

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2024. Том 17. Номер 4

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

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамедзаде (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 4

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

Editorial Board

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

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), 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@iphbras.ru

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

В НОМЕРЕ

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- К.Х. Момджян.* Ориентационные и мотивационные детерминанты общественного сознания.....5
К.В. Карпов. О нормативности принципа Клиффорда.....23

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Mahmoud Nazari.* The meaning of life in the works of Ibn Sinā.....40
Giovanni Pirari. Philosophical death and symbolic language in Giordano Bruno's *Furori*.....48

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- В.А. Бажанов.* Возможен ли трансцендентализм, обусловленный языком?.....63
Н.Н. Сосна. Материальная основа медиаискусства: три практики обнаружения.....79

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- О.П. Вечерина, Р.В. Псху, М.Б. Павлова.* К религиозно-философскому осмыслению и построению типологии образов женщин-мистиков.....92
Т.Г. Корнеева. Метафора дерева в творчестве Насира Хусрава: философский аспект.....112
А.В. Фролов. Эпохэ и отречение от мира в феноменологии и христианской аскетике.....127

ДИСКУССИИ

Таксономии в науке

- А.В. Сахарова.* Таксономии и научные коммуникации: социокультурный подход к научным классификациям.....144
Л.А. Тухватулина. О дополнительности коммуникативного и реалистского подходов к научной таксономии.....157
И.Т. Касавин. Таксономии между реализмом и релятивизмом.....164
А.О. Костина. Таксономии: угроза радикального социального конструктивизма.....173
А.Ю. Антоновский. Так ли абсурдна классификация Борхеса и стоит ли признавать актора автором?.....181

TABLE OF CONTENTS

MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Karen Kh. Momdzhyan</i> . Orientation and motivational determinants of social consciousness.....	5
<i>Kirill V. Karpov</i> . On normativity of Clifford's Principle.....	23

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Mahmoud Nazari</i> . The meaning of life in the works of Ibn Sinā.....	40
<i>Giovanni Pirari</i> . Philosophical death and symbolic language in Giordano Bruno's <i>Furori</i>	48

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Valentin A. Bazhanov</i> . Is language-type transcendentalism conceivable?.....	63
<i>Nina N. Sosna</i> . Material base of media art: three practices of discovery.....	79

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Olga P. Vecherina</i> , <i>Ruzana V. Pskhu</i> , <i>Maria B. Pavlova</i> . On religious-philosophical understanding and construction of the typology of the female mystics.....	92
<i>Tatyana G. Korneeva</i> . The metaphor of a tree in Nasir Khusraw's works: philosophical aspect.....	112
<i>Alexander F. Frolov</i> . Epoché and renunciation of the world in phenomenology and Christian asceticism.....	127

ACADEMIC DISCUSSIONS

Taxonomies in science

<i>Anna V. Sakharova</i> . Taxonomies and scientific communications: a sociocultural approach to scientific classifications.....	144
<i>Liana A. Tukhvatulina</i> . On the complementarity of communicative and realist approaches to scientific taxonomy.....	157
<i>Ilya T. Kasavin</i> . Taxonomies between realism and constructionism.....	164
<i>Alina O. Kostina</i> . Taxonomies: the threat of radical social constructivism.....	173
<i>Alexander Yu. Antonovsky</i> . Is Borges's classification so absurd and is it possible to recognize an actor as an author?.....	181

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

К.Х. Момджян

ОРИЕНТАЦИОННЫЕ И МОТИВАЦИОННЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ*

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

В статье рассматриваются знания и ценности как инварианты родового человеческого сознания, связанные с его ориентационной и мотивационной ролью в деятельности людей. Задачей ориентационного сознания является *познание* окружающего и охватывающего нас мира (существование которого постулируется как аксиома, сомнение в которой делает существование людей де-факто невозможным). Познание ищет собственную логику бытия воспринимаемого мира, дает нам верифицируемые *знания* о нем, отличные от незнаний и заблуждений. Мотивационная функция сознания предполагает экспертизу возможных реакций на безальтернативные влечения человека для выбора оптимального из вариантов поведения. Автор рассматривает три уровня мотивационной экспертизы – эмоциональный, рассудочный и облигаторный – которыми руководствуются люди, вынужденные выбирать между императивами приятного, полезного и должного. Мотивы долженствования образуют ценностное сознание людей – системную совокупность стратегических предпочтений, связанных с выбором приоритетных конечных целей жизни и, далее, фундированных ими потребностей. Конечные цели жизни автор связывает с генетически заданными экзистенциальными влечениями к сохранению факта и приемлемого качества жизни. Потребность рассматривается как объективно-реальное свойство социального субъекта испытывать надобность в том, что необходимо для достижения конечных целей жизни. Экзистенциальные влечения и потребности не могут быть “отменены” человеческой волей, что не мешает ей вмешиваться в процесс их реализации, делая возможным экзистенциальный выбор между бытием и небытием, а также ценностное ранжирование потребностей. В статье рассматривается детерминационная связь между исторически неизменными, видоспецифическими потребностями людей и их базовыми ценностями, имеющими универсальный характер. Различия в ценностном сознании людей, принадлежащих разным обществам и культурам, автор связывает не с набором базовых ценностей, а с субординационными связями между ними, которые формируют разные ценностные приоритеты. Автор настаивает на фундаментальном различии между знаниями и ценностями,

* Исследование подготовлено при поддержке Российского научного фонда, проект № 24-18-00440 «Анализ социальной каузальности и инвариантов общественного развития как метод преодоления фрагментации социально-философского познания».

которое связано с разным отношением к институту истины, неverifiedируемостью ценностных предпочтений человека, ориентированных на мир должного, а не сущего.

Ключевые слова: человек, общество, мышление, сознание, познание, мотивация, истина, ценности, свобода воли, потребности, интересы

Для цитирования: Момджян К.Х. Ориентационные и мотивационные детерминанты общественного сознания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 5–22.

Настоящая статья продолжает ряд работ автора, посвященных анализу родовой сущности человека, рассмотренной через призму субстанциально-деятельностного подхода¹. Хорошо известно, что вопрос о сущностных свойствах, определяющих качественную самоидентичность человека, по-разному понимается учеными. В одном случае человека определяют как “существо, способное создавать орудия труда” (Б. Франклин), связывая его сущность с особым типом *поведенческой адаптации к среде*, основанной на *орудийном отношении* к ней. Согласно другому подходу системообразующим основанием человеческого образа жизни является не орудийность, а особый тип *информационного поведения в среде, основанный на абстрактно-логическом, вербально-понятийном мышлении*. Соответственно, человека определяют как мыслящее, сознательное и потому *разумное* существо, способное к нестандартному поведению в нестандартной ситуации.

Я убежден в справедливости второй точки зрения. Конечно же, рефлекторная орудийность, присущая животным предкам человека, возникает задолго до абстрактного мышления и влияет на его формирование. Однако радикальный переход от биологического существования к человеческому образу жизни инициируется именно мышлением, которое создает сложноструктурированную систему человеческого *сознания*. Сознание, в свою очередь, институализируется в *культуре*, которая представляет систему общезначимых символических программ мышления и чувствования, связанных нитями логической, аксиологической и стилиевой зависимости. Именно сознание, ставшее культурой, превращает орудийную активность животных в осознанный человеческий труд, трансформирует биологическую коллективную в сообщество людей, основанное на принципах солидаризма, институционального разделения труда и нормативной регуляции поведения.

Этот тезис, конечно же, не следует трактовать в духе социально-философского идеализма, который превращает сознание в полновластного демиурга общественной жизни. Признавая статус сознания как *differentia specifica* человеческой сущности, мы не должны превращать его в самодостаточную субстанцию социального. Таковой является не сознание людей, а их *деятельность*, в которой сознание играет роль уникального информационного механизма, отличающего *modus vivendi* человека от прочих форм существования в мире.

В настоящей статье я хотел бы рассмотреть ориентационные и мотивационные компоненты сознания, представленные *знаниями и ценностями*, которые играют важнейшую роль в деятельности людей. Начну с краткой

¹ См.: Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществознании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.

характеристики сознания, которое создается способностью человека к вербально-понятийному мышлению.

Мышление и сознание

Абстрактно-логическое мышление представляет собой особый информационный механизм, позволяющий людям ориентироваться в среде существования и программировать свое поведение в ней. *Ориентационная* специфика мышления связана со способностью абстрагироваться от случайных различий между объектами и процессами, свойствами и состояниями воспринимаемого мира, обнаруживать существенные сходства и необходимые связи между ними, что позволяет человеку познавать, осознавать, прогнозировать и проектировать природную и социальную реальность. Такой тип ориентации обуславливает *реактивную* специфику человеческого мышления, связанную со способностью *выбирать* поведенческие реакции на безальтернативные влечения, подвергая их мотивационной экспертизе и ценностному ранжированию (эту способность принято называть *свободой воли*, хотя свободный выбор человека лишь завершается процедурами воления).

Сознанием я называю высший из уровней развития *психики*, которая в своем общем виде представляет собой способность живых систем, имеющих центральную нервную систему и специализированные органы чувств, создавать «субъективный образ объективного мира», т.е. *моделировать* реальность в диапазоне от простейших восприятий (делящих мир на вещи и чувственные образы вещей) до сложнейших понятийных конструктов, воспроизводящих фрагменты реальности, которые отсутствуют в сенсорном поле, недоступны чувственному восприятию.

Психика человека включает в себя всю совокупность информационных процессов, как *специфичных* для человека, так и *неспецифичных* для него. К числу последних относятся экстерорецептивные и интерорецептивные ощущения, восприятия, представления, базовые эмоции, потребностные влечения, безусловные и условные рефлексы и другие факторы психики, присутствующие и людям, и животным. Совокупность этих феноменов образует область *внесознательного* в психике людей, которая в существенной мере автономна от мышления (хотя и испытывает влияние с его стороны).

Что касается сознания, оно включает в себя специфичные для человека психические процессы, основанные на абстрактно-логическом, вербально-понятийном мышлении и невозможные без него. Мышление является фундаментом сознания, но это не значит, что любое и каждое социальное действие, отличное от рефлекторных реакций организма, имеет своей *непосредственной причиной* процедуры дискурсивного мышления, в которых ментальное проектирование действий (воображаемые операции с воображаемыми объектами) предпосылается реальному воздействию на мир. Мыслительные процедуры в их чистом виде не исчерпывают сферу сознания, создавая системообразующую для нее, но не единственную область *сознательного* в ней. Эту фразу не следует воспринимать как тавтологию, поскольку неотъемлемой частью человеческого сознания (отличной от внесознательного в психике) являются сферы *бессознательного*, *подсознательного* и *надсознательного*, которые обусловлены мышлением, но не используют его в качестве «операционального механизма» социальных действий.

Хочу еще раз подчеркнуть, что все названные факторы сознания имеют своей основой вербально-понятийное мышление и потому в своем ставшем виде присущи только человеку. Нас не должны обманывать данные «приматологической революции», которые свидетельствуют о том, что наиболее развитые животные способны демонстрировать элементы абстрактного мышления, основанного на символизации объектов и действий (понимая под символом любой объект или процесс, включенный в *отношения представленности*, «являющий собой иное»). Некоторые приматологи полагают, что эти данные «существенно подрывают традиционные представления о качественной уникальности человека и делают поиски пресловутой грани между ним и человекообразными обезьянами малоперспективными»².

Уверен, что такие утверждения основаны на непонимании принципов научной таксономии, в соответствии с которыми различие между сопоставляемыми объектами определяет не только их элементный состав, но и субординационная связь между элементами. Не будем забывать, что животным свойственны лишь простейшие невербальные формы мышления, которые проявляют себя в условиях «развивающего эксперимента», поставленного человеком. Очевидно, что «удельный вес» мыслительных операций в жизнедеятельности животных ничтожен – они не являются неотъемлемой чертой образа жизни, имеющей эволюционное значение для развития вида, как это происходит в случае с человеком.

Перейдем теперь к рассмотрению интересующих нас компонентов сознания, связанных с *ориентационной* и *мотивационной* функциями психики. Первая из них присуща всем живым организмам, имеющим психику, и состоит в распознавании состояний внешней и внутренней (организмической) среды, отвечающем на вопрос «Что происходит со мной и вне меня?». Мотивационная функция специфична для человека и предполагает оценку возможных вариантов поведения, которые он считает наилучшими для себя³. Каждая из этих функций порождает инвариантные состояния сознания, выступающие в качестве идеальных компонентов родовой природы человека. Начнем с краткой характеристики продуктов ориентационной активности сознания, представленных *знаниями* о мире и месте человека в нем.

Знание как ориентационный компонент родового человеческого сознания

Мышление человека дополняет присущую ему чувственную ориентацию в среде ориентацией *интеллектуальной*, основанной на *познании* при-

² Бутковская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. 1998. № 9. С. 93.

³ Помимо функций ориентации и мотивации сознание человека осуществляет проектную и реактивную функции. Задачей проектного сознания является выработка субъективных целей деятельности, представляющих собой идеальный образ желаемого результата, конструируемый сознанием, а также создание программ деятельности, соединяющих представление о цели с представлением о способах и средствах ее достижения. В рамках реактивной функции сознание выходит за пределы целепостановки и включается в процесс целереализации, актуализируя операциональные стереотипы (установки) поведения и осуществляя волевую мобилизацию к действию. Анализ названных функций не входит в рамки задачи настоящей статьи.

родной и социальной действительности. Под познанием я понимаю попытку человека *понять* окружающий и охватывающий его мир *в собственной логике его бытия* (в гегелевском понимании логики), которая дана субъекту познания принудительно и не зависит от его предпочтений. Имеется в виду тот факт, что человек «заброшен» в мир, который подчиняется собственным онтологическим законам, качественно отличным от деонтологических законов, устанавливаемых людьми. Хотим мы этого или нет, но мир устроен так, что физические тела при нагревании расширяются, а на тело, погруженное в воду, действует сила, равная массе вытесненной телом воды. Подобные свойства мира могут и должны использоваться человеком, но не могут быть изменены им.

Важно подчеркнуть, что объективная законосообразность явлений при-суща не только природной, но и социальной реальности. Люди, как справедливо утверждал К. Маркс, сами «делают свою собственную историю, но они делают ее не так, как им нравится»⁴. Творящий историю человек подчиняется объективным законам экономической, социальной, политической и духовной жизни, которые не зависят от человеческой воли почти в той же степени, что и законы неживой и живой природы.

Существование собственной логики мира очевидно для ученых, убежденных в том, что наука обязана «предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд»⁵. Иначе обстоит дело с философами, которым приходится признать, что наличие собственной логики мира не может быть доказано средствами научного дискурса, поскольку само существование этого мира не поддается однозначному научному доказательству. Иммануил Кант говорил в этой связи о «скандале в философии»⁶, суть которого состоит в том, что человек может судить о мире лишь на основе собственных психических восприятий и не в состоянии доказать, что за ними стоит отличный от психики мир ноуменов – «вещей в себе», существующих независимо от человеческого восприятия.

Все это не значит, однако, что мы обязаны занять позицию солипсизма. В самом деле, не имея возможности *доказать* существование внешнего мира, мы одновременно не можем позволить себе сомневаться в нем, поскольку это сомнение делает невозможным практическое существование людей. У нас нет разумной альтернативы решению, которое признает существование внешнего мира *аксиомой* для человека, желающего длить свое бытие в этом воспринимаемом им мире.

Реализация этой цели невозможна без познания мира – ориентационной активности сознания, которая ищет *знания* о мире, отличные от незнаний и заблуждений, и говорит с нами на языке *суждений истины*, поддающихся верификации, фальсификации и другим способам гносеологической экспертизы на истинность.

Излишне говорить, что идея «явленности» мира человеку никак не исключает наличия объективной истины, о которой свидетельствует законосообразность человеческих восприятий. Нет, не было и не будет психически адекватных людей, в восприятии которых сосулька, сорвавшаяся с крыши,

⁴ Маркс К. 18 брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 8. М., 1957. С. 115.

⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 44.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 2015. С. 47.

летела бы вверх, а не вниз, а чугунная гиря, брошенная в воду, плыла бы, а не тонула. Констатируя этот факт, разные философские школы по-разному объясняют подобную регулярность восприятий. Сторонники философского материализма считают интерсубъективные состояния сознания следствием объективной законосообразности мира, отображаемого этим сознанием. Кант и его последователи считают, что закономерности сознания имеют своим источником априорные формы самого сознания, которое структурирует мир, привнося в него пространственные, временные, причинные и прочие регулярности. Отвлекаясь от этих важных, но не релевантных нашей теме споров, можно утверждать, что и в том и в другом случае трезвый философский ум не может ставить под сомнение сам факт существования объективной, не зависящей от человеческих предпочтений истины. Конечно, мы не можем трактовать ее как «соответствие знаний действительности», которая дана нам в восприятиях, но мы можем и должны понимать истину как «согласие разума» с самим собой и с данными чувственного опыта.

Поскольку наличие знаний является необходимым условием выживания людей, мы можем и должны рассматривать их как неотъемлемый компонент родового человеческого сознания, не делая исключения для первобытных людей с присущим им синкретическим мифологическим сознанием, в котором различие между «истинным» и «ложным» еще не артикулировано де-юре, но уже существует де-факто. Известный лозунг Огюста Конта «знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы мочь» действует на всех этапах человеческой истории независимо от уровня духовного развития людей.

В этом плане ориентационная деятельность человека, дающая необходимые знания о мире, возникает задолго до появления профессиональной науки – высшей из форм ориентации, которая не исчерпывает собой этот вид духовной активности. Истинное знание ищет не только ученый, но и любой человек, желающий знать, что и как случилось в интересующем его мире.

Продолжая краткую характеристику когнитивного компонента родового человеческого сознания, следует выделить два разных вида необходимых человеку знаний. Первый из них представлен *объектно-ориентированными знаниями*, которые представляют собой информацию о реалиях окружающего нас мира, отличных от человека и рассмотренных «в себе и для себя» – безотносительно их значения для человеческой жизни. Второй тип представлен *субъектно-ориентированными знаниями*, которые раскрывают объективную, независимую от человеческих предпочтений *значимость* этих реалий для живущих в мире людей. Примером объектно-ориентированных знаний являются, к примеру, данные ботаники о собственных свойствах растений семейства пасленовых, именуемых *Nicotiana*; примером субъектно-ориентированных знаний являются медицинские знания о вредоносном воздействии, которое оказывают определенные виды семейства *Nicotiana* на дыхательную систему курильщика.

Субъектно-ориентированные знания представляют собой один из видов *оценочных* суждений человека, если понимать под оценкой способ установления значимости чего-либо для действующего и познающего субъекта. Подчеркну, речь идет об установлении *объективной*, не зависящей от человеческих мнений значимости (полезности или вредности) объектов и процессов окружающего мира, соотношенных со столь же объективными потребностями и интересами человека. К таким *суждениям значимости* относятся:

1) суждения о безальтернативных предпочтениях человеческого тела; 2) суждения о средствах, используемых человеком для достижения той или иной цели (поскольку характер цели предопределяет характер средств, годных или негодных для ее реализации). В любом случае суждения значимости вполне поддаются процедурам гносеологической верификации и потому могут и должны использоваться наукой, способной *доказать*, к примеру, вред табака для здоровья людей или экономическую неэффективность тотального планирования.

Возможность гносеологической апробации отличает *суждения значимости* от иного вида оценочных суждений, именуемых *суждениями ценности*, которые представляют собой специфический продукт не ориентационной, а *мотивационной* функции сознания, которую нам предстоит рассмотреть.

Феномен мотивации. Уровни мотивационной экспертизы в структуре родового человеческого сознания

Категории «мотив», «мотивация» считаются достоянием психологической науки, которая, к большому сожалению, использует эти категории в самых различных, несовпадающих и нередко противоречащих друг другу значениях⁷. В моем понимании мотивация представляет собой особую функцию сознания, связанную со способностью людей подвергать эмоциональной, рассудочной и облигаторной экспертизе возможные поведенческие реакции на испытываемые человеком влечения с целью выбора оптимальных, по его убеждению, вариантов поведения.

Я полагаю, что способность к такому выбору является исключительным достоянием человека и отсутствует у других живых систем, способных к поведению. Конечно, высокоразвитые представители фауны способны вести себя вариативно, предпочитая в одной ситуации пищу сексу, а в другой – секс пище. Однако подобная вариативность не предполагает **свободного выбора** вариантов поведения по той причине, что действия животного зависят от силы испытываемого влечения и предопределяются ею.

Люди ведут себя по-другому. Как и всякое живое существо, обладающее психикой, человек также испытывает безальтернативные эмоциональные влечения, вызванные актуализацией его базовых нужд, а также высших экзистенциальных потребностей, которые отсутствуют у животных. Сила испытываемого влечения, несомненно, *влияет* на поведение людей, но она не *предопределяет* его, как это происходит в случае с животными. Человек далеко не всегда уступает сильнейшему из психофизиологических влечений благодаря наличию *мотивационной экспертизы поведения*, результат которой не предзадан их интенсивностью.

Это значит, что только человек способен сознательно отказываться от еды в ситуации, когда испытывает муки голода, подавлять парализующий страх или сильнейшее половое влечение, блокировать эти позывы, а не подчиняться им, как это делает животное.

Конечно, свобода поведенческого выбора *не является абсолютной* – она ограничена тем, что в любой ситуации каждый человек *стремится к «лучшему» для себя и не может стремиться к «худшему» как к самоцели*

⁷ См.: Ильин Е.П. Мотивация и мотивы. СПб., 2002.

(выбор «худшего» всегда есть средство обретения «лучшего», об этом ниже). Это обстоятельство *ограничивает* свободу нашей воли, но не *отменяет* ее, поскольку в выборе «лучшего» человек субстанциально свободен. Этот выбор определяется наличием у людей трех конкурирующих *уровней мотивации*, каждый из которых имеет свои критерии «лучшего», предпочтительного для человека.

Первым из этих уровней является *эмоциональная мотивация*, которая основывается на различии «приятного» и «неприятного» – в этих рамках наилучшим признается такой вариант поведения, который доставляет человеку прямое эмоциональное *удовольствие*⁸.

Говоря об эмоциональной мотивации человека, следует иметь в виду, что предпочтение «приятного» «неприятному» присуще не только людям, но и животным, которые обладают психикой и так же, как люди, стремятся максимизировать удовольствия, доставляемые жизнью, и минимизировать причиняемые ею страдания. Однако в случае с животными такое предпочтение *нельзя считать мотивационным*, поскольку мотивация как функция психики возникает лишь при наличии *свободного выбора вариантов*, который отсутствует в случае безальтернативного предпочтения «приятного» «неприятному». Такой выбор есть лишь у человека, для которого эмоциональное удовольствие является лишь одним из конкурирующих мотивов поведенческого выбора. В структуре человеческой мотивации, как известно, присутствуют два дополнительных уровня экспертизы действий, которые настраиваются над эмоциональными влечениями и способны контролировать их.

Один из этих уровней представлен *рассудочной мотивацией*, для которой критерием лучшего из решений является его максимальная *полезность*⁹ и *фактическая осуществимость*, устанавливаемая процедурами дискурсивного мышления. Наличие рассудка, способного контролировать эмоции, существенно расширяет диапазон человеческих решений, создавая один из сценариев мотивационного выбора, которого нет у животных (если бы кошка могла руководствоваться рассудком, хозяину не пришлось бы заворачивать ее в полотенце, заставляя животное проглотить нужное ему лекарство).

Еще один уровень оценки связан с безусловной монополией человека на *облигаторную экспертизу поведения*, для которой критериями «лучшего» становятся представления о «должном» и «недолжном», «достойном» и «недостойном», «приличном» и «неприличном» для человека. Именно эти

⁸ Последнее не следует путать со значительно более сложным чувством *удовлетворения*, которое связано с успешной реализацией поставленной цели. Человек может испытывать удовлетворение от того, что проявил силу воли, отказавшись от вкусной, но вредной пиццы, или заставил себя навести порядок на небубанной кухне. Это чувство, имеющее рассудочную основу, существенно отличается от эмоционального удовольствия, которое доставляет нам вкусная еда, но не мутье пригоревших сковородок или грязного пола.

⁹ Я полагаю, что полезность явления определяется его способностью удовлетворять те или иные потребности и интересы человека, не причиняя ущерба удовлетворению других его нужд. Эта оговорка необходима для того, чтобы избежать универсализации категории «польза», при которой «полезными» могут быть названы действия, удовлетворяющие одну из потребностей путем понижения общего качества жизни или ее фактической деструкции. В таком широком понимании «полезной» может быть названа любая деструкция, вызванная неслучайными потребностными причинами. Не думаю, что самоубийство человека следует считать «полезным» для него действием несмотря на то, что оно выступает как *ultima ratio* защиты свободы или достоинства человека.

мотивы долженствования лежат в основе *ценностных приоритетов человека*, которые нам предстоит рассмотреть.

Пока же следует сказать, что представления о должном и недолжном, направляющие наше поведение, несомненно, зависят от норм культуры, которые были усвоены, интериоризованы людьми в процессе социализации. Речь идет прежде всего о нормах морали, представляющей собой набор неформальных, конвенционально выработанных правил, регулирующих поведение человека в обществе, одобряемое или неодобряемое общественным мнением.

Это не значит, однако, что мотивы долженствования людей всегда соответствуют принятым в обществе моральным нормам. Человек, отвергающий общепризнанную мораль, не перестает быть носителем облигаторной мотивации, поскольку не ограничивается соображениями сиюминутного удовольствия и сиюминутной пользы, имея свои собственные представления о *должном* способе существования в мире. В основе мотивов долженствования лежит способность человека к *типизации поведенческих ситуаций*, выработке общих правил поведения, которые действуют независимо от конкретных обстоятельств происходящего. Благодаря абстрагирующей силе мышления, эти представления превращаются в том числе в *жизненные принципы*, предписывающие *стратегическую линию должного поведения* в событийно разных, но сущностно схожих обстоятельствах (в этом плане черта человеческого характера, маркируемая как «беспринципность», должна рассматриваться как несомненный принцип поведения).

Хорошо известно, что конкурирующие уровни мотивации вызывают постоянные конфликты в сознании людей, вынужденных делать непростой выбор между императивами «приятного», «полезного» и «должного». Исход подобных конфликтов неочевиден не только для внешнего наблюдения, но и для самого человека, способного на спонтанные, неожиданные для себя решения. Это обстоятельство делает индивидуальное (но не коллективное) поведение людей теоретически непредсказуемым.

Перечисленные уровни мотивационного сознания образуют его своеобразную «инфраструктуру», которая определяет *критерии* решений, принимаемых свободной человеческой волей¹⁰, но не *содержание* этих решений,

¹⁰ В настоящей статье я не имею возможности полемизировать с учеными, которые отрицают свободу человеческой воли, поскольку убеждены в том, что любое человеческое решение предопределено неконтролируемыми нейронными процессами, происходящими в коре головного мозга (такова, к примеру, точка зрения известного нейроэндокринолога Р. Сапольски, см.: *Сапольский Р. Биология добра и зла. М., 2019*). Я согласен с тем, что подобная неподконтрольность присуща некоторым эмоциональным предпочтениям человека (который способен по непонятным для себя причинам отказываться от привычной чашки кофе ради чашки чая – в таких случаях нам не следует говорить: «Я захотел», уместнее будет безличное выражение: «Мне захотелось»). Однако подобная нейронная предестинация, ограничивающая человеческую субъектность, не работает в случае с рассудочными предпочтениями человека и присущими ему мотивами долженствования. Последние являются продуктом осознанного свободного выбора, в котором некоторое «надбиологическое Я», структурно неотделимое от мозга, дает ему осознанные и обязывающие распоряжения еще не понятным современной науке способом (который должны объяснить нам нейрофизиологи вместо того, чтобы ставить под сомнение очевидную субъектность человека). Рассудочное и ценностное сознание человека программируется не физиологией мозга, а целерациональным расчетом обстоятельств и алгоритмами культуры, которая, как признает Э. Уилсон, «развивается в ответ на изменение окружающей

зависящее от такого важнейшего компонента мотивации, как человеческие ценности.

Ценности в структуре родового человеческого сознания. Ценности и экзистенциальные влечения человека

Отвергая объектную и реляционную трактовку ценностей¹¹, я рассматриваю их как высший из компонентов мотивационного сознания, представленный *стратегическими* предпочтениями человека, формирующими его представления о должном поведении в мире. Подобный подход предлагает различение ценностей как имманентных сознанию *векторов* поведения и *объектов ценностного предпочтения*, именуемых *благами*. Последние представляют собой не только нужные человеку объекты, но и *экзистенциальные состояния социального субъекта*, связанные с удовлетворением его витальных и бытийных потребностей. Благами в такой трактовке являются жизнь, здоровье, безопасность, свобода, знание, красота и прочие желаемые состояния человека, которые не следует называть ценностями – таковыми являются *мотивационные влечения* к этим благам, рассмотренным в качестве приоритетных целей жизни.

Трактуя ценность как *стратегическое* предпочтение человека, я исхожу из того, что далеко не всякое предпочтение имеет ценностный характер – к примеру, выбирая блюда в ресторанном меню или марку холодильника для домашней кухни, человек руководствуется эмоциональными и рассудочными предпочтениями, не имеющими прямого отношения к человеческим ценностям. Я полагаю, что выбор становится ценностным лишь тогда, когда он затрагивает *конечные цели жизни*, распространяясь, далее, на фундаментальные этими целями *потребности* человека.

Говоря о конечных целях жизни, я использую широкое понимание категории «цель», обозначающее любой информационный сигнал, предпосланный действию, вызывающий его и ориентирующий в предзаданном направлении. Такому «кибернетическому» пониманию соответствуют не только сознательные человеческие цели, создаваемые проектной подсистемой психики, но и *экзистенциальные влечения*¹², которые предписаны всякому живому существу, обладающему психикой, включая человека. Речь идет об «инстинктоподобных» (А. Маслоу) влечениях к сохранению: 1) *факта жизни*;

среды и исторической обстановки», хотя «траектория ее развития определяется врожденными свойствами человеческой природы» (Уилсон Э. Природа человека. М., 2015. С. 11).

¹¹ См.: Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.

¹² В отличие от желаний, намерений и других осознаваемых и избираемых человеком *стремлений*, влечения представляют собой генетически заданные, объективные состояния психики, которые осознаются человеком лишь в результате специальных усилий, необходимых для того, чтобы понять, куда и почему его влечет. Автор различает *потребностные влечения*, вызываемые актуализацией тех или иных нужд, процесс которой не осознается человеком («Id» в доктрине Фрейда) и *экзистенциальные влечения*, которые логически предшествуют потребностям – подобно тому, как цель предшествует средствам своей реализации.

2) приемлемого качества жизни, воспринимаемого живой системой как комфортное¹³.

Наличие первого из названных влечений означает, что всякий психически здоровый человек «запрограммирован» воспринимать жизнь как условно желаемое благо. Даже тогда, когда жизнь причиняет людям страдания, они считают злом не жизнь как таковую, а некомфортные состояния этой жизни, о которых говорят – «это не жизнь».

Я отдаю себе отчет в том, что это утверждение противоречит мнению З. Фрейда, который считал, что влечение длить свою жизнь является лишь одной из экзистенциальных целей жизни, которой противостоит другая предзаданная цель – *влечение к смерти*, представляющее собой неосознаваемое человеком стремление к саморазрушению¹⁴. При всем уважении к великому ученому, я не могу считать «влечение к смерти» нормой для человека, свободного от мучительных депрессий, которые подлежат медицинскому лечению, но не всегда поддаются ему.

Нет сомнений в том, что деструктивные формы поведения, обращенные на самого себя, свойственны и психически адекватным людям. Думаю, однако, что в непатологических случаях все формы саморазрушения мотивированы не танатосом, «инстинктом смерти», а неискоренимым стремлением человека к обретению «лучшего» для себя. Люди, истязавшие свою плоть из религиозных соображений, делают это для обретения «подлинной», очищенной от мирских соблазнов жизни. Люди, совершающие самоубийство, защищают себя от опасностей *худших, чем смерть*, жертвуют благом жизни ради ценностей, более важных, чем выживание. Во всех непатологических случаях самоубийство осуществляется не потому, что человек испытывает необоримое стремление убить себя – благом жизни жертвуют в соответствии с формулой «лучше я умру, чем...»¹⁵.

Из сказанного следует, что второй конечной целью жизни является инстинктоподобное влечение к «лучшему», которое предполагает поддержание и оптимизацию желаемого качества жизни. Эта оптимизация, как полагал еще Эпикур, осуществляется путем минимизации страданий, причиняемых жизнью, и максимизации доставляемых ею удовольствий (которые, конечно же, не сводятся лишь к «радостям» плоти).

¹³ Я называю эти цели конечными, поскольку на них заканчивается действие *промежуточных* целевых причин действия, отвечающих на вопрос: «зачем?». Мы знаем, к примеру, зачем человек стремится обрести интересную работу или семейное счастье – его целью является оптимизация качества жизни, стремление «жить хорошо», «получать удовольствие от жизни». Но совершенно бессмысленным является вопрос «зачем человеку получать удовольствие от жизни? Мы знаем, почему это так – таково устройство человека, имеющего это стремление в качестве одной из конечных целей жизни. На вопрос: «Зачем это так?» – мог бы ответить лишь Господь Бог, если допустить, что именно он создал человека.

¹⁴ См.: Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990. С. 415.

¹⁵ Многие мыслители, как известно, возражали против «нормализации» Фрейдом человеческого стремления к саморазрушению. К их числу относился, в частности, А. Маслоу, критиковавший теорию, согласно которой «стремление или потребность требует ликвидировать самое себя... Впадая во вполне логичную крайность, – писал Маслоу, – мы упираемся во фрейдово “стремление к смерти”. Ангъял, Голдстейн, Олпорт, Ш. Бюлер, Шахтель и др. подвергли убедительной критике этот, в сущности, образующий порочный круг подход» (Маслоу А. На подступах к психологии бытия. М.; Киев, 1997. С. 61).

Обе конечные цели относятся к *объективным состояниям психики*, генезис которых не зависит от воли человека. Но это не значит, что эти цели *автоматизируют* поведение людей. Присущая нам свобода воли не может «отменить» сам факт экзистенциальных влечений и их принудительное воздействие на поведение, однако сознание человека властно вторгается в процесс *реализации* этих влечений.

Как следствие, генетически заданное влечение к жизни не отменяет беспрецедентную способность человека преодолевать его, осознанно и добровольно отказываясь от жизни¹⁶. Было бы ошибкой трактовать такой отказ как «нарушение» общебиологического закона самосохранения, который в случае с человеком означает всего лишь *наличие* неустранимого влечения к жизни, но не безальтернативность его *реализации*. Более того, отказ от факта жизни представляет собой одну из двух форм самосохранения, которое предполагает не только телесную сохранность человека, но и сохранение его социокультурной идентичности, требующей оптимального качества жизни. Конечно, умерев, человек утрачивает вместе с жизнью всякое присутствующее ей качество. Однако для людей с бытийной мотивацией важным является не то, что будет после смерти – для них принципиально до последних секунд жизни сохранять свою свободу, достоинство и другие приоритетные блага человеческого бытия.

Итак, мы видим, что «началом начал» ценностной мотивации является принципиальный выбор между двумя конечными целями жизни, который становится актуальным в т.н. «пограничных ситуациях» (К. Ясперс), в которых нельзя сохранить одновременно и факт, и достойное качество жизни. Вместе с тем ценностный выбор не ограничивается дилеммой «быть или не быть», мучавшей шекспировского персонажа – он распространяется не только на конечные цели человека, но и на его потребности, удовлетворение которых является непременным условием реализации этих целей.

Ценности и потребности

Проблеме потребностей посвящен ряд публикаций автора¹⁷, что позволяет мне ограничиться кратким напоминанием о ключевых свойствах этого феномена. Потребность понимается мною как свойство всякой живой системы (включая человека) испытывать надобность в том, без чего жизнь или невозможна, или некомфортна. Я отличаю потребность: 1) от *надобности*, понятой как *отношение необходимости*, стороной которого является

¹⁶ Современная наука отвергает мнение о том, что животные способны разделять с человеком «способность к самоанализу и волю, включая волю к самоубийству от горя или ярости». Рассказы о намеренном самоубийстве животных рассматриваются учеными как «антропоморфные сказки». Конечно, собака, потерявшая любимого хозяина, может впасть в тяжелую депрессию, которая сопровождается отказом от пищи, способным привести к смерти. Однако, как утверждает психиатр Антонио Прети из итальянского Университета Кальяри, считать, что животное «умерло по своей воле, как умирает человек после смерти супруга, означает просто проецировать на него в романтическом духе человеческий подход».

¹⁷ См., к примеру: *Момджян К.Х.* Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 3–14.

носитель потребности; 2) от предмета потребности (объекта, необходимо для ее удовлетворения); 3) от нужды, представляющей собой состояние актуализированной потребности, требующей немедленного удовлетворения; 4) от проекций потребности в психике человека, представленных вызываемыми ею ощущениями и стремлениями (не следует путать голод как состояние актуализированной пищевой потребности с порождаемым ею чувством голода).

Очевидно, что выбор в пользу влечения длить свою жизнь «обрекает» человека на удовлетворение своих витальных потребностей, депривация которых ведет к смерти. Ценностно мотивированный отказ от удовлетворения своих витальных нужд для человека возможен, но он означает осознанный отказ от жизни (по принципу «не дышишь – значит, умер», «не ешь – значит, умрешь»). Такой выбор, конечно же, не исчерпывает ценностную экспертизу потребностей, осуществляемую мотивационным сознанием, поскольку потребности людей не ограничиваются витальными нуждами, но включают в себя большое число бытийных потребностей, возникающих как результат человеческой способности символизировать мир. Их удовлетворение необходимо для сохранения и оптимизации желаемого качества жизни, их депривация ведет не к смерти, а к неизбежным дисфункциям человеческой психики (от неврозов до психозов), которые Абрахам Маслоу называл «болезнями лишения».

К числу бытийных потребностей тот же Маслоу относил потребность в любви, потребность в принадлежности, потребность в признании (которая распадается на потребность в самоуважении и потребность в самоутверждении), потребность в самоактуализации, потребность в познании и осознании мира и эстетическую потребность в творении и/или переживании красоты¹⁸. Свое бытийное измерение имеет и комплексная потребность в безопасности – в том случае, если речь идет о защите от деструкций, обращенных не на факт, а на качество жизни (защита собственности, свободы, достоинства и т.д.)¹⁹.

