Медицина придет на помощь человеку, если он желает жить, а если не желает? Будет ли здесь уместна помощь и в чем она будет заключаться? Можно ли считать помощью прекращение страданий? Самая оригинальная мысль книги заключается в том, что в результате таких размышлений обычный, индивидуальный суицид трансформируется в две разновидности медикализованного самоубийства – эвтаназию и ассистированный врачом уход из жизни (С. 143–151). Различие между ними – не всегда интуитивно понятно, и автор тратит много усилий, чтобы провести

необходимый водораздел. К примеру, показывается, что современное понимание эвтаназии не всегда включает медицинский контекст, а ассистированный уход, напротив, всегда подразумевает помощь врача, но не его прямое вовлечение в процесс. При этом у них есть одна общая с суицидом черта: все они – искусственное прекращение жизни, только в первом случае часто в одиночестве, без свидетелей, в двух других – со свидетелями, с медицинским вмешательством, а иногда и при помощи специального института.

Эвтаназия с правовой точки зрения разрешена не везде, а там, где разрешена, надо внимательно разбираться в юридических тонкостях ее легализации. Но с большой тревогой мы видим, как с каждым годом ее легализует все большее количество западных стран. Несмотря на целую паутину аргументов за и против такого исхода, несмотря на целый ряд социокультурных интерпретаций, в книге отчетливо подразумевается, что эвтаназию можно с полным правом назвать узаконенным суицидом. В правовых документах Нидерландов, переведенных автором в приложении к монографии, знакомое нам слово «эвтаназия» не встречается вообще; там речь идет либо о «прекращении жизни», либо о «помощи в самоубийстве» (С. 266). Получается, с развитием цивилизации суицид эволюционирует от индивидуального решения, чьи мотивы часто спонтанны и никогда до конца не ясны, к внешне респектабельному уходу из жизни под медицинским надзором, когда медики, вместо того, чтобы защитить человека от рокового решения, фактически исполняют волю самоубийцы. Несмотря на внешне продуманные положения, которые будто убеждают нас согласиться с неизбежным исходом для несчастной жертвы, мы понимаем, насколько они легко опровержимы. Даже трудно представить, чтобы такой документ был создан юристами-профессионалами. Что, например, такое «должная забота» или «просьба тщательно обдумана»? Философски на эти вопросы можно ответить как угодно, в зависимости от мировоззренческой позиции отвечающего, но от этих ответов будет зависеть и жизнь человека, и наша оценка действий тех, кто лишил человека жизни.

Процесс медикализации, осуществленный в области завершения жизни, добился лишь одной цели: самоубийство из непредсказуемого спонтанного решения одиночки превращается в морально санкционированную, рационально просчитанную практику, стремящуюся к расширению условий своей допустимости (С. 235–250). Как классический суицид может быть осуществлен по любой причине, так и эвтаназия тяготеет к тому, чтобы вырваться из медицинского контекста и стать либо решением заинтересованных родственников, либо постановлением комиссии, где голос медиков может оказаться незначительным, а решение – заведомо предсказуемым. И здесь мы сталкиваемся с новой тайной, но уже не метафизической, а скорее социальной: почему зажиточные страны Запада, обладающие прогрессивной медициной, допускают, что эта медицина не защищает до конца жизнь пациента, не разрабатывает новые технологии борьбы за жизнь и ухода за паллиативными пациентами, а готова смириться с внешне самым элементарным выходом, фактически реализуя заветное желание самоубийцы? Получается парадокс: если религиозное сознание решительно осуждало суицид, то современное медицинское сознание, внешне его осуждая и даже предлагая помощь в виде всякого рода психотерапии, все же готово его поддержать на определенных условиях и даже предложить свое посредничество в осуществлении. Быть может, обществу стоит поискать иной спо-

соб ухода за умирающими, которые не предполагают обращения к суицидальным практикам? Над этим обстоятельством стоит серьезно задуматься, иначе суицид из редкого акта своеволия рискует превратиться в далеко не редкий случай социально продуманного и обоснованного самоубийства, где под видом «последней воли» умирающего будут продвигаться сугубо прагматические цели.

Как любая книга, монография А.В. Антипова, раскрывающая бесконечное содержание, связанное с тайной автономии и свободы воли, имеет ограничение по объему и по набору тем. Некоторые темы кажутся особенно широкими, покидающими пространство основной проблематики суицида. В главе 6 (С. 202–235) автор, основываясь на мнении некоторых исследователей⁴, указывает на их понимание окружающей культуры по большей части как суицидальной, пронизанной культом смерти и некроэстетики. Именно на этом умонастроении основано огромное количество исследований смерти (как культурологических, так и биолого-физиологических), составляющих целый корпус *death studies* (С. 218–235). Но если это так, то уходит острота понимания самоубийства как редкого, шокирующего акта, находящегося в остром противоречии с мировоззрением любви к жизни. Суицид, в таком случае, становится почти культурно и даже технологически обоснованным явлением, не противоречащим базовым интуициям морального сознания. Но все же нравственное размышление не может мириться с фактом добровольной смерти.