Бытийные потребности, как и потребности витальные, даны человеку принудительно – наша воля не способна отменить сам факт их существования и принудительного воздействия на поведение. Но, как и в случае с экзистенциальными влечениями, сознание активно вмешивается в процесс удовлетворения потребностей. Человек существует в ситуации постоянного мотивационного конфликта, связанного с ценностным ранжированием бытийных потребностей, их делением на первостепенные и второстепенные, подлежащие и не подлежащие удовлетворению²⁰.

¹⁸ См.: Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. СПб., 2008.

¹⁹ К набору бытийных потребностей, выделяемых Маслоу, я добавил бы еще потребность в свободе (с той оговоркой, что речь идет о внутренней свободе целестановки, а не внешней свободе целереализации), и потребность в справедливости, под которой я понимаю соответствие между даянием и воздаянием, необходимое человеку – люди, увы, далеко не всегда справедливы к другим, но безальтернативно требуют справедливости в отношении самих себя.

²⁰ Примеры такого конфликта многочисленны. Многим танцовщицам приходилось и приходится делать мучительный выбор между потребностью в самореализации на балетной сцене и потребностью в любви и принадлежности, которая побуждает женщину к материнству, угрожающему театральной карьере. С необходимостью ценностного ранжирования потребностей сталкиваются ученые, вынужденные выбирать между удовлетворением своей когнитивной потребности, побуждающей их к анализу человеческого генома, и потребностью в коллективной и личной безопасности, которую ставят под угрозу такие

Признавая теснейшую связь между потребностями и ценностями человека, я использую ее для классификации последних, дающей аргументированный ответ на вопрос о существовании универсальных общечеловеческих ценностей, под которыми понимаются *одинаковые* мотивационные предпочтения, присущие людям, независимо от этнических, конфессиональных и прочих различий между ними.

Схожесть (но не общность!) человеческих ценностей я связываю с постоянством человеческих потребностей, которые имеют *исторически неизменный* характер. Полагаю, что за тысячелетия своей истории наш вид не обрел ни одной новой потребности – с ходом истории меняются лишь способы и средства удовлетворения человеческих нужд, но не характер последних. Будучи исторически неизменными, потребности человека имеют *видоспецифический* характер, т.е. присущи всем людям, имеющим одинаковый набор фундаментальных нужд²¹.

Как бы то ни было, именно одинаковость человеческих потребностей вызывает одинаковые мотивационные стремления людей к «лучшему», которые образуют систему *универсальных базовых ценностей*. В основе таких предпочтений лежит одинаковая оценка людьми своих *потребностных состояний*: бесспорно лучшим признается удовлетворенная потребность, а бесспорно худшим – ее депривация.

Иными словами, я убежден в том, что любой психически здоровый человек, будь то мужчина или женщина, мусульманин или христианин, русский или француз, рабочий или ученый, в конечном счете предпочитает: жизнь – смерти, здоровье – нездоровью, внутреннюю свободу – несвободе, общение – одиночеству (не следует путать одиночество и уединение). Человек в норме предпочитает уважительное отношение к себе – презрению, знание – незнанию, красоту – безобразию, справедливость (как минимум к себе) – несправедливости, любовь (обращенную как минимум на себя) – ненависти и так далее.

Сказанное нуждается в важной оговорке, которая предвосхищает возможные возражения против универсальности человеческих ценностей. Спрашивается: можем ли мы считать универсальным мотивационное влечение к здоровью, если люди способны делать жизненный выбор в пользу нездоровья и инвалидности? Можем ли мы настаивать на универсальном влечении к знанию, если человек способен предпочесть «тьме низких истин нас возвышающий обман» и т.д. и т.п.?

Отвечая на эти возражения, я хочу напомнить, что ценностный выбор человека не распространяется на *средства*, которые используются для достижения конечных целей и удовлетворения приоритетных потребностей. Эти средства могут быть очень разными: людям нередко приходится выбирать не между «добром» и «злом», а между разными видами зла, предпочитая зло меньшее злу большему, что заставляет использовать средства, которые сами

эксперименты. Даже преступник, презирающий нормы человеческой морали, вынужден делать ценностный выбор между потребностью в свободе, которая побуждает его к рискованному побегу из тюрьмы, и надобностью защитить себя от последствий возможной неудачи.

²¹ Споры вызывают лишь некоторые физиологические надобности, связанные с различием возраста и пола – ученые дискутируют о наличии сексуальной потребности у детей или о различии между соматическими потребностями мужчин и женщин, вызванных несходством их анатомии и физиологии.

по себе нежелательны для человека. Однако подобный выбор в пользу *меньшего из зол* всегда объясняется стремлением человека к *большему из благ*.

Именно это обстоятельство побуждает дезертиров, для которых ценностное влечение к жизни стоит выше ценностного влечения к здоровью, предпочитать меньшее зло инвалидности большему из зол – гибели на поле боя. Это не значит, что люди не ценят свое здоровье – они жертвуют этим благом ради обретения большего из благ. «Жертва» – это ключевое слово для подобных ситуаций. Человек не может жертвовать тем, что не ценит. Жертва – это всегда отказ от «хорошего» ради «лучшего», к которому мы безальтернативно стремимся.

Точно так же для поклонников Экклезиаста, считающих, что «во многом знании много печали», знание не перестает быть благом, объектом ценностного предпочтения: когнитивную потребность в объективно необходимых человеку знаниях приносят в жертву более важной потребности в душевном комфорте.

Наличие универсальных человеческих ценностей не отменяет, конечно же, колоссальных различий в ценностном сознании людей, принадлежащих разным обществам, культурам, историческим эпохам. Важно понимать, однако, что эти различия связаны не с *набором* базовых ценностей, а с *субординационными связями*, которые возникают между ними. Ценности людей идентичны, но их «удельный вес» в различных культурах различен. Люди одинаковы в выборе *потребностных состояний*, предпочитая удовлетворенную потребность ее депривации, однако очень различаются в выборе своих *потребностных предпочтений*. Все люди ценят жизнь и все люди ценят хорошее качество жизни. Но в экзистенциальной ситуации, когда нельзя сохранить и то и другое, европейский бургер выбирает выживание, а японский самурай предпочитает достойную смерть недостойной, по его убеждениям, жизни.

Ограниченный объем статьи не позволяет мне, к сожалению, рассмотреть основные линии «ценностного разлома» между обществами и цивилизациями, которые связаны с многими причинами, включая различие между «идеациональным» и «сенсатным» истолкованием реальности, в которой мы живем²²; разное «отношение к деянию» (М. Горький), которое порождает расхождения между экстернальным активизмом, направленным на трансформацию внешней среды, и интернальным активизмом, ориентированным на изменение человека; разное восприятие субъект-субъектной проекции жизненного мира, ведущей к конфликту между индивидуализмом и коллективизмом, социоцентристским и антропоцентристским менталитетом и т.д.

В завершение я хотел бы еще раз подчеркнуть фундаментальное различие между *знаниями* как компонентами ориентационного сознания и ценностями как продуктами сознания мотивационного. Суть различия состоит в том, что знания и ценности имеют неодинаковое отношение к институту истины. Я убежден в том, что ценностные предпочтения человека, обращенные к миру должного, а не миру сущего, не подлежат гносеологической экспертизе – они могут быть общезначимыми и даже общеобязательными, но не могут быть истинными или ложными в когнитивном значении этих категорий.

²² См.: Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2020.

Список литературы

- Бутковская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. 1998. № 9. С. 87–100.
- Вебер М. Основные социологические понятия / Пер. с нем. М.И. Левина // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.
- Ильин Е.П. Мотивация и мотивы. СПб.: Питер, 2002.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосский. М.: Эксмо, 2015.
- Маркс К. 18 брюмера Луи Бонапарта / Пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 8. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 115–217.
- Маслоу А. Мотивация и личность / Пер. с англ. Т. Гутман, М. Мухина. 3-е изд. СПб.: Питер, 2008.
- Маслоу А. На подступах к психологии бытия / Пер. с англ. О. Чистякова. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997.
- Момджян К.Х. Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 3–14.
- Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.
- Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществознании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.
- Момджян К.Х. Родовая сущность человека: к методологии анализа // Человек. 2023. Т. 34. № 1. С. 7–27.
- Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса / Пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс, 1986.
- Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / Пер. с англ. В.В. Сапова. М.: Академический проект, 2020.
- Сапольский Р. Биология добра и зла / Пер. с англ. Ю. Аболина, Е. Наймарк. М.: Альпина-нон-фикшн, 2019.
- Уилсон Э. Природа человека / Пер. с англ. Т.О. Новикова. М.: Кучково поле, 2015.
- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Пер. с нем. // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. С. 382–424.

Orientation and motivational determinants of social consciousness*

Karen Kh. Momdzhyan

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

The article considers knowledge and values as invariants of ancestral human consciousness related to its orientational and motivational role in human activity. The task of orientational consciousness is the cognition of the surrounding and encompassing world (the existence of which is postulated as an axiom, doubt in which makes the existence of people de facto impossible). Cognition seeks its own logic of being of the perceived world and gives us verifiable knowledge about it, different from ignorance and delusion. The motivational function of consciousness involves the examination of possible reactions to alternative-free urges of a person in order to choose the best of the behavioural options. The author considers three levels of motivational expertise – emotional, reasoning,

* The study was supported by the Russian Science Foundation, project No. 24-18-00440 “Analysis of social causality and invariants of social development as a method of overcoming the fragmentation of socio-philosophical cognition”.

and obligatory – which guide people who are forced to choose between the imperatives of pleasant, useful, and due. Due motives form people's value consciousness – a systemic set of strategic preferences associated with the choice of priority ultimate goals of life and, further, the needs funded by them. The author associates the ultimate goals of life with genetically given existential urges to preserve the fact and acceptable quality of life. Need is considered as an objective-real property of a social subject to feel the need for what is necessary to achieve the ultimate goals of life. Existential drives and needs cannot be 'cancelled' by human will, which does not prevent it from interfering in the process of their realisation, making possible existential choice between being and non-being, as well as value ranking of needs. The article considers the determinative connection between historically unchangeable, species-specific needs of people and their basic values, which have a universal character. The author connects differences in the value consciousness of people belonging to different societies and cultures not with the set of basic values, but with subordination links between them, which form different value priorities. The author insists on the fundamental difference between knowledge and values, which is associated with different attitudes to the institution of truth, non-verifiability of human value preferences, oriented towards the world of the due, not the real.

Keywords: man, society, thinking, consciousness, cognition, motivation, truth, values, free will, needs, interests

For citation: Momdzhyan, K.Kh. "Orientatsionnye i motivatsionnye determinanty obshchestvennogo soznaniya" [Orientation and motivational determinants of social consciousness], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 5–22. (In Russian)

References

- Butkovskaya, M.L. "Evoluciya cheloveka i ego social'noj struktury" [The evolution of man and his social structure], *Priroda*, 1998, Vol. 9, pp. 87–100. (In Russian)
- Freud, S. "Po tu storonu principa udovol'stviya" [On the other side of the pleasure principle], in: S. Freud, *Psihologiya bessoznatel'nogo* [The psychology of the unconscious]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1990, pp. 382–424. (In Russian)
- Il'in, E.P. *Motivatsiya i motivy* [Motivation and motives]. St. Petersburg: Piter Publ., 2002. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [A Critique of Pure Reason], transl. by N.O. Lossky. Moscow: Exmo Publ., 2015. (In Russian)
- Marx, K. "18 bryumera Lui Bonaparta" [The 18th brumaire of Louis Bonaparte], in: K. Marks & F. Engels, *Sochineniya* [Collected Papers], Vol. 8. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1957, pp. 115–217. (In Russian)
- Maslow, A. *Motivatsiya i lichnost'* [Motivation and personality], transl. by T. Gutman and M. Mukhina, 3rd ed. St. Petersburg: Piter Publ., 2008. (In Russian)
- Maslow, A. *Na podstupah k psihologii bytiya* [Towards a psychology of being], transl. by O. Chistyakova. Moscow: Refle-buk Publ.; Kiev: Vakler Publ., 1997. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Rodovaya sushchnost' cheloveka: k metodologii analiza" [The generic essence of man: towards a methodology of analysis], *Chelovek*, 2023, Vol. 34, No. 1, pp. 7–27. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "O probleme obshchechelovecheskih cennostey" [On the problem of universal human values], *Voprosy filosofii*, 2020, Vol. 3, pp. 25–41. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Substantsial'nyj podhod v teoreticheskom obshchestvoznanii, ego neobhodimost' i principy" [The Substantial Approach in Theoretical Social Science, Its Necessity and Principles], *Voprosy filosofii*, 2022, Vol. 2, pp. 71–82. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Universal'nye potrebnosti i rodovaya sushchnost' cheloveka" [Universal needs and the generic nature of the human being], *Voprosy filosofii*, 2015, Vol. 2, pp. 3–14. (In Russian)

- Prigozhin, I. & Stengers, I. *Poryadok iz haosa* [Order out of Chaos], transl. by Yu.A. Danilov. Moscow: Progress Publ., 1986. (In Russian)
- Sapolsky, R. *Biologiya dobra i zla* [The biology of good and evil], transl. by Y. Abolina and E. Naimark. Moscow: Al'pina-non-fikshn Publ., 2019. (In Russian)
- Weber, M. "Osnovnye ponyatiya sociologii" [Basic concepts of sociology], transl. by M.I. Levin, in: M. Weber, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 602–643. (In Russian).
- Wilson, E. *Priroda cheloveka* [Human nature], transl. by T.O. Novikova. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2015. (In Russian)

К.В. Карпов

О НОРМАТИВНОСТИ ПРИНЦИПА КЛИФФОРДА

Карпов Кирилл Витальевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

В статье анализируется вопрос о нормативности принципа Клиффорда, гласящего: «Неправильно всегда и везде для кого бы то ни было формировать убеждение о чем-либо на основании недостаточных для того свидетельств». Обычно он понимается как столкновение двух типов доксистических норм: моральной и эпистемической. При этом исследователи никак не могут прийти к какой-то одной линии интерпретации идей Клиффорда. В настоящей статье проводится сопоставление текстов доклада Уильяма Клиффорда «Этика убеждений», представленного на заседании Метафизического общества (1876), и текста одноименного доклада эссе, которое было написано по итогам обсуждения доклада и опубликовано в журнале «Современное обозрение» (1877). Пользуясь инструментарием современной дискуссии по проблеме этики убеждений, автор предлагает новую интерпретацию нормативности принципа Клиффорда. В основе анализа лежит вопрос о том, каким ценностям соответствуют те нормы, которые нашли отражение в тексте доклада и эссе. Автор показывает, что принцип Клиффорда можно понимать как последовательно разворачивающуюся деонтологию от пруденциальных доксистических норм (ценность общего блага) через моральные (деонтологическая ценность) к, собственно, эпистемическим (алетическая ценность). Пруденциальная норма соответствует коллективному познавательному субъекту, моральная – индивидуальному, а сугубо эпистемические относятся к уровню самих убеждений.

Ключевые слова: Уильям Клиффорд, «Этика убеждений», доксистические нормы, пруденциальные нормы, моральные нормы, эпистемические нормы, Метафизическое общество, эпистемическая нормативность

Для цитирования: Карпов К.В. О нормативности принципа Клиффорда // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 23–39.

1. Введение

Утверждение о нормативном характере принципа Клиффорда, гласящего: «Неправильно всегда и везде для кого бы то ни было формировать убеждение о чем-либо на основании недостаточных для того свидетельств»¹, – давно стало общим местом в эпистемологии религиозных убеждений. Один из самых тщательных анализов принципа Клиффорда был проведен Алвином Плантингой. Его основная идея заключается в том, чтобы показать, что принципу присуща не только деонтологическая составляющая, но что он, заключая в себе положения классического фундаментализма и интернализма, скрепляет т.н. «классический пакет» и лежит в основе эвиденциалистского вызова религиозной вере². Однако трактовка Плантингой нормативности принципа Клиффорда представляется мне не совсем точной. Причина этого кроется прежде всего в целях, которые преследовал американский философ религии. В настоящей статье я намериваюсь более полно раскрыть нормативный характер принципа, выявив тот теоретический базис, который ему подлежит и который не раскрывается самим Уильямом Клиффордом в его эссе «Этика убеждения», т.е. ответить на вопрос: «Какой вид эпистемологической нормативности наиболее соответствует принципу»?

2. Доксастические нормы

Виды норм

Исследователи выделяют различные типы норм, регулирующих формирование убеждений, по их соответствию различным типам ценностей. Поэтому этик убеждений в своей эпистемологической картине должен в идеале не просто обосновать наличие доксастических норм, но и уточнить, какой тип (типы) ценностей их регулирует.

Обычно выделяют три типа норм: пруденциальные, моральные, эпистемические. Идея пруденциальной, или прагматической³, нормы состоит в том,

¹ Clifford W.K. The Ethics of Belief // The Contemporary Review. 1877. Vol. 29. P. 295. «Принцип Клиффорда» – стандартное обозначение приведенной максимы в литературе по этике религиозных убеждений. Принципу Клиффорда был посвящен специальный выпуск журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики» (2019. Т. III. № 3).

² Классическим пакетом Алвин Плантинга называет взаимосвязь эпистемологического фундаментализма, деонтологизма и интернализма вокруг понятия обоснования (justification). Фундаментализм задает структуру знания, разделяя его на две области – базовые и небазовые убеждения, в нем реализуются деонтологические требования (что интересно, как по отношению к субъекту, так и по отношению к убеждениям – прежде всего базовым), понимание эпистемического долга, его принятие описывается в рамках интерналистской концепции знания. Интернализм и фундаментализм вытекают из деонтологизма, и по крайней мере интернализм теряет без деонтологизма всю силу своей мотивировки. Подробнее см.: Plantinga A. Warrant: the current debate. New York; Oxford, 1993. P. 28; *Idem*. Warranted Christian belief. New York; Oxford, 2000. P. 82.

³ Идея пруденциальной (от лат. prudentia – благоразумие, рассудительность) нормы в отношении убеждений, введенной У. Джеймсом, сейчас широко обсуждается в литературе в контексте анализа структуры норм. См.: Broome J. Normative requirements // Ratio. 1999. Vol. 12. P. 398–419; Schroeder M. The hypothetical imperative? // Australasian Journal of Philosophy. 2005. Vol. 83. P. 357–372.

что если убеждение p помогает достичь некоей желаемой благоразумной цели, отвечает благоразумному поведению или отношению к какому-то положению дел, то *prima facie* благоразумно принимать и придерживаться такого убеждения, даже если (i) нет для этого достаточных оснований (свидетельств) и (ii) эпистемический субъект осознает свое бедственное положение. Например, если человек убежден в том, что он излечится от рака, если будет твердо считать, что так и случится, то, несмотря на то что медицинская статистика для него неутешительна, он с полным правом может придерживаться данного убеждения, поскольку его цель – излечиться от недуга и выжить. Уильям Джеймс – возможно, первый оппонент Клиффорда – описывает такие случаи формулой: «Вера в факт может способствовать возникновению последнего»⁴. Другой яркий пример пруденциальной доксистической нормы – пари Паскаля. Паскаль предложил необычный аргумент в пользу принятия религиозной веры: возможность воздаяния в будущей жизни и желание благой посмертной участи являются разумным основанием для того, чтобы верить в Бога и исполнять предписываемые религией ритуалы, хотя никаких свидетельств в пользу существования Бога и действительности ритуалов нет⁵. Это, пожалуй, пример чистой пруденциальной нормы: в случае с тяжелобольным можно предположить, что убежденность больного в благополучном исходе заболевания создает тот факт, к которому стремится пациент самим своим положительным психологическим настроем; в случае с пари Паскаля вера в Бога не создает никаких будущих позитивных фактов, ради которых она принималась.

Представление о *моральной норме* в эпистемологии было впервые отчетливо сформулировано У. Клиффордом. Основной посыл связи эпистемологии и этики заключается в том, что познающий субъект не просто должен формировать убеждения, следуя правильным процедурам, но он ответственен перед другими членами сообщества за то, как и какие убеждения он принимает. Фактически апелляция к этике и моральным нормам призвана закрепить доксистические правила так, чтобы их нарушение было и порицаемым, и наказуемым. Подчеркну: в случае моральных доксистических норм важна не эпистемологическая составляющая, а апелляция к тому, что нарушение эпистемической нормы – это серьезный проступок как перед самим собой, так и перед сообществом. Как мы увидим в следующем разделе, У. Клиффорд полагал, что доксистические нормы регулируются не только эпистемическими правилами, но и моральными и даже пруденциальными.

Другой подход к моральной норме исходит из этики и эпистемологии добродетелей. Сторонник аретического подхода будет отстаивать не то, что конкретное необоснованное убеждение причиняет моральный вред, а скорее, то, что регулярное игнорирование наших эпистемических обязательств ведет к укоренению плохой интеллектуальной привычки. Наличие таких привычек говорит о плохом эпистемическом и моральном характере субъекта⁶.

Наконец, *эпистемическая норма* задает стандарты познавательной процедуры. Например, нельзя принимать в одно и то же время убеждения p

⁴ Джеймс У. Воля к вере // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 23.

⁵ Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 185–188. Раздел 418 (233): «Бесконечное ничто».

⁶ Zagzebski L. Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge. New York, 1996; Roberts R., Wood W.J. Intellectual virtue: An essay in regulative epistemology. New York, 2007.

и $\sim p$, убеждение должно приниматься только на достаточных основаниях (скажем, при наличии большего количества релевантных свидетельств в пользу p , чем в пользу $\sim p$). Составить полный перечень таких норм не представляется возможным, поэтому эпистемологи стараются выработать и обосновать какой-то один принцип, заключающий в себе частные познавательные правила для разных ситуаций.

То, как мною была представлена эпистемическая норма, подразумевает, что ее начало лучше всего объясняется с точки зрения практической полезности. Это позиция *эпистемологического инструментализма*⁷, которая призвана ответить на вопрос, почему необходимо следовать таким нормам. Если мы придерживаемся тех убеждений, которые подтверждаются надежными свидетельствами, то мы с большей вероятностью будем иметь точное представление о мире, что способствует функционированию почти всех видов человеческой деятельности. Инструментализм имеет и утилитаристское подтверждение: объясняя нормативную силу эпистемических норм, он утверждает, что убеждения и познающие субъекты должны соответствовать эпистемическим нормам, потому что это практически выгодно. Инструментализм, таким образом, напрямую указывает, что следует принимать те убеждения, которые подтверждаются надежными свидетельствами и доказательствами, избегать принятия желаемого за действительное и формировать свои убеждения эпистемически ответственными способами. Таким образом, с точки зрения инструментализма, следование эпистемическим нормам всегда полезно или ценно, даже если внутри ситуации познания имеются хорошие аргументы в пользу обратного. Существуют две стратегии аргументировать эту точку зрения. Согласно первой, познающий субъект всегда заинтересован в том, чтобы принимать существование истины, поскольку истина всегда имеет внутреннюю ценность. Согласно второй, соблюдение эпистемических норм необходимо для достижения остальных наших целей, независимо от того, каковы эти цели.

Существуют иные концепции нормативности убеждений, выходящие за рамки трех рассмотренных выше типов ценностей. Один из подходов рассматривает эстетические нормы, направляющие нас к убеждениям, обладающим эстетическими достоинствами. Другой за основу берет социальные нормы, регулирующие убеждения, которые мы формируем, играя различные общественные роли (как родители, представители разных профессий, друзья и т.п.)⁸. Третий устанавливает политические нормы, регулирующие убеждения, которые мы формируем как граждане, избиратели и т.п.

Отношения между нормами

Итак, доксистические нормы и обязательства порождаются ценностями. Участвует в этом только одна ценность, или разные ценности могут пересекаться, давая на выходе комбинацию доксистических норм? Ценностные монисты утверждают, что только один тип ценностей (обычно какой-то вид эпистемической ценности) может породить такие нормы. Один

⁷ Неинструменталисты, напротив, считают, что эпистемическая нормативность имеет собственную природу. См.: Kelly Th. Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2003. Vol. 66. P. 612–640.

⁸ Keller S. Friendship and belief // *Philosophical Papers*. 2004. Vol. 33. P. 329–351.

из основных видов монизма, часто именуемый в литературе веритизмом, гласит, что истина является фундаментальной доксистической ценностью.

Те, кто не согласен с монистами, утверждают, что существует способ упорядочить нормы или типы норм с точки зрения относительной силы, с которой их требования к нам могут быть преодолены. Основной мотив считать так – сохранить необходимость учитывать все обстоятельства при принятии убеждений. Другие утверждают, однако, что по крайней мере некоторые нормы ценны сами по себе и что во многих случаях просто не будет ответа на вопрос, какое убеждение принимать при прочих равных условиях⁹. Третьи полагают, что одна категория норм объемлет другую и исходя из этого факта можно сделать вывод, были ли рассмотрены все обстоятельства при принятии убеждения¹⁰.

Нормы и типы норм могут явно противоречить друг другу. Пруденциальная норма, рекомендующая верить в Бога, может противоречить эпистемической норме следовать своим перцептивным данным – например, что в мире слишком много разнообразных проявлений зла¹¹. Точно так же и моральная норма, диктующая нам быть честными перед другими и делать все от нас зависящее, чтобы рассмотреть все релевантные свидетельства перед принятием убеждения, часто противоречит пруденциальной норме принимать неподтвержденные убеждения, лишь бы добиться поставленной цели. Эпистемическая норма собирать как можно больше доказательств может вступать в конфликт с пруденциальной нормой формировать убеждения так, чтобы сэкономить время и силы. Она также вступает в противоречие с моральной нормой не собирать доказательства аморальным способом (например, следователь, выходящий в расследовании за рамки, установленные процессуальным кодексом, или врач, собирающий эмпирическую базу, участвуя в бесчеловечных экспериментах).

Таким образом, этика убеждений включает в себя не просто установление норм, но и прояснение аксиологических источников различных типов норм, отношений между ними (как синхронических, так и диахронических), прояснение потенциальных конфликтов, возникающих между нормами¹².

Синхрония и диахрония в обосновании

Необходимо также кратко затронуть вопрос о синхронии и диахронии в обосновании, поскольку принцип Клиффорда может быть истолкован как одним, так и другим способом.

Синхроническое эпистемическое обоснование убеждения возникает как оправданная реакция познающего субъекта на имеющиеся в его распоряжении в данный момент свидетельства в пользу данного убеждения, т.е. когда познающий вправе считать, что убеждение основано на адекватных основаниях. Последние можно понимать как состояния, вызывающие убеждения, и тогда необходимы критерии, которые могли бы маркировать

⁹ Feldman R. The ethics of Belief // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2000. Vol. 60. P. 667–695.

¹⁰ Например, Келли обсуждает вопрос, объемлет ли эпистемическая нормативность пруденциальной: *Kelly Th. Epistemic rationality as instrumental rationality*. P. 612–640.

¹¹ Допустим, что сами феномены зла являются прецептивными данными, а не их оценками, как это часто предполагается в атеистических аргументах от зла.

¹² См.: *Kolodny N. Why be rational?* // *Mind*. 2005. Vol. 114. P. 509–563.

надежные, адекватные состояния. Это – экстерналистская трактовка, главную особенность которой придерживающиеся ее эпистемологи видят в том, что обоснование возникает тогда, когда можно выделить различные виды оснований и надежно соотносить с ними возникающие убеждения. В интерналистской трактовке адекватность оснований, вызывающих убеждения, понимается как процессы, к которым познающий имеет интроспективный доступ. Тогда основание понимается как очевидность, как базовость для структуры убеждений личности, как высокая априорная вероятность истинности возникающего убеждения.

Убеждение обосновано диахронически, если имеется синхроническое обоснование и обоснование проистекает из надлежащего исследования, которое должно проводиться каждый раз, когда появляются новые данные. Необходимость нового исследования зависит от вероятностной силы, с которой было обосновано данное убеждение синхронически, от вероятностной силы новых свидетельств повлиять на обоснование. Каждый из названных элементов диахронического обоснования может быть истолкован как экстерналистски, так и интерналистски. Возможно, диахроническое обоснование повышает ценность интернализма, так как сам познающий субъект имеет прямой доступ только к тем обоснованиям убеждений, которые можно проанализировать при помощи интроспекции. У этого обстоятельства имеется и то важное следствие, что при положительном обосновании внутренняя вероятность и ценность таких убеждений будет только повышаться для познающего.

3. Принцип Клиффорда

Формулировку предложенного Уильямом Клиффордом принципа и его обоснование мы находим в эссе британского математика и философа «Этика убеждения», опубликованном впервые в журнале «Современное обозрение» («The Contemporary Review») в 1877 г. (том 29 за декабрь 1876 – май 1877). Эссе представляет собой переработанный и значительно расширенный вариант одноименного доклада, прочитанного Клиффордом 11 апреля 1876 г. на очередном заседании Метафизического общества. Это был третий и последний доклад, представленный Клиффордом в рамках работы Метафизического общества; в нем был предложен ответ на предыдущие сообщения на тему эпистемологии и онтологии чудесных событий.

Благодаря недавнему критическому изданию текстов всех докладов у нас есть возможность сравнить содержания доклада и статьи. Обращает на себя внимание, что статья по сравнению с докладом была Клиффордом значительно расширена. Первая часть статьи была взята из доклада, но даже и в ней имеются значительные расхождения, главное из которых состоит в том, что в докладе отсутствует часть со знаменитой формулировкой принципа. Это довольно значительный фрагмент, занимающий в «Современном обозрении» более полутора страниц (pp. 293–295). В этом отрывке Клиффорд подводит читателя к формулировке принципа: указывает на сложность исполнения долга, говорит об особом интеллектуальном удовлетворении, получаемом тогда, когда сформированное убеждение не просто истинно, а получено в результате исследования, основанного на правильной процедуре поиска и обоснования убеждений, рассуждает о том, что нарушение

процедуры есть зло и даже ради достижения какого-то блага не следует поступаться принципами. Кроме этого Клиффорд добавил два раздела, в итоге вдвое увеличивших объем статьи по сравнению с докладом. Эти разделы суть «Вес авторитета» и «Пределы умозаключений». В первом из них Клиффорд обсуждает условия, при которых законно принимать свидетельства других людей. Доверие таким свидетельствам возможно только на основании принципа авторитета (эксперта). Во втором из добавленных разделов Клиффорд объясняет, почему мы можем формировать убеждения о том, что выходит за границы не только нашего опыта, но и опыта всего человечества. По сравнению со статьей в тексте доклада имеются несколько абзацев, в которых прозвучали несколько важных идей. Первая из них касается того факта, что принцип, описываемый в докладе как неукоснительное следование процедуре, обеспечивающей обоснование убеждений посредством свидетельств, должен соблюдаться всеми без исключения людьми и применяться ко всем без исключения убеждениям (р. 400). Возможно, что Клиффорд расширил аргументацию в статье, желая прояснить некоторые моменты, которые могли показаться неясными участникам собрания Метафизического общества 11 апреля 1876 г. Для дальнейшего рассуждения важно только, что несмотря на заметную разницу в текстах, линии аргументации в них совпадают.

А. Версия принципа и его обоснование по докладу

Первый шаг выстраиваемой Клиффордом аргументации состоит в рассмотрении двух примеров. В первом некий судовладелец сомневается в надежности принадлежащего ему корабля, на котором эмигранты из Старого света отправляются в поисках лучшей жизни в Новый свет. Однако судовладелец уговаривает себя, что судно вполне выдержит еще один рейс без ремонта. Его расчеты не оправдались: лайнер затонул в океане. Клиффорд утверждает, что судовладелец виновен в том, что принял решение о пригодности корабля, не имея на то должных оснований. Если бы судно не затонуло, то и в этом случае капитан был бы виновен в том, что ошибочно сформировал свое убеждение¹⁵.

Во втором примере рассматривается случай, когда обитатели некоего острова придерживаются такой религии, в доктринальной системе которой нет упоминания о первородном грехе и о воздаянии в будущей жизни. Представим себе – продолжает Клиффорд, – что представители этой религии используют бесчестные методы для распространения своих убеждений среди детей. Некая группа ангажированных активистов-агитаторов расследует то, как проходило обучение, и приходит к выводу, что адепты обсуждаемой религии действительно использовали запрещенные способы распространения убеждений данной религии среди детей. Однако затем создается комиссия, призванная расследовать, так ли это на самом деле. Члены комиссии приходят к выводу, что первоначальное расследование было проведено с серьезными нарушениями и обвиненные в неподобающих средствах обучения невиновны. Как и в случае с судовладельцем, Клиффорд настаивает, что расследование активистов-агитаторов никак не зависит от решения,

¹⁵ Clifford W.K. The Ethics of Belief, 11 April 1876, paper No. 61 // The Papers of the Metaphysical Society, 1869–1880. A critical edition. Vol. 2. New York, 2015. P. 396–397.

вынесенного в результате последующего расследования. Их убеждения были ангажированы, не были сформированы в результате поиска подходящих свидетельств¹⁴.

Клиффорд заключает: неважно, истинно или ложно полученное убеждение, главное – чтобы оно было сформировано на правильных основаниях, а правильное основание состоит в честном исследовании всех возможных свидетельств «за» и «против» убеждения. Версию принципа из доклада можно увидеть в следующих фразах:

- (1) ...Невозможно так отделить убеждение от действия, которое оно предполагает, чтобы осудить одно, не осудив другое. Твердо придерживающийся одной из сторон вопроса или даже желающий придерживаться одной из сторон, не может исследовать его с такой справедливостью и полнотой, как если бы он действительно сомневался и был беспристрастен. Таким образом, наличие убеждения, не основанного на честном исследовании, лишает человека возможности исполнять этот необходимый долг¹⁵... (2) Нет исключения ни для человека, ни для убеждения¹⁶... (3) Если человек, придерживаясь убеждения, которому его научили в детстве или убедили впоследствии, сдерживает и отталкивает любые сомнения, возникающие по этому поводу в уме, намеренно избегает чтения книг и общается тех, кто ставит это убеждение под сомнение или дискутирует о нем, а также считает бесчестными вопросы, на которые нельзя легко ответить, не будучи поколебленным ими в этом убеждении, то жизнь этого человека представляет собой одно длительное прегрешение против человечества¹⁷.

Б. Версия принципа и его обоснование по эссе

Как уже упоминалось, в отличие от доклада в эссе есть четкая формулировка принципа. Этому предшествует двухстраничное рассуждение, отсутствующее в тексте доклада. В этом отрывке Клиффорд рассуждает о трудности исполнения долга честного исследования обоснованности убеждений. Однако, с другой стороны, исполнение этого долга мотивировано положительной эмоциональной реакцией. Клиффорд утверждает, что знать все о каком-то предмете – значит знать, как оперировать с этим предметом, как вести себя относительно этого предмета при любых обстоятельствах. Знание того, как мы должны действовать в разных обстоятельствах, дает нам чувство защищенности, благодаря которому мы чувствуем себя более счастливыми. А все вместе это дает нам чувство удовольствия и удовлетворения. Чувство же удовлетворения мы испытываем не только потому, что наша жизнь стала безопаснее, но и потому, что мы своим правильно обоснованным убеждением внесли вклад в развитие человечества: мы теперь можем лучше контролировать какую-то часть мира.

Это чувство власти – самое высокое и лучшее из удовольствий, когда убеждение, на котором оно основано, – истинное убеждение, и оно было честно заработано исследованием. Ведь тогда мы можем справедливо считать, что

¹⁴ Ibid. P. 397–398.

¹⁵ Ibid. P. 398.

¹⁶ Ibid. P. 400.

¹⁷ Ibid. P. 400–401.

это общая собственность, и она принадлежит другим людям так же, как и нам¹⁸.

Таким образом, Клиффорд утверждает единство истинности и правильного (честного) исследования, т.е. следование правильной процедуре проверки формируемого убеждения, и закрепляет это единство положительной эмоциональной связью:

Но если убеждение было принято на основании недостаточных свидетельств, то указанное удовольствие украдено. Оно [т.е. убеждение] не только обманывает нас, давая ощущение силы, которой мы на самом деле не обладаем, но и греховно, потому что украдено вопреки нашему долгу перед человечеством¹⁹.

Из этого понятно и содержание того долга, о котором постоянно говорит Клиффорд:

Этот долг заключается в том, чтобы оградить себя от подобных убеждений, как от моровой язвы, которая вскоре может овладеть нашим собственным телом, а затем распространиться на весь город²⁰.

Далее Клиффорд развивает свое обоснование принципа аргументом от противного, а именно анализом примера доверчивого человека. Легковерный, доверчивый человек, как считает Клиффорд, плох не только тем, что подает дурной пример, но и тем, что он пренебрегает истиной, не ставит под сомнение ни свои, ни чужие убеждения, не исследует предмет веры и передает этот дурной пример другим людям.

Вред, который наносит легкоеверие одному человеку, не связан с воспитанием легковерного характера у других и последующей поддержкой ложных убеждений. Привычное желание заботиться о том, во что я верю, приводит к привычному желанию заботиться об истинности того, что мне говорят, в других. Люди говорят друг другу правду, когда каждый из них почитает правду в своем собственном уме и в уме другого; но как мой друг будет почитать правду в моем уме, когда я сам беззаботен о ней, когда я верю вещам, потому что хочу верить им, и потому что они утешительны и приятны? Не станет ли он кричать мне: "Мир!", когда мира нет? Таким образом, я окружу себя густой атмосферой фальши и обмана, и в ней мне придется жить. Может быть, для меня это и не имеет большого значения в моей облачной крепости сладких иллюзий и дорогой лжи; но для человека очень важно, что я сделал своих соседей готовыми к обману. Доверчивый человек – отец лжеца и обманщика; он живет в лоне этой семьи, и нет ничего удивительного в том, что он становится таким же, как они. Так тесно связаны наши обязанности, что тот, кто соблюдает весь закон, но преступает его в одном пункте, виновен во всех²¹.

Наконец, Клиффорд говорит, что его принцип призывает к диахроническому обоснованию.

Исследование свидетельств в пользу какой-то доктрины не должно проводиться раз и навсегда, а затем приниматься как окончательно решенное дело. Никогда нельзя замалчивать сомнения, ибо либо на них можно честно

¹⁸ Clifford W.K. The Ethics of Belief. P. 293.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. P. 294.

ответить с помощью уже проведенного исследования, либо они доказывают, что исследование было неполным²².

Именно в контексте диахронистического обоснования и возникает возражение о том, что человек не в силах постоянно проверять возникающие убеждения и перепроверять имеющиеся. И, следовательно, у человека нет времени, чтобы обосновывать убеждения, и, следовательно, нет времени, чтобы вообще иметь убеждения.

“Но, – скажет кто-то, – я занятой человек; у меня нет времени на долгое обучение, которое было бы необходимо для того, чтобы я стал в какой-то мере компетентным судьей в некоторых вопросах или вообще способным понять природу аргументов”. Тогда у него не должно оставаться времени на убеждения²³.

В свете этого возражения и возникла дополнительная часть в статье, посвященная проблеме авторитетного мнения в познании. Здесь У. Клиффорд обсуждает следующие вопросы: какие критерии можно выдвинуть для определения носителя авторитетного знания, что помимо конкретного знания или ответа на частный вопрос дает человек, обладающий авторитетом, можно ли расширить моральный авторитет на сферу познания.

У. Клиффорд считает, что человек, который мог бы высказывать авторитетное суждение по какому-либо вопросу, должен отвечать трем требованиям. Во-первых, он должен быть исключительным человеком с моральной точки зрения в том хотя бы отношении, что он не должен быть замечен в намерении вводить других людей в заблуждение. Во-вторых, он должен обладать реальным знанием о тех вопросах, о которых он может сообщить свое авторитетное суждение, т.е. о нем можно судить, что он реально познавал истину касательно данного вопроса. Наконец, он должен пользоваться правильным методом, реализуя свою возможность познавать истину.

В каких же случаях, спросим мы в первую очередь, свидетельство человека недостойно веры? Он может говорить неправду либо осознанно, либо неосознанно. В первом случае он лжет, и виноват его моральный облик; во втором – он невежественен или ошибается, и виноваты только его знания или его суждения. Для того чтобы мы имели право принять его свидетельство как основание для веры в то, что он говорит, мы должны иметь разумные основания доверять его *правдивости* (veracity), что он действительно пытается говорить правду, насколько она ему известна; его *знаниям* (knowledge), что у него были возможности узнать правду об этом вопросе; и его *суждению* (judgment), что он правильно использовал эти возможности, придя к тому выводу, который он утверждает²⁴.

Из этих критериев становится ясной идея Клиффорда о том, что вообще должен передать человек, наделенный авторитетом. Этот вопрос Клиффорд ставит не только человеку, но и всей традиции, претендующей на передачу знания через свой авторитет. Человечество потратило много времени и приложило значительные усилия для того, чтобы достигнуть имеющегося уровня знания. Это происходило благодаря тому, что люди постоянно задавали вопросы и пытались найти на них ответы. Среди нескольких приводимых

²² Ibid. P. 295.

²³ Ibid.

²⁴ Clifford W.K. The Ethics of Belief. P. 296.

Клиффордом примеров особенно выделяется тот, который призван ответить на вопрос, возможно ли переоткрытие знания, если оно будет утрачено. Например, если закон Ома по какой-то причине будет утрачен, сможет ли человечество сформулировать его еще раз? Это станет возможным, говорит Клиффорд, и мы сможем сделать это довольно быстро, если будем внимательны и запоем то, как мы задаем вопросы и каким образом на них отвечаем. Способы задавать вопросы и отвечать на них Клиффорд называет *методом расследования* (method of investigation).

Итак, что касается священной традиции человечества, то мы узнаем, что она состоит не из предложений или утверждений, которые следует принимать и в которые следует верить, основываясь на авторитете традиции, а из правильно заданных вопросов, концепций, которые позволяют нам задавать дальнейшие вопросы, и методов ответа на них²⁵.

Остается рассмотреть вопрос о том, трансформируется ли моральный авторитет в эпистемический, т.е. может ли выступать какой-то всеми признанный хороший (добрый) человек авторитетом в познавательной ситуации? Здесь Клиффорд анализирует пример с пророком Мухаммедом. Известно, что среди мусульман он считается исключительно добродетельной личностью. Но должны ли мы в силу только этого факта доверять тому, что он рассказывает о своем религиозном опыте, о том, какова истинная цель этой жизни, что нас ждет в будущей жизни, каков Бог и как ему следует поклоняться? Несмотря на все моральное великолепие Мухаммеда, его выдающиеся достижения в налаживании социальной жизни арабских племен, в установлении общей арабской государственности, при ответе на поставленный вопрос мы должны прежде всего ориентироваться на то, какими свидетельствами располагал Мухаммед в пользу тех религиозных убеждений, которые он проповедовал. То есть моральные качества личности никак не влияют на его эпистемический авторитет. Мы должны спрашивать себя не о том, насколько удобно довериться какой-то личности и убеждению, а говорит ли этот человек истину, какие у него доказательства своей правоты и какие у нас имеются свидетельства для удостоверения в том, что он выполнил свой долг исследователя.

Таким образом, мы приходим к следующим суждениям. Доброта и величие человека не оправдывают нас в принятии веры на основании его авторитета, если нет разумных оснований полагать, что он знал истину о том, что говорил. А у нас не может быть оснований полагать, что человек знает то, что мы, не переставая быть людьми, не могли бы проверить²⁶.

В тексте статьи, в отличие от доклада, Уильям Клиффорд сам подводит итог своим изысканием. Он пишет:

Подведем итог:

Мы можем иметь убеждения о том, что выходит за рамки нашего опыта, только в том случае, если это вытекает из этого опыта на основании предположения, что то, чего мы не знаем, похоже на то, что мы знаем.

Мы можем доверять утверждениям другого человека, если есть разумные основания полагать, что он разбирается в вопросе, о котором говорит, и что он говорит правду в той мере, в какой он ее знает.

²⁵ Ibid. P. 305.

²⁶ Ibid. P. 300.

Во всех случаях неправильно иметь убеждение на основании недостаточных свидетельств; и там, где имеются презумпция сомнения и презумпция расследования, иметь убеждение – хуже, чем иметь презумпцию²⁷.

4. Нормативность принципа Клиффорда

Итак, какой тип нормы предполагает принцип Клиффорда, учитывая данное им его обоснование? Различаются ли эти нормы для формулировок принципа по докладу и по эссе? Какую интерпретацию предполагал Клиффорд для принципа: интерналистскую или экстерналистскую? Предполагал ли Клиффорд синхроническое или диахроническое обоснование для принципа? В настоящем разделе в силу сложности, а потому объемности всех этих вопросов, я дам ответ только на первые два.

В разделе 2 говорилось, что обычно выделяют три вида норм: пруденциальную, моральную и эпистемическую. То, что Клиффорд устанавливает тесную связь между эпистемическими и моральными нормами, очевидно. Это значит: тот факт, что существует эпистемическая норма верить всегда и только при наличии достаточных оснований, влечет за собой существование аналогичной моральной нормы. Соответствующее рассуждение может выглядеть следующим образом:

(1) У нас есть эпистемическое обязательство обладать достаточными свидетельствами для всех наших убеждений;

(2) У нас есть моральное обязательство соблюдать наши эпистемические обязательства;

(3) Таким образом, мы имеем моральное обязательство обладать достаточными доказательствами для всех наших убеждений.

Критической для аргумента является посылка (2). Если ее можно обосновать, то мы получим интересный аргумент, который позволяет сохранить различие между моральной и эпистемической ценностью, установив связь между ними²⁸. Здесь, однако, имеется значительное расхождение в том, как можно интерпретировать идею Клиффорда, потому что сам он, очевидно, не имел четко сформированного представления о соотношении моральной и эпистемической нормы. Так, если исходить из текста доклада, то скорее мы должны признать, что он не защищает (2), считая эпистемический долг разновидностью морального. Именно поэтому для него судовладелец одинаково виновен при любом исходе плавания. Но в эссе, во второй его части, где речь идет об эпистемическом авторитете, он говорит о неизбежной необходимости полагаться на свидетельства других людей, чтобы мы могли сэкономить время и избежать значительного числа ошибок в наших исследованиях. Он говорит там же о том, что все наши убеждения не остаются без последствий, в особенности те, что приняты без достаточных на то оснований, поскольку такая практика приводит к снижению эпистемических стандартов (даже в важных для социума) областях. А это, в свою очередь, имеет плохие моральные последствия.

²⁷ Clifford W.K. The Ethics of Belief. P. 309.

²⁸ Подробнее см.: Dougherty T. The ethics of Belief is ethics (period): reassigning responsibility // The ethics of belief: individual and social. New York, 2014. P. 146–168.

Я полагаю, что в нашем анализе принципа Клиффорда надо исходить не из представления о том, что он применим только для индивидуального познающего субъекта, но из того, что он главным образом обращен к коллективному познающему субъекту и дедуцируется из этого обращения. Клиффорд как в докладе, так и в эссе постоянно говорит о долге каждого человека перед обществом, перед другими познающими. Сначала он говорит об общественном значении убеждений сразу после примера с ошибкой ангажированных агитаторов, расследующих распространение неугодных религиозных убеждений. Вот некоторые яркие цитаты из этого блока:

И ничья вера ни в коем случае не является частным делом, касающимся только его самого... Наши слова и фразы, способы рассуждения, формы и виды мышления – это общая собственность, создаваемая и совершенствуемая из века в век; реликвия, которую каждое последующее поколение наследует как драгоценный залог и священное доверие, чтобы передать ее следующему поколению не неизменной, а расширенной и очищенной, с явными следами своей ручной работы. В это, к добру или к худу, вплетены все убеждения каждого человека... Ужасная привилегия и ужасная ответственность, что мы должны содействовать созданию мира, в котором будут жить потомки²⁹.

В двух предположенных случаях, которые мы рассмотрели, было признано неправильным формировать убеждения на основании недостаточных свидетельств или подпитывать убеждения, подавляя сомнения и избегая исследования. Причину такого суждения искать далеко не надо; она заключается в том, что в обоих случаях убеждение, которого придерживался один человек, имело большое значение для других людей. Но поскольку ни одно убеждение, которого придерживается один человек, каким бы тривиальным оно ни казалась и каким бы скрытым ни был верующий, никогда не бывает незначительным или не оказывающим никакого влияния на судьбу человечества, у нас нет иного выбора, кроме как распространить наше суждение на все случаи убеждений, какими бы они ни были³⁰.

Второй яркий блок рассуждений о коллективном познающем субъекте встречаем уже только в эссе, во второй его части, когда речь заходит о долге традиции – формировать вопросы и предоставить надежный способ ответа на них.

Итак, что касается священной традиции человечества... Ценность всех этих вещей зависит от того, что они проверяются изо дня в день. Сама святость драгоценного наследия налагает на нас обязанность и ответственность испытывать его, очищать и расширять по мере сил. Тот, кто использует его результаты, чтобы заглушить собственные сомнения или помешать исследованиям других, виновен в святотатстве, которое никогда не смогут изгладить века³¹.

Очевидно, Клиффорд хочет сказать: наш долг всегда и везде формировать убеждения о чем-либо только на основании достаточных для того свидетельств сам проистекает из другого, более общего, обязательного для всех долга заботиться (сохранять, совершенствовать, очищать, подвергать сомнению и т.д.) о тех убеждениях, которые распространены в сообществе и,

²⁹ Clifford W.K. The Ethics of Belief, 11 April 1876, paper No. 61. P. 399; *Idem*. The Ethics of Belief. P. 292.

³⁰ Clifford W.K. The Ethics of Belief, 11 April 1876, paper No. 61. P. 399.

³¹ Clifford W.K. The Ethics of Belief. P. 305.

шире, разделяются всем человечеством. Обязательство перед собой (индивидуальное) проистекает из обязательства перед коллективом, а моральная ценность принципа раскрывается только в этическом долге перед коллективом³².

Укорененность индивидуальной нормы в коллективном долге позволяет нам увидеть, как Клиффорд проводит линию, с одной стороны, от морального обязательства к эпистемическому, а, с другой, – от требований по отношению к коллективному познающему субъекту через требования к индивидуальному познающему субъекту к требованиям к убеждениям. Это соотношение можно представить в виде таблицы.

Убеждения	Субъект	
	Индивидуальный	Коллективный
Должны быть истинными	Долг стремиться к истинным убеждениям	Долг держаться только истинных убеждений
Должны быть получены правильным методом	Долг соблюдать процедуру приобретения убеждений	Долг расследования (исследования)
	Долг оградиться от ложных убеждений и убеждений, полученных при несоблюдении процедуры	Долг приращения знания

Долг коллектива – приращение знания, долг индивида – оградить себя от ложных и неправильно полученных убеждений (даже если бы они были истинными), стремиться к истинным убеждениям и соблюдать выработанную и санкционированную сообществом процедуру получения убеждений, что закрепляется в хороших эпистемических привычках, а сами убеждения должны быть истинными и правильно сформированными. Таким образом, нормативность принципа Клиффорда раскрывается на уровне социума, индивида и убеждения.

Остается еще один важный аспект принципа, вытекающий из вопроса, почему коллективу выгодно стремиться к истинным убеждениям, разрабатывать, закреплять и совершенствовать систему получения таких убеждений? Ответ на него также можно найти в эссе Клиффорда. Хорошие (истинные и правильно полученные) убеждения скрепляют сообщество, дают людям знания, помогающие им решать повседневные проблемы, бороться с болезнями, совершать открытия³³.

Из этого становится ясна вся механика нормативности, которую предлагает Клиффорд. Предложенный им принцип рождается как последовательное развертывание морального содержания из пруденциальной ценности

³² Это обязательство и этот долг можно назвать *коллективным*, или *социальным*, поскольку он распространяется на каждого индивида, входящего в коллектив, социум.

³³ О прогрессе, улучшении жизни и нравов У. Клиффорд не говорит в каком-то отдельном пассаже, но часто завершает указанием на это разные предложения как в тексте доклада, так и в эссе. Например: «Каждая трудолюбивая жена ремесленника может передать своим детям убеждения, которые либо скрепят общество, либо разорвут его на части» (*Clifford W.K. The Ethics of Belief*. P. 293). Другой пример – завершение цитаты, к которой отсылает прим. 28.

к эпистемической, т.е. в поэтапном раскрытии трех нормативностей. Принцип Клиффорда рождается из пруденциальной нормативности, ценности такого взгляда на общество, в котором господствует научное знание, а не предрассудки, суеверия и не служащие прогрессу традиции. Прогресс общества осмысливается эпистемологически, т.е. как неуклонное стремление поколений к истине, правильной постановке вопросов и совершенствованию методов решения этих вопросов. Из этого вытекает нормативность для коллективного познающего субъекта. Но каждый индивидуальный познающий субъект как член общества и единица коллективного познающего субъекта имеет долг перед этим обществом – из этого рождаются нормы, применимые к индивидуальному субъекту. Наконец, уже из этого рождаются нормы, которые применимы даже к убеждениям.

Как показывает текст доклада, эта идея имела у Клиффорда уже тогда, когда он выступал перед Метафизическим обществом. В тексте сообщения имеется интересный абзац, который затем был заменен Клиффордом в эссе на длинное рассуждение, итогом которого стала формулировка принципа. В этом абзаце он говорит о главенстве моральных норм:

Кроме того, казалось, что мы не можем апеллировать к разуму в поддержку верховенства разума; что невозможно вывести из чего-либо другого основание для умозаключения, и что в итоге этот вопрос должен рассматриваться как вопрос морали³⁴.

Ответы на другие вопросы выводятся из указанного тезиса: в силу тройной нормативности принципа, для каждой нормы вопрос о синхронии/диахронии, экстернализма/интернализма должны решаться отдельно.

5. Заключение

Подведем кратко итоги предложенным здесь рассуждениям.

- (1) Как мы видели, существует две версии принципа Клиффорда. Первая была представлена им в докладе «Этика убеждений», прочитанном на заседании Метафизического общества, вторая – в статье, опубликованной по итогам обсуждения доклада. Эксплицитно принцип был сформулирован только в статье, в докладе он был представлен в описательном виде. Обе версии на уровне обоснования объединяет то, что Клиффорд связывает убеждения с действиями, тем самым показывая, что убеждения подлежат моральной оценке.
- (2) Было показано, что помимо моральной нормативности принцип Клиффорда задействует пруденциальную и эпистемическую нормативности. Точнее, принцип Клиффорда лучше всего может быть понят как формулировка последовательно разворачивающейся деонтологии от пруденциальных доксистических норм (ценность общего блага) через моральные (деонтологическая ценность) к собственно эпистемическим (алетическая ценность).
- (3) В принципе Клиффорда заложена сложная система нормативности. Во-первых, он обязателен как для познающего субъекта, так и для

³⁴ Clifford W.K. The Ethics of Belief, 11 April 1876, paper No. 61. P. 400.

убеждений. Пруденциальная норма соответствует коллективному познавательному субъекту, моральная – индивидуальному, а сугубо эпистемические относятся к уровню самих убеждений.

Список литературы

- Джеймс У.* Воля к вере // *Джеймс У.* Воля к вере / Пер. с англ.; сост. Л.В. Блишников, А.П. Поляков. М.: Республика, 1997. С. 9–27.
- Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.
- Broome J.* Normative requirements // *Ratio*. 1999. Vol. 12. P. 398–419.
- Clifford W.K.* The Ethics of Belief // *The Contemporary Review*. 1877. Vol. 29. P. 289–309.
- Clifford W.K.* The Ethics of Belief, 11 April 1876, paper No. 61 // *The Papers of the Metaphysical Society, 1869–1880. A critical edition. Vol. 2 / Ed. by C. Marshall, B. Lightman, R. England.* New York: Oxford University Press, 2015. P. 396–402.
- Dougherty T.* The ethics of belief is ethics (period): reassigning responsibility // *The ethics of belief: individual and social / Ed. by J. Matheson, R. Vitz.* New York: Oxford University Press, 2014. P. 146–168.
- Feldman R.* The ethics of belief // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2000. Vol. 60. P. 667–695.
- Keller S.* Friendship and belief // *Philosophical Papers*. 2004. Vol. 33. P. 329–351.
- Kelly Th.* Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2003. Vol. 66. P. 612–640.
- Kolodny N.* Why be rational? // *Mind*. 2005. Vol. 114. P. 509–563.
- Plantinga A.* Warrant: the current debate. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Plantinga A.* Warranted Christian belief. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Roberts R., Wood W.J.* Intellectual virtue: An essay in regulative epistemology. New York: Oxford University Press, 2007.
- Schroeder M.* The hypothetical imperative? // *Australasian Journal of Philosophy*. 2005. Vol. 83. P. 357–372.
- Zagzebski L.* Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge. New York: Cambridge University Press, 1996.

On normativity of Clifford's Principle

Kirill V. Karpov

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

In this article, the author analyzes the question of the normativity of Clifford's Principle: "It is wrong always, everywhere, and for any one, to believe anything upon insufficient evidence". It is usually understood as a conflict between two types of doxastic norms, moral and epistemic. At the same time, researchers are unable to arrive at a single interpretation of Clifford's ideas. The two versions of Clifford's ideas of principle were compared. The first is taken from Clifford's paper "The Ethics of Belief" presented at the meeting of the Metaphysical Society (1876), and the second – from the essay "The Ethics of Belief" which was written after the discussion of the paper and published in the *Contemporary Review* (1877). Applying the tools of the contemporary debate on the ethics of belief, the author offers a new interpretation of the normativity of Clifford's Principle. At the heart of the analysis is the question of what values correspond to the norms reflected in the text of the paper and the essay. The author shows that Clifford's Principle can be understood as a sequentially unfolding deontology from prudential doxastic norms

(value of the common good) through moral norms (deontological value) to epistemic norms (alethic value). The prudential norm corresponds to the social cognitive subject and the moral norm corresponds to the individual one, and strictly epistemic norms refer to the level of beliefs themselves.

Keywords: William Clifford, 'Ethics of Belief', doxastic norms, prudential norms, moral norms, epistemic norms, Metaphysical Society, epistemic normativity

For citation: Karpov, K.V. "O normativnosti printsipa Klifforda" [On normativity of Clifford's Principle], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 23–39. (In Russian)

References

- Broome, J. "Normative requirements", *Ratio*, 1999, Vol. 12, pp. 398–419.
- Clifford, W.K. "The Ethics of Belief", *The Contemporary Review*, 1877, Vol. 29, pp. 289–309.
- Clifford, W.K. "The Ethics of Belief, 11 April 1876, paper No. 61", *The Papers of the Metaphysical Society, 1869–1880. A critical edition*, Vol. 2, ed. by C. Marshall, B. Lightman, R. England. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 396–402.
- Dougherty, T. "The ethics of belief is ethics (period): reassigning responsibilism", *The ethics of belief: individual and social*, ed. by J. Matheson, R. Vitz. New York: Oxford University Press, 2014, pp. 146–168.
- Feldman, R. "The ethics of belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000, Vol. 60, pp. 667–695.
- James, W. "Volya k vere" [Will to Belief], in: W. James, *Volya k vere* [Will to Belief]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 9–27. (In Russian)
- Keller, S. "Friendship and belief", *Philosophical Papers*, 2004, Vol. 33, pp. 329–351.
- Kelly, Th. "Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2003, Vol. 66, pp. 612–640.
- Kolodny, N. "Why be rational?", *Mind*, 2005, Vol. 114, pp. 509–563.
- Pascal, B. *Mysli* [Pensées], transl. by Yu.A. Ginzburg. Moscow: Izd-vo imeni Sabashnikovykh Publ., 1995. (In Russian)
- Plantinga, A. *Warrant: the current debate*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Plantinga, A. *Warranted Christian belief*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Roberts, R. & Wood, W.J. *Intellectual virtue: An essay in regulative epistemology*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Schroeder, M. "The hypothetical imperative?", *Australasian Journal of Philosophy*, 2005, Vol. 83, pp. 357–372.
- Zagzebski, L. *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1996.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Mahmoud Nazari

THE MEANING OF LIFE IN THE WORKS OF IBN SĪNĀ

Mahmoud Nazari – PhD, Research Fellow, Department of Study of Religion. University of Religions and Denominations. Qom, 3749113357, Iran; e-mail: Mahmoud.nazari83@gmail.com

This paper examines an exploration of the meaning of life, focusing on the philosophical insights of Islamic philosopher *Ibn Sīnā* (Avicenna). While *Ibn Sīnā*'s works do not explicitly mention the concept of the meaning of life, his discussions on happiness and well-being closely relate to such a fundamental existential inquiry as the goal of life. In his philosophical works, well-being is introduced as an inherently desirable and ultimate purpose of pleasures, considering it a necessary and sufficient condition for life to become meaningful. *Ibn Sīnā* proposes that life derives meaning from alignment with the ultimate truth, transcending subjective perceptions. In terms of attaining the real meaning of life, *Ibn Sīnā* believes that true fulfillment is achieved through a harmonious relationship with the Divine, with love serving as the driving force towards ultimate perfection. This research aims to analyze the meaning of life in *Ibn Sīnā*'s works and explore how to attain it.

Keywords: Ibn Sīnā, meaning of life, Avicenna, purposefulness, ultimate happiness

For citation: Nazari, M. “The meaning of life in the works of Ibn Sīnā”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 40–47.

Introduction

All human beings who are in pursuit of a rational, meaningful, and valuable life at some point in their lives, face these profound questions: What are all these efforts and strivings for? What is the purpose of life? Can life itself be inherently desirable? And so on and so forth. These questions exist because human is an entity for which, in its Being, that Being is an issue¹. The most fundamental concern of humans is who they are, where they came from, where they are heading, and what the desired destination is.

The question of the meaning of life is only relevant when life itself is a means to a more important purpose or a higher state of achievement. This could be why some argue that we feel even when all possible scientific questions have been answered, the problems of life remain completely untouched. Of course, there are then no questions left, and this itself is the answer. The solution of the problem

¹ Heidegger, M. *Being and Time*. New York, 1962, p. 236.

of life is seen in the vanishing of the problem. (Is not this the reason why those who have found after a long period of doubt that the sense of life became clear to them have then been unable to say what constituted that sense?) There are, indeed, things that cannot be put into words. They make themselves manifest. They are what is mystical².

We may have reached the limits of science here, but perhaps we have not necessarily reached the limits of human discourse. There is a rich tradition of religious language, both in Western culture and elsewhere, that grapples with the task of addressing what cannot be fully captured by even the most complete scientific account of the phenomenal world. One might say that it is the task of religious discourse to strain at the limits of the sayable. Some kinds of theology, to be sure, have aimed at keeping entirely within the boundaries of observable evidence and rational demonstration, invoking God as an explanatory hypothesis to account for certain aspects of reality (such as order, design, motion, and so on), rather in the manner of a scientist looking for the best explanation of the data³.

Discussion Background

In the ancient philosophy, rather than discussing the meaning of life, another topic was often raised that was closely related to this discussion, and that topic was the concept of happiness. Although rooted in religious texts, philosophers in philosophical works analyzed happiness through a philosophical lens, basing their arguments on specific epistemological and metaphysical foundations. It is somehow the same in the early works of Islamic philosophers; since the question of the meaning of life is a relatively new topic, there may not have been explicit discussions under that precise title. However, they were concerned indirectly with the concept of meaning of life. As one of the eminent Muslim philosophers, *Ibn Sīnā*⁴, in various works, explored meaning of life and aimed to reach it. He talked about happiness in his various works and described the ways to achieve it. According to his perspective, the pursuit of and realization of meaning are synonymous with the quest for happiness. While *Ibn Sīnā* distinguished between happiness and the meaning of life, they exhibited common elements in his philosophical framework⁵.

The perspective of *Ibn Sīnā* on the definition and particular meaning of life is crucial and requires a closer examination. Therefore, I will examine the concepts of “life,” “meaning,” and the phrase “meaning of life” with a particular focus on his works.

1. Life

The first term that needs consideration is the word “life” (*al-ḥayāt*). This term has diverse interpretations ranging from nature, animals, to humans,

² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, 1961, p. 149.

³ Cottingham, J. *On the Meaning of Life*. London; New York, 2003, p. 8.

⁴ Avicenna (980–1037).

⁵ For further details, see: Khādemī, ‘E. “A Study of the Views of Farabi and Ibn Sīnā on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul”, *Religious Inquiries*, 2015, Vol. 4, No. 7, pp. 65–76.

which can lead to various interpretations. Life, the characteristic property of living substances or things; it is associated with either a capacity for mental activities such as perception and thought (mental life) or physical activities such as absorption, excretion, metabolism, synthesis, and reproduction (physical life)⁶.

Ibn Sīnā's concept of life extends beyond plant and animal life, encompassing humans, abstract entities (*al-muğarradat*⁷), and ultimately, the Almighty God, considered the fundamental source of all life. In some of his works, Avicenna has defined life as encompassing nutrition, and growth, including all plants, animals, and humans⁸. In other works, life has been described as possessing perception and voluntary movement⁹ (*al-ḥarakah al-irādiyyah*), and in yet others, the origin of action has been mentioned in the definition of life¹⁰. All of these definitions encompass human life. Therefore, considering all these definitions in Avicenna's works, it can be concluded that his concept of life entails nutrition, and growth, as well as life with perception and voluntary movement.

However, a significant aspect of *Ibn Sīnā's* works lies in his delineation of the hierarchical levels of life. These levels, according to *Ibn Sīnā*, vary in their nobility, with some surpassing others. Therefore, life in this world, as perceived by *Ibn Sīnā*, is inferior to the life in other realms. As a result, it can be concluded that his notion of a more elevated and noble meaning of life extends beyond the material life and concerns the afterlife of human beings¹¹.

2. Meaning

Another key concept to explore is "meaning" (*al-ma'nā*). Some Western scholars view it as a linguistic notion rather than a purely philosophical one. This could be found in the works of some scholars in the West. In this regard, they believe that life now has meaning or purpose for life later on. Also my life or yours has meaning or purpose for the life of others. To ask about life's meaning, then, is to ask about purposes relating¹².

Ibn Sīnā, however, defines meaning in the context of life's purpose¹³ as an intrinsic goal, an ultimate aim rather than a stepping stone to other objectives. He proposes that life should be viewed holistically, directed towards a singular purpose. Without such a purpose, life is considered empty and meaningless. Consequently, the value of a life is directly tied to its higher and more valuable purpose. In this pursuit of the ultimate goal, *Ibn Sīnā* embodies the characteristics of a teleological philosopher, emphasizing the final end towards which all life

⁶ *Cambridge dictionary of philosophy*, 2nd ed. Cambridge; New York, 1999, p. 504.

⁷ The term refers to entities or essences that are not physical or tangible, but exist in a conceptual or abstract sense.

⁸ *Ibn Sīnā. al-Mabda' wal-ma'ād* [The Origin and the Return]. Tehran, 1363_{HS} [1984], p. 57.

⁹ *Ibn Sīnā. al-Ilahiyāt al-šifā'*. Qom, 1404_{HL} [1984], p. 3.

¹⁰ *Ibn Sīnā. Al-Nağā' min al-ğaraq fī baḥr al-ḍālālā'ī* [Escape from the Abyssal Sea]. Tehran, 1379_{HS} [2000], p. 603.

¹¹ *Ibn Sīnā. Risālah fī al-adwiyah al-qalbiyyah. Min mu'allafāt Ibn Sīnā al-ṭabī'yyah* [Regarding the Book on Cardiac Medications by Ibn Sīnā]. Ḥalab, 1984, p. 226.

¹² Hartshorne, C. "The meaning of life", *Process Studies*, 1996, Vol. 25, p. 10.

¹³ The purpose here is something higher than you. It is what you strive to reach it. So whatever you define for yourself or create would be lower than you. For further details, see: Motaharī, M. *Mağmū'e āsār* [Collection of works]. Tehran, 1387_{HS} [2008], p. 545.

strives¹⁴. Based on his philosophical texts, it can be concluded that meaning for *Ibn Sīnā* fundamentally revolves around pursuing this ultimate purpose. While achieving happiness remains crucial, value and function also play complementary roles in attaining this meaning.

3. Meaning of life

Life can sometimes refer to matters that human beings encounter in this world and deal with during their lifetime. At other times, it means what a person intends from the world and vital aspects of their life. Both interpretations could be considered as the meaning of life. However, one is objective, while the other depends on the human perception.

In this regard, we can divide the meaning in this realm into two types:

Objective meaning

According to this concept, the whole universe has a meaning with all the components for which it is considered. In this perspective, the observer examines the elements of the universe, and seeks its meaning. This perspective is widely used in Islamic philosophy and religious texts. This kind of attitude to the world is an objective meaning for being, which is absolutely not related to anyone's view. This meaning is related to being and creation, not to conceptions. Thus, we need to consider this meaning objective, not abstract; it is only desired for its own sake¹⁵.

Subjective meaning

According to the second concept, this term sometimes refers to the purpose that someone wants to express. In other words, it deals with what the person has intended through their speech, regardless of the meaning of the words. In this sense, a person is considered as a user of words, so their intentions are examined to determine why they have used these words. Thus in this perspective, life is meaningful when a person considers it worthwhile in a mental process. Therefore, the value of life is searched only in the mind¹⁶.

Considering to the super naturalistic approach of *Ibn Sīnā* in the meaning of life, seeking the meaning of life based on this type cannot be acceptable. In his viewpoint, life is meaningful via establishing a connection with the highest truth, which represents the ultimate reality. In his view, everything derives its genuine and intrinsic meaning in relation to this truth, hence the concept of subjectivity is not acknowledged by him¹⁷. Therefore, in this perspective, if we consider life as a whole, it is all into achieving the purpose. In other words, life will become meaningful in its journey toward that purpose, in such a way that considering life without it would be meaningless. In this case, the value of life lies in the purpose that these human beings choose for themselves.

¹⁴ Ibn Sīnā. *Aḥwāl al-naḥs, Risālah fīn-naḥs wa baqā'ihā wa ma'ādhā* [Treatise on the soul, its existence and immortality]. [W.P.], 1999, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 260–261.

¹⁶ For further details, see: Wiggins, D. *Needs, Values, Truth*, 3rd ed. Oxford, 1998, pp. 87–137.

¹⁷ Refer to: Akbarī, R., Moḥles, S., Rasūlī, R., & Moqīmī, G. "Risālah al-ṭayr Ibn Sīnā, farāravāyī namādīn az ma'nā-ye zendegī" [The Treatise on the Birds by Ibn Sīnā, a Symbolic Narrative of the Meaning of Life], *Ḥekmat-e sīnavī*, 1395_{HS} [2016], Vol. 56, p. 113.

Human beings and the question of the meaning of life

The search for the meaning of life can be better understood by examining the structure of the human intellect in Islamic philosophy. As Šīrāzī argues¹⁸, intellect is what differentiates humans from other beings. This unique capacity allows individuals to question life's meaning, but their understanding is shaped by their level of intellectual development.

Humans possess various levels of intellect: the sensory level (*al-martabah al-ḥissīyah*), the imaginative level (*al-martabah al-ḥayāliyyah*), and the intellectual level (*al-martabah al-'aqliyyah*). These levels, which will be explained further, influence how individuals perceive life's meaning. Someone who remains at the sensory level also finds life meaningful, but their understanding of life is limited to the realm of nature and the material world. Such individuals summarize life in the context of the world and its sensory pleasures. Similarly, individuals who reside in the realm of imaginative level also have an incomplete understanding of life and are inclined towards illusions in pursuit of fame, leadership, superiority on the earth, admiration, and praise. The highest level is the intellectual level of understanding, which is based on wisdom.

This is the differentiation among people's interpretations of the meaning of life. By limiting the intellect and not utilizing it optimally, humans comprehend nothing beyond nature; not even the essence and the hidden aspects of nature, but only a superficial perception.

Discovering the true meaning in life

Ibn Sīnā distinguished two types of intellect:

- Theoretical intellect (*al-'aql al-naẓarī*): this intellect is concerned with cognition and understanding of abstract concepts.
- Practical intellect (*al-'aql al-'amalī*): this intellect is concerned with practical matters and decision-making¹⁹.

In Islamic philosophy, the human being is a combination of two elements: body and soul, which are intertwined within the human. This combination makes the human a harmonious blend of the natural and the supernatural. In this realm, intellect plays a central role in understanding both the material world and the world beyond it. It is through theoretical intellect that one discovers the truth, and the result of practical intellect is the choice of good deeds. The work of intellect is to discover the reality by observing the limits and boundaries of human faculties. Since in the works of *Ibn Sīnā*, the meaning of life is considered to be beyond nature, sensory perceptions, and the material universe, the soul should be liberated from the body and connected to the active intellect (*al-'aql al-fa'āl*²⁰) to fully grasp the meaning²¹.

¹⁸ Šīrāzī, Ṣ. *al-Asfār al-arba'ah* [Four journeys], Vol. 7. Qom, 1368_{HS} [1989], p. 134.

¹⁹ Ibn Sīnā. *Aḥwāl al-naḥs, Risālah fīn-naḥs wa baqā'ihā wa ma'ādihā* [Treatise on the soul, its existence and immortality], pp. 156–162.

²⁰ The active intellect is what receives the intelligible forms of things and makes potential knowledge into actual knowledge.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

Therefore, he emphasizes that the meaning of life is something to be discovered, especially when human beings engage their intellect in seeking the ultimate truth and purpose. Those who remain confined to the sensory world and its limitations might resort to constructing meaning as a coping mechanism for the perceived lack of inherent meaning. As we saw earlier, human life exists within the broader context of the universe. Therefore, if we view the entire universe as purely random, without a beginning, purpose, or order, then seeking meaning within this vast and meaningless whole, specifically in human life, becomes a futile exercise. Nevertheless, if we believe in some form of order, reason, purpose, etc., in the system of the universe, then the question of the meaning of human life acquires a distinct significance.

In the context of *Ibn Sīnā's* work, discussions on the meaning of life center around the concept of the ultimate goal (*Gāyā al-gāyāt*), or the final destination of our journey. This journey, spanning from birth to death, is considered a means to reach this grander purpose, referred to by Muslim philosophers as the ultimate goal. *Ibn Sīnā's* perspective differentiates itself from the "God-centered theory"²² found in Western philosophy. While the latter emphasizes the value of life based on its connection to a divine being, Ibn Sīnā proposes a "God-soul-centered theory". This theory emphasizes that meaningfulness arises from establishing a connection between the individual human soul and the Divine as the ultimate truth. However, *Ibn Sīnā* acknowledges the limitations of the material world in achieving this complete connection. He argues that full realization of this relationship is only possible beyond our earthly life due to the constraints of our physical world²³.

How to achieve a meaningful life

Ibn Sīnā believes that when the soul attains access to intuitive intellectual pleasures, individuals can discover the true meaning of life, whether in this world or the hereafter. In the hereafter, the removal of material obstacles and imperfections allows the soul to proceed without problems; by connecting with the Divine, it achieves true pleasure and meaning. Therefore, as mentioned before, the ultimate happiness, which is explored inherently, may not be achieved in this world, because the soul in the sensory realm is limited under the boundaries of body and cannot attain it. Ultimate happiness is found in intellectual and spiritual pleasures. Hence, intellectual pleasures are superior in terms of quantity and quality compared to sensory pleasures²⁴.

Therefore, Ibn Sīnā posits that the highest level of meaning in life lies in the mutual love relationship between the universe's constituents and the ultimate purpose. In other words, the world possesses elements and beauties that go beyond minimal or purposeful meaning and are achieved through the flow of love within all of its parts. Numerous Muslim philosophers, including *Ibn Sīnā*,

²² For further details, see: Metz, T. "Could God Purpose Be Source of Life's Meaning?", *Religious Studies*, 2000, No. 36. pp. 293-294.

²³ Akbarī, R., Moḥles, S., Rasūlī, R., & Moqīmī, G. "Risālah al-ṭayr Ibn Sīnā, farāravāyī namādīn az ma'nā-ye zendegī" [The Treatise on the Birds by Ibn Sīnā, a Symbolic Narrative of the Meaning of Life], p. 114.

²⁴ Ibn Sīnā. *Risālah fīs-sa'ādah, fī rasā'il al-ṣayḥ 'Abū 'Alī al-Ḥussain ibn 'Abdullāh*. Qom, 1400_{HL} [1980], pp. 261-263.

have elaborated on this topic in detail. *Ibn Sīnā*, in his explanation of the universe and all beings, introduces them in a manner that acknowledges their intrinsic love, whether willed or natural, for their own perfection, ultimately culminating in the perfection of the ultimate purpose²⁵. He has even written a separate book on the flow of love in all entities (*Risālat al-‘ishq*).

In Islamic philosophy, all things other than God are considered possible beings (*al-mumkin al-wuğūd*), meaning their existence is contingent and not absolute. Due to their inherent nature, these possible beings strive towards perfection. This inherent drive stems from their connection to the cause of all causes, ultimately God. As possible beings move towards perfection, they experience a love for their ultimate purpose, which is ultimately returning to the necessary being (*al-wāğib al-wuğūd*), God. This love for the truth is described as “eternal” because it is an inherent characteristic of their existence. *Ibn Sīnā* emphasizes that this love is not merely a hidden or abstract concept. He argues that it can be perceived even in seemingly ordinary natural processes²⁶.

Conclusion

Driven by the inherent desire to understand their identity, origin, and purpose, humans have always concerned with existential questions. *Ibn Sīnā*, recognizing this fundamental human nature, particularly the unique faculty of intellect, delves into the profound question of life’s meaning.

Ibn Sīnā follows the objective meaning of life, and emphasizes on the inherent meaning in the universe itself, independent of individual viewpoints. In this context, the focus is on the exploration and discovery of life’s meaning, and thus, the concept of determining the purpose in life based on one’s own perceptions is not accepted. In the realm of objective meaning of life, even death is not a hindrance to a meaningful life; instead, it facilitates human advancement and growth.

Beyond recognizing the universe’s coherence and purpose, *Ibn Sīnā* proposes a deeper meaning within its unified system. Connected to the necessary being, this perspective suggests a mutual love between the universe’s constituents and the ultimate purpose. All beings, in their pursuit of perfection, share this inherent love for their ultimate goal.

Finally, the suggestion of *Ibn Sīnā* in his works to achieve a meaningful life, is through attaining access to intuitive intellectual pleasures. The ultimate happiness is considered to be found in intellectual and spiritual pleasures, surpassing sensory pleasures in quantity and quality.

References

- Akbarī, R., Mohles, S., Rasūlī, R., & Moqīmī, G. “Risālah al-ṭayr Ibn Sīnā, farāravāyti namādīn az ma’nā-ye zendegī” [The Treatise on the Birds by Ibn Sīnā, a Symbolic Narrative of the Meaning of Life], *Ḥekmat-e sīnavī*, 1395_{HS} [2016], Vol. 56, pp. 103–118.
- Audi, R. (ed.) *Cambridge dictionary of philosophy*, 2nd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

²⁵ Ibn Sīnā. *al-Iṣārāt wa al-tanbīhāt* [The book of directives and remarks], Vol. 3, the commentary of Ḥ.N. Ṭūsī and Q. Rāzī. Qom, 1383_{HS} [2004], p. 363.

²⁶ Ibn Sīnā. *al-Ilahiyāt al-šifā’*, p. 390.

- Cottingham, J. *On the Meaning of Life*. London; New York: Routledge, 2003.
- Hartshorne, C. "The meaning of life", *Process Studies*, 1996, Vol. 25, pp. 10–18.
- Heidegger, M. *Being and Time*, transl. by J. Macquarrie and E.S. Robinson. New York: Harper, 1962.
- Ibn Sinā. *al-Ilahiyāt al-šifā'*. Qom: Maktabah āyatollāh Nağafi, 1404_{HL} [1984].
- Ibn Sinā. *al-Išārāt wa al-tanbīhāt* [The book of directives and remarks], Vol. 3, the commentary of Ḥ.N. Ṭūsī and Q. Rāzī. Qom: Maṭbū'āt-e dīnī institute, 1383_{HS} [2004].
- Ibn Sinā. *al-Mabda' wal-Ma'ād* [The Origin and the Return], ed. by Abdullah Nurani. Tehran: Mo'assese-ye motāle'āt-e eslāmī, 1363_{HS} [1984].
- Ibn Sinā. *Aḥwāl al-nafs, Risālah fin-nafs wa baqā'ihā wa ma'ādihā* [Treatise on the soul, its existence and immortality], under supervision of Fuat Sezgin. [W.P.]: Ma'had tāriḥ al-'olūm al-'arabiyyah wa al-'islāmiyyah, 1999.
- Ibn Sinā. *Al-Nağā' min al-ğaraq fi baḥr al-ḡālālā'ī* [Escape from the Abyssal Sea], intr. and ed. by Mohammad Taqi Dānešpağūh. Tehran: Tehran University, 1379_{HS} [2000].
- Ibn Sinā. *Risālah fis-sa'ādah, fi rasā'il al-šayḥ 'Abū 'Alī al-Ḥussain ibn 'Abdullāh* [Treatise on Happiness. From Avicenna's Treatises]. Qom: Bīdār publications, 1400_{HL} [1980].
- Ibn Sinā. *Risālah fi al-adwiyah al-qalbiyyah. Min mu'allafāt Ibn Sinā al-ṭabī'īyyah* [Regarding the Book on Cardiac Medications by Ibn Sinā], study and research Muḥammad Zuhayr al-Bābā. Ḥalab: Ġāmi'at Ḥalab, Ma'had al-turāt al-'arabī, 1984.
- Khādemī, 'E. "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sinā on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul", *Religious Inquiries*, 2015, Vol. 4, No. 7, pp. 65–76.
- Metz, T. "Could God Purpose Be Source of Life's Meaning?", *Religious Studies*, 2000, No. 36, pp. 293–313.
- Moṭaharī, M. *Mağmū'-e āsār* [Collection of works]. Tehran: Sadrā, 1387_{HS} [2008].
- Šīrāzī, Ş. *al-Asfār al-arba'h* [Four journeys], Vol. 7. Qom: Maktabat al-Mūştafawī, 1368_{HS} [1989].
- Wiggins, D. *Needs, Values, Truth*, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. by D. Pears and B. McGuinness. London: Routledge, 1961.

Смысл жизни в трудах Ибн Сины

Махмуд Назари

Факультет религиоведения, Университет религий и конфессий. University of Religions and Denominations. Qom, 3749113357, Iran; e-mail: Mahmoud.nazari83@gmail.com

В данной статье рассматривается исследование смысла жизни, основанное на философских воззрениях исламского философа Ибн Сины (Авиценны). Хотя в трудах Ибн Сины прямо не упоминается концепция смысла жизни, его рассуждения о счастье и благополучии тесно связаны с таким фундаментальным экзистенциальным вопросом, как цель жизни. В своих философских работах он рассматривает благополучие как неотъемлемо желаемое и конечную цель удовольствий, считая его необходимым и достаточным условием для того, чтобы жизнь приобрела смысл. Ибн Сина утверждает, что жизнь обретает смысл в соответствии с высшей истиной, выходящей за рамки субъективного восприятия. Что касается обретения истинного смысла жизни, Ибн Сина считает, что истинная самореализация достигается через гармоничные отношения с Божественным, когда любовь служит движущей силой, ведущей к высшему совершенству. Цель данного исследования – выявить идеи о смысле жизни и о возможности его достижения в трудах Ибн Сины.

Ключевые слова: Ибн Сина, смысл жизни, Авиценна, целеустремленность, высшее счастье

Для цитирования: Nazari M. The meaning of life in the works of Ibn Sinā // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 40–47.

Giovanni Pirari

PHILOSOPHICAL DEATH AND SYMBOLIC LANGUAGE IN GIORDANO BRUNO'S *FURORI*

Giovanni Pirari – Postdoctoral Research Fellow. Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: dpirari@hse.ru

In the history of philosophy, death has not only represented the end of biological life. In the Platonic tradition, especially in its prolific interweaving with the Christian belief, death has come to symbolize the culmination of the philosophical effort, indeed even the very substance of philosophizing, which, as Plato said in the *Phaedo*, is a kind of exercise in dying. In this article we investigate the meaning and implications of this 'philosophical death', which, representing a moment of profound change in the cognitive subject, also involves a change in the relationship that it maintains with the philosophical discourse. Platonism, Christianity, symbolism: the Platonizing Christian Renaissance represents the historical moment in which these elements flourished together in an unequaled way. To investigate the aforementioned theme, we'll analyse Giordano Bruno's *Eroici Furori*: here the image of the *mors osculi* – which from the pages of the *Song of Songs* through the centuries is enriched with Neoplatonic interpretations – becomes a symbol of this transcending of individual subjectivity and rational discursivity into the intellectual contemplation of the One. In these pages we demonstrate how contemplative silence and symbolic production do not represent something extraneous to philosophical activity or even the cessation of it, but rather the highest and culminating moment of an intellectual and philosophical effort, as it is attested by a thousand-year-old tradition, today partly forgotten.

Keywords: death, symbol, subject, One, kiss, love, Giordano Bruno, Renaissance, Neoplatonism

For citation: Pirari, G. "Philosophical death and symbolic language in Giordano Bruno's *Furori*", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 48–62.

In the eighties of the last century, a book of singular depth on ancient philosophy appeared in France, written by a scholar of ancient thought with a past as a priest, Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*¹.

The basic idea that animates his reflections is that ancient philosophy represented not a merely theoretical activity, aimed at the elaboration, teaching

¹ Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1981.

and learning of abstract theories, and even less just an exegesis of texts, but a kind of art of living, the assumption of an attitude that involves one's entire existence. Therefore, philosophical activity would originally have been not a practice placed only in the order of abstract and rational knowledge, but on the contrary the conscious choice to undertake a path of conversion that changes the being of the one who carries it out, starting from a way of life recognized as inauthentic, overshadowed by unconsciousness, burdened by care and worries, to a condition of life animated by the effort to assimilate one's being to a model of beauty, truth and goodness².

In the introduction to Nuccio Ordine's book *La soglia dell'ombra*, Hadot recognizes in Bruno an authentic representative of this re-emergence of the ancient philosophical tradition in the era of the Renaissance, whose salient feature would be the work on oneself and the interior tension aimed at eliminating the point of partial and partisan view of the individual self, to finally discover oneself as a conscious and active part of the Whole, thus rising to a transcendent level of universality and objectivity³.

Undoubtedly for Giordano Bruno philosophy had to be an activity to be taken upon as a vocation and a destiny, until the point of maximum self-sacrifice. Bruno's own biography offers a bitter testimony to this attitude of the philosopher from Nola, who found a particularly meaningful poetic and symbolic elaboration in the philosophical dialogue *De gli eroici furori*.

Beyond being the title of the book, the heroic "furore"⁴ defines for Bruno the highest philosophical knowledge, which does not envisage a simple application of the rational faculty with which the subject is endowed by birth, but a strenuous effort of one's will, a total investment of the entire person's faculties, aimed at a cognitive path that does not leave the subject's cognitive structure unchanged, but rather envisage its transformation through assimilation to the object of his thought.

For Bruno, who adopts a gnoseological doctrine widespread among Renaissance authors, there is knowledge to the extent that the subject comes to assimilate himself to the object of his knowing.

According to Bruno, this is a "very difficult"⁵ path which not only does not leave the subject neutral, but "dismembers" him, imposes a sacrifice on him, even his own death. Not physical, but death of the 'natural' self, in order to attain the 'metaphysical' self.

Bruno represents the research of the *furioso* as an undertaking of risk and sacrifice, comparing it to the fate of a moth, which seeks the light despite knowing the risk it runs by approaching it, a risk which increases more and more as it approaches it; and yet it still seeks the light ever closer.

It is therefore an heroic undertaking, where the philosophical tension is such as to overcome self-preservation. As Bruno underlines several times, this search

² Ibid.; see also Hadot, P. *Qu'est-que la philosophie antique?* Paris, 1995, and also Hadot, P. *La philosophie come manière de vivre, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris, 2001.

³ See P. Hadot's introduction to Nuccio Ordine: Ordine, N. *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*. Venezia, 2003, pp. IX ff.

⁴ Translation, in the Italian language of the ancient greek word *mania* (μανία).

⁵ All English quotes of Bruno present in this article are my translations from the original Italian or Latin. Therefore in note the reader will find reported the original Italian and Latin texts.

is even a vice⁶, a divine vice, but in any case a subversion of natural dynamics, of wisdom that seeks balance, to attempt the hunt for the divine, at the cost of oneself.

This research has a risky character. It is an adventure in a dense forest of shadows, through the multiplicity of things, conflicting drives and opposing faculties.

Therefore the author chooses to represent it with the image of the hunt, reinterpreting Ovid's myth of Actaeon⁷, which here comes to mean "the intellect in the hunt for divine wisdom, in the apprehension of divine beauty"⁸. Unfastened his mastiffs and greyhounds – images depicting intellect and will – the mythical hunter in following them moves away from the usually beaten paths to enter the depths of a forest, where human footprints are rare. Here at a spring he surprises Diana in her nakedness, while the goddess was refreshing herself together with the Nymphs. In Ovid's version of the myth, the goddess, to punish Actaeon's impudence, transformed him into a deer by throwing water on his face. Bruno elides this passage, contracting the action of the metamorphosis into a single very powerful line: "the great hunter became the prey"⁹, and setting that as an immediate consequence of the vision of the goddess.

Those dogs, which Actaeon had unleashed to help him find and chase his prey, now throw themselves upon him, devouring him with "raw and fierce bites"¹⁰.

Bruno reinterprets this myth making it the symbol of the philosophical research of foundation, and of the inner conflict that the subject suffers to free himself from the cares of everyday life, in an effort to become ever more capable of remaining in the peace of intellectual contemplation, in which only it is possible for brief moments to experience that beauty, from which he always again falls in the calls of sensuality.

The rare and fleeting epiphanies of beauty, like "wounds of eternal life"¹¹, ignite the philosopher's heart with love, make it "*furioso*", or as if torn from the worldly, discursive and sensual self, and nostalgic for that Origin that, although in everything present, is invisible and distant due to the imperfection of the human will and intellect¹².

The act of becoming a hunter, and then of separating oneself from the other hunters to follow more rugged and solitary paths, becomes a symbol of this inner journey of the subject, who as if split in two, fights against the 'lower' part of himself to amend his own faculty and make himself similar to that beauty and purity, which appears to him in rare moments of intellectual contemplation.

The Divinity, grounding and ultimate causation of every being, cannot be adequately grasped by the intellect, which can only grasp what is finite, determined.

⁶ *Furori*, Utet, p. 549 = BL, p. 107.

⁷ The hunter Actaeon, Cadmus' nephew, sees Diana naked while bathing, inside a cave, surrounded by Nymphs. For this involuntary sacrilege he is transformed into a deer and then mauled by his own dogs. The myth of him is narrated by Ovid, *Metamorphoses* III, 131. See also: Klosowski, P. *Le bain de Diane*. Paris, 1956.

⁸ *Furori*, Utet, p. 576 = BL, p. 155.

⁹ *Ibid.*, p. 575 = p. 153.

¹⁰ *Ibid.*, p. 576 = p. 155.

¹¹ *Ibid.*, p. 671 = p. 155.

¹² *Ibid.*, p. 664 = p. 155.

The intellect, which “apprehends things intelligibly, according to its own way”¹³, cannot logically, discursively grasp the overflowing fullness of divine beauty, goodness and truth. However, the will inflamed by heroic *furor* tends towards it. Proceeding in the amendment of himself and in the philosophical hunt, Actaeon comes to the vision of Diana, a pregnant symbol representing the divinity of nature, the presence of the Divine and at the same time its transcending the single *phaenomena* that it generates, founds and vivifies. The *vision of Diana* therefore constitutes a moment of high philosophical intensity, which symbolizes in the most pregnant way the fundamental thought at the basis of Bruno’s “shadow’s metaphysics”¹⁴.

According to this philosophy, the universe represents a single infinite organic life, a large animal, shadow and simulacrum of an inexhaustible and absolutely simple source of being: the One, which as world’s soul forms and vivifies matter from within, generating continuous metamorphoses, which, despite the suffering and mortality of the individual parts, all constitute moments of the infinite life of the One-All.

The One, in itself unrepresentable by the human intellect, can only be known by its shadow: nature¹⁵. Diana’s vision represents the experience of maximum intensity that the subject can have of the divine presence in the world, or of the divinity of nature itself, of which the subject itself is an integral part.

As Cassirer observes, in Bruno knowledge of nature and self-knowledge go hand in hand, indeed they germinate from each other in a relationship of interdependent connection¹⁶.

The knowledge of the metaphysical grounding of external reality is not achieved “by looking at the stars... at the empyrean sky... above the crystalline”¹⁷, but by turning our attention towards ourselves, towards the most intimate core of our vital presence. To do otherwise would be for Bruno to do like the dog in Aesop’s fable, who was looking outside himself, reflected in the water of a river, for the piece of meat that he already had in his mouth¹⁸.

In the *Cena delle ceneri*, Theophilus explains that in a finite and homogeneous universe it is not necessary to “search for the divinity removed from us”, because “we have it close to us, indeed from within, closer than we are to ourselves”¹⁹.

In this sense Cassirer correctly understands Bruno’s thought when he states: “Der Mensch findet sein wahres Ich erst, indem er das unendliche All in sich hinein zieht, und indem er auf der anderen Seite sich selbst zu ihm erweitert”, and again, as if to comment on the unveiling of nature through the self-sacrifice and the death of one’s own desiring individuality: “Hier verwischt sich auch die

¹³ Ibid., p. 578 = p. 159.

¹⁴ Ciliberto, M. *Introduzione a Bruno*. Bari, 1996.

¹⁵ Garin, E. *Bruno*. Roma; Milano, 1966, p. 57.

¹⁶ Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt, 1963, S. 197 ff.

¹⁷ *Furori*, Utet, p. 658 = BL, p. 316.

¹⁸ Aesop, “The dog and its reflection”, in: Esopo. *Favole*. Milano, 1982, p. 211: “A dog was crossing a river with a piece of meat in his mouth. He saw his own reflection in the water, believed it was another dog with a bigger piece of meat, and, letting go of his, jumped down to grab that of the other. This is how it was that he was left without one and without the other: he didn’t get to one because it wasn’t there; to the other because it was carried away by the current”.

¹⁹ *Cena*, Utet, pp. 454–456 = BL, pp. 49–51.

Grenze vom Tod und Leben: denn im Tode, im Aufgeben der individuellen Daseinsform, wird erst die eigentliche Wahrheit und Universalität des Lebens selbst erfasst”²⁰.

Death by Kiss

The *furioso*, who by turning his attention towards himself “retreats as much as possible to unity, withdraws as much as possible into himself”²¹, can detach himself from material cares enough to welcome “the arrows of Diana or Phoebus”²², or the light that shines in nature and perhaps thus arriving at that “Anschauung der Welt sub specie aeterni”²³, when “everything looks as one, no longer sees by distinctions and numbers... He sees Amphitrite, the source of all numbers, of all species, of all reasons, which is the Monad, true essence of the being of all; and if he does not see it in its essence... he sees it in his parentage which is similar to him, which is his image: because from the monad which is the divinity, proceeds this monad which is nature, the universe, the world; where it is contemplated and reflected like the sun in the moon”²⁴.

This theophanic moment²⁵, in which immanence fades into transcendence and vice versa, coincides with that modification in the contemplating subject, which Bruno indicates metaphorically as the “death of the soul” and symbolically with the tearing apart of Actaeon by his dogs.

In order to attain the vision of Diana, the subject must gradually detach himself from the “snares of care”, or rather from a will bounded to material objects, and ascend “by virtue of contemplation... above the horizon of natural affections”. “At that time [the soul] conquered by high thoughts, as if dead to her body, aspires to high”²⁶.

The philosopher here calls ‘death’ the detachment from sensual appeals and the affections connected to them. It is the first of the meanings given by Bruno to the dismembering of Actaeon: “Here his great dogs and many kill him: here his life ends according to the mad, sensual, blind and fantastic world; and he begins to live intellectually”²⁷.

However, the symbol of Actaeon’s death has a further nuance in Bruno’s writing. The transcendence of the sensual self is also indicated with the biblical image of *death by kiss* (*mors osculi*), which here comes to signify the particular gnoseological quality of the contemplative act, in which the subject establishes an immediate relationship of such simplicity with the object, as to be beyond the very distinction between subject and object. Upon reflection, this moment appears as the achievement of a condition of identity, a contact in which the subject,

²⁰ Cassirer, E. Op. cit., S. 198–199.

²¹ *Furori*, Utet, p. 657 = BL, p. 315.

²² *Ibid.*, p. 671 = p. 341.

²³ Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main, 2003, prop. 6.45.

²⁴ *Furori*, Utet, pp. 696–697 = BL, p. 393.

²⁵ Leinkauf, T. “Metaphysische Grundlagen in Brunos ‘De gli eroici furori’”, *Bruniana & Campanelliana*, 2005, Anno 11, No. 1, p. 197 f., and Beierwaltes, W. *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main, 1985, S. 428.

²⁶ *Furori*, Utet, p. 596 = BL, pp. 193–201.

²⁷ *Ibid.*, p. 579 = p. 159.

as if swooning, lives entirely in his object: “The death of the soul, which by Kabalists is called ‘death by kiss’... by others it is called ‘sleep’... for being dead in itself and alive in the object”²⁸.

The infinite tension of the philosophical hunt breaks down in an instant of ecstatic union, in which the subject has a dazzling revelation of consubstantiality with the world thus contemplated. The subject comes to the awareness that that same “soul of all souls”, which forms and vivifies nature, forms and vivifies himself.

In being prey to his own dogs, Actaeon discovers that the path of ultimate knowledge does not consist in a movement away, towards realities external to the self, but in a silent recollection in himself, in the effort to find contact, identity with the One deep inside one’s mind.

In a passage of the *Furori* Bruno²⁹ compares Diana with the image of Amphitrite, wife of Poseidon and queen of the sea: he calls her “the source of all numbers, of all species, of all reasons... the true essence of everyone’s being”³⁰.

In the *Lampas Triginta Statuarum* Bruno compares individual souls to an innumerable multiplicity of fragments of a single large shattered mirror. But, he continues, if “again, all the parts unite in a single mass, one will be the mirror, one the shape, one the soul, so if all the sources, all the rivers, all the lakes, all the seas converge in a single ocean, one will be Amphitrite”³¹.

The great hunter, in the contemplation of nature as the unity of universal life, obtains the revelation that behind the appearance of fragmentation in multiplicity there is a single omnipresent soul, inhabiting and forming everything from within, including Actaeon himself.

The *death by kiss*, the culmination of the philosophical hunt, represents the ineffable moment in which the subject becomes so present and close to what is most profound in himself and in the world, that he “loses his being like a drop of water that vanishes into the sea”³².

In a passage from the *Furori*, Bruno distinguishes empirical knowledge, the “hunt of particular things” in which “the hunter comes to capture other things for himself, absorbing them with the mouth of his own intelligence”, from the philosophical quest of the One, inasmuch as in the latter he comprehends so much that he is necessarily still comprehended, absorbed, united”³³.

The truth is a “fleeting and savage prey” because it escapes the grip of the subject who claims to grasp it only intellectually, without exposing himself entirely to this enterprise.

But the hunt of the *furioso* requires sacrifice. The sacrifice of the more general distinction: the separation between subject and object, on which both identity and individuality of the cognitive subject are based, as well as “all the other species of hunt that one makes of particular things”³⁴.

²⁸ Ibid., p. 583 = p. 163.

²⁹ “Nolan” is a common way of referring to Giordano Bruno, as he was born in the Italian city of Nola, not far from Naples.

³⁰ Ibid., p. 658 = p. 317.

³¹ My translation. For the latin text: Bruno, G. *Opera latine conscripta*, Vol. III. Neapoli; Florentiae, 1891, p. 60; Bruno, G. *Opere Magiche*. Milan, 2000, pp. 1056–1059.

³² *Furori*, Utet, p. 682 = BL, p. 365.

³³ Ibid., p. 695 = pp. 391–393.

³⁴ Ibid., p. 695 = p. 391.

Empirical knowledge – where by this term we mean in a broad sense the knowledge of everything that is a possible object of experience – knows by thinking the empirical intuitions in schemes which make the object knowable and therefore recognizable. This knowability and recognizability of an object presupposes the ‘subject-object’ form, within which a type of intentional and transitive relationship can be maintained³⁵. But in the search for what cannot be the object of any possible experience, and by definition always exceeds any distinction, this very general form of knowing is questioned.

The *psychagogical* force of love, which makes knowing possible by assimilating to what is known, culminates in the absorption, inclusion, and union of the subject with the thought divinity: “To see the divinity is to be seen by it”³⁶.

Bruno describes this movement as a sacrifice, which deeply involves the individual and requires from him the availability to intense physical, emotional and intellectual suffering.

It therefore requires a more intense love than any *filautia*, a term with which Bruno designates self-love and the instinct of self-preservation³⁷.

We are faced with a model of knowledge that imposes on the subject an existential, radical choice.

Bruno’s language communicates the conviction and experience of this choice, expressing the hunt with a language that communicates both the drama and the enthusiasm for the beauty of the ascent.

Love, which “the loved thing converts into the lover” is represented as a fire, since “it is powerful in converting all those simple and compound others into itself”³⁸. Like fire, it illuminates and transforms into light, but destroys the form of individuality by transforming it into the unity and strength of the flame.

The *furioso* is aware of the painful and ultimately destructive nature of his uncompromising love of divinity. Unlike what happens for other entities, aimed at self-preservation, he consciously faces the “peril of death” that his hunt entails, which causes him “to die for his studious affection before all other things”³⁹.

To describe this exceptional contemplative experience, Bruno uses the image of the *mors osculi*: the death of the soul ‘kissed’ by God⁴⁰.

In *Pagan mysteries in the Renaissance*, Edgar Wind dedicates a chapter to “Amor as a god of death”, observing how a vision of love closely related to the theme of death was widespread in the Italian Renaissance. Death understood as a sign of the abandonment of imperfect things in the ascent towards the more perfect ones, or as a sign of divine favor, or even as an initiation into union with God.

The sacrifice of the *furioso* brings together all these meanings.

³⁵ For any deepening of the most general form of any possible knowledge, I cannot fail to mention the most fundamental of the treatises on the subject: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, by A. Schopenhauer, in particular book I.

³⁶ Meister Eckhart, “Sermon 12: Qui audit me”, in: Meister Eckhart, *I Sermoni*. Milan, 2002, p. 172.

³⁷ Bruno, G. “De vinculis”, in: G. Bruno, *Opere Magiche*. Milan, 2000, p. 470–471 (art. XIII).

³⁸ *Furori*, Utet, p. 534 = BL, p. 77.

³⁹ *Ibid.*, p. 633 = p. 269.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 666 = p. 333.

Wind recalls how Lorenzo de' Medici, in a commentary on his sonnets, speaks of love arguing "the principle of amorous life proceeds from death, because whoever lives in love dies before other things"⁴¹.

The ascent of the *furioso* is a death of this kind, a continuous and progressive death: the more the absolute object is loved, the less the subject lives in other things, up to the moment of *death by kiss*, in which the subject also dies in itself, to live for an instant completely in the object.

The love from which such a death proceeds is γλυκύπικρον, bittersweet: "Love is called bitter by Plato, and not wrongly because death is inseparable from love. And Orpheus also called love γλυκύπικρον, that is *dulce amarum*, because love is a voluntary death. As death it is bitter, but being voluntary it is sweet"⁴².

In the *Symposium*, Plato speaks of the ennobling effect of love, under which lovers give evidence of sacrifice for the good of their loved ones, even at the cost of their own lives.

In the *Commentary on a love song*, Pico takes up these Platonic passages, recalling "the example he [Plato] brought up of Orpheus, of whom he says that, desiring to go and see his beloved Eurydice, he did not want to go to her though death... but he tried to get to her alive, and therefore Plato says that he could not achieve the real Eurydice, but could only find a shadow and a ghost of her"⁴³.

Pico implicitly states that one cannot attain wisdom without being willing to sacrifice oneself. Orpheus, who tried to recover his Eurydice alive, had to lose her, finding only a ghost. Only by accepting self-sacrifice, 'death', can the subject aspire to wisdom.

This leads us to the theme of the *hieros gamos*, which, according to the opinion reported by Wind, defines an ecstatic union with God, which the neophyte of the pagan mysteries would have experienced as an initiation into death⁴⁴.

The ecstatic union with God, coinciding with the 'death' of the subject, is expressed by Bruno in the *Furori* with the biblical image of death by kiss, or *mors osculi*, which had a certain diffusion in the Italian Renaissance.

The verse I, 1 of the *Canticum canticorum* (*Song of Solomon*) "Osculetur me osculo oris sui" has been interpreted over the centuries as a metaphor of individual death in contact with the divine, a moment of fracture of the limits inherent in the human condition, which entails at the same time death and supreme bliss.

The theme of the *mors osculi* had been introduced into the philosophical reflection of the Renaissance by G. Pico della Mirandola's *Comment on a love song composed by Girolamo Benivieni*, but it had a long tradition behind it – albeit non linear in its interpretations.

Solomon's *Song of Songs* opens with the longing voice of a woman "Oh, if He would kiss me with the kisses of his mouth". The voice of this soul ready for union was initially interpreted as a poetic image of the mutual love between God and Israel. The theme of the death of the righteous was subsequently associated with the hope of the kiss, read as a divine kiss.

Death by divine kiss thus becomes a sign of a particular favor, a mark of grace given to the saints. In a series of medieval legends known as the *Peçirat*

⁴¹ Lorenzo de' Medici, *Commento sopra alcuni de' suoi sonetti* (Simioni), I, pp. 24 f. See Wind, E. *Pagan mysteries in the Renaissance*. Oxford, 1980, p. 157.

⁴² Ficino, *De amore*, II, VIII, *Opera*, p. 1327. See Wind, E. *Op. cit.*, p. 161.

⁴³ Pico della Mirandola, G. "Commento sopra una canzone d'amore", in: G. Pico della Mirandola, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, de Ente Et Uno, e Scritti Vari*. Florence, 1942, pp. 554 ff.

⁴⁴ Wind, E. *Op. cit.*, p. 156.

Moshé (The Departure of Moses) the scene of death by God's kiss is placed at the culmination of a life of holiness⁴⁵. In the *Talmud* it is written that the patriarchs Abraham, Isaac, Jacob, Moses, Aaron and Miriam died "by the mouth of the Lord"⁴⁶.

Further developments occurred under the influence of Greek philosophy, especially Platonic thought.

It is in Plato that we find the distinction between natural, physical death, followed by the decomposition of the body, and death understood as an exceptional path for the philosopher, who struggles against his own passions to prepare the soul for an encounter with divine wisdom⁴⁷.

In the *Phaedo*, philosophy is presented as a preparation for death, a way of detachment, which purifies the soul and frees it from the ties that keep it bound to the body and to its conservation, thus allowing it to gather within itself.

Those who exercise themselves properly in the pursuit of wisdom exercise themselves for nothing else than to die and be dead... Death is nothing other than the fact, for the soul, of being separated from the body... The soul of the one who seeks wisdom despises the body and runs away from it, seeking to be alone with itself... Purification... consists in separating the soul from the body as much as possible, enclosing it alone with itself... gathering it and reuniting it, making it dwell, as far as possible, now and in the future, alone with herself and as if freed from the bonds of the body. Now this, the detachment and separation of the soul from the body, is death⁴⁸.

As Socrates says, we are dealing here with a "practice of death"⁴⁹ or rather with an effort of progressive detachment of the mind from the bonds with the body, to concentrate it more and more on the thought of the One.

In Hellenistic Judaism these ideas were introduced by Philo of Alexandria, who teaches to "purge the soul from its passions"⁵⁰, and in a commentary on *Leviticus* 10, 1–2 tells that the sons of Aaron, Nadav and Avihu, "died in order to live, receiving eternal life... in exchange for mortal life"⁵¹.

An early Jewish Neoplatonist, Isaac Israeli, commented on the *Talmud* referring to the authority of Plato: "Plato said that philosophy is a zeal, a struggle and a commitment to death... By saying 'commitment to death' the wise man understands it in the sense of killing bestial lusts and desires"⁵².

In the *Guide for the Perplexed* Maimonides places death by divine kiss as the culmination of the intellectual ascent to God: "The teachers said, in relation to the deaths of Moses, Aaron and Miriam, that all three died from a kiss. <...> To define the understanding reached in a state of intense and passionate love for

⁴⁵ Cfr. Fishbane, M. *The kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle; London, 1994, p. 18.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁷ See: Kantor, V. *Dostoevskij in dialogo con l'Occidente*. Venezia, 2022, pp. 103–122, where the author starting from Platonic thoughts on 'philosophical death' develops a literary itinerary that combines European and Russian classical literature.

⁴⁸ Plato, *Phaedo*, 64a–67b.

⁴⁹ Plato, *Phaedo*, 67e: Plato says *apothnēskēin meletōsi*.

⁵⁰ Philo, *De specialibus legibus* I, 48, 257, quoted from Colson, F. (ed. & tr.) *Philo*, Vol. 2. Cambridge, 1929, p. 502.

⁵¹ Filone, *De fuga et inventione*, 59. See Fishbane, M. *Op. cit.*, p. 36.

⁵² Fishbane, M. *Op. cit.*, p. 23.

Him... they call it 'kiss', in accordance with the verse 'Oh, if he kissed me with kisses from his mouth!'"⁵³.

Ascetic love for God is understood as an intellectual progression that can come into contact with the divine. This contact is symbolically represented with a kiss, through which one dies according to the body to be reborn in contact with God. The exegetical tradition is gradually defining itself in peripatetic terms of a contact of the individual intellect with the agent intellect.

Moses Ibn Tibbon interpreted verse I, 1 of the *Song* as an indication that "the adherence of the human soul to the Separate Intellect is possible"⁵⁴. Isaac Ibn Latif asserts that the adherence of the human intellect to the active intellect takes "the form of the kiss"⁵⁵.

By another author, R. Isaac of Acre, contact with God by kiss is also described as an absorption, a being 'swallowed' by the Divine. The soul struggles to unite with God, and in the contact is devoured. Rabbi Isaac further describes this contact as a 'sinking' in the ocean of divinity⁵⁶.

But it was through the work of Rabbi Menahem Recanati that the 'death by kiss', as an image of the separation of the soul from the body, entered the Christian Kabbalah of the Renaissance, also influencing Pico della Mirandola.

Pico himself, with his *Comment on a love song composed by Girolamo Benivieni*, would have introduced the theme of the *mors osculi* into Renaissance philosophical literature. Here he writes: "And because the wise kabbalists want many of the ancient fathers in this rapture of intellect to be dead, you will find among them to be dead of *binsica*, which in our language means death by kiss...; it is when the soul in the intellectual rapture unites itself so much with separate things that it abandons the body... This is what our divine Solomon in the *Canticum* of him desiring exclaims: 'Kiss me with the kisses of your mouth'"⁵⁷.

According to a syncretism inherent to him and in any case already present in the Jewish exegetical tradition, Pico interprets the death by kiss as the highest moment of the entire Platonic erotic ascent. From a more properly Christian perspective, Valerian in the *Hieroglyphica* explains that "there are many types of death, but the most appreciated and praised... is this: when those... who long for God and wish to be united with him... are raptured into heaven and released from the body by means of a death which is the deepest sleep; thus Paul longed to die when he said, 'I long to dissolve and be with Christ'. This type of death was called a 'kiss' by symbolic theologians, and of it Solomon also seems to have spoken when he said in the *Song of Songs*: 'Osculetur me osculo oris sui'"⁵⁸.

In *Furori* the 'morte di bacio' (*mors osculi*) is distinguished by its different metaphysical background. Indeed, Bruno explicitly excludes that the soul turns to a divine sphere separated from the worldly horizon⁵⁹.

The suffered *psychomachia* of the *furioso* does not lead towards "separate things", as in Pico, nor to being "raptured into heaven", as Valeriano imagines,

⁵³ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, III, 51. Also Fishbane, M. Op. cit., p. 40.

⁵⁴ Fishbane, M. Op. cit., p. 27.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 33.

⁵⁷ Pico della Mirandola, G. *Commento sopra una canzone d'amore*, pp. 557 ff.

⁵⁸ Valeriano, *Hieroglyphica*, fol. 430, in: Wind, E. Op. cit., p. 154.

⁵⁹ Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra*. München, 1999, S. 35.

but represents an ascent towards the “best part of oneself”, in the very depth of the inner man, called by Bruno now mind, now *synderesis* or spirit⁶⁰.

Bruno tends to express the ascent movement of the soul towards the One in dramatic terms. This produces a “disruption” in the soul, a torment, a constant and passionately suffered “inhaling” which leads to “expiring”: in the moment of maximum unification, the subject is “torn to pieces” by his own thoughts, which, depicted as dogs, tear it apart with “raw and fierce bites”.

As Edgar Wind observes, the use of depicting extreme moments of metaphysical and spiritual thought with dramatic images is widespread in the Neoplatonic tradition.

In particular, the figure of “dismemberment” is recurrent in the writings of Neoplatonist philosophers⁶¹. The act of creation which takes place through the descent of the One into the many is depicted as a cosmogonic sacrifice, by which the divine power from its original concentration is dispersed into the multiplicity, as if the One were torn to pieces. In this way the myths of the castration of Uranus, the dismemberment of Osiris, Attis and Dionysus are interpreted and symbolically used. Bruno too depicts the descent of the One into the many through a destructive image, that of a shattered mirror which is dispersed into infinite fragments.

Plutarch confirms this philosophical *topos*: “When the god changes and distributes himself into winds, water, earth, stars, plants and animals, they allegorically describe this experience and transformation with the terms ‘laceration’ and ‘dismemberment’. They call him Dionysus, Zagreus, Nichelio, Isodaite, and create allegorical myths in which the transformations described are presented as death and destruction followed by a return to life and rebirth”⁶².

This is an example of that “poetic theology” to which Pico announced his intention to dedicate a book⁶³. The ultimate themes of mysticism, due to their solemnity and sacredness required in the eyes of these ‘symbolic’ theologians to be depicted with dramatic and catastrophic images.

In his *Orationes* Giuliano confirms the need to read these bloody myths in an allegorical way, in the awareness of inserting himself, through their use, in an excellent philosophical tradition: “When I say... ‘cut to pieces’ no one must take this expression in its material meaning... but he must understand this expression in another sense, the one intended by Plato, Plotinus, Porphyry and the inspired Iamblichus”⁶⁴.

Descending along the scale of beings, the One is “torn”. But the descent is followed by the resurrection of the God and his recomposition in the original unity, through the dialectical return of the soul to the One.

Thus Pico speaks of discursive art as a ladder, along which “sometimes we will descend, with titanic violence tearing the one into the many as if it were

⁶⁰ *Furori*, Utet, p. 660 = BL, p. 319.

⁶¹ This ‘drastic’ symbology would have its progenitor in Plato, who in the *Phaedo*, 67c ff. speaks of the need to “recompose” the soul, “divided” throughout the body, in its original unity. According to P. Boyancé (*Culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris, 1937, pp. 83–88) the Neoplatonic allegory of the dismemberment and resurrection of Dionysus-Zagreus originates in the passage from Plato’s *Phaedo* quoted above. See Wind, E. Op. cit., p. 133, n. 18.

⁶² Plutarch, *On the ei of Delphi*, 9 (*Moralia*, 388f–389a). See Wind, E. Op. cit., p. 135.

⁶³ Pico della Mirandola, G. *Commento sopra una canzone d’amore*, pp. 580 ff. (book III, chap. XI, stanza 9).

⁶⁴ Giuliano, *Orationes*, VII, 222a–b. See Wind, E. Op. cit., p. 158, n. 19.

Osiris, and sometimes we will rise again by recomposing the many into one with the strength of Phoebus, like the limbs of Osiris”⁶⁵.

Just as the act of creation was represented by a death, and the dispersion in the manifold as a dismemberment, the resurrection too is symbolized by catastrophic images. Plutarch depicts the return of things to the One as a cosmic conflagration: the god “sets nature on fire and reduces all things to a single semblance”⁶⁶. The act of terrible cannibalism, with which Uranus devours his own children, is thought by Plotinus as a symbol of the return of the many to the One⁶⁷.

Actaeon’s sacrifice in the *Furori* offers a significant example of this tradition: The ascent towards the One, finding contact with it *in interiore homine*⁶⁸ is represented by Bruno through an act of laceration, in which the *furioso* is devoured.

In the violence of this representation we recognize the influence of a widespread symbol in the Italian Renaissance, that of “flaying” as purification, through which the ugliness of the external man is lacerated to reveal the beauty of his inner self.

In the *Symposium* Alcibiades calls Socrates ‘Marsyas’, immediately after having said that he resembled a “figure of Silenus”: these in ancient Greece were a type of images present in the workshops of sculptors, which on the outside showed the appearance of an unpleasant man, but, within, images of gods.

That Alcibiades compares Socrates, who made the Delphic precept “Know thyself” his own, to a Silenus, arouses a certain astonishment. “*Gnoti seautòn*” was in fact the motto of Apollo’s oracle at Delphi, while Marsyas, as Silenus, was a follower of Dionysus, who was condemned by the god to be flayed for having challenged Apollo with the sound of his flute.

Starting from Raphael’s “Apollo and Marsyas”, located in the *Stanza della Segnatura* in the Vatican, Wind proposes some interesting reflections, useful for clarifying Bruno’s “death by kiss”. Socrates, pressing his interlocutor with questions, practiced a maieutic aimed at bringing out the divine knowledge buried under the shell of opinions and inveterate preconceptions.

This, Wind observes, was a cathartic practice, through which “the terrestrial Marsyas was tortured so that the heavenly Apollo might be crowned”⁶⁹. Dialectical practice, philosophy, would therefore amount to torture, a dismemberment necessary to bring out the best part of us. The painting of Raphael discussed by Wind would therefore represent, through the symbols of the coronation of Apollo against the background of the flaying of Marsyas, this sort of “triumph” of philosophy: “The cruelty inflicted on Marsyas by Apollo... expresses the supreme sense of disproportion by which the god attacks the human frame, which is agonized as it succumbs to the divine extasy”⁷⁰.

In fact, Plato himself conceived Socratic philosophy as a practice of purification from the body, to “collect and unite the soul, making it dwell... alone with

⁶⁵ Pico della Mirandola, G. “De Hominis Dignitate”, in: G. Pico della Mirandola, *De Hominis Dignitate, Heptaplus, de Ente Et Uno, e Scritti Vari*. Florence, 1942, p. 116.

⁶⁶ Plutarch, *On the ei of Delphi*, 9 (*Moralia*, 388f–389a). See Wind, E. Op. cit., p. 135.

⁶⁷ Plotinus, *Enneads* V, I, 7.

⁶⁸ Augustine’s Confessions are a constant presence in Bruno’s pages.

⁶⁹ Wind, E. Op. cit., p. 173.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 175.

itself and as if freed from the bonds of the body”⁷¹. Now, this purification, despite Plato’s *Phaedo* referring to the “Sacred Discourses” (*Ierói lógoi*) of the Pythagoreans, does not consist in an asceticism made up of abstinence, fasting, prohibitions and ritual prescriptions, but in the dialectical confutation: “The greatest of purifications is the confutation. Anyone who does not submit to the confutation, even if he were the king of the Persians, being impure in what matters most, must consider himself uneducated in what is most necessary”⁷².

Pico also shows that he has a similar conception of Socratic dialectical practice, capable of freeing man and elevating him to God: “Let us allow ourselves to be carried away by Socratic deliriums: that they place us to such an extent outside our mind, as to place us and our mind in God”⁷³.

These elements all appear at work in the *Furori*’s writing. The ascent of the *furioso* is described as a dialectical struggle, an arduous *psychomachia* with which the subject tries to free himself from the bonds of the “*appulsi contrarii*”, which attack him like an enemy army, hindering him in his path of research.

The end of the ascent is never presented as a peaceful goal, but always with painful images, with symbols of a supreme sacrifice. The *furioso* who pursues his hunt, despite being aware of the difficulties and of the risk it entails, is compared to a moth that approaches the flame in which it will burn alive, to a deer close to the source where it will be pierced by a deadly arrow. Emblems of a child wrapped in flames, of turbulent winds, give the measure of the existential scope of this research, which deeply transforms the *furioso*, involving all his powers in an enterprise in which his whole inner being, intellectual, physical, as well as passionate, is at stake.

Anyway, despite the dramatic intensity of the language used, at the height of his own sacrifice, in the instant of *death by kiss* the *furioso* does not receive an exceptional revelation, an unheard-of word that justifies the natural universe.

The fulfillment of Actaeon’s intellectual and erotic hunt doesn’t represent a miraculous event⁷⁴, but a natural revelation that consists in nothing more exceptional than the matured capacity to look at nature with new eyes, with a simple and calm gaze, to which it does not appear loaded with daily cares, as if disfigured by it, but as a perfect and beautiful correlate of such a gaze. It appears as one, intact, suspended in time, shining with a light that is not only sensible, but also manifestation of the divine One present in it, communicating itself in it, through it, with a freedom that inexhaustibly, necessarily, springs from the infinite power of the metaphysical Origin.

The infinity of God and the universe, impossible prey of the philosophical hunt, are now revealed to the purified gaze of those who have been able to place themselves “in the gates of the acquisition of light”⁷⁵, not as a supernatural apparition, but as Diana-Nature: the infinite manifestation and mirror of God’s infinite power and goodness.

⁷¹ Plato, *Phaedo*, 64a–67d.

⁷² Plato, *Sophist*, 230d–e.

⁷³ Pico della Mirandola, G. *De Homine Dignitate*, p. 122.

⁷⁴ See Ordine, N. *Op. cit.*, pp. 141 ff.

⁷⁵ *Furori*, Utet, p. 508 = BL, p. 39.

Abbreviations

- BL – Bruno, G. *Œuvres complètes*, T. I–VII, sous la dir. G. Aquilecchia, A. Segonds et al. Paris: Les Belles Lettres, 1993–1999.
 Utet – Bruno, G. *Opere italiane*, Vol. I–II, a cura di G. Aquilecchia et al. Turin: Utet, 2007.

References

- Beierwaltes, W. *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Boyancé, P. *Culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris: E. de Boccard, 1937.
- Bruno, G. *Œuvres complètes*, T. I–VII, sous la dir. G. Aquilecchia, A. Segonds et al. Paris: Les Belles Lettres, 1993–1999.
- Bruno, G. *Opera latine conscripta*, Vol. I–III, ed. F. Fiorentino et al. Neapoli: ap. Dom. Moranum; Florentiae: typ successorum Le Monnier, 1879–1891.
- Bruno, G. *Opere italiane*, Vol. I–II, a cura di G. Aquilecchia et al. Turin: Utet, 2007.
- Bruno, G. *Opere Magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi. Milan: Adelphi, 2000.
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Ceva Valla, E. (tr.) *Esopo, Favole*. Milano: Rizzoli, 1982.
- Ciliberto, M. *Introduzione a Bruno*. Bari: Laterza, 1996.
- Colson, F. (ed. & tr.) *Philo*, Vol. 2. Cambridge: Loeb Classical Library, 1929.
- Faggin, G. (a c. di) *Plotino, Enneadi*. Milan: Bompiani, 1992.
- Fishbane, M. *The kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle; London: University of Washington Press, 1994.
- Garin, E. *Bruno*. Roma; Milano: Compagnia Edizioni Internazionali, 1966.
- Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1981.
- Hadot, P. *La philosophie come manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.
- Hadot, P. *Qu'est-que la philosophie antique?* Paris: Folio, 1995.
- Kantor, V. *Dostoevskij in dialogo con l'Occidente*, transl. by E. Magnanini. Venezia: Amos Edizioni, 2022.
- Klossowski, P. *Le bain de Diane*. Paris: J.-J. Pauvert, 1956.
- Leinkauf, T. “Metaphysische Grundlagen in Brunos ‘De gli eroici furori’”, *Bruniana & Campanelliana*, 2005, Anno 11, No. 1, pp. 191–206.
- MacKenna, S. (tr.) *Plotinus, The Enneads*. London: Medici Society, 1917–1930.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*, ed. by S. Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Meister Eckhart. *I Sermoni*, a cura di M. Vannini. Milan: Paoline, 2002.
- Melville, A.D. (tr.) *Ovid, Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra*. München: Taschenbuch, 1999.
- Ordine, N. *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*. Venezia: Marsilio, 2003.
- Pico della Mirandola, G. *De Hominis Dignitate, Heptaplus, de Ente Et Uno, e Scritti Vari*, a cura di E. Garin. Florence: Vallecchi, 1942.
- Reale, G. (a c. di) *Platone, Tutti gli scritti*. Milan: Bompiani, 2001.
- Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: Taschenbuch, 1998.
- Wind, E. *Pagan mysteries in the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Философская смерть и символический язык в “Furori” Джордано Бруно

Джованни Пирари

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4; e-mail: dpirari@hse.ru

В истории философии смерть не только представляла собой конец биологической жизни. В платоновской традиции, особенно в ее плодотворном переплетении с христианской верой, смерть также стала символом кульминации философских усилий, даже самой сути философствования, которое, как сказал Платон в «Федоне», является своего рода упражнением в умирании. В этой статье мы исследуем значение и последствия этой «философской смерти», которая, представляя собой момент глубокого изменения в когнитивном субъекте, также включает в себя изменение в его отношениях с философским дискурсом. Платонизм, христианство, символизм: платонизирующее христианское Возрождение представляет собой исторический момент, в котором эти элементы сочетались уникальным образом. Исследование темы проведено на основе анализа текста Джордано Бруно «О героическом энтузиазме» («De gli eroici furori», 1585), где образ *mors osculi*, со страниц «Песни Песней», на протяжении веков обогатившийся неоплатоническими интерпретациями, стал символом преодоления индивидуальной субъективности и рациональной дискурсивности в интеллектуальном созерцании Единого. В заключение в статье утверждается, что созерцательное молчание и символ не являются чуждыми философской деятельности или даже ее прекращению. Скорее, они могут представлять высший и кульминационный момент интеллектуального и философского усилия, о чем свидетельствует тысячелетняя традиция, сегодня отчасти забытая.

Ключевые слова: смерть, символ, субъект, Один, поцелуй, любовь, Бруно, Ренессанс, Неоплатонизм

Для цитирования: Pirari G. Philosophical death and symbolic language in Giordano Bruno's *Furori* // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 48–62.

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

В.А. Бажанов

ВОЗМОЖЕН ЛИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ, ОБУСЛОВЛЕННЫЙ ЯЗЫКОМ?

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ. Ульяновский государственный университет. Российская Федерация, 432048, г. Ульяновск, ул. Л. Толстого, д. 42; e-mail: vbazhanov@yandex.ru; web: <https://staff.ulsu.ru/bazhanov>

В статье предпринимается попытка наметить абрис проблемы, которая находится на пересечении философии языка, лингвистики, психологии и такого раздела математики, как топология, заключающейся в обосновании необходимости учитывать взаимосвязь и взаимодействие представлений, относящихся к этим дисциплинам, при анализе роли и статуса языка в когнитивных процессах. Мы исходим из предположения о том, что поскольку язык и его атрибуты самым непосредственным образом детерминированы социокультурными факторами и доминирующей деятельностью субъекта, то это отражается на грамматических особенностях языка, стиле письма и применяемых шрифтах. В свою очередь особенности языка, стиль письма и применяемые шрифты (их топология) оказывают определенное влияние на познавательный процесс и его результаты. Поэтому высказываются идеи о том, что деятельностьная разновидность трансцендентализма может быть дополнена трансцендентализмом лингвистического типа, поскольку владение языком включается в когнитивный потенциал субъекта и язык выступает активным участником процесса познания, а также детерминирует некоторые контуры результата познания. Кроме того, процедуры инкультурации, различающиеся в индивидуалистических (западных) и коллективистских (восточных) обществах, налагают отпечаток и на языки, которые там приняты, и на стили письма, и на топологии шрифтов. Показывается, что гипотеза лингвистической относительности может быть расширена благодаря существованию и функционалу SNARC-эффекта – зависимости процесса познания от манеры и стиля письменного дискурса в виде гипотезы относительности к топологии письменных шрифтов, а деятельностьный трансцендентализм предполагает в случае учета роли языка в познании уточнение в виде трансцендентализма лингвистического типа.

Ключевые слова: естественный язык, гипотеза лингвистической относительности, деятельностьный вид трансцендентализма, инкультурация, субъект познания, SNARC-эффект, трансцендентализм лингвистического вида

Для цитирования: Бажанов В.А. Возможен ли трансцендентализм, обусловленный языком? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 63–78.

Мышление всегда движется в границах колеи, пролагаемой языком.

Х.-Г. Гадамер

Идея лингвистической относительности по-прежнему в фокусе внимания

Дискуссии о природе и правомерности идеи лингвистической относительности, предполагающей определенную степень лингвистического детерминизма, не утихают уже многие десятилетия. Несмотря на наличие влиятельных противников этой идеи¹, все же доминирует мнение о том, что та или иная версия концепции лингвистической относительности должна быть принята и, соответственно (прежде всего в «слабой» версии), признано, что язык является не просто инструментом, который отражает, фиксирует, наделяет «бирками», маркирует объекты реальности, а задает ракурс их видения и восприятия². Более того, язык формируется в определенной (этнической) культуре. Поэтому естественно предположить, что язык и культура взаимодействуют благодаря множеству обратных связей: культура ответственна за некоторые особенности языка, а язык налагает некоторый отпечаток на особенности культуры³.

Идея лингвистической относительности вызревала довольно долго. Думается, что начало было положено осознанием факта многообразия естественных языков в XVI-XVII вв. и в размышлениях о преимуществах ведущих западноевропейских языков. Так, в 1550 г. Л. Мерге (L. Meigret) на фоне других европейских языков выделял французский язык с точки зрения строгости грамматических правил, причем в XVII в. это убеждение укрепилось под влиянием рационализма Р. Декарта; Р. Мулкастер (R. Mulcaster) в 1582 г. назвал английский языком с наиболее простым правописанием; Л. Альбертус (L. Albertus) в 1573 г. выделил немецкий в качестве языка особой «чистоты» и отсутствия многозначности выражений. Лингвистическое и культурное многообразие высоко ценили И. Гаман (J. Hamann) и И. Гердер (J. Herder), но после трудов И. Канта возобладало убеждение, что формы мысли являются универсальными для человечества. В. фон Гумбольдт провозгласил, что язык открыто выражает дух народа, а этот дух и есть язык. Такое внимание к языку и его связям с культурой со стороны философов, лингвистов и других исследователей привело к формулировке ключевых положений идеи лингвистической относительности в общем виде сначала

¹ Pinker S. The language instinct. London, 1995.

² Athanopoulos P., Bylund E. Whorf in the wild: Naturalistic Evidence from human interaction // Applied Linguistics. 2020. Vol. 41 (6). P. 947-970; Kemmerer D. Grounded cognition entails linguistic relativity: A neglected implication of a major semantic theory // Topics in Cognitive Science. 2023. Vol. 15. P. 615-647; Baier D., Choi S., Goller F. et al. Does language rule perception? Testing a radical view of linguistic relativity // Journal of Experimental Psychology. 2023. Vol. 152 (3). P. 794-824.

³ Последовательное развитие этой мысли позволяет высказать предположение о разных «логиках смыслополагания», сопряженных с тем или иным языком (Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М., 2019. С. 16-17).

Ф. Боасом, учителем Э. Сепира, который уже вместе со своим учеником Б. Уорфом изложил ее основные положения в виде системной концепции⁴.

Думаю, что вполне можно согласиться с точкой зрения, что язык некорректно сравнивать со строительными лесами, которые убираются, когда мысль оформлена и выражена: язык является мощным «нейронным» усилителем (neuroenhancement) наших ментальных способностей, символической технологией, которая придает дополнительную мощь человеческому познанию⁵. Вопреки максиме, согласно которой «мысль изреченная есть ложь», т.е. дискретный по своей природе язык не передает богатство континуального по своей природе мышления, в действительности он вовсе «не закабальет, а вооружает» человека, это «не узкий корсет, а изысканный наряд»⁶. Богатство выразительных средств языка коррелирует со степенью богатства духовной жизни его носителей.

Механизмы влияния свойств естественных языков – от многообразия синтаксических особенностей и соответствующих семантик до стиля письма и топологии шрифтов (например, слева направо, справа налево, сверху вниз) – под углом зрения их места и роли в когнитивных процессах в междисциплинарных аспектах исследованы в недостаточной степени. Между тем едва ли не каждый достаточно богатый язык может рассматриваться как инструмент «концептуального инжиниринга», порождающего некоторую реальность с присущей ей «логикой»⁷. Поэтому в статье предпринимается попытка дать абрис проблемы, которая находится на пересечении философии языка, лингвистики, психологии и отчасти такого раздела математики, как топология, и которая заключается в необходимости репрезентации и учета характера взаимосвязей и взаимодействий, высвечиваемых с позиций этих дисциплин при анализе активной роли языка в разнообразных процессах познания.

Язык как активный компонент познания

Язык – это не зеркало, в котором изоморфно ли, гомоморфно ли отражается реальность, а «масштабный аппарат по *принуждению* (курсив мой. – В.Б.) к определенному изображению события». Более того, в полном соответствии с идеей лингвистической относительности «разные языки понуждают к разным моделям референции»⁸. Поэтому с полным правом положение об активной роли субъекта познания и сознания, сформулированное на основании осмысления философского наследия И. Канта, можно расширить до суждения об активной роли языка в познании: язык является

⁴ Leavitt J. Linguistic relativity: Precursors and transformations // The Routledge handbook of language and culture. London, 2014. P. 20, 25.

⁵ Dove G. More than a scaffold: language is a neuroenhancement // Cognitive Neuropsychology. 2020. Vol. 37 (5–6). P. 288–289.

⁶ Enfield N.J. Linguistic relativity: from reference to agency // Annual Review of Anthropology. 2015. Vol. 44. P. 219.

⁷ Kohler S., Veluwenkamp H. Conceptual engineering: For what matters // Mind. 2024. Vol. 133. Iss. 530. P. 400–427.

⁸ Бородай С.Ю. Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем) // Осознать смысл, осмыслить сознание: Манифест другой философии. М., 2022. С. 303, 317.

призмой, сквозь которую рассматривается, членится реальность, инструментом ее препарирования согласно тем категориям, которые составляют живую ткань языка. В данном случае принято говорить о выполнении языком функционала категоризации и организации элементов реальности, когда эти элементы упорядочиваются и раскладываются по некоторым «полочкам» сообразно признакам сходства и различия, а также благодаря (вообще говоря, неявным) процедурам обобщения, позволяющим людям осуществлять более-менее эффективную коммуникацию. По убеждению Н. Бора, «язык – это в известной степени сетка, натянутая между людьми, и мы видим в ней со своим мышлением, со своей способностью познания»⁹. Содержание человеческих понятий зависит от характера деятельности, которую эти понятия «обслуживают» и, в свою очередь, задают некоторые особенности этой деятельности в плане акцента на причинно-следственных зависимостях. Деятельностная детерминация содержания понятий и в то же время детерминация деятельности со стороны понятий ответственны за целостную систему «социум – культура – мышление – язык», в которой каждый элемент испытывает воздействие других элементов и может изменяться в результате такого воздействия. Всё это наводит на мысль о том, что в любом языке имеется «имплицитная метафизика, которая отражает специфику взаимодействия социума со средой»¹⁰.

Деятельность индивидуума в социуме позволяет говорить о деятельностном виде трансцендентализма в том смысле, что она формирует некоторые устойчивые нейроструктуры (нейронные сети), которые определяют когнитивные особенности субъекта познания, имея в виду ракурс его рассечения реальности¹¹. Это не трансцендентализм классического типа, который был присущ доктринам И. Канта или Э. Гуссерля. Однако в данном случае понятие трансцендентализма уместно использовать, поскольку оно относится к обозначению некоторых предзаданных свойств субъекта, определяемых особенностями организации его нейронных сетей или, как будет показано ниже, особенностями его языка.

Еще до бурного прогресса когнитивной нейронауки, который наблюдается в начале XX столетия, Д. Бом обратил внимание на тот факт, что «воспринимаемая нами картина в действительности содержит такие структурные детали, которых *даже и нет в данный момент на сетчатке глаза*, но которые человек как бы видит на основе предшествующего опыта»¹². Предшествующий опыт оставляет в нейронных сетях «отпечатки», которые впоследствии задают некоторый «угол зрения», под которым происходит категоризация реальности – или, если использовать (удачное в данном случае) выражение из алгебры – ее факторизация, когда отдельные сегменты предметной области скроены из тождественных элементов.

Различные виды опыта, соответственно, генерируют разные «углы зрения», разные «фактор-структуры», проявляющие себя в последующей

⁹ Цит. по: *Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. Munchen, 1969. S. 192.*

¹⁰ *Бородай С.Ю. Язык и познание: пострелятивистская исследовательская программа // Осознать смысл, осмыслить сознание: Манифест другой философии. М., 2022. С. 250. Подробный анализ такого рода метафизики дан в кн.: Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. М., 2020. С. 75–158.*

¹¹ *Бажанов В.А. Деятельностный подход и современная когнитивная наука // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 162–169.*

¹² *Бом Д. Специальная теория относительности. М., 1967. С. 247.*

активности человека или группы, и тем самым этот опыт выступает своего рода априорным по отношению к данной активности образованием, инструментом препарирования реальности, позволяя говорить о деятельностной разновидности трансцендентализма. Так, овладение новым языком перекраивает нейронные сети в смысле центров их возбуждения и создания новых «каналов» их взаимодействия; вообще говоря, носители разных языков различаются по активности и локализации своих нейроструктур. Архитектура мозга, например, билингвов не тождественна архитектуре мозга их близких родственников и тем более соплеменников, которые владеют только одним языком (монолингвы), причем мозг претерпевает изменения со временем и по мере овладения языком¹³. Пластичность мозга состоит не только в том, что он способен оперировать словами и понятиями, содержание которых меняется по мере накопления нового опыта, но и в том, что изменяется активность нейронных образований и локализация этой активности в лиминальных процессах в зависимости от динамики социума и культуры, в которой пребывает его носитель.

Язык, социум, культура

Любой язык репрезентирует и аккумулирует в своем словаре опыт конкретного сообщества и/или личности. Разные виды деятельности требуют «спецификации» языковых выражений и зачастую особого диалекта, арго. В языке и специальных арго кристаллизуются особенности культуры, исторического опыта народа и традиций определенных кластеров социума. В конечном счете речь идет о результате генно-культурных взаимодействий, ответственных за динамику языка – если иметь в виду «внешние» проявления¹⁴, и за «ментальный язык» – «внутренние» проявления¹⁵. Поэтому вполне естественно, что содержание понятий, как абстрактных, так и конкретных, может сильно различаться в западных индивидуалистических обществах, придерживающихся аналитического стиля мышления, и восточных, коллективистских, придерживающихся холистического стиля мышления. Такого рода различия, вероятно, менее значительны в границах одного общества, возникая в зависимости от внутрикультурных, географических, деятельностных особенностей его отдельных кластеров.

От масштаба и важности деятельности для ее носителя зависит порождение семейства конкретных понятий, которые помогают адаптироваться к реальности. Давно известно, например, что у эскимосов (инуитов) есть множество понятий, обозначающих состояние и формы снега, но фактически отсутствует понятие «снега вообще»; у австралийских аборигенов есть множество понятий, относящихся к видам песков, но нет слова, обозначающего

¹³ Klein D., Mok K., Watkins K.E. Age of language learning shapes brain structure: A cortical thickness study of bilingual and monolingual individuals // *Brain and Language*. 2014. Vol. 131. P. 20, 23.

¹⁴ Azumagakilo T., Suzuki R., Arita T. An integrated model of gene-culture coevolution of language mediated by phenotypic plasticity // *Nature. Scientific Reports*. 2018. Vol. 8. Article 8025. P. 1–11; Smith K. How culture and biology interact to shape language and the language faculty // *Topics in Cognitive Science*. 2020. Vol. 12. P. 690–712.

¹⁵ Rescorla M. The logic of thought hypothesis // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/language-thought> (дата обращения: 10.04.2024).

«песок вообще», а в японском языке нет понятия «вода вообще»¹⁶. Если попытаться обобщить ситуацию, то речь нужно вести о результатах инкультурации познавательных способностей и процедур¹⁷.

В корейском языке различаются обозначения пространственных отношений в том случае, если они касаются расстояния между предметами; в немецком же языке это одна семантическая категория. Аналогично корейский язык более приспособлен, чем немецкий, для различения переходных форм процессов¹⁸. Поскольку взаимодействие между временными и пространственными параметрами в языке раскрывается в пространственно-временных метафорах, то в западных и восточных языках бытуют разные представления о пространственном расположении объектов и во времени выражаются по-разному: в прошлом – сзади, если это язык западный, выше – если это язык восточный. Так, в западных культурах (и языках) в пространственном смысле с будущим связываются правые, верхние, передние области, с прошлым – левые, нижние, задние области¹⁹. В восточных культурах, соответственно, доминируют противоположные типы картирования (будущее – нижние, прошлое – верхние сегменты изображений). Такого рода различия проявляются не только в языковых репрезентациях, но, как уже отмечалось, и в локализации в областях мозга. Например, те же самые лингвистические функционалы у немцев и арабов сосредоточены в различных районах мозга²⁰. Этот феномен, который проявляет себя в рассредоточении, казалось бы, одних и тех же функций в разных нейронных сетях в зависимости от культуры и особенностей социума, непосредственно формируют мозг на всем протяжении жизни человека – от пренатальной и ранней постнатальной стадии до старости, а человек в свою очередь преобразует реальность, описывается концепцией биокультурного со-конструктивизма²¹.

С любым открытием или доказательством связывается имя конкретного автора (или группы авторов). Это собственное имя или несколько имен. В логической семантике значения собственных имен, как предложили в свое время Г. Фреге и Б. Рассел, интерпретируются дескриптивными или же, как настаивал С. Крипке, причинно-историческими теориями. Согласно дескриптивным теориям, о конкретном авторе открытия, доказательства (или обычном человеке) допустимо судить по определенному набору его признаков, которые соотносят автора и его произведение (открытие, доказательство). В причинно-исторических теориях имена собственные вовсе не предполагают жесткое соотношение признаков автора и результата, который он получил (сделал открытие, произвел доказательство).

¹⁶ Lyons J. *Language and linguistics: An introduction*. Cambridge, 1981; Kiralski M. *History of the study of indigenous languages of North America*. Amsterdam, 2021. P. 275–322.

¹⁷ Gelman S.A., Roberts S.O. How language shapes the cultural inheritance if categories // *PNAS*. 2017. Vol. 114. No. 30. P. 7905.

¹⁸ Baier D., Choi S., Goller F. et al. *Op. cit.*

¹⁹ Мальшиевская А.С., Галло Ф., Походай М.Ю. и др. Пространственно-концептуальное картирование слов с временной семантикой // *Современная зарубежная психология*. 2022. Т. 11. № 3. С. 145.

²⁰ Wei X., Adamson H., Schwendemann M. et al. Native logic differences in the structural connectome of the human brain // *NeuroImage*. 2023. Vol. 270. Article 119955. P. 1–26.

²¹ Бажанов В.А. *Мозг – культура – социум. Кантианская программа в когнитивных исследованиях*. М., 2019.

Скрытая природа естественных языков и ее проявление в процедурах познания

Отсутствие определенных артиклей в некоторых восточных языках (китайском, японском) типа *the* в английском языке и наличие только неопределенного артикли типа *a* в английском имеет довольно серьезные последствия для выражения, восприятия и понимания смысла тех или иных ситуаций²², в частности связанных с констатацией приоритетов в открытии и/или доказательстве какого-то положения.

Носители восточных языков тяготеют к (подсознательному) использованию дескриптивных теорий значения²³ преимущественно по причине специфики языков, связанных с отсутствием определенных артиклей, а носители западных склоняются к неявному применению причинно-исторических теорий, когда вопрос о приоритете принимает некоторую остроту.

Пионерами в построении аксиоматики арифметики являются Р. Дедекин и Дж. Пеано. Математики, которые не задумываются над историческими вопросами, относящимися к приоритету «открытия» (т.е. о том, кто первый попытался предложить некоторую версию аксиоматики), рассматривают имя Пеано как обозначение того, кто является первопроходцем в аксиоматическом представлении арифметики. Между тем заслуга Пеано состоит лишь в том, что он существенно упростил аксиоматику, ранее предложенную Дедекингом, и версия Пеано аксиоматики приобрела популярность благодаря своей относительной простоте и была принята сообществом математиков как «стандартная». Причинно-историческая теория такой трансформации авторства не допускает и однозначно приписывает Дедекину приоритет в формулировке аксиоматики арифметики в случаях обращения к исторической ретроспективе²⁴.

В большинстве восточных языков более просто, чем в большинстве западных, выражаются имена числительных. Они имеют вид типа «десять-один» для числа 11, тогда как, например, в английском языке для этого числа используется имя «eleven», которое «выпадает» из общей закономерности обозначения чисел. Некоторые же языки (арабский, немецкий, голландский) меняют местами единицы и десятки. Например, для числа 23 используется инверсия – имя «три и двадцать». Такого рода примеры относятся к влиянию лексики на математический язык, хотя можно заметить влияние на него и синтаксиса, и семантики²⁵. Видимо, именно инверсия в числительных в западных языках позволяет китайским детям осваивать

²² Японские исследователи сами констатируют, что неопределенность высказываний в восточно-азиатских языках часто превосходит неопределенность суждений в западных языках (Izumi Y., Kasaki M., Zhou Y., Oda S. Definite descriptions and the alleged East-West variation in judgements about reference // *Philosophical Studies*. 2018. Vol. 175 (5). P. 1183–1184).

²³ Эксперимент показывает, что это примерно 64%, хотя средняя величина по всем испытуемым, включавшим представителей и восточных, и западных языков, 50% (Dongen N. van, Colombo M., Romero F., Sprenger J. Intuitions about the reference of proper names: a meta-analysis // *Review of Philosophy and Psychology*. 2021. Vol. 12. P. 764).

²⁴ Ibid.

²⁵ Dowker A., Nuerk H.-C. Editorial: Linguistic influence on mathematics // *Frontiers in Psychology*. 2016. Vol. 7. Article 1035. P. 2; Pae H.K. Script effects as the hidden drive of the mind, cognition and culture. Dordrecht, 2020. P. 48–50.

счет раньше европейских и быстрее производить вычисления с двузначными числами²⁶.

У восточных народов, языки которых используют иероглифы, по сравнению с носителями алфавитных языков более развиты способности, которые связаны с правым полушарием мозга, обрабатывающим изображения. Кроме того, в восточных языках более важны интонационные, а не чисто вербальные компоненты. Значительный удельный вес в восточных языках омофонов, фонетически неоднозначных слов и понятий, смысл которых часто определяется интонацией, диктует большее внимание их носителей к контексту. Здесь находится исходная точка использования эмотиконов, по духу близких иероглифически выраженным словам и суждениям, и объяснение их победного шествия по современному миру, в котором для коммуникации широко используются гаджеты с их графическими инструментами.

Одним и тем же прекрасно знакомым нам в быту предметам в разных языках в зависимости от их лексического статуса могут приписываться несовпадающие характеристики. Так, понятие «ключа» (от двери) в немецком языке мужского, а в испанском – женского рода. В первом случае немцы склонны ключ описывать как «жесткий, тяжелый, зубчатый, металлический, полезный», а испанцы «золотой, маленький, блестящий, симпатичный, сложный», а мост, который в немецком женского, а в испанском мужского рода, как «красивый, элегантный, хрупкий, мирный, стройный» (немцы), «большой, длинный, опасный, жесткий, прочный» (испанский). Таким образом люди размышляют о предметах в определенной мере в контексте того грамматического рода, который относится к их грамматическим особенностям²⁷.

Возможности языков в смысле репрезентации явлений и даже предметов обихода различны. Это касается как цвета (два слова «синий, голубой» – русский, греческий, но одно слова «blue» – английский и т.п.), для обозначения сосудов для питья в русском языке используется десять названий (стакан, чашка, кружка, рюмка, фужер, бокал, кувшин, ложка, пиала, графин), а в английском только три (cup, glass, mug). В разных языках принимаются различные виды и уровни категоризации предметов²⁸: если в английском или русском языке приготовленный белый рис, произрастающий на плантации, собранный в мешок, поданный в чашке или пиале, обозначается одним словом («рис»), то японцы, в жизни которых рис – важнейший продукт, используют для каждого случая отдельное название. Список такого рода «расхождений» между языками, обусловленных в конечном счете практикой и традициями, можно продолжить, причем лингвистические «привычки» (схемы) весьма устойчивы. Так, билингвы из среды китайцев (северокитайский язык

²⁶ Gobel S.M., Moeller K., Pixner S. et al. Language affects symbolic arithmetic in children: the case of number word inversion // *Journal of Experimental Child Psychology*. 2014. Vol. 119. P. 17–25. У восточных народов при операциях арифметических вычислений более активны области мозга, которые обеспечивают зрительно-пространственное мышление, а у представителей западных народов – области мозга, которые несут ответственность за речевые способности человека (*Tcheang L. Culture and Math // Cognitive Neuroscience*. 2014. Vol. 6 (1). P. 61–62; *Бажанов В.А. Культурный мозг – нейронаука – математика. Прислушиваясь к И. Канту. М.; СПб., 2022. С. 67–71*).

²⁷ *Boroditsky L. Linguistic relativity // Encyclopedia of Cognitive Science*. London; New York, 2006. P. 920.

²⁸ *Kemmerer D. Op. cit. P. 620–623.*

мандарин), овладевшие едва ли не в совершенстве английским языком, по-прежнему, как до изучения английского, предпочитают рассуждать о течении времени не в плане, принятом в западном мире (включая англоязычные страны), – впереди (в будущем), сзади (в прошлом), а сверху (в будущем), внизу (в прошлом)²⁹. Аналогично допустимо говорить и о феномене движения: дети, родной язык которых английский, легко обобщают слова, которыми описывается движение, – вверх, вниз и т.д. В отличие от них корейские дети, как правило, применяют различные слова для описания движения: одни слова при характеристике спонтанно возникшего движения, а другие – для движения, которому придан намеренный импульс³⁰.

В недрах письменных языков: SNARC-эффект как когнитивный феномен

Имеется еще один лингвистический эффект, который, насколько можно судить, малоизвестен вне круга специалистов, которые занимаются анализом возможного воздействия языка на когнитивные процессы. Это так называемый SNARC-эффект (*spatial-numerical association of response codes* – пространственно-числовая ассоциация ответных кодов), который входит в категорию универсальных эффектов в сфере пространственно-концептуального картирования (ПКК). SNARC-эффект заключается в том, что манера написания текстов (слева направо в западных языках, справа налево в *иврите* или *арабском* языке; вертикальные в старом китайском, корейском и японском языках, которые также писались справа налево) оказывает некоторое влияние на процессы и результаты познания. Он, в частности, выражается в том, что на меньшие по значению числа человек быстрее реагирует левой рукой, а на большие – правой рукой³¹.

Описание порядка расположения некоторых предметов воспроизводится согласно принятым процедурам картирования. Например, показаны три вида фруктов в такой комбинации:

Груши	яблоки	слива
лимоны		киви

Нужно описать, как по отношению к верхнему ряду расположены фрукты в нижнем ряду.

²⁹ *Borghi A.M., Mazzuca C.* Grounded cognition, linguistic relativity, and abstract concepts // *Topics in Cognitive Science.* 2023. Vol. 15. P. 665.

³⁰ *Paе H.K.* Script effects as the hidden drive of the mind, cognition and culture. P. 48.

³¹ Такого рода реакция наблюдается и при одновременном использовании некоторого ограниченного (до пяти) множества числовых линий (*Weis T., Nuerk H.-C., Lachmann T.* Attention allows the SNARC effect to operate on multiple number lines // *Nature. Scientific Reports.* 2018. Vol. 8. Article 13778. P. 1–13). Эффект проявляется и для «больших языковых моделей» (*Shaki J., Kraus S., Wooldridge M.* Cognitive effects in large language models // *arXiv: 2308.14337v1.* DOI: 10.48550/arXiv.2308.14337). Аналогичная реакция, связанная с концентрацией внимания в случае упорядочения китайских иероглифов, обозначающих месяцы (*He D., He X., Zhao T. et al.* Does number perception cause automatic shifts of spatial attention? A study of the att-SNARC effect in numbers and Chinese months // *Frontiers in Psychology.* 2020. Vol. 11. Article 880. P. 1–13).

Европеец (текст слева направо) напишет, что лимоны расположены *слева от киви*, а *араб* (текст справа налево) напишет, что *киви расположены справа от лимонов*³².

Аналогичный эффект наблюдается в упорядочении чисел в оперативной памяти человека, если эта процедура растянута во времени, причем этот эффект сильнее выражен у владеющих только одним языком, но проявляется и у билингвов, хорошо владеющими обоими языками, которые диаметрально отличны по манере написания³³.

Опыты с людьми, которые владеют и русским языком, и ивритом, показали, что задача упорядочения чисел (по величине) и их номерам, выраженным в арабской нотации, соответствует лево-правому письму в том случае, если задача произносится на русском, и право-левому письму в том случае, если она оглашается на иврите,³⁴ хотя ПКК здесь проявляется слабее, чем у носителей только арабского языка³⁵. Если же эксперименты касаются идентификации и упорядочения чисел по величине на числовой оси, то результаты говорят в пользу универсального характера ПКК, а не только обусловленности социально-культурными различиями тех, кто осуществляет процессы идентификации и упорядочения³⁶.

Похожий на SNARC-эффект наблюдается с «картированием» музыкальных звуков (SMARC-эффект, имеется замена понятия *number* на *music*), причем вне зависимости от направления написания текстов (слева направо или справа налево): на высокие звуки человек быстрее реагирует левой, а на низкие – правой рукой, причем реакция не зависит от разновидности музыкального инструмента³⁷.

Наблюдения за эффектами зависимости от стиля письма (слева направо и справа налево) позволили высказать гипотезу, которая в некотором смысле родственна и дополняет гипотезу лингвистической относительности – гипотезу относительности к манере (стилю) письма (*script relativity hypothesis*):

³² *Castelain T., Henst J.-B. van der.* The influence of language on spatial reasoning: reading habits modulate the formulation of conclusions and the integration of premises // *Frontiers in Psychology*. 2021. Vol. 12. Article 654266. P. 2.

³³ *Lopiccolo D., Chang C.B.* Cultural factors weaken but do not reverse left-to-right spatial biases in numerosity processing: Data from Arabic and English monoliterates and Arabic-English biliterates // *PLOS One*. 2021. Vol. 15 (12). Article e0261146. P. 1–22. При этом у билингвов, использующих разные виды шрифтов, вырабатывается свойство большей концентрации внимания при выполнении операций когнитивной направленности (*Yang S., Yang H., Hartanto A.* The effects of script variation, literacy skills, and immersion experience on executive attention: A comparison of matched monoscriptal and biscriptal bilinguals // *Bilingualism: Language and Cognition*. 2019. Vol. 22 (1). P. 142–156).

³⁴ *Fischer M.H., Shaki S., Cruise A.* It takes just one word to quash a SNARC // *Experimental Psychology*. 2009. Vol. 56 (5). P. 361–366.

³⁵ Возможно, что причина менее выраженного проявления эффекта заключается в том, что в современных текстах на иврите используются арабские цифры (которые воспринимаются, вопреки право-левой ориентации текста, слева направо), хотя имеется и специальная нотация цифр и на иврите.

³⁶ *Shaki S., Petrusic W.M., Leth-Steensen G.* SNARC effects with numerical and non-numerical symbolic comparative judgements: Instructional and cultural dependencies // *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*. 2012. Vol. 38 (20). P. 528.

³⁷ *Fumarola A., Prpic V., Luccio R., Umiltà C.* A SNARC-effect for music notation: The role of expertise and musical instrument // *Acta Psychologica*. 2020. Vol. 208. Article 103120. P. 7.

когнитивные особенности человека и социума в определенной мере зависят от стиля письма, «картирования текста»³⁸.

Более того, упрощение написания слов и высказываний на корейском языке – переход к модифицированному, алфавитному, а следовательно, более простому в изображении и легкому для чтения шрифту хангыль магхумбол в 1988 г., по мнению американского исследователя южнокорейского происхождения в области когнитивной психологии Х. Пае, способствовало заметному прогрессу³⁹ южнокорейской науки, образования и в конечном итоге социально-экономическому развитию и росту промышленного производства⁴⁰. Не исключено, что в данном случае несколько преувеличиваются последствия реформы написания корейских выражений, но тем самым подчеркивается значение преодоления многовековой традиции, относящейся к топологии корейских иероглифов, которая усложняла функционал их применения в социальной практике и для целей познания.

Заключение

Язык – не пассивный участник познавательных процессов, функционал которого сводится к репрезентации некоторых фактов, феноменов или отношений между объектами, это не «немой» посредник между субъектом и объектом, который втянут в орбиту познания. Язык – важный компонент и фактор этих процессов, влияющий на них и оставляющий своего рода «след» на результате познания.

Если характер деятельности, выступая в качестве априорного фактора по отношению к каждому акту познания, предопределяет формат и содержание его результата (деятельностный вид трансцендентализма), то особенности языков, будучи вовлеченными в процессы инкультурации, также принимают участие в рассечении реальности и «впечатывают» некоторые следы в знание, которое выступает как итоговое. Грамматические (категории рода, наличие или отсутствие определенных артиклей, полисемия, омофоны, интонационные компоненты и т.п.), а также картирование и топологические различия в языках (SNARC-эффект) говорят в пользу (слабой) версии лингвистической относительности, которая может быть дополнена идеей «шрифтовой» относительности, что, в свою очередь, позволяет высказать мысль о еще одном, более глубоком пласте деятельностного трансцендентализма – *трансцендентализме лингвистической природы*. Кроме того, думается, что это дополнительный аргумент в поддержку принципа относительности субъекта познания к условиям познания – если под условиями познания естественным образом имеются в виду все механизмы познавательной деятельности: арсенал когнитивного оснащения субъекта, погруженность в определенную культуру, характер его деятельности в прошлом и настоящем, приборы и язык.

³⁸ Пае Н.К. Script effects as the hidden drive of the mind, cognition and culture. P. 131–132; *Idem*. Toward a script relativity hypothesis: focused research agenda for psycholinguistic experiments in the science of reading // Journal of Cultural Cognitive Science. 2022. Vol. 6. P. 99; Padakanannya P., Georgiou G.K., Winkler H. Scripts' influence on reading and cognition // Journal of Cultural Cognitive Science. 2022. Vol. 6. P. 93–96.

³⁹ Х. Пае на самом деле употребляет понятие «феноменальный прогресс».

⁴⁰ Пае Н.К. Script effects as the hidden drive of the mind, cognition and culture. P. 133.

Между тем остается открытым важный вопрос о том, как указанные выше особенности языков могут отразиться на энергично развивающихся ныне в контексте создания искусственного интеллекта Large Language Models (LLM – больших языковых моделях), которые посредством технологий Deep Learning обучаются путем «адсорбирования» громадных массивов данных, представленных в разных языковых семействах. Будут ли они безразличны к SNARC-эффектам или все же последние каким-то образом оставят след в тех или иных вариантах LLM?

Автор выражает признательность анонимным рецензентам за замечания, которые позволили более четко поставить проблему статьи и обозначить возможные пути к ее анализу.

Список литературы

- Бажанов В.А.* Деятельностный подход и современная когнитивная наука // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 162–169.
- Бажанов В.А.* Мозг – культура – социум. Кантианская программа в когнитивных исследованиях. М.: Канон+, 2019.
- Бажанов В.А.* Культурный мозг – нейронаука – математика. Прислушиваясь к И. Канту. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022.
- Бом Д.* Специальная теория относительности / Пер. с англ. Н.В. Мицкевича. М.: Мир, 1967.
- Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм. М.: Садра; ЯСК, 2020.
- Бородай С.Ю.* Язык и познание: пострелятивистская исследовательская программа // Осознать смысл, осмыслить сознание: Манифест другой философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра, 2022. С. 213–263.
- Бородай С.Ю.* Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем) // Осознать смысл, осмыслить сознание: Манифест другой философии / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра, 2022. С. 264–300.
- Мальшиевская А.С., Галло Ф., Походай М.Ю. и др.* Пространственно-концептуальное картирование слов с временной семантикой // Современная зарубежная психология. 2022. Т. 11. № 3. С. 140–151.
- Смирнов А.В., Солондаев В.К.* Процессуальная логика. М.: Садра, 2019.
- Athanasopoulos P., Bylund E.* Whorf in the wild: Naturalistic Evidence from human interaction // Applied Linguistics. 2020. Vol. 41 (6). P. 947–970.
- Azumagakilo T., Suzuki R., Arita T.* An integrated model of gene-culture coevolution of language mediated by phenotypic plasticity // Nature. Scientific Reports. 2018. Vol. 8. Article 8025. P. 1–11.
- Baier D., Choi S., Goller F. et al.* Does language rule perception? Testing a radical view of linguistic relativity // Journal of Experimental Psychology. 2023. Vol. 152 (3). P. 794–824.
- Borghi A.M., Mazzuca C.* Grounded cognition, linguistic relativity, and abstract concepts // Topics in Cognitive Science. 2023. Vol. 15. P. 662–667.
- Boroditsky L.* Linguistic relativity // Encyclopedia of Cognitive Science / Ed. by L. Nadel. London; New York: Wiley, 2006. P. 917–921.
- Castelain T., Henst J.-B. van der.* The influence of language on spatial reasoning: reading habits modulate the formulation of conclusions and the integration of premises // Frontiers in Psychology. 2021. Vol. 12. Article 654266. P. 1–12.
- Dongen N. van, Colombo M., Romero F., Sprenger J.* Intuitions about the reference of proper names: a meta-analysis // Review of Philosophy and Psychology. 2021. Vol. 12. P. 745–774.
- Dove G.* More than a scaffold: language is a neuroenhancement // Cognitive Neuropsychology. 2020. Vol. 37 (5–6). P. 288–311.
- Dowker A., Nuerk H.-C.* Editorial: Linguistic influence on mathematics // Frontiers in Psychology. 2016. Vol. 7. Article 1035. P. 1–4.

- Enfield N.J. Linguistic relativity: from reference to agency // *Annual Review of Anthropology*. 2015. Vol. 44. P. 207–224.
- Fischer M.H., Shaki S., Cruise A. It takes just one word to quash a SNARC // *Experimental Psychology*. 2009. Vol. 56 (5). P. 361–366.
- Fumarola A., Prpic V., Luccio R., Umiltà C. A SNARC-effect for music notation: The role of expertise and musical instrument // *Acta Psychologica*. 2020. Vol. 208. Article 103120. P. 1–8.
- Gelman S.A., Roberts S.O. How language shapes the cultural inheritance of categories // *PNAS*. 2017. Vol. 114. No. 30. P. 7900–7906.
- Gobel S.M., Moeller K., Pixner S. et al. Language affects symbolic arithmetic in children: the case of number word inversion // *Journal of Experimental Child Psychology*. 2014. Vol. 119. P. 17–25.
- He D., He X., Zhao T. et al. Does number perception cause automatic shifts of spatial attention? A study of the att-SNARC effect in numbers and Chinese months // *Frontiers in Psychology*. 2020. Vol. 11. Article 880. P. 1–13.
- Heisenberg W. *Der Teil und das Ganze*. Munchen: R. Piper und Co., 1969.
- Izumi Y., Kasaki M., Zhou Y., Oda S. Definite descriptions and the alleged East-West variation in judgements about reference // *Philosophical Studies*. 2018. Vol. 175 (5). P. 1183–1205.
- Kemmerer D. Grounded cognition entails linguistic relativity: A neglected implication of a major semantic theory // *Topics in Cognitive Science*. 2023. Vol. 15. P. 615–647.
- Kiralski M. *History of the study of indigenous languages of North America*. Amsterdam: John Benjamins, 2021.
- Klein D., Mok K., Chen J.-K., Watkins K.E. Age of language learning shapes brain structure: A cortical thickness study of bilingual and monolingual individuals // *Brain and Language*. 2014. Vol. 131. P. 20–24.
- Kohler S., Veluwenkamp H. Conceptual engineering: For what matters // *Mind*. 2024. Vol. 133. Iss. 530. P. 400–427.
- Leavitt J. Linguistic relativity: Precursors and transformations // *The Routledge handbook of language and culture* / Ed. by F. Sharifian. London: Routledge, 2014. P. 18–30.
- Lopiccolo D., Chang C.B. Cultural factors weaken but do not reverse left-to-right spatial biases in numerosity processing: Data from Arabic and English monoliterates and Arabic-English biliterates // *PLOS One*. 2021. Vol. 15 (12). Article e0261146. P. 1–22.
- Lyons J. *Language and linguistics: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Padakanannya P., Georgiou G.K., Winskel H. Scripts' influence on reading and cognition // *Journal of Cultural Cognitive Science*. 2022. Vol. 6. P. 93–96.
- Pae H.K. *Script effects as the hidden drive of the mind, cognition and culture*. Dordrecht: Springer, 2020.
- Pae H.K. Toward a script relativity hypothesis: focused research agenda for psycholinguistic experiments in the science of reading // *Journal of Cultural Cognitive Science*. 2022. Vol. 6. P. 97–117.
- Pinker S. *The language instinct*. London: Harper, 1995.
- Rescorla M. The logic of thought hypothesis // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/language-thought> (дата обращения: 10.04.2024).
- Shaki S., Petrusic W.M., Leth-Steensen G. SNARC effects with numerical and non-numerical symbolic comparative judgements: Instructional and cultural dependencies // *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*. 2012. Vol. 38 (20). P. 515–530.
- Shaki J., Kraus S., Wooldridge M. Cognitive effects in large language models // arXiv: 2308.14337v1. DOI: 10.48550/arXiv.2308.14337.
- Smith K. How culture and biology interact to shape language and the language faculty // *Topics in Cognitive Science*. 2020. Vol. 12. P. 690–712.
- Tcheang L. Culture and Math // *Cognitive Neuroscience*. 2014. Vol. 6 (1). P. 54–65.
- Wei X., Adamson H., Schwendemann M. et al. Native logic differences in the structural connectome of the human brain // *NeuroImage*. 2023. Vol. 270. Article 119955. P. 1–26.

- Weis T., Nuerk H.-C., Lachmann T. Attention allows the SNARC effect to operate on multiple number lines // *Nature. Scientific Reports*. 2018. Vol. 8. Article 13778. P. 1–13.
- Yang S., Yang H., Hartanto A. The effects of script variation, literacy skills, and immersion experience on executive attention: A comparison of matched monoscriptal and biscriptal bilinguals // *Bilingualism: Language and Cognition*. 2019. Vol. 22 (1). P. 142–156.

Is language-type transcendentalism conceivable?

Valentin A. Bazhanov

Ulyanovsk State University. 42 L. Tolstoy Str., Ulyanovsk, 432048, Russian Federation; e-mail: vbazhanov@yandex.ru; web: <https://staff.ulsu.ru/bazhanov>

We pursue the goal to give an outline of the problem that lies at the intersection of philosophy of language, linguistics, psychology and such a section of mathematics as topology. The problem consists in the necessity to take into account the interrelation and interaction of ideas related to these disciplines when analyzing the role and status of language in cognitive processes. We proceed from the assumption that since language and its attributes are most directly determined by socio-cultural factors and the dominant activity of the subject, it is reflected in the grammatical features of language, writing style and applied fonts (scripts). Language peculiarities, writing style, and fonts (their topology) have a certain impact on the cognitive process and its results. Therefore, the activity-type of transcendentalism can be supplemented by linguistic-type transcendentalism, since language proficiency is included in the subject's cognitive potential and language acts as an active participant of the cognition process, as well as determines some contours of the cognition result. Besides, the procedures of enculturation, differing in individualistic (Western) and collectivistic (Eastern) societies, imprint on the languages adopted there, as well as on writing styles and font topologies. We claim that the hypothesis of linguistic relativity can be extended due to the existence and functionality of the SNARC-effect. To be more precise, the dependence of the cognition process on the manner and style of written discourse in the form of a hypothesis of relativity to the topology of written scripts. The activity transcendentalism assumes, in the case of taking into account the role of language in cognition, a in the form of a linguistic kind of transcendentalism.

Keywords: natural language, hypothesis of linguistic relativity, activity type transcendentalism, enculturation, subject of cognition, SNARC-effect, linguistic-type of transcendentalism

For citation: Bazhanov, V.A. “Vozmozhno li transsendentalizm, obuslovlennyy yazykom?” [Is language-type transcendentalism conceivable?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 63–78. (In Russian)

References

- Athanasopoulos, P. & Bylund, E. “Whorf in the wild: Naturalistic Evidence from human interaction”, *Applied Linguistics*, 2020, Vol. 41 (6), pp. 947–970.
- Azumagakilo, T., Suzuki, R. & Arita, T. “An integrated model of gene-culture coevolution of language mediated by phenotypic plasticity”, *Nature. Scientific Reports*, 2018, Vol. 8, Article 8025, pp. 1–11.
- Baier, D., Choi, S., Goller, F. et al. “Does language rule perception? Testing a radical view of linguistic relativity”, *Journal of Experimental Psychology*, 2023, Vol. 152 (3), pp. 794–824.
- Bazhanov, V.A. “Deyatel’nostnyy podkhod i sovremennaya kognitivnaya nauka [The Activity Approach and Modern Cognitive Science]”, *Voprosy filosofii*, 2017, No. 9, pp. 162–169. (In Russian)

- Bazhanov, V.A. *Mozg – kul'tura – sotsium. Kantianskaya issledovatel'skaya programma v kognitivnoi nauke* [Brain – culture – socium. Kantian research program in cognitive science]. Moscow: Kanon+ Publ., 2019. (In Russian)
- Bazhanov, V.A. *Kul'turnyy mozg – neyronauka – matematika. Prislushivayas' k I. Kantu* [Cultural brain – neuroscience – mathematics. Following I. Kant]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2022. (In Russian)
- Bohm, D. *Spetsial'naya teoriya odnositel'nosti* [Special Theory of Relativity], transl. by N.V. Mitskevich. Moscow: Mir Publ., 1967. (In Russian)
- Borghi, A.M. & Mazzuca, C. “Grounded cognition, linguistic relativity, and abstract concepts”, *Topics in Cognitive Science*, 2023, Vol. 15, pp. 662–667.
- Boroday, S.Y. *Yazyk i poznaniye: vvedeniye v postrelyativizm* [Language and Cognition: Introduction to Postrelativism]. Moscow: Sadra Publ.; YASK Publ., 2020. (In Russian)
- Boroday, S.Y. “Yazyk i poznaniye: postrelyativistskaya issledovatel'skaya programma [Language and cognition: post-relativistic research program]”, *Osoznat' smysl, osmyslit' soznaniye: Manifest drugoy filosofii* [To check the meaning, comprehend consciousness: Manifesto of other philosophy], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: Sadra Publ., 2022, pp. 213–263. (In Russian)
- Boroday, S.Y. “Yazyk, kontseptualizatsiya i voploshchennoye poznaniye (na materiale obraznykh skhem) [Language, conceptualization and embodied cognition (on the material of figurative schemes)]”, *Osoznat' smysl, osmyslit' soznaniye: Manifest drugoy filosofii* [To check the meaning, comprehend consciousness: Manifesto of another philosophy], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: Sadra Publ., 2022, pp. 264–300. (In Russian)
- Boroditsky, L. “Linguistic relativity”, *Encyclopedia of Cognitive Science*, ed. by L. Nadel. London; New York: Wiley, 2006, pp. 917–921.
- Castelain, T. & Henst, J.-B. van der. “The influence of language on spatial reasoning: reading habits modulate the formulation of conclusions and the integration of premises”, *Frontiers in Psychology*, 2021, Vol. 12, Article 654266, pp. 1–12.
- Dongen, N. van, Colombo, M., Romero, F. & Sprenger, J. “Intuitions about the reference of proper names: a meta-analysis”, *Review of Philosophy and Psychology*, 2021, Vol. 12, pp. 745–774.
- Dove, G. “More than a scaffold: language is a neuroenhancement”, *Cognitive Neuropsychology*, 2020, Vol. 37 (5–6), pp. 288–311.
- Dowker, A. & Nuerk, H.-C. “Editorial: Linguistic influence on mathematics”, *Frontiers in Psychology*, 2016, Vol. 7, Article 1035, pp. 1–4.
- Enfield, N.J. “Linguistic relativity: from reference to agency”, *Annual Review of Anthropology*, 2015, Vol. 44, pp. 207–224.
- Fischer, M.H., Shaki, S. & Cruise, A. “It takes just one word to quash a SNARC”, *Experimental Psychology*, 2009, Vol. 56 (5), pp. 361–366.
- Fumarola, A., Prpic, V., Luccio, R. & Umiltà, C. “A SNARC-effect for music notation: The role of expertise and musical instrument”, *Acta Psychologica*, 2020, Vol. 208, Article 103120, pp. 1–8.
- Gelman, S.A. & Roberts, S.O. “How language shapes the cultural inheritance of categories”, *PNAS*, 2017, Vol. 114, No. 30, pp. 7900–7906.
- Gobel, S.M., Moeller, K., Pixner, S. et al. “Language affects symbolic arithmetic in children: the case of number word inversion”, *Journal of Experimental Child Psychology*, 2014, Vol. 119, pp. 17–25.
- He, D., He, X., Zhao, T. et al. “Does number perception cause automatic shifts of spatial attention? A study of the att-SNARC effect in numbers and Chinese months”, *Frontiers in Psychology*, 2020, Vol. 11, Article 880, pp. 1–13.
- Heisenberg, W. *Der Teil und das Ganze*. Munchen: R. Piper und Co., 1969.
- Izumi, Y., Kasaki, M., Zhou, Y. & Oda, S. “Definite descriptions and the alleged East-West variation in judgements about reference”, *Philosophical Studies*, 2018, Vol. 175 (5), pp. 1183–1205.
- Kemmerer, D. “Grounded cognition entails linguistic relativity: A neglected implication of a major semantic theory”, *Topics in Cognitive Science*, 2023, Vol. 15, pp. 615–647.

- Kiralski, M. *History of the study of indigenous languages of North America*. Amsterdam: John Benjamins, 2021.
- Klein, D., Mok, K., Chen, J.-K. & Watkins, K.E. “Age of language learning shapes brain structure: A cortical thickness study of bilingual and monolingual individuals”, *Brain and Language*, 2014, Vol. 131, pp. 20–24.
- Kohler, S. & Veluwenkamp, H. “Conceptual engineering: For what matters”, *Mind*, 2024, Vol. 133, Iss. 530, pp. 400–427.
- Leavitt, J. “Linguistic relativity: Precursors and transformations”, *The Routledge handbook of language and culture*, ed. by F. Sharifian. London: Routledge, 2014. P. 18–30.
- Lopiccolo, D. & Chang, C.B. “Cultural factors weaken but do not reverse left-to-right spatial biases in numerosity processing: Data from Arabic and English monoliterates and Arabic-English biliterates”, *PLOS One*, 2021, Vol. 15 (12), Article e0261146, pp. 1–22.
- Lyons, J. *Language and linguistics: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Malyshevskaya, A.S., Gallo, F., Pokhodai, M.Yu. et al. “Prostranstvenno-kontseptual’noye kartirovaniye slov s vremennoy semantikoy [Spatial-conceptual mapping of words with temporal semantics]”, *Sovremennaya zarubezhnaya psikhologiya*, 2022, Vol. 11, No. 3, pp. 140–151. (In Russian)
- Padakanannya, P., Georgiou, G.K. & Winkler, H. “Scripts’ influence on reading and cognition”, *Journal of Cultural Cognitive Science*, 2022, Vol. 6, pp. 93–96.
- Pae, H.K. “Toward a script relativity hypothesis: focused research agenda for psycholinguistic experiments in the science of reading”, *Journal of Cultural Cognitive Science*, 2022, Vol. 6, pp. 97–117.
- Pae, H.K. *Script effects as the hidden drive of the mind, cognition and culture*. Dordrecht: Springer, 2020.
- Pinker, S. *The language instinct*. London: Harper, 1995.
- Rescorla, M. “The logic of thought hypothesis”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta [https://plato.stanford.edu/entries/language-thought, accessed on 10.04.2024].
- Shaki, J., Kraus, S. & Wooldridge, M. “Cognitive effects in large language models”, *arXiv*: 2308.14337v1, DOI: 10.48550/arXiv.2308.14337.
- Shaki, S., Petrusic, W.M. & Leth-Steensen, G. “SNARC effects with numerical and non-numerical symbolic comparative judgements: Instructional and cultural dependencies”, *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 2012, Vol. 38 (20), pp. 515–530.
- Smirnov, A.V. & Solondaev, V.K. *Protsessual’naya logika [Processual logic]*. Moscow: Sadra Publ., 2019. (In Russian)
- Smith, K. “How culture and biology interact to shape language and the language faculty”, *Topics in Cognitive Science*, 2020, Vol. 12, pp. 690–712.
- Tcheang, L. “Culture and Math”, *Cognitive Neuroscience*, 2014, Vol. 6 (1), pp. 54–65.
- Wei, X., Adamson, H., Schwendemann, M. et al. “Native logic differences in the structural connectome of the human brain”, *NeuroImage*, 2023, Vol. 270, Article 119955, pp. 1–26.
- Weis, T., Nuerk, H.-C. & Lachmann, T. “Attention allows the SNARC effect to operate on multiple number lines”, *Nature. Scientific Reports*, 2018, Vol. 8, Article 13778, pp. 1–13.
- Yang, S., Yang, H. & Hartanto, A. “The effects of script variation, literacy skills, and immersion experience on executive attention: A comparison of matched monoscriptal and biscriptal bilinguals”, *Bilingualism: Language and Cognition*, 2019, Vol. 22 (1), pp. 142–156.

Н.Н. Сосна

МАТЕРИАЛЬНАЯ ОСНОВА МЕДИАИСКУССТВА: ТРИ ПРАКТИКИ ОБНАРУЖЕНИЯ

Сосна Нина Николаевна – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: philosjournal@iphras.ru

Статья посвящена выявлению минимальных единиц существования и действия, на которые указывают современные комплексные художественно-теоретические практики. На примере информационно-культурологического (А. Гэллоуэй), медийно-постбиологического (Д. Булатов) и литературно-материалистического (Д. Беннет) подходов исследуется возможность предложить описание, применимое к различным областям знания, включающим как гуманитарные, так и точные науки, которое одинаково эффективно в них работало бы. Отмечая процессуальность, динамичность и принципиальную незавершенность указанных практик – компресии-декомпресии, реверсивного переключения векторов, чередования притоков-оттоков «гравитационной симпатии», автор видит настойчивое стремление самих художников-теоретиков выделить некое автономное существование, каким бы квантованно малым оно ни оказалось. Очевидным образом это означает, что то, что казалось лишь художественной практикой, оказывается экзистенциальным вопрошанием. Анализируя далее характеристики этого существования, автор выводит взаимосвязь между высокотехнологическими процедурами и степенью интенсивности искомой автономии. Оно оказывается не просто «слабым», но, без преувеличения, «полуживым» (semiliving). Таким образом, разомкнувшиеся в материальное пространство космоса многоуровневые технологические контуры намекают на очертания нового мира, стандарты описания которого пока только начинают складываться.

Ключевые слова: интервал, квант, материя, полуживые, природное, соляность, субъективность, технэ, science art

Для цитирования: Сосна Н.Н. Материальная основа медиаискусства: три практики обнаружения // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 79–91.

Известный теоретик искусства Тьерри де Дюв в 2015 г., фактически вынося за скобки многолетнюю дискуссию о сущности современного искусства и его отличиях от искусства классического, т.е. домодерного, нетривиально указал на способ, которым мы всегда можем определить, что перед нами настоящее произведение искусства: это «ах!», которое мы не можем сдержать,

когда смотрим на него¹. Де Дюв – классической теоретик искусства, обосновавший свое видение феномена М. Дюшана², не являвшегося художником и не обладавшего соответствующими способностями и навыками. В этой статье он привлекает внимание к тому, как настоящий художник преодолевает пропасть между уровнем профессиональной работы мастера и настоящим произведением искусства. Эта статья скорее об отличиях мастерства от художественного творчества, при этом ни то, ни другое не рассматривается автором с технологической точки зрения. Стремясь все еще размещать себя на территории искусства, современные художники и теоретики (иногда соединяющиеся в одной персоне) вспоминают о *techne*, в рамках которой, как говорят нам специалисты по античности, не различались техника и искусство. Было бы интересно рассмотреть путь такого гуру современного медиаискусства, как Стеларк, к сознательному стиранию границ между своим телом и технологически достигнутыми «дополнениями» как путь современного атлета, свободного в выборе своих действий, буквально своим телом удерживающего уровни мастерства, технологии и искусства от разрывов (особенно наглядно это видно в серии *Suspensions* (1980-е гг.) и *Exoskeleton* (1998 г.)). Но здесь мы предполагаем сосредоточиться на несколько более распространенных и менее индивидуализированных «практиках» выразительности, пытающихся найти адекватный современности способ объединить художественное и технологическое, приводя примеры последних нескольких лет, чтобы попытаться определить характеристики момента и того «ах!», к которому технологии могли бы подводить.

Так как за технологией стоит развитие прежде всего науки и инженерии, можно было бы сослаться на соображения другого историка искусства и теоретика визуального Дж. Элкинса, который в свое время констатировал³, что искусство и наука – совершенно разные дисциплины, и их попытки взаимодействовать приводят только к путанице (искусство и наука часто понимают одни и те же термины совершенно по-разному) и снижению уровня компетентности специалистов каждой из областей (между прочим, у другого видного теоретика визуального и основателя Чикагской школы визуальных исследований Митчела сквозила та же озабоченность судьбой новой дисциплины, которая профессиональных историков искусства вынуждает терять навыки в увлеченности другими типами визуального⁴). Свои выводы Элкинс подкреплял наглядными изображениями картин Большого взрыва, симулированными его университетскими коллегами-физиками с помощью компьютерных алгоритмов, подчеркивая, что к действительности они имеют мало отношения (совсем не факт, что процесс взрыва выглядел так, как демонстрировалось в этих видео) и изготавливались исключительно для несведущей в области современной физики публики. В бессмысленности этого жеста физиков, наверное, можно усмотреть что-то сходное

¹ Дюв Т. де. Авангард и «потеря ремесла» – простое объяснение // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2013. № 1 (10). С. 89–96.

² *Duve T. de. Kant after Duchamp*. Cambridge, 1998.

³ *Elkins J. Aesthetics and the two cultures: why art and science should be allowed to go their separate ways // Rediscovering aesthetics: transdisciplinary voices from art history*. Stanford, 2008. P. 34–50.

⁴ *Mitchell W.J.T. Critical Terms for Media Studies*. Chicago, 2010.

с художественным, так же как и короткий миг ожидания результата работы мощных компьютеров лаборатории Л. Мановича, которые должны были выдавать синтезированное из сотен тысяч «больших данных» изображение, выведенное алгоритмом из японских манга или обложек журнала Time, загруженных для обработки на предшествующем этапе, в принципе можно сравнить с неопределенностью ощущений, предшествующей описываемой де Дювом ситуации – но, очевидно, лишенной интенсивности воздействия, которую дедювовское «ах!» подразумевает.

Отчаянно сопротивляясь тезисам теоретика медиа Ф. Киттлера о том, что 1) никакого медиаискусства не существует и 2) все медиа конструируются с военной целью и только впоследствии некоторые из них получают распространение в гражданской сфере, технологическое искусство развивалось невзирая на различные предостережения, благодаря разносторонней образованности и технологической подкованности многих современных художников, чьи мастерские с каждым годом все более походили на лаборатории (в самом прямом смысле, как Центр передовых инициатив SymbioticA). Казалось, что эти поиски результатуются по меньшей мере в разработку словаря нового художественно-технологического языка, единицы которого не просто переносились бы из одной дисциплины в другую (как физическая дифракция – в область политического действия в работах К. Барад, тем самым только подтверждая тезис Элкинса), но действительно описывали бы некую общую для разных дисциплин реальность. Термины этого словаря виделись настолько фундаментальными, что представляли ценность не только своей применимостью в разных дисциплинах, но несли экзистенциальный антропологический заряд.

Чтобы показать, как производилась эта работа, приведем несколько примеров из области современного искусства. Выстраивание ряда примеров – распространенный способ показать, что происходит в современном искусстве, как если бы в этих примерах была каким-то образом рассредоточена теория. Ситуация затрудняется еще и тем, что часто эти примеры берутся из области искусства, понимаемого не столько как произведение, сколько как эксперимент, причем незаконченный, продолжающийся, и не только над зрителем. Но ситуация все же подлежит анализу еще и благодаря тому, что некоторые художники порой сами производят достаточно интересные теоретические положения. Рассматриваемый в этой перспективе срез этого искусства не столько связывается с областью эстетического, сколько с базовыми характеристиками существования, в том числе нашего собственного, тем самым интериоризируя возможное «ах»: когда вам объясняют, что технологически возможно путем преобразований довести до уровня вашего восприятия шум, который производят молекулы белков, облекая это в слова «вы слышите, как звучит белок внутри организма», ваше собственное колебание и замешательство практически не переходят порогов выражения, и вы не восхищаетесь звуком в том числе белков и вашего организма, хотя и заворожены тем, что это вообще возможно услышать.

Начнем с работ А. Гэллоуэя, предлагавшего всю историю культуры, ее поворотные этапы и достижения рассматривать как разные стадии противостояния континуального аналогового и дискретного дигитального. Последнее можно описать, в частности, через понятие «сжатия» (compression), заимствованное, действительно, из области информационных технологий и компьютерной инженерии, но экстраполированное в область современной

теории, в том числе политической⁵. В момент написания этой статьи Гэллоуэем казалось, что предложенным путем можно прийти к открытию неких экзистенциальных ресурсов: достигающая пределов сжатия точка – это не более и не менее как автономная субъективность, которой невозможно манипулировать. Предлагая использовать компрессию как аналитический инструмент, Гэллоуэй различает с ее помощью два типа практики: абстрактное сжатие, как он это называет, т.е. нежелательный побочный продукт метафизических размышлений, и общее сжатие, которое он характеризует, с одной стороны, как безразличное к тому материалу, к которому оно применяется, с другой стороны, обнаруживающее базовую недостаточность и размытость явлений повседневной жизни. Реальное для практики первого типа – это несжатое, оно виртуально и носит превосходящий характер, тогда как повседневные практики (*experiences*) общества и культуры – абстракции ума, алфавит, язык, изображения, технологии – это виды сжатия, значит, редукции. При этом абстракция, сжатие (и даже коренным образом отличающееся от них дигитальное, которое, согласно Гэллоуэю и тем математикам и теоретикам информационных технологий, на которых он ссылается, иначе обращается с процессами повторения) неизбежно пренебрегают деталями, так как выполняются путем выборочного удаления тех или иных битов информации. Гэллоуэй далее утверждает, что трансцендентальная абстракция «бедна миром», потому что удаляет часть информации, чтобы сохранить себя как таковую. Соответственно, понимание как абстракция мира есть сжатие. Гэллоуэй подкрепляет свои рассуждения такими словами математика: «Теория или объяснение успешны настолько, насколько способны ужать количество битов в фактах в много более мелкие количества битов теории»⁶.

Подобное критическое отношение к аналитическим процедурам, примером которого фактически служит и сжатие, Гэллоуэй видит и в других подходах, например у одного из первых теоретиков техники Б. Стиглера, который, правда, называл этот процесс еще в постмодернистском ключе «грамматизацией»: «...процесс, в котором потоки и непрерывности, определяющие наше существование, делаются дискретными элементами. История человеческой памяти – это история этого процесса. Письмо как введение дискретных элементов в поток речи – это пример одной из стадий процесса грамматизации»⁷. Но в этой же перспективе можно рассматривать и марксизм и идеи современных левых, полагает Гэллоуэй: то, что называлось «демистификацией», – это декомпрессия формы товара или распаковывание сжатых форм повседневного существования через «захват улиц». Сжатие, рассматриваемое на материале непростых технологических процессов, воздействующих на «природу» как нечто бесконечное и загадочное, – это «открытие» природы, ее развитие, обуздание и использование.

При этом, хотя пренебрежение к некоторым деталям может рассматриваться в качестве минимальных потерь, культурным идеалом, безусловно, остается сжатие без потерь, такое, чтобы безотказно действовал двухфазный механизм: вначале закодировать природу, несмотря на потерю данных,

⁵ Galloway A.R., LaRiviere J.R. Compression in philosophy // *boundary*. 2017. Vol. 2. No. 44 (1). P. 125-147.

⁶ Chaitin G. Epistemology as Information Theory: From Leibniz to Ω // *Collapse*. 2007. No. 1. P. 35. Цит. по: Galloway A.R., LaRiviere J.R. Op. cit. P. 130.

⁷ Stiegler B. *For a New Critique of Political Economy*. Cambridge, 2010. P. 10.

чтобы затем перекодировать (уже при помощи технологии) природу при помощи сжатия без потери данных. Таким образом, сжатие без потерь – «нормальная наука», которая направлена к повторению и воспроизведению себя, базирующихся на представлении, что ничто не нарушит базовое кодирование мира, даже если на поверхности появятся эффекты смещения форм кодирования объектов.

Важно, что весь этот комплекс рассуждений касается только первого вида сжатия, оперирующего абстракцией, которое Гэллоуэй не считает соответствующим моменту. То, что он называет общей компрессией – это то, что только намечается. В этом случае удаление данных происходит на уровне реального материального существования (а не ума, языка, духа, сущности или тотальности – все примеры Гэллоуэя). Есть много практик, которые пытаются сжать индивида до уровня обобщения его родовой сущности. В финале статьи есть несколько абзацев довольно туманных рассуждений, включающих фотографическую метафору «боязни темноты» универсума и неприятие основной частью населения, включая теоретиков, того мира, который отодвигается от нас, не манифестирует себя, а «шифруется» и в котором данные теряются, но основной пример взят, как ни странно, из области литературы – это Бартлби Г. Мелвилла. «Невосполнимое безразличие фигуры, подобной Бартлби, – это компрессия в завершенной и определенной форме, никакая иная природа не в состоянии восполнить его отказ». Против «хайдеггерианского романтизма», в общей компрессии мы видим жесткую попытку сжатия реального, используя непрозрачность и запутывание следов как оружие против вменяемой в обязанность транспарентности.

Сжатие – пример нахождения самим искусством (в роли которого здесь выступает смешанная из теорий разного типа и художественной деятельности практика) некоего минимума материи, который обладает модусом автономного существования и развития.

Другим примером работы над новым общетеоретическим словарем могут служить понятия «метаболы» и «постбиологической персонологии», которые использует в своей художественной и кураторской практике Д. Булатов⁸. На первый взгляд, они подразумевают нечто противоположное сжавшемуся до состояния темноты и непрозрачности даже для самого себя Бартлби, ведь они говорят об «открытом теле» и «разомкнутых контурах». Для Булатова эти термины обозначают прежде всего эффект симметрии, которая уравнивает в художественном процессе человека и не-человека. Примеров приводится много, причем разноуровневых. «Биокомпьютерная музыка» (2015) бразильского композитора Эдуардо Рек Миранда – пример взаимодействия пианиста и «грибоподобного организма» *Physarum polyserphalum*: человек играет на инструменте, выходные сигналы звукоснимателей преобразуются в импульсы, посылаемые слизики, который «слушает» и «отвечает», а его ответ преобразуется обратно в ток для колебания струн. Это, подчеркивает Булатов, «исследование с открытым финалом, выяснение того, что мир может нам предложить в ответ»⁹. Булатов не устает подчеркивать, что люди только «инициируют игру», в которой участвуют различные

⁸ См.: Evolution haute couture: искусство и наука в эпоху постбиологии. Ч. 1. Калининград, 2009. С. 170.

⁹ *Bulatov D. Art as the Conjectured Possible // Russian studies in Philosophy. 2019. Vol. 57. Iss. 2. P. 194.*

живые и неживые компоненты и отношения между ними. Для него это означает «равноправие», т.е. включение «живой материи» в произведение искусства, которое неизбежно делается процессуальным в этом случае. Более того, Булатов диагностирует смену парадигм в современном art & science: теперь важно не столько материализовывать свое собственное сообщение на том или ином физическом носителе, обладающем свойствами роста, изменчивости, автосохранения (NBIC-наука), сколько посредством уникальных стратегий выявить сообщение самого этого медиума, манифестирующего свое автономное, «нечеловеческое» измерение.

Однако если в рамках выставки «Новое состояние живого»¹⁰ его интересовала игра, которую запускает человек-художник, и ее почти бесконечная реверсивность и рекурсивность («От “человеческого” актора-игрока – к “не-человеческому” и обратно, и так до бесконечности»), если несколько лет назад он рассуждал об автоматизме и повторяемости («...погружаясь в автоматизм технического основания медиума, мы получаем возможность затем его трансформировать, ускользнув от серийности и стандартизации, тем самым возвращая себя к *techne*, посредством которого производится субъективность»); «...работает ли данное конкретное произведение искусства на утверждение технологически обусловленного подчинения и манипуляции или, сначала подтверждая версию разворачивающейся на наших глазах дегуманизированной реальности, оно затем тонко отменяет это правило, предлагая зрителю более сложную комбинацию правил?»), то сейчас, например, уже в рамках продолжающегося на момент написания этой статьи проекта «Открытые тела»¹¹ он задается вопросом о пределах циркуляции и обратимости информационных потоков. Иными словами, появляется вопрос о резистентности тел и объектов к внешним воздействиям при «перекачивании» информации из одной формы в другую. По сути, это тот же вопрос пределов сжатия, который ставит своей персоной писец Бартлби, на который вышел Гэллоуэй, прокладывая путь через области теории информации и компьютерной инженерии. То есть за генеративно бесконечными преобразованиями сжатия и декомпрессии или звука-импульса-колебания струн от человека к грибу и обратно – что технически имплементируемо – возникает потребность увидеть (или иным способом ощутить, если разговоры о репрезентации более не кажутся адекватными) некий ступок, назовем пока это так, некий далее неразложимый и не поддающийся воздействиям «квант», подвешивающий это постоянное «переключение вектора»¹², которое отдает гегелевской «дурной бесконечностью».

Тут важно остановиться еще на одном известном примере. Его приводит в своих выступлениях и Булатов, но мы хотели бы предложить свой комментарий. Речь об «Открытой лаборатории кристального мира» берлинских художников Мартина Хоуса и Райана Джордана. Здесь зрители под руководством художников извлекают из устаревшей вычислительной техники различные металлы (золото, серебро, кремний и т.д.) – концепция т.н. де- и рекристаллизации мира, – а затем используют эти металлы для создания различных вычисли-

¹⁰ Новое состояние живого. Куратор Д. Булатов. Пермь, 28.11.2018–17.02.2019. Подробнее см.: <https://permm.ru/exhibition/preview> (дата обращения: 16.08.2024).

¹¹ Открытые тела. Куратор Д. Булатов. Permm, 06.07.2024–05.11.2024. Подробнее см.: <https://permm.ru/~art-science-otkrytye-tela-vystavka> (дата обращения: 16.08.2024).

¹² *Bulatov D.* Op. cit. P. 189.

тельных устройств-артефактов. Для Булатова это «нечто среднее между выставкой, перформансом и воркшопом, только на иных технологических основаниях»; для его кураторской практики также важно, что проект на любом этапе функционирует как выставка. В этом проекте «перформативного инсталлирования» нет специфики темы или какого-то конкретного медиума, но есть указание «другого направления – в сторону нестандартного понимания мира». Нам важно добавить, что этот проект – одна из результирующих развития теории медиа, какой она предстает сегодня. С самого начала отдавая себе отчет в том, что «сообщение» или «информация» находится в неразрывной связи с носителем, что информация в прямом смысле «заземляется», погружается в материальные слои, теоретики долгое время были заморожены этой – в общем непонятно, как именно происходящей, но явно наличной – связью с материей, которую «медиум» может проявить через себя, показать ее такой, какой мы ее никогда не видим, чтобы дать нам шанс воскликнуть «ах!». Эта замороженность доходила до такой интенсивности, что производила высказывания «поэтические» и «романтические» даже у такого аккуратного и выверенного теоретика, как З. Цилински, у которого она к тому же была снабжена такой «земельной» темой, как археология¹³. И вот мы видим, как эта замороженность как будто видоизменяется в тревогу, озабоченность, беспокойство по поводу того, что ресурсов Земли не хватит для того, чтобы обеспечивать необходимую базу для дальнейшего технологического развития или поддержания нынешнего состояния (не нарушающего привычное потребление уровня производства смартфонов и т.д.). Осознание этой «земельной» основы современных технологий заставило и такого медиатеоретика, как Ю. Парикка, привести пример этой же берлинской лаборатории в своей книге «Геология медиа»¹⁴. Но мы хотели бы заострить внимание на том, что фактическая фокусировка этих художников на «элементах», на металлах, на ископаемых Земли после десятилетий развития теории медиа означает, может быть, не столько отход от романтизма и воображения в пользу практического поиска ископаемых, сколько свидетельствует о некоем «глубинном поэзисе» (по аналогии с «глубинными» или «глубокими» медиа), в котором человек ощущает себя причастным к процессам космического масштаба. И дело тут не в отдании дани «нечеловеческим агентам», не в запуске генеративных цепей рекурсии или конструировании новых биологических единиц, незнакомых эволюции, а в некоей новой антропологии – не просто «нестандартного мира», а совсем другого мира, который появляется на наших глазах, стирая большую часть установленных стандартов.

Наступит ли он «естественно», как стихийное природное явление, или его можно «подогнать» различными экспериментами и практиками, в том числе биотехнологическими – едва ли дихотомия этого вопроса позволяет выбрать ответ. Предыдущие два примера – из области доверия технологии, базирующейся на некоторых вычислительных принципах, как в случае Гэллоуэя, или на «перенаправлении» некоторых биологических процессов, как в случае Булатова. Нам остается рассмотреть еще один пример, где практика включает технологию, понятую в широком смысле, подразумевающим «техники себя», в результате чего каждое конкретное существование уже может рассматриваться как искусство – при условии своеобразного

¹³ См.: Цилински З. Археология медиа: о «глубоком времени» аудиовизуальных технологий. М., 2019.

¹⁴ Parikka J. A geology of media. Minneapolis, 2015.

«следования природе», по крайней мере на уровне языка, или средств выражения, когда артикуляция искусства и проявление природы не находят ни в отношениях противостояния, ни в отношениях наследования или развития, но фактически совпадают (с единственной лукавой оговоркой, описывающей это совпадение через изоморфизм). Конечно, это нуждается в пояснениях, и мы перечислим далее те, которые находим у еще одной современной исследовательницы материи и природы, Д. Беннет.

Помещая художественное письмо У. Уитмена и Г. Торо в рамках отправляющегося от физики элементарных частиц «нового» материализма, какой ее может представить себе специалист по гуманитарным наукам¹⁵ (здесь опасения Элкинса обоснованны, так как специалисты по физике, как нам известно, практически не знакомы с работами новых материалистов, а специалистам трудно оценить меру соответствия гуманитарного изложения строго научному; именно поэтому более предпочтительным кажется говорить о технологическом искусстве, что мы и отмечали в начале статьи), Беннет пытается объяснить, как природа может быть «записана» поэтом (прозаиком тоже), если он подберет специальные «техники себя» и воспользуется «средним залогом». Это кажется возможным, если поэт приведет себя в состояние, когда «природа приемлет поэта абсолютно». Первое, что следует пояснить, – это поистине космический характер этого состояния: внимание поэта ко всему вокруг должно быть проявлением вселенской симпатии, аналогом межпланетного притяжения (Беннет называет это гравитационной симпатией). Как солнце освещает все, на что направлены его лучи, незаинтересованно одаривая каждого, будь он хорош или зол, так и поэт пишет обо всем, ко всему проявляя равный (отметим, как важное для Булатова «равенство» легко обретает негативные коннотации) интерес и ни с чем не взаимодействуя. Специальные слова, которые подбирает Беннет, чтобы охарактеризовать это состояние, таковы: стихийная общность (*elemental catholicity*), направленность на другого без «постылых различий», восприимчивость к чему угодно, невозмутимость (*nonchalance*), мягкое рассеянное движение. То есть речь идет не о том, чтобы проецировать себя вовне, представляя себя веткой дерева или стрекозой, или воображать примеры межпсихической идентификации. Речь скорее о некоем приведении своих состояний в соответствии с природными, причем, если следовать, например, рецептам Торо, каждое место подталкивает к каждый раз особому сочетанию человеческих способностей: так, оставаясь слишком долго на улице, можно задремать, а длительно пребывая в помещении наедине со своими размышлениями, можно перемудрить¹⁶. Нужно что-то вроде мелких аперсональных реакций на возникающие притяжение и повторы (например, кивок головы не столько производится атмосферой дня, сколько основывается на том факте – так Беннет и пишет, на факте, – что кивок или кивание являются одним из возможных видоизменений конфигурации «плоти, крови и костей» (выражение Торо). Причем то, что повторяется, – это телесные состояния, движения, звуки, ритмы. У Уитмена рецепт не такого мягкого действия, а гораздо более радикальный, но Беннет полагает, что направлен он приблизительно к тому же:

¹⁵ Отсылки (именно отсылки) к стохастическому поведению микрочастиц материи как базису новой теории можно найти в: Беннетт Д. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. Пермь, 2018.

¹⁶ Bennett J. Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman. Durham, 2020. P. 94.

поэту нужно сделаться солнцем, раскинуть руки ладонями вверх и воспринимать все без различий и ограничений. Эта солярная компонента – тоже межпланетного порядка и, конечно, также аперсональная.

Второе, что следует пояснить, – это то, как Беннет видится сама «запись». Предположим, разными способами состояние достигнуто¹⁷; как представить себе, что «природа» или некие межпланетные силы (у Беннет различия между ними фактически не проводятся) «записываются» в некоторый текст, художественный или даже поэтический? Нет, утверждает Беннет, ссылаясь на этот раз на Уайтхеда, адекватного способа рассказать о процессе. Если начать рассказывать историю с импульса, с подчеркивания воздействия внешних явлений, можно упустить то, что является особенностью усилий поэта. Если же сосредоточиться на стихотворении, можно недооценить внешние явления. Тогда, опираясь на некоторых теоретиков литературы, а также на изыскания лингвиста Э. Бенвениста, Беннет приходит к тому, что внешнее и внутреннее, приток и отток можно сближать, достигая более адекватного повествования, если пользоваться «средним залогом». Наличие двух залогов – активного и пассивного – довольно поздний этап развития индоевропейской глагольной формы. На более раннем этапе различие проводилось между действием, которое не меняло действующее лицо, и действием, которое распространялось в том числе на действующее лицо. Вот этот второй вариант позднее и был не совсем адекватно представлен в виде залога, который располагался где-то между изъявительными и условными глагольными формами. Это сразу и то, что действует, и то, на что совершается воздействие. Это то, чье действие осуществляется исходя из собственных процессов и чье воздействие может быть отложено во времени. Тогда действия в среднем залоге – это и эфирные воздействия Торо, и натянутые струны Р. Кайуа, и гравитационные аффекты Уитмена, и «проникновение» (pervasion) Джеймса Миллера. Письмо в среднем залоге – очень трудная техника, поскольку во многих западноевропейских языках почти не осталось следов этих древних языковых матриц. Ссылаясь на А. Флэтчера, Беннет пишет о «прохождении сквозь опосредующее состояние связности (cohesion), ощущение присутствия, которое актуализируется только таким непрямым способом. В настраивании выразительных возможностей «среднего залога» могут помочь и понятия ультратонкого, виртуального, неуловимого, the incipient, атмосферного. Можно добавить «просачивание» (seep) Стива Мартина. И только вам показалось, что вы уловили какое-то образование, как оно уже просочилась от одной вещи к другой, сантиметр за сантиметром. Так и «проникновение» Миллера можно сравнить с туннелем, «проникающим» сквозь гору, соединяя один склон с другим.

Третье, что необходимо пояснить, – это специфическая «слабость», программно проговариваемая Беннет в разных работах. Легкий кивок головы Торо, спонтанная симпатия Уитмена к играющим во дворе подросткам, не прямое действие «среднего залога» – все это проявления техник, которые можно назвать невыразительными. Гравитационная симпатия, электризованная плоть, солярность поэта – это вовсе не вспышки мгновенного инсайта, озаряющего открытия, а тихий резонанс с происходящим вокруг, чей максимум – это внимание, но не взаимодействие, достижение пределов и т.п.

¹⁷ Беннет признает, что Торо увлекался своими техниками настраивания соответствующего состояния и «упивался внешними воздействиями до интоксикации», см.: (Ibid. P. 91).

«романтические» устремления. Этим явлениям у Беннет соответствует «недраматическая» политика и этика «отзывчивости»¹⁸, но нас здесь интересуют вопросы более основополагающие и в этом смысле экзистенциальные.

Крайне любопытен один пример, который приводит сама Беннет, отстаивая права своей слабости. Помимо индоевропейских корней «среднего залога» – а это, безусловно, достаточно древние языковые пласты – Беннет вдруг обращается к древним мифам о Зевсе, никак не комментируя этот тип литературы и рассматривая его скорее как некий топос, типологическое поведение, даже модель и образец (заметим, в исследованиях, посвященных технике и Антропоцену, нередко встречается повторяемая на разные лады отповедь Прометею, но о Зевсе как таковом речь обычно не идет). Зевс-громовержец, наделенный суверенной волей, уверенный в своей правоте, но увы, как о том часто повествуют трагедии, как замечает Беннет, нередко ослепляемый вспышками своих молний, пропускающий в своей ярости многие тонкие движения – это то, от чего следовало бы отталкиваться как от противного. Что Беннет и делает, поэтому ее космос – subtilen, полон тонких вибраций, которые она боится пропустить, и хотела бы научиться настраиваться на такое большое их количество, какое только возможно достичь. Но не нужно обманываться: это только на первый взгляд речь идет о «встраивании в поток», Беннет отлично осознает, что рассчитывает только на изоморфизм, на «взаимопроникновение без смешивания» (так можно тоже перевести «просачивание», seep), когда между вдохом и выдохом, между притоком и оттоком возникает ценный для нее (видимо, своим потенциалом художественного действия) интервал. Раскинувший руки соляренный поэт – это фактически воплощенный интервал.

Итак, на уровне некоего «онто-экспериментального процесса»¹⁹, который интересует Беннет не меньше, чем Булатова, в качестве базовой материальной единицы как основы «скромного земного существа» (*small, terrestrial being*) обнаруживается нечто, не способное к прямому действию, но могущее развить в себе некую настойчивость. Несколько лет назад Булатов нашел, кажется, очень верное слово для такого уровня существования материи. В начале смысл его был скорее технический: так обозначали статус выставочных экспонатов, используя это слово как определение, например, к существительному «организм»: «класс объектов/существ, созданных из живого и неживого материала при использовании технологии тканевой инженерии, которая позволяет в лабораторных условиях культивировать органы и ткани различных организмов *in vitro*»²⁰. Но мы, теперь уже на основании описанных нами опытов поиска терминов, адекватно транслирующих свое содержание на материале разных наук, и точных, и гуманитарных, как представляется, можем, тем более что прилагательное это субстантивировалось и используется теперь самостоятельно, экстраполировать этот термин на производителей описанных выше практик, на их носителей и осуществителей: *semiliving*, «полуживые».

¹⁸ Отталкиваясь от книги Д. Дьюи «Публика и ее проблемы», Беннет рассматривает любое действие как распределенное, вплетенное в систему связей (*conjoint*) и потому политическое. См. подробнее: *Сосна Н.Н. Поэтика тихого космизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 3. С. 70–83.*

¹⁹ *Bennett J. Influx and Efflux. P. 80.*

²⁰ *Evolution haute couture. С. 172.*

Этот вывод, который мы получили на основании экстраполяции, тем интереснее, чем внимательнее мы рассмотрим в его перспективе те результаты, которые получили медиа и технологическое искусство, с одной стороны, и фактически неотделимая от него теория медиа. Эксперименты в рамках того и другого обнаружили у нас и для нас множество новых возможностей. Не тревожимая со времен авангарда начала XX в. проприоцепция, наше ощущение себя в пространстве, эксплуатировалась многими технологическими художниками, показавшими, какой новый опыт мы можем получить в задаваемой ими среде с измененными условиями (движущимися стенами и т.д.). Мы осознали, что недостаточно знаем о «жутком», потому что не в состоянии объяснить странный эффект работ такого художника, как Е. Крафт, чьи мраморные античные статуи, в прямом смысле дополненные ИИ, являют нечеловеческую полноту, такую, какую никто еще не видел и даже не представлял. Такие теоретики, как М. Хансен²¹, путем сложных феноменологических переходов доказывали нам, что технологии добавляют нам ресурс времени, а ведь раньше об этом можно было только мечтать; а такие теоретики и практики, как Цилински, открывали нам ценность длящегося мгновения²². Дискуссии о «технологическом возвышенном» привели нас к допущению, что уже едва различимое «ах» может быть следствием нашего расположения к технике. Благодаря и художникам и теоретикам мы были поставлены перед фактом, что человеческого в нас меньше, чем нам бы хотелось или мы подозревали²³, а коммуникация не безусловная ценность²⁴. И так далее. Мы могли бы перечислять здесь и дальше, ведь эксперименты продолжаются, финал открыт, контуры разомкнуты...

Таким образом, при помощи современного искусства и теории мы обнаружили связь, которая существует между высоким уровнем развития технологий и «ослабленными» формами существования, которые этими технологиями раскрываются. Эта связь носит не языковой, а онтологический характер, что проявляется во всех трех описанных нами практиках: сжатие – это не абстрактная операция языка или мышления, это сжатие «самой реальности», «материи»; метабола – не аналог метафоры, это новая форма существования некоторой системы клеток; настроенная «электризованная плоть» и «гравитационная симпатия» – физические феномены и состояния (на данном этапе мы оставляем в стороне вопрос, как эти состояния могут продуцировать достаточно развитые формы артикуляции типа обозначения действий глаголами, на формирование которых ушли сотни лет – если, конечно, разделять материалистическую теорию эволюции). В определенном смысле мы видим перед собой открытый материальный космос, в котором выделяются сгустки или кванты материи, зависающие в неопределенности интервала, поэзис которых невыразителен.

Нет сомнений, что картина космоса разверзается перед человеческими глазами не в первый раз, но достаточно беспрецедентным является ощущение

²¹ См., например: Хансен М. Время аффекта, или Свидетельство жизни // Медиа между магией и технологией. М.; Екатеринбург, 2014. С. 67–127.

²² Zielinski S. ...After the media. News from the Slow-Fading Twentieth Century. Minneapolis, 2013.

²³ Это очевидно в проекте, например, Ревитал Коэн «Жизнеобеспечение (Дыхательная собака)», 2008.

²⁴ Thacker E. Dark media // Galloway A.R., Thacker E., McKenzie W. Excommunication. Three inquiries in media and mediation. Chicago, 2013. P. 77–150.

не просто трепетания тростника (если вспомнить Б. Паскаля), но «ослабленного модуса существования», *semiliving*.

Список литературы

- Беннет Д. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей / Пер. с англ. А. Саркисянца. Пермь: Hyle Press, 2018.
- Дюв Т. де. Авангард и «потеря ремесла» – простое объяснение / Пер. с фр. Н. Смолянской // Философский журнал / Philosophy Journal. 2013. № 1 (10). С. 89–96.
- Сосна Н.Н. Поэтика тихого космизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 3. С. 70–83.
- Хансен М. Время аффекта, или Свидетельство жизни / Пер. с англ. К. Федоровой; под ред. Н. Сосна // Медиа между магией и технологией / Под ред. Н. Сосна, К. Федоровой. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. С. 67–127.
- Цилински З. Археология медиа: о «глубоком времени» аудиовизуальных технологий / Пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2019.
- Bennett J. Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman. Durham: Duke University Press, 2020.
- Bulatov D. Art as the Conjectured Possible // Russian studies in Philosophy. 2019. Vol. 57. Iss. 2. P. 182–201.
- Duve T. de. Kant after Duchamp. Cambridge: MIT Press, 1998.
- Elkins J. Aesthetics and the two cultures: why art and science should be allowed to go their separate ways // Rediscovering aesthetics: transdisciplinary voices from art history / Ed. by F. Halsall, J.A. Jansen & T. O'Connor. Stanford: Stanford Univeristy Press, 2008. P. 34–50.
- Evolution haute couture: искусство и наука в эпоху постбиологии. Ч. 1 / Сост. и общ. ред. Д. Булатова. Калининград: БФ ГЦСИ, 2009.
- Galloway A.R., LaRiviere J.R. Compression in philosophy // boundary. 2017. Vol. 2. No. 44 (1). P. 125–147.
- Mitchell W.J.T. Critical Terms for Media Studies. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Parikka J. A geology of media. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Stiegler B. For a New Critique of Political Economy / Transl. by D. Ross. Cambridge: Polity, 2010.
- Thacker E. Dark media // Galloway A.R., Thacker E., McKenzie W. Excommunication. Three inquiries in media and mediation. Chicago: University of Chicago Press, 2013. P. 77–150.
- Zielinski S. ...After the media. News from the Slow-Fading Twentieth Century. Minneapolis: Univocal publishing, 2013.

Material base of media art: three practices of discovery

Nina N. Sosna

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

The article is devoted to the identification of minimum units of existence and action, which modern complex artistic-theoretical practices help to reveal. Through a number of examples – IT based cultural theory (A. Galloway), medium oriented postbiology (D. Bulatov) and literature inspired new materialism (J. Bennett) – the author explores the description and terms that would be equally effective in the variety of disciplines, including humanities and exact sciences. Underlying the process character, dynamism and principal non-completion of compression-decompression, reversible vector shifts, alternation of influx and efflux of “gravitational sympathy”, accordingly, the author sees the insistence to discover some autonomous existence behind them, however small,

generic or quantic it may turn to be. It obviously means the shift from what seemed a mere artistic practice to ontological and existential questions. Further, analyzing the basic characteristics of this autonomous existence, the author identifies the relationship between high-tech procedures and degree of intensity of the autonomy in question. Having opened before us a huge number of new experiences, new technologies present us with existence which appears to be not only “weak”, but literarily “semiliving”. Therefore, open-ending into physical cosmic space the multilevel technological contours seek to outline a new world whose description needs time to develop.

Keywords: interval, quantum, matter, semiliving, nature, solar, subjectivity, techne, science art

For citation: Sosna, N.N. “Material’naya osnova mediaiskusstva: tri praktiki obnaruzheniya” [Material base of media art: three practices of discovery], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 79–91. (In Russian)

References

- Bennett, J. *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman*. Durham: Duke University Press, 2020.
- Bennett, J. “Pul’siruyushchaya materiya. Politicheskaya ekologiya veshchei [Vibrating matter. A political ontology of things], transl. by A. Sarkisianz. Perm: Hyle Press, 2018. (In Russian)
- Bulatov, D. (ed.) “Evolution haute couture: iskusstvo i nauka v epokhu postbiologii” [Evolution haute couture: science and technology in the age of postbiology], Part 1. Kaliningrad: BB SCCA Publ., 2009. (In Russian)
- Bulatov, D. “Art as the Conjectured Possible”, *Russian studies in Philosophy*, 2019, Vol. 57, Issue 2, pp. 182–201.
- Duve, T. de. *Kant after Duchamp*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- Duve, T. de. “Avangard i ‘poterya remesla’ – prostoe ob’yasnenie” [Avant-garde and the ‘loss of craftsmanship’: an easy explanation], transl. by N. Smolianskaya, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2013. No. 1 (10), pp. 89–96. (In Russian)
- Elkins, J. “Aesthetics and the two cultures: why art and science should be allowed to go their separate ways”, *Rediscovering aesthetics: transdisciplinary voices from art history*, ed. by F. Halsall, J.A. Jansen & T. O’Connor. Stanford: Stanford University Press, 2008, pp. 34–50.
- Galloway, A.R. & LaRiviere, J.R. “Compression in philosophy”, *boundary*, 2017, Vol. 2, No. 44 (1), pp. 125–147.
- Hansen, M. “Vremya affekta, ili Svidetel’stvo zhizni” [Time of the affect], trans., by K. Fedorova, ed. by N. Sosna, *Media mezhdumagiei i tekhnologii* [Media between magic and technology], ed. by N. Sosna and K. Fedorova. Moscow; Ekaterinburg: Kabinetnii uchenii Publ., 2014, pp. 67–127. (In Russian)
- Mitchell, W.J.T. *Critical Terms for Media Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Parikka, J. *A geology of media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Sosna, N.N. “Poetika tikhogo kosmizma” [Poetics of gentle cosmism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, No. 3, pp. 70–83. (In Russian)
- Stiegler, B. *For a New Critique of Political Economy*, transl. by D. Ross. Cambridge: Polity, 2010.
- Thacker, E. “Dark media”, in: A.R. Galloway, E. Thacker & W. McKenzie, *Excommunication. Three inquiries in media and mediation*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, pp. 77–150.
- Zielinski, S. ...*After the media. News from the Slow-Fading Twentieth Century*. Minneapolis: Univocal publishing, 2013.
- Zielinski, S. *Arheologiya media: o ‘glubokom vremeni’ audiovizual’nykh tekhnologii* [Archeology of media: ‘deep time’ of audio-visual technologies], transl. by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2019. (In Russian)

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

О.П. Вечерина, **Р.В. Псху**, **М.Б. Павлова**

К РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМУ ОСМЫСЛЕНИЮ И ПОСТРОЕНИЮ ТИПОЛОГИИ ОБРАЗОВ ЖЕНЩИН-МИСТИКОВ*

Вечерина Ольга Павловна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исследования философии и религии Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: o.p.vecherina@gmail.com

Псху Рузана Владимировна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: r.pskhu@mail.ru

Павлова Мария Борисовна – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Центра исследования философии и религии Индии «Пурушоттама». Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117196, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: mara470@mail.ru

В контексте изучения гендерных проблем в философии и истории религий довольно мало исследованы средневековые письменные источники, отражающие судьбы и творчество женщин-мистиков, ставших канонизированными святыми. В настоящей статье предпринимается попытка «извлечь из прошлого» и «реанимировать» историческую память о трех выдающихся женщинах-мистиках, две из которых жили в Южной Индии (Тамилнад) и принадлежали к традиции индуизма – Карейккал Аммейяр (*Kāraikkāl Ammayār*, VI в.) и Андаль (*Aṅṅāḷ*, VII–VIII вв.); третья – Раби’а ал-Адавийя (*Rābi‘a al-‘Adawīya*) – жила в Ираке (Басра *Baṣra*, VIII–IX вв.) и исповедовала ислам. Данное исследование носит компаративистский характер и состоит из трех «блоков», содержащих краткие религиозно-культурные описания жизни и творчества каждой из трех женщин-мистиков соответственно, с анализом осмысления их образов, донесенного до нас соответствующей религиозно-философской традицией (с применением к их аналитической трактовке метода ситуативной герменевтики, разработанного Р.В. Псху). Выявляется и рассматривается ряд важных вопросов, таких как, например: преодолевает или не преодолевает свое отождествление с гендерной принадлежностью реализованная в Боге женщина? Какова

* Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

взаимозависимая связь ее религиозных представлений и возможной «реакции» божественного объекта ее любви? Представленное авторами философское осмысление образов трех упомянутых святых из разных религиозных традиций может рассматриваться как материал для построения типологии женщин-мистиков.

Ключевые слова: мистицизм, бхакти, суфизм, Карейккал Аммейяр, Андаль, Раби'а ал-Адавийа, гендер

Для цитирования: Вечерина О.П., Псху Р.В., Павлова М.Б. К религиозно-философскому осмыслению и построению типологии образов женщин-мистиков // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 92–111.

Постановка вопроса

В настоящее время возрастает актуальность исследований роли женщин в интеллектуальной и религиозно-философской истории различных культур, где особо отмечаются проблемы специфики этой роли в духовной жизни, как это представлено в коллективном сознании тех или иных обществ разных эпох. Данные проблемы во многом до сих пор остаются неизученными, вместе с тем выявляется характерная закономерность: чем древнее исторический период, тем меньше имен выдающихся женщин остается в наследии истории философии и религии, и напротив – чем ближе эпоха к современности, тем больше появляется доступной нам информации о таких женщинах. Тем не менее до нас дошла историческая память о представительницах далекого средневековья, оставивших, несмотря на зачастую сложные перипетии их судеб (так или иначе отраженные сквозь призму агиографических легенд), особый след в религиозной философии для будущих поколений. В данной статье мы предпримем попытку «извлечь из прошлого» и «реанимировать» несколько их имен, рассмотрев и проанализировав их влияние на общечеловеческое наследие религиозных идей и общественное сознание. Предмет нашего исследования тем более интересен, что им выступает творчество, жития и другие письменные источники, связанные с авторами-женщинами неевропейского происхождения, весьма отдаленные от настоящего времени хронологически. Особый интерес представляет то, как им удалось прочно утвердиться в контексте интеллектуальных и религиозных культур, во многом ориентированных на доминирование «мужского начала» и «мужских судеб». Но еще больший интерес представляет собой настройка философского «микроскопа» при рассмотрении отношения, выстраиваемого мистиком с Богом, отношения, основанного, согласно традиции, на взаимной с Ним любви.

Наша статья посвящена трем выдающимся женщинам-мистикам, две из которых жили в Южной Индии (Тамилнад) в Средние века и принадлежали к традиции индуизма – Карейккал Аммейяр (*Kāraikkāl Ammayār*, VI в.) и Андаль (*Aṅṭāl*, VII–VIII вв.); третья – Раби'а ал-Адавийа (*Rābi'ā al-'Adawīya*, ум. 185/801) – жила приблизительно в это же время в Ираке (Басра, VIII–IX вв.) и исповедовала ислам. Объединение трех, казалось бы, разных и несопоставимых (если исключить три привлекающих внимание фактора – пол, неевропейская культура и Средневековье) фигур в действительности имеет более глубокое философское основание, чем это может показаться на первый взгляд. Любовь к Богу, как известно, – один из фундаментальных мотивов религиозно-мистической философии, который может прорисовывать часто странные и причудливые доктринальные «орнаменты»

в мистическом учении: мистик, по сути, делает невозможное, выстраивая свои неповторимые отношения с Абсолютом, в которых его (мистика) личность создает и удерживает формальный язык со-общения с Тем, с Кем обычно общение невозможно, а все то, что питает эту личность в культурном, религиозном и социальном отношении, становится материалом, из которого «лепится» история любви мистика с Богом. На этом можно было бы остановиться, ибо достаточно рассмотреть шиваизм (Карейккал), вишнуизм (Андаль) и ислам (Раби'а ал-Адавийа), чтобы увидеть те особенности их «идеолектов», на которые оказывает влияние именно их религиозная принадлежность. Но нас, помимо этого аспекта, весьма интересного в историко-философском отношении, интересует и чисто философский вопрос, предполагающий проведение своего рода мысленного эксперимента: как сам Абсолют «реагирует» на любовь мистика, или какие черты Божественного Существа проявляются в ответ на проявленную любовь мистика? И избранные нами три истории (пусть и благодаря только лишь агиографиям) сохранили сведения о том, как Возлюбленное Божество ответило на любовный призыв. Разумеется, эта информация представляет интерес исключительно как дополнительный источник опосредованного конкретной религиозной традицией представления о Боге. И значит, углубляет наши знания в области философии религии, ибо важно не только то, что транслирует мистик, но и то, что он, по его мнению или согласно традиции, обретает в ответ от Бога. А последнее, как это ни обидно может звучать для истинно верующих людей, тесно связано (хотя и не всегда очевидно) с базовыми характеристиками Бога, или Абсолюта, которыми Его наделяет та или иная религиозная традиция.

Помимо этого, выбор именно данных женских фигур для нашего исследования обусловлен и тем, что о них известно довольно мало, и особенно это касается отечественного востоковедения. Это можно рассматривать как четвертый поверхностно объединяющий их фактор. Перевод творчества Карейккал Аммейяр с тамильского на французский язык был осуществлен Жаном Фийоза и издан в 1956 г.¹ Анализу образа и творчества Карейккал в разной степени уделяли внимание: Р. Виджаялакшми², Ф. Гро³, К. Пехилис⁴, П. Брэйин⁵, Е. Крэдок⁶. Ее имя и выборочный анализ жития и творчества представлены в книге философа А.М. Пятигорского «Материалы по истории индийской философии»⁷, а также в работах А.М. Дубянского⁸, О.П. Вечериной⁹, М.Б. Павловой¹⁰. Анализу религиозно-философской поэтики Андал

¹ *Kāreikkālammeiyār. Œuvres. Pondichéry, 1956.*

² *Vijayalakshmi R. Tevaram and Tivviyappirapantam. An introduction to religion and philosophy. Chennai, 2001.*

³ *Gros F. Kāraikkālammaiṅār: between her legend and her works // Deep rivers. Selected writings on Tamil literature. Pondichery, 2020. P. 175–196.*

⁴ *Pechilis K. Interpreting Devotion: The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India. New York, 2012.*

⁵ *Bruijn P.J.J. de. Kāraikkālammaiṅār. Part 1: An Iconographical and Textual Study. Part 2: Poems for Śiva. Rotterdam, 2007.*

⁶ *Craddock E. Śiva's Demon Devotee: Kāraikkāl Ammaiṅār. Albany, 2010.*

⁷ *Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962. С. 124–126.*

⁸ *Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. М., 1973. С. 52–53.*

⁹ *Вечерина О.П. Шива и его бхакты. М., 2022. С. 88.*

¹⁰ *Павлова М.Б. Сын бога Шивы. Жизнь и гимны раннесредневекового тамильского святого Самбандара в контексте религиозного течения бхакти в Южной Индии. М., 2022. С. 75, 125–127.*

посвящена подробная статья А.М. Дубянского¹¹, содержащая перевод с тамильского языка на русский ее произведения *Тируппавей* (*tiruppāvai* «священный идол»). Перевод творчества Андала на английский язык с комментариями был осуществлен в 2010 г. Арчаной Венкатесан¹². Историография творчества Раби'а ал-Адавийа также содержит малое количество имен. Наиболее полное описание ее жизни и переложение ее изречений содержатся в труде Фарида ад-Дина ал-'Аттара (ум. 1230) под названием «Рассказы о Святых» (*Tazkirat al-awliya'*)¹³, отражающем довольно развитую традицию устных преданий о Раби'а ал-Адавийа. Именно этот текст лежит в основе большинства научных изысканий о данном мистике: помимо редких монографий¹⁴, традиционно ее учение, афоризмы и прочее излагаются (обычно в справочно-энциклопедическом формате) в разделах по раннему суфизму в учебниках и хрестоматиях по исламскому мистицизму¹⁵ либо кратко упоминаются в учебниках по арабо-мусульманской философии и пособиях¹⁶.

На основе доступного материала агиографий, оригинального творчества и ранее проведенных исследований мы впервые выявляем и ставим следующие проблемы, предпринимая попытку их рассмотреть в философском ключе:

- (1) Всех трех женщин объединяет стремление к реализации высшей духовной цели и, прежде всего, всепоглощающая любовь к Богу как основа их мистического учения, однако формы и модели ее проявления весьма отличаются друг от друга, так что на фоне общего данные различия предстают еще более явными. Это вполне закономерно влечет за собой и разное осмысление образов святых в индуистской и исламской религиозно-философских традициях, что мы попытаемся в ходе анализа наглядно показать. Отдельным аспектом нашего рассмотрения моделей духовного поведения этих женщин является социально-философская тема преодоления препятствий и вызовов внешней мирской жизни на пути к богореализации, то, как они решают «проблему» своей сексуальности, красоты, и в более широком смысле – физической телесности.
- (2) Выявление способа (визуально-чувственно/не-визуально-чувственно ориентированного) восприятия Бога¹⁷ и осмысление в таком восприятии присутствия/отсутствия «гендерности» религиозно-философской традицией, что во многом связано с отличительными

¹¹ Дубянский А.М. Кришнаитская поэма Андала «Тируппавей» // Смаранам. Памяти О.Ф. Волковой. М., 2006. С. 101–121.

¹² The Secret Garland. Āṅṅāl's «Tiruppāvai» and «Nācciyār Tirumoḷi». New York, 2010.

¹³ Farid ad-din 'Attār's Memorial of God's friends: lives and sayings of sufis. New York; Mahwah, 2009. P. 97–113.

¹⁴ Smith M. Rābi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 2010; Rābi'a al-'Adawiya. Doorkeeper of the heart: versions of Rābi'a al-'Adawiya. London; Putney (Vt.), 1988 и др.

¹⁵ Sells M. Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. Mahwah (NJ), 1996. С. 151–170; Шиммель А. Мир исламского мистицизма. 2-е изд., испр. и доп., М., 2012; Кыш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.; СПб., 2004 и др.

¹⁶ К примеру: История арабо-мусульманской философии. М., 2013. С. 154; Псху Р.В. Философия суфизма. Период возникновения и становления: в 2 ч. М., 2020. С. 26–29; и др.

¹⁷ Здесь важно подчеркнуть, что если в исламе изображение образа Аллаха запрещено, то в большинстве направлений и течений индуизма изображениям различных форм и ипостасей Бога, а также концепту Его телесно-физической близости адептам отводится важная роль.

характеристиками индуизма и ислама и философиями этих религий в целом. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не о сути самой богореализации, а именно социокультурном и религиозно-философском своеобразии представления ее на уровне общественного сознания применительно к женщинам: другими словами, вопрос, преодолевает или не преодолевает свою гендерность реализованная в Боге женщина, рассматривается исключительно в осмыслении религиозно-философской традицией и нашем современном понимании. Вместе с тем вполне естественно, что вопрос, как же это выглядит с точки зрения состояния сознания богореализованной персоны, остается для нас открытым.

- (3) Уточнение взаимозависимой связи религиозных представлений мистика и возможной «реакции» (обусловленной, но не осознаваемой этим мистиком) объекта его любви; таким образом (а это видно на примере трех агиографий мистиков, принадлежащих к разным религиозным традициям) Божественный Абсолют специфицирует свои, казалось бы, универсальные для большинства религий атрибуты всемогущества и милосердия.

Данное исследование состоит из трех «блоков», содержащих краткие религиозно-культурные описания (ввиду свойственного эпохе Средневековья недостатка точных исторических фактов мы, к сожалению, не можем в полной мере назвать эти описания историческими) жизни и творчества каждой из трех женщин-мистиков соответственно, а также анализ осмысления их образов, донесенных до нас соответствующей религиозно-философской традицией, с применением в их аналитической трактовке метода ситуативной герменевтики, разработанного Р.В. Псху¹⁸. Задачей исследования является выявление особенностей образов женщин-святых в религиозно-философских традициях средневекового мистицизма, в данном случае дравидского юга Индии и арабского Ближнего Востока, особенностей, которые могли бы в будущем способствовать выработке универсальной типологии подобного рода образов в рамках мировой религиозной философии, а также разработке философского вопроса о Божественном образе, «заминированном» в смысловом отношении самой религиозной традицией.

Жившие на дравидском юге Индии Карейккал Аммейяр и Андаль представляют мистическое направление индуизма – *бхакти* (от санскритского корня *bhāj* «быть сопричастным»); они принадлежат к наиболее ранним и значимым традициям шиваитов-*наянаров* и вишнуитов-*альваров* соответственно, традициям, с одной стороны, «конкурировавшим» между собой, но с другой – совместно оказавшим мощнейшее влияние на развитие мистицизма на всей территории полуострова Индостан. В основе *бхакти* лежит самозабвенная личностная любовь адепта к Богу, воспринимаемому как все-ленское начало, Абсолют, Брахман, но в то же время пребывающему в конкретной зримой форме, доступной видению адепта в измененном экстатическом состоянии сознания. При этом в рамках разработанных под влиянием письменного наследия южноиндийских бхактов философий (в частности, шайва-сиддханты и вишишта-адвайта веданты) высшая духовная цель единения с Богом обычно интерпретируется как наполненная неиссякаемым

¹⁸ О данном методе см.: Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как метод философской текстологии. М., 2022.

блаженством вечная жизнь в постоянном Его присутствии. В частности, основатель философской системы вишишта-адвайты Ямуначарья (Yāmi-nāśāya) прямо пишет в одном из своих текстов: «Он достигает места пребывания Бога, которое есть совершенная радость, бесконечная сосредоточенная зависимость от Него»¹⁹. У Карейккал Аммейяр такой формой бога был Шива, у Андаль – Вишну.

В средневековом индуистском обществе, где отсутствовал четко зафиксированный институт женского монашества, общепринятой, должной и одобряемой реализацией женщины обычно считалось замужество (как правило, не по любви), включающее рождение детей и заботу о благе семьи: любое нарушение данного правила порой делало судьбу женщины трагически тяжелой²⁰. Однако при всем этом и Карейккал и Андаль, которых традиция впоследствии возвела в ранг официально канонизированных святых, своим примером показали альтернативные мирским, высшие пути реализации духовной.

Карейккал Аммейяр

Тамильская святая Карейккал Аммейяр (*Kāraikkāl Ammayār*) – одна из трех женщин, включенных в список официально канонизированных традицией 63 святых, бхактов бога Шивы *наянаров*²¹. Список их легендарных имен положен в основу священного канона шиваитского *бхакти* на тамильском языке *Панниру Тирумурей* (*Paṇṇīru tirumurai* «священный порядок из 12 частей»). Карейккал Аммейяр – единственная женщина из 27 шиваитских поэтов, чье творчество содержится в каноне, общий объем текстов которого весьма впечатляет. До нас дошли четыре ее произведения (11-я часть канона), а также исполненное чудесных легенд житие в заключительной 12-й части канона *Перияпуранам* (*Periya purāṇam* «Великая пурана») Секкилара (*Sēkkilār* XII в.). В традиции *наянаров*, которая обычно датируется периодом с VI по XII вв., Карейккал считается одной из самых ранних *бхактов*-мистиков (возможно, самой ранней): время ее жизни относят к середине VI в., что предшествует времени жизни других известных представителей тамильского *бхакти* – как шиваитов-*наянаров*, так и почитателей бога Вишну *альваров*²².

¹⁹ Ямуначарья. Гитартхасамграха // Вишишта-адвайта веданта. Ямуначарья. Рамануджа. М., 2021. С. 41.

²⁰ О жестких предписаниях брахманизма для женщин, включая тяжкое положение вдов, которые не имели права повторно выходить замуж и зачастую изгонялись из дома собственными детьми, написано исследователями традиционного индуизма довольно много работ, и здесь мы погружаться в данную тему не будем.

²¹ Данный список принадлежит авторству одного из наиболее выдающихся *наянаров*, основоположников религиозной традиции – Сундарару (VIII–IX в.) и содержится в 39-м гимне *надигаме* этого святого поэта. См.: Вечерина О.П. Место и роль Сундарара в структуре шиваитского канона «Панниру Тирумурей» // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2018. Вып. 12 (1). С. 73–92.

²² Отметим, что подавляющее большинство святых-бхактов дравидийского Юга Индии были мужского пола. Известных женщин, поэтов бхакти, – единицы: помимо Карейккал, к ним относится тамильская вишнуйская поэтесса Андаль (IX в., Тамилнад), о которой речь впереди, а также творившая на языке каннада представительница вирашайва-бхакти Акка Махадеви (XII в., Карнатака). Иногда предшественницей этих поэтов называют легендарную тамильскую поэтессу Аувейяр (*Avvaiyār*), жившую в древнюю эпоху санги.

История Карейккал дошла до нас только в виде агиографических легенд, содержащихся в сборнике *Перияпуранам*, а также локальных храмовых сказаниях-*талапуранах*. Эти легенды обрели широкую популярность на тамильском юге Индии, за многие века глубоко утвердившись в коллективном религиозном сознании тамилгов: даже в наши дни на их основе создаются экранизации о жизни святой. Легендарная история Карейккал, сохранившаяся в коллективной памяти последователей традиции шиваитов, настолько впечатляет своей оригинальной архетипичностью во взаимоотношениях «женского» и «мужского» начала, что на фоне исполненных всевозможных чудес (равно как и домыслов агиографов) житий святых в мировых религиозных культурах она привлекает особое внимание, что дает основания привести ее здесь довольно подробно.

Согласно житию в *Перияпуранам*, эта женщина, носившая имя Пунидавади (*Punitavati*), обладавшая редкостной красотой и добрым нравом, была дочерью купца Данататтана (*Tanatatann*) и молодой женой богатого купеческого сына Парамадаттана (*Paramatattan*). Отмечается, что молодая супружеская пара была счастлива в браке, при этом Пунидавади почитала бога Шиву. Однажды ее посетил некий шиваитский отшельник (считается, что сам бог принял его обличье), которому она отдала один из двух плодов манго, приготовленных ею для мужа, а затем обратилась к богу Шиве, чтобы он возместил потерю. Шива чудесным образом даровал ей недостающий плод, имевший необыкновенный божественный вкус. Отведав его и став свидетелем другого чуда, Парамадаттан догадался, что событие, произошедшее в его доме, исполнено глубокого духовного смысла, и через некоторое время покинул Пунидавади, считая, что она богиня и ей следует поклоняться, а не жить с ней как с женой, – данное объяснение особенно подчеркивается агиографом. Здесь чрезвычайно важно отметить особые обстоятельства события расставания мужа и жены, которое в традиционной мирской интерпретации индусов считалось бы актом оскорбления и бесчестия для женщины. Важная деталь заключается в том, что супруг Пунидавади проявлял уважение к ней и ее родственникам и даже после расставания сохранил к ней самые благоговейные и нежные чувства, о чем ярко свидетельствует то, что родившуюся от второй жены свою дочь он назвал в честь первой жены – Пунидавади. Оставшись одна, Пунидавади решила целиком посвятить себя Шиве и, не желая находиться в «оковах» мирского бытия, сама попросила бога, чтобы он избавил ее от привлекательного внешнего облика. Шива удовлетворил ее просьбу, и она стала бродить по храмовым святыням в облике уродливой демоницы «пей» (*pēy*) – существа из мифологической свиты Шивы. В это же время в ней открылся необыкновенный поэтический дар, который она без остатка отдала служению богу. Имя Карейккал Аммейяр («мать из города Карейккал») святая получила по названию города Карейккал, с которым была связана ее жизнь. Конец жизни она провела в шиваитском храме в Тирувалангаду²³.

Если жизнеописание Карейккал лишено точных исторических фактов, то мистический опыт святой дошел до нас в ее письменно зафиксированном творчестве, в полной мере отражающем ее измененное состояние сознания и телесное «преображение». Огромного значения исполнен момент превращения Пунидавади в «пей» (скелетообразное тело, всклокоченные волосы,

²³ См.: *Vijayalakshmi R. Op. cit.* P. 15–16.

зубы-клыки²⁴): он ярко символизирует ее внутреннюю перемену – отказ от прежней жизни в миру, полное переключение сознания на Шиву²⁵. Психология такого *бхакта*, зачастую внешне репрезентируемая как сумасшествие, имеет корни в древних аборигенных религиозно-культурных пластах дравидских народов²⁶ и в целом характерна для отдельных представителей традиции *наянаров*, исследуя которую О.П. Вечерина выявила и описала состояние адепта в виде универсальной для этой традиции модели измененного состояния сознания²⁷. Концентрируя все свое внимание на Шиве, Карейккал настолько погружается в свой мистический опыт, наделенный «чувственной плотностью», что его вербальная передача в гимнах святой создает впечатление, что она действительно могла лицезреть «вселенский танец» Шивы зрительно в мельчайших деталях его динамики, с мифологическими атрибутами божественной формы и, более того, сама принимала в нем участие:

Милостью стоп того,
 Чьи пряди луною украшены,
 В вихре священного танца кружащего, так что
 И змеи, которыми он опоясан, танцуют, –
 Ртом с зубами в огне – каким изобилует
 Пустошь, где трупы сжигают, –
 Своих песен десяток пропела, сплясала
 Я – демоница из Карейккала
 И этим грехи мои все искупила.

(Перевод с тамильского языка А.М. Дубянского)²⁸

Текстологический анализ поэзии Карейккал, насыщенной яркой образностью и способной ввести в состояние транса завораживающей звуковой аллитерацией, подчеркивает физическую близость формы Шивы в видениях святой. Часто она обращается к нему глагольными формами 2-го лица, выражает изумление (*maru!*) его обликом, называет его «чарующим» (*māyaṇ*). «Визуальность» и «тактильность» гимнов особенно подчеркивается, например, образами огня и жара, мифологически связанными с танцующим Шивой:

aḷal āṭa aṅkai civantatō
aṅkai aḷakāl aḷal civantavāṅṅō
 «Краснеет ли [Твоя] ладонь от пламени, танцующего [на ней]?
 Краснеет ли пламя от красоты [Твоей] ладони?»
 (*Arputat Tiruvantati*, строфа 98)

vēykaḷ ḍṅki veṅmuttu atira veṅikoḷ cuṭalaiyu!... māyaṇ āṭa
 «На погребальном пустыре [от жара] лопаются стебли бамбука, выбрасывая из себя жемчужины [бамбукового сахара]... когда танцует Чарующий»
 (*Tiruvāḷankattut Tiruppatikam*, строфа 8)

(Перевод с тамильского языка М.Б. Павловой)

²⁴ Например, в приведенной ниже строфе Карейккал упоминает свой рот демоницы с зубами (клыками) «в огне...». См.: Вечерина О.П. Шива и его бхакты. С. 88.

²⁵ См.: Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Указ. соч. С. 52–53.

²⁶ См.: Павлова М.Б. Указ. соч. С. 75; Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 155.

²⁷ Вечерина О.П. Шива и его бхакты. С. 56.

²⁸ Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Указ. соч. С. 52–53.

Сущность своего духовного пути, *бхакти*, к Шиве поэтесса связывает и с аскезой-*тапасом* и с сердечной преданностью и всепоглощающим служением богу, которое, как видно из последующей строфы, для *бхакта*-мистика предпочтительнее достижения высшей духовной цели в индуизме – «ухода от рождений», *мокши*:

Тапасу предаюсь я, мое сердце – хорошее сердце;
 Но [этим] не думаю я от рождений уйти, – я рабой
 Лишь стала тому, владеющему лобным глазом,
 Шкуру слона носящему, Владыке, белым пеплом покрытому.
 (Перевод с тамильского языка А.М. Пятигорского)²⁹

Вместе с тем центральное внимание, как нам видится, в герменевтике образа Карейккал в рамках религиозно-философской традиции тамильских шиваитов отводится легенде, согласно которой поэтесса совершает паломничество к священной горе Кайлас, передвигаясь на руках, дабы ногами не осквернить священной обители Шивы (в некоторых версиях даже говорится, что она шла «на голове»). Достигнув горы Кайлас, Карейккал поприветствовала Шиву словами «Здравствуй, Отец!», а он с любовью сказал ей: «Здравствуй, Мать!» (*ammaiyē*)³⁰. Обращение «мать» (*ammai*) у тамиллов и других дравидских народов может употребляться по отношению к любой уважаемой женщине, однако важный глубинный смысл философской трактовки данного эпизода может сводиться к тому, что Шива в награду за преданность ему и духовный подвиг наделяет Карейккал статусом вселенской Матери (*ammaiyar*), по сути, сопоставимым со своей онтологической ролью «Отца (*entai*) всего сущего» (согласно священному канону *Тирумурей* и *Шайва-сиддханте*).

В образе «Матери» здесь прослеживается очевидная связь с одним из важных понятий в религиозных философиях индуизма – *шакти*, которым, если выражаться самыми общими словами, обычно называют вселенскую бесконечную божественную энергию, являющуюся творящей и исполнительной силой океана божественного сознания (Шивы); при этом «Шакти находится в непрерывном слиянии с Шивой, представляя с ним два неразделимых аспекта одной реальности»³¹. «...Шива, бог-абсолют, постигается через его энергетическое проявление, воплощенное в универсальном женском начале. Он пассивен и трансцендентен, а Шакти – его имманентная активная ипостась»³². В философии *Шайва-сиддханты*, *шакти*, хотя и не относится к базовым категориям, таким как *пати*, *пашу* и *пашам*³³, но важна как аспект динамической энергии Шивы (*пати*), имеющей женскую природу³⁴. На мифологическом же плане *шакти* обычно воплощена в образе

²⁹ Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 126.

³⁰ Vijayalakshmi R. Op. cit. P. 16.

³¹ Именно так, например, звучит самое обобщенное определение *шакти* в Википедии со ссылкой на работу Д. Кинсли: Кинсли Д. Махавидьи в индийской Тантре. М., 2008.

³² Альбедиль М.Ф. Шакти // Индуизм, джайнизм, сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 454.

³³ В *Шайва-сиддханте* базовыми считаются три категории: *пати* (Бог Шива), *пашу* (совокупность вечных индивидуальных душ, пребывающих в оковах кармы), *пашам* (узы плоти, материальная действительность). Общую информацию см., например: Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 364–368.

³⁴ См., например: The Tiruvāçagam, or “Sacred Utterances” of the Tamil Poet, Saint, and Sage Māñikka-vāçagar. Oxford, 1900. P. 53.

богинь, как правило, различных ипостасей божественной супруги Шивы – Парвати, Кали, Дурги и др.

Житие Карейккал Аммейяр таким образом демонстрирует эволюционный прорыв ее женского «я» с «низшего» уровня, обыденного бытия души (*paṇu*), на «высший», метафизический. Это предваряется тем значимым моментом, когда муж Пунидавади перед их расставанием распознает в своей супруге «богиню» и, поклоняясь ей, сознательно ставит ее освященную благословением Шивы «женственность» выше своего «мужского начала» (конечно, с позиции «низшего» уровня проявления этого начала), демонстрируя, что она более не может быть супругой смертного мужчины, после чего сущность женской энергии Карейккал достигает вселенского масштаба, став женским аспектом истинной реальности Шивы. На уровне легенды, мифа, данная метафизическая идея обретает смысловое закрепление: Шива своей «репликой» включает Карейккал Аммейяр в некоторого рода базовую дихотомию «Отец-Мать» (Шива-Шакти), сопоставимую, например, в религиозных философиях Китая с дихотомией «Инь-Ян». Важно, что при реализации высшей духовной цели в такой религиозно-философской трактовке статуса Карейккал общее восприятие идеи ее «гендерной принадлежности», «женственности» сохраняется.

Андаль

Религиозно-философская интерпретация духовного пути у другой тамильской святой, представительницы вишнуитского *бхакти*, – Андаль (*Aṇṭāl*, «правительница» VII–VIII вв.), женское начало которой также обретает божественный уровень, обнаруживает в этом некоторое сходство с Карейккал, однако с учетом других, более «мягких» и гораздо менее «шокирующих» внешних агиографических обстоятельств, что в целом отличает жития *альваров* от житий *наянаров*.

Андаль – единственная женщина из 12 канонизированных святых-*альваров*, которую тамильские вишнуиты зачастую почитают как одну из ипостасей богини Лакшми (мифологической супруги Вишну); ее поэтическое творчество, воспевающее любовь и преданность богу Вишну, дошло до нас в двух произведениях: *Тируппавей* (*Tiruppāvai* «Священный идол») и *Наччи-яр тирумолу* (*Nācciyār tirumōḷi* «Священная речь госпожи»), содержащихся в священном каноне *альваров* *Налаира Дивьянпирабандам* (*Nālayīrat tivviyar-pirāpantam* «Четыре тысячи божественных гимнов-прабандх»).

Андаль (ее детское имя – Года, *Godā*), согласно житию, была приемной дочерью Перияльвара (*Periyālvār*) – одного из самых почитаемых поэтов-*альваров*. Он ежедневно совершал ритуал в храме Шривиллибуттура перед образом бога Вишну «Ватапатра шайи» (санскр. *vaṭapatra śayī*) и собственноручно делал для него цветочные гирлянды. Юная Года, желая знать, как эти гирлянды выглядят на ней, тайком от отца регулярно примеряла их на себя и смотрелась в зеркало. Однажды Перияльвар случайно это заметил: он был крайне огорчен и рассержен, ведь в соответствии с ритуальными предписаниями такие гирлянды (если кто-либо их носил на себе) не могли быть предложены в храме образу бога. Однако Вишну, явившись Перияльвару во сне в форме храмового божества «Ватапатра шайи», заверил того, что гирлянды, которые надевала на себя Года, для него дороже, чем любые

другие. Таким образом ритуал обрел новую форму: Перияльвар долгое время подносил божественному образу (*мурти*) и надевал на него гирлянды, которые перед этим надевала на себя его дочь, обретя среди вишнуитских *бхактов* имя *cūṭikkoṭutta cūṭar koṭi* («госпожа, дающая гирлянды после того, как украшала ими себя»).

В действиях Андаль (Годы) можно усмотреть важный символизм, поскольку они воспроизводят элемент традиционного для индусов свадебного ритуала, когда жених и невеста обмениваются гирляндами, вешая их друг другу на шею, что означает крепость брачных уз. В этой связи вполне естественно выглядит и своего рода «духовный манифест» Андаль, нашедший отражение в ее произведении *Наччияр тирумולי*, где она заявляет, что скорее предпочтет смерть, чем замужество со смертным мужчиной³⁵, и единственным ее супругом может стать только сам бог Нараяна (Вишну). Несмотря на то, что приемный отец Годы был выдающимся вишнуитом и впоследствии канонизированным святым, даже он не мог принять такого ее заявления, противоречащего традиционному общественному укладу, отчего, как отмечается в житии, изрядно переживал. Решением «конflikта» послужило очередное чудо, когда бог Вишну явился ему во сне в форме своего образа в храме Шрирангама и сказал отвести Году в то место. Одновременно бог явился во сне и служителям этого храма, наказав им торжественно принять Перияльвара и его приемную дочь, когда те придут в Шрирангам. Оказавшись там, Года тут же побежала в алтарь храма, где исчезла навсегда, после чего раздался небесный голос, возвестивший, что она обрела «соединение с богом Вишну» и отныне Перияльвар стал Его «тестем»³⁶. Имя «Андадь» (*Aṅṭā*) «та, кто управляет», «та, кто является госпожой») святая получила в традиции *альваров* потому, что они почитают ее как ту, кто «управляет сердцем самого бога Вишну-Нараяны»³⁷.

Оба мистических произведения Андаль пронизаны темой *шрингара-расы* (санскр. *śrīṅgāra-rasa* – отношения к богу как Возлюбленному), согласно «теории рас» поэтического канона вишнуитов. Поэма *Тируппавей* была создана святой в связи с особым ритуалом на обретение благого замужества, плодородия и процветания, который традиционно совершали тамильские деревенские девушки. Но Андаль инициировала его, дабы обрести себе в супруги не простого смертного, а Вишну-Кришну, поэтому все ее произведение проникнуто мистическим символизмом. В данной поэзии образ Кришны предстает «чувственно плотным», воплощенным на тамильской земле в антураже деревенской природы и привычного окружения поэтессы, ее подруг, которых она вместе с собой приглашает принять участие в священном омовении³⁸. В другом произведении – *Наччияр тирумולי* – Андаль использует прием древнетамильской любовной лирики *ахам* – обращение героини к подруге, где поэтесса изливает свои любовно-мистические чувства к Кришне. Весьма значимо, что в одной из строф она предчувствует свою «свадьбу» с Кришной (Мадхусуданом) и при этом называет его «двоюродным братом», перенося свой мистический опыт в рамки традиционного семейного уклада в обществе

³⁵ См.: *Vijayalakshmi R.* Op. cit. P. 82.

³⁶ См.: *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Подробно о *Тируппавей* и его ритуальной поэтике см.: *Дубянский А.М.* Указ. соч. С. 101–121.

древних и средневековых тамиллов, где было общепринято заключать так называемые кросс-кузенные браки (женитьба двоюродных брата и сестры):

Под рокот барабанов, раковин немолчный рев
 Под жемчугом украшенным, с гирляндами цветочными, навесом
 Мой брат двоюродный, избранник, Мадхусудан
 Меня взял за руку – во сне увидела я это, о подруга! (7)
 (Перевод А.М. Дубянского)³⁹

Образ Андаль, путем мистического опыта достигшей высшей духовной цели, обретает герменевтическое осмысление в религиозно-философской традиции вишнуитов как воплощение вселенской «энергии» богини Лакшми или Шри, женского проявления основы бытия («супруги» Вишну как Высшего Брахмана), о которой в обращенном к ней хвалебном произведении «Чатухшлоки» Ямуначарья говорит, например, следующее:

Форма Хари, которая является Высшим Брахманом, – благодное, вечное проявление могущества, затем воплощенный Брахман, форма которого более милая и крайне дивная. И те, и другие формы его самого, когда он по своему изволению [в них] бытийствует, все они теснейшим образом сплетены с Твоими собственными проявлениями, соответствующим образом сходными с Ним⁴⁰.

Проблема онтологического статуса женского начала в философии вишишта-адвайта веданты неоднократно обсуждалась в научной литературе⁴¹, хотя она все еще требует более детального и всестороннего изучения. Сама формулировка этой проблемы носит логический характер: утверждение трансцендентного Брахмана как имеющего реальный образ, историю и супругу бога Вишну (причем в деле спасения мира и человека именно Лакшми отводится решающая роль) превращает философскую систему вишишта-адвайты в некий логически непродуманный субститут адвайта веданты. Учение альваров о высшей Реальности, отождествляемой с Вишну-Нараяной, отводит Лакшми очень важное место: в вайшнавских текстах женское начало в лице Лакшми является неотъемлемой частью высшей Реальности; не Вишну-Нараяна, во всяком случае не только он, но божество, единое с богиней Лакшми. Таким образом, унаследованное от вайшнавской традиции, и в частности из поэзии альваров, почитание женского начала столкнулось в дальнейшем с необходимостью прояснения вопроса онтологического статуса Лакшми, который был Рамануджей искусно разрешен, а точнее сказать, «снят с повестки дня».

В целом образы Андаль и Кареиккал Аммейяр в религиозно-философском осмыслении в рамках индуизма объединяет то, что их «женственность», обрета трансформацию, на высшем духовном уровне сохраняет свою «гендерную принадлежность» и становится «женским» аспектом божественного: в случае с Шивой и Кареиккал в дихотомии «Отец – Мать»,

³⁹ Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Указ. соч. С. 65.

⁴⁰ Ямуначарья. Чатухшлоки // Шабдапракаша. Зографский сборник I. СПб., 2011. С. 120.

⁴¹ См., к примеру, такие работы, как: *Narayanan V. The Goddess Sṛī: Blossoming Lotus and Breast Jewel of Viṣṇu* // *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*. Berkeley, 1982. P. 224–237; *Oberhammer G. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*. VI: Die Lehre von der Gottin vor Venkaṭanātha. Wien, 2002; Псху Р.В. К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник I. СПб., 2011. С. 113–125; и др.

с Вишну и Андаль – «Супруг – Супруга» (где обе дихотомии, по сути, можно свести к одному и тому же). Вторым важным моментом является то, что творчество обеих святых-мистиков доносит до нас «зрительное» и «чувственно-конкретное» восприятие бога на протяжении всего их духовного пути.

Что же касается мистицизма в исламе, где восприятие Бога (Аллаха) при тотальной любви и самоотдаче со стороны адепта не предполагает воплощенной божественной образности, то религиозно-философская герменевтика образов святых, память о которых сохранила исламская традиция, демонстрирует нам несколько иную картину со своими важными особенностями.

Раби'а ал-Адавийя

Другой путь женской богореализации был предложен мусульманским мистиком Раби'а ал-'Адавийя (*Rābi'a al-'Adawiya*, ум. 185/801⁴²), чье имя знаменует собой новый этап в развитии исламского мистицизма. Аскетическая «напряженность» предыдущего этапа в развитии суфизма окончательно трансформировалась в подлинно мистическое исламское мировоззрение, что было связано прежде всего с именем Раби'а ал-'Адавийя. Она была первой женщиной-суфием, которая, согласно мусульманской традиции, была святой. Аттар, в частности, считает необходимым этот вопрос как-то прокомментировать, и жизнеописание Раби'а ал-'Адавийя он начинает с своеобразного «оправдания» ее как представительницы женского пола, попавшей в ряды мужчин (*ṣaff-i rjāl*)⁴³. До нас дошли разнообразные агиографические свидетельства (не без чудес) о ее абсолютной реализации своей любви к Богу. Образ, который мы имеем на сегодняшний день, полностью основан на различных суфийских текстах и агиографиях, что, конечно же, не придает этому образу достоверности, но при этом нисколько не лишает его и впечатляющей силы. Согласно преданию, Раби'а ал-'Адавийя родилась четвертым ребенком (отсюда ее имя – *Rābi'a*, что в переводе с арабского означает «четвертая») в очень бедной семье. Сразу после рождения отцу приснился пророк Мухаммад, предсказавший, что девочка станет великой святой. После смерти отца она попала в руки грабителей, которые продали ее в рабство. Однажды хозяин заглянул ночью в ее комнату и увидел ее молящейся при свете светильника, парящего в воздухе. Утром он ее даровал ей свободу от рабства, и она стала свободной. Но то, что она была рабыней, в дальнейшем использовалось ею как повод для отказа выйти замуж. Тем не менее неоднозначное представление о Раби'а ал-'Адавийя как «старой немощной женщине» (*ḍa'īfa*), созданное в суфизме, имеет свою логику внутреннего развития. Многочисленные высказывания и истории, приписываемые ей, позволяют говорить о том, что центром всей ее жизни (как духовной, так и мирской) был Бог, единственный ее Возлюбленный, ради которого она с радостью переносила невзгоды и тяготы аскетической жизни, целью

⁴² Иногда можно встретить более точные датировки ее жизни: 717–801.

⁴³ Наиболее выразительное звучит так: «If anyone asks why we placed her memorial among the ranks of men, we reply that the Master of the Prophets (peace and blessing be upon him) declares: *God does not regard your forms...* When a woman is a man on the path of the lord Most High, she cannot be called woman» (Farid ad-din 'Attār's Memorial of God's friends. P. 97, 109).

которой было добиться не благосклонности от Бога, а Его Самого. Примечательна следующая история о ней.

Передают, что группа уважаемых людей пришла к Раби'а. Раби'а спросила одного из них: «Почему ты поклоняешься Господу?» Он ответил: «Семь уровней ада обладают величественной мощью, и каждый должен пройти сквозь них, охваченный страхом и ужасом перед ним». Другой ответил: «Среди ступеней рая есть прекрасная остановка, где обещан долгий отдых». «Только дурной слуга – сказала Раби'а, – поклоняется своему Господу из страха или желая награды». Тогда они спросили ее: «Почему ты поклоняешься Господу? У тебя нет желаний?» И она ответила: «Как говорится, сначала сосед, потом дом»⁴⁴. «Разве не все для меня в том, что мне было приказано поклоняться Ему? Если бы не было рая или ада, тогда не было бы необходимости поклоняться Ему?! Разве Он не заслуживает того, чтобы Ему поклонялись без посредников?»⁴⁵.

Бросается в глаза разительное отличие между индуистскими женщинами-мистиками и Раби'а ал-'Адавийя. Прежде всего, Раби'а ал-'Адавийя не оставила никаких трудов: о ее взглядах можно судить только на основе высказываний, молитв и наставлений, переданных ее биографами и воспроизведенных другими авторами-суфиями⁴⁶. Среди этой мозаики историй о Раби'а ал-'Адавийя (большей частью неправдоподобных) выделяют несколько смысловых линий, характерных для всего исламского мистицизма в целом:

- абсолютное доверие к Богу (*tawakkul*),
- полное удовлетворение личных желаний и отказ от них (*riḍā'*),
- абсолютная бедность (*faqr*),
- абсолютное утверждение единобожия (*tawhīd*),
- чистосердечие (*siḍq*).

Но главной темой всех ее высказываний является Бог, к которому выражается безраздельная, бескорыстная и искренняя любовь (*maḥabba*), которая и сосредотачивает вокруг себя все вышеперечисленные суфийские понятия и без которой они теряют всякий смысл. Одно из самых известных изречений Раби'а хорошо демонстрирует направление всех устремлений святой, смысл которого раскрывает ложность любого другого отношения к Божественному Существо:

О мой Господь, если я поклоняюсь Тебе из страха перед адом, сожги меня там, но если я поклоняюсь Тебе в надежде попасть на Небеса, не пускай меня туда, но если я поклоняюсь Тебе только ради Тебя самого, не лишай меня Твоей вечной красоты.

Единственной целью мистика, согласно Раби'а, может быть только единение с Богом, которого невозможно достичь собственными усилиями (аскетический образ жизни, преданность и т.д.). Бог позволяет увидеть себя только тому, кто по-настоящему любит Его («Только если Он обратится к тебе, тогда ты обратишься к Нему»). В этом смысле Раби'а привносит

⁴⁴ Известная арабская поговорка: *al-jār qabla-d-dār, wa-ṣ-ṣadīq qabla-t-ṭarīq* («Сначала [узнай] соседа, а потом [строй рядом с ним] дом. Сначала [узнай] друга, а после [отправляйся с ним] в путь»). В данном случае Раби'а ал-'Адавийя по сути указывает на необходимость искать самого Бога, а остальное все приложится. Ср. с Евангелием от Матфея: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (6:33).

⁴⁵ Farid ad-din 'Attār's Memorial of God's friends. P. 109.

⁴⁶ Sells M. Op. cit. P. 151-170.

в суфизм элемент глубочайшей близости, присущей отношениям с Богом, искренность и чистоту которых не может оценить даже сам мистик, стремящийся к Нему. Истинная любовь превращает в препятствия на пути к Возлюбленному все, что отдаляет Его от Него, включая представления о рае и аде, о смертной награде за прожитую жизнь, все его личностные особенности, его желания, страхи и надежды. Эта идея любви связывается с идеей ревнивого Бога. Считается, что именно Раби'а ввела в суфизм представление о ревнивом Боге, который понимается не в общеупотребительном смысле (ревнивый Бог как Бог, который не позволяет поклоняться чему-либо или кому-либо, отличному от Него), а как Бог, всецело ревнующий о благе своего избранника. В этом смысле высказывания Раби'а, в которых говорится о том, что для нее достаточно одного Бога, говорят о Боге, стремящемся к ее абсолютному благу, заключающемуся в единении с Ним. Требование полной преданности Богу кое-что говорит о представлениях самой Раби'а о Боге: Бог настолько прекрасен, что ничто в мире, даже то, что Он может дать в награду за верное служение Ему, не может сравниться с Ним. Сосредоточение внимания на Боге – вот причина обесценивания мира и его красоты. В этом смысле Раби'а продолжает внешнюю аскетическую линию поведения (отрешенность от мирского), хотя и наполняет ее новым содержанием (Бог прекраснее Своего творения).

Личность Раби'а ал-'Адавийа оказала огромное влияние на дальнейшее развитие суфизма. Ее изречения, рассказы о ее святости, поучительные ответы на вопросы известных суфиев и т.д. стали причиной преодоления отчуждения от Бога, которое, так или иначе, присутствовало в мировоззрении ранних подвижников. На рубеже VIII–IX вв. бескорыстная любовь к Богу, любовь, которую нужно осознать, а не «покупать» аскетическими подвигами, стала центральной темой суфизма⁴⁷.

Подведение итогов

Представленное выше изображение трех женщин-мистиков из разных религиозных традиций может рассматриваться как материал для построения типологии женщин-мистиков. На данный момент можно отметить ряд довольно интересных особенностей, из которых мы приведем три:

- 1) если в индуистской традиции бхакти на уровне религиозно-философского осмысления традицией гендерность у женщин-мистиков сохраняется, то в исламском мистицизме же вопрос пола снимается (хотя и осознается некая ненормальность того, что женщина ведет себя не по-женски) либо статус женщины поднимается до уровня мужчины;
- 2) и Кареиккал, и Андаль выражают свою любовь к Богу, восхваляя его, создавая что-то приятное ему, полностью в соответствии с традицией. При этом следует отметить, что ответная реакция Божества гармонизирует с теми качествами, которые ему приписывает традиция: Кареиккал просит демонического образа, и Шива (известный своей суровостью) тут же это желание исполняет, наделяя свою возлюбленную демоническим образом, который, заметьте, с ней теперь

⁴⁷ Кныш А.Д. Указ. соч. С. 16–19.

на века⁴⁸. Андаль обретает более счастливую (в традиционном и нашем современном понимании) женскую судьбу: Вишну, известный милостивый хранитель мира, берет ее в супруги, что также соответствует качествам Вишну, пестуемым религиозной традицией. Любовь Раби'а к Богу носит предельно личностный (в общечеловеческом смысле) характер: она выражается языком праведности, беззаветной и преданной любви. Эта любовь проявляется через добродетели, духовные подвиги и полное смирение. Внешний образ женщины-мистика в данном случае в принципе теряет всякое значение и смысл. Можно предполагать, что она была красива (многие к ней сватались), можно предположить, что она подурнула (крайняя аскеза вряд ли могла привести к свежести и красоте), но все это настолько становится неважным и, мы бы сказали, недостойным внимания для такого уровня личности, как Раби'а, именно таков ее образ, что попытки оценить ее исключительно как женщину сразу оцениваются как постыдные;

- 3) восприятие Бога женщинами-бхактами (да и мужчинами тоже) происходит через воплощенный визуальный образ с мифологической атрибутикой и чувственный контакт с ним (другими словами, визуальный образ Бога является ключевым элементом их отношения), а в суфизме же такой картины нет и быть не может, что обусловлено особенностями религиозного учения в самом исламе.

Главным метакультурологическим результатом нашего исследования является прояснение такого различия между двумя религиозными парадигмами, как: в исламской традиции мистик описывает любовь к Богу с помощью внутренних духовных добродетелей, которые обращены к невидимому трансцендентному Богу; в индуистской традиции мы видим мистиков, которые обращаются к Богу с помощью языка визуализации. По сути, мы имеем три типа возможных «реакций» на Божественную Трансцендентность: 1) личностный (Раби'а ал-'Адавийа), 2) «типично» женский (Андаль) и 3) девичий (Карейккал). Первый тип стоит выше гендерных особенностей женщины-мистика; второй сохраняет женскую природу в гармонии с Божественным Возлюбленным, как это передано в традиционных мифах и легендах; что же касается последнего, то хотя на философском уровне осмысления легенды ему и отводится онтологическая роль вселенской Матери, Шакти, вместе с тем он повествует об абсолютном отрицании традиционно понимаемой не только женской, но и вообще человеческой природы, что, вероятно, связано с личным опытом несчастливой семейной жизни у Карейккал (несмотря на утверждение ее агиографа Секкилара о ее мирском семейном счастье и благополучии до мистической «встречи» с Шивой). И как корреляты к ним можно выделить три типа возможных «реакций» Божества на проявляемую мистиками любовь: 1) сугубо интимный и нетранслируемый (Аллах), 2) щедрый и милосердный (Вишну), 3) суровый и немного «абыюзерский» (Шива).

⁴⁸ Элемент «абыюзерства» со стороны Шивы и некоей психической неуравновешенности со стороны Карейккал налицо, что в принципе вполне себе гармонирует с шиваизмом, где модель неадекватного и порой даже шокирующе «жестокое» поведения *сумасшедшего* зачастую проявлена как у бхактов, так и в мифологии и образе самого бога Шивы, одно из имен которого «Питтан» (pittan) в переводе с тамильского языка означает «безумец», «сумасшедший».

Список литературы

- Альбедиль М.Ф. Шакти // Индуизм, джайнизм, сикхизм: Словарь / Общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянский. М.: Республика, 1996. С. 454–455.
- Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. М.: Наука, 1973.
- Вечерина О.П. Место и роль Сундарара в структуре шиваитского канона «Панниру Тирумурей» // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2018. Вып. 12 (1). С. 73–92.
- Вечерина О.П. Шива и его бхакты. М.: Садра, 2022.
- Дубянский А.М. Кришнаитская поэма Андаль «Тируппавей» // *Смаранам. Памяти О.Ф. Волковой* / Ред. В.Г. Лысенко. М.: Наука, 2006. С. 101–121.
- История арабо-мусульманской философии / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект, 2013.
- Кинсли Д. Махавидьи в индийской Тантре / Пер. с англ. В. Дмитриевой. М.: Академия исследования культуры, 2008.
- Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.; СПб.: Диля, 2004.
- Павлова М.Б. Сын бога Шивы. Жизнь и гимны раннесредневекового тамильского святого Самбандара в контексте религиозного течения бхакти в Южной Индии. М.: Ганга, 2022.
- Псху Р.В. К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнунитской веданты // *Шабдапракаша. Зографский сборник I* / Под ред. Я.В. Василькова и С.В. Пахомова. СПб.: ЛЕМА, 2011. С. 113–125.
- Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как метод философской текстологии. М.: Садра, 2022.
- Псху Р.В. Философия суфизма. Период возникновения и становления: в 2 ч. М.: РУДН, 2020.
- Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М.: Издательство восточной литературы, 1962.
- Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. 2 / Пер. с англ. М.: Издательство иностранной литературы, 1957.
- Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: Садра, 2012.
- Ямуначарья. Гитартхасамграха // Вишишта-адвайта веданта. Ямуначарья. Рамануджа / Вступ., пер. с санскр