А.В. Антипов, изучая вечные тайны радикального своеволия, приводит в книге фундаментальную историческую и теоретическую справку относительно дискуссий в мировой философии, обсуждающих различные точки зрения на моральное обоснование искусственного прерывания жизни. Он не защищает ни одну из них, и тем более он далек от того, чтобы навязать нам какой-либо взгляд. Автор просто приглашает нас порассуждать над проблемой, которую многие философы считали одной из важнейших в философии⁵, причем порассуждать, исходя из установки исключительной ценности человеческой жизни. И это приглашение размышлять, а не просто получить информацию, передает книге особую глубину, которая выражается в том числе в ярком гуманистическом пафосе. Если человек вместе с автором книги серьезно задумается о смысле жизни и смерти, продумает аргументы за и против различных драматических исходов, он никогда не решится на роковой поступок. В суициде главную опасность составляет его эмоциональность и спонтанность, а тот, кто размышляет и думает о губительности саморазрушения, в значительной степени защищен от этой угрозы.

Список литературы

- Аванесов С.С. Вольная смерть. Ч. 1: Основания философской суицидологии. Томск: Том. гос. ун-т, 2003.
- Антипов А.В. Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность. М.: Канон-РООИ «Реабилитация», 2024.
- Брайдотти Р. Постчеловек / Пер. с англ. Д. Хамис. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2021.
- Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10: Бесы. Л.: Наука, 1974.

⁴ Брайдотти Р. Постчеловек. М., 2021. С. 213–222.

⁵ Камю А. Бунтующий человек. М., 2014.

Камю А. Бунтующий человек / Пер. с фр. Ю. Денисов и др. М.: АСТ, 2014.

Transformation of suicide: from suicide to euthanasia. Reflections on A.V. Antipov's monograph "Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity"

Aleksei A. Skvortsov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovskii av., Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: lambis@mail.ru

The article is a review of the Alexey Antipov's book "Suicide and euthanasia: history and modernity". The review shows how, from the fundamental scientific analysis of the phenomenon of suicide outlined in the monograph, the author deduces two main trends: secularization and medicalization. Both imply the further liberalization of society's attitude towards it. An analysis of the process of suicide medicalization demonstrates how the natural scientific view of it first led to the practice of prevention, and then began to allow medical assistance in ending life. This view has manifested itself in two phenomena: euthanasia and physician-assisted suicide. If in the first case, assistance in ending life is carried out by a physician through deliberate intervention, then in the second, the physician only indicates a means of taking life, leaving the suicider the choice to use it independently. The book shows that both phenomena emerged as an attempt to prevent spontaneous individual suicide and place it within the framework of rational practice carried out under the supervision of competent persons. But the fact that, due to the legalization of euthanasia in some countries, medicine has become complicit in justifying deaths, fatally destroys the focus of medicine itself on protecting the value of life.

Keywords: suicide, death, euthanasia, bioethics, free will, arbitrariness, medicalization

For citation: Skvortsov, A.A. "Transformatsiya samoubiistva: ot suitsida do evtanazii. Razmyshleniya o monografii A.V. Antipova 'Suitsid i evtanaziya v bioetike: istoriya i sovremennost'" [Transformation of suicide: from suicide to euthanasia. Reflections on A.V. Antipov's monograph 'Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity'], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 3, pp. 190–195. (In Russian)

References

- Antipov, A.V. *Suicid i evtanaziya v bioetike: istoriya i sovremennost'* [Suicide and euthanasia in bioethics: history and modernity]. Moscow: Kanon+ ROOI 'Reabilitaciya' Publ., 2024. (In Russian)
- Avanesov, S.S. *Vol'naya smert'. Chast' 1: Osnovaniya filosofskoj suicidologii* [A free death, Pt. 1: Foundations of philosophical suicidology]. Tomsk: Tomsk St. Univ. Publ., 2003. (In Russian)
- Braidotti, R. *Postchelovek* [The Posthuman], trans. by D. Khamis. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2021. (In Russian)
- Camus, A. *Buntuyushchii chelovek* [The Rebel], trans. by Yu. Denisov et al. Moscow: AST Publ., 2014. (In Russian)
- Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii, T. 10: Besy* [Complete Works, Vol. 10: Demons]. Leningrad: Nauka Publ., 1974. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2024. Том 17. № 3

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 30.07.24.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 16,12. Уч.-изд. л. 15,47. Тираж 1 000 экз. Заказ № 15

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iphras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iphras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты.
 2. Название статьи.
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iphras.ru; сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России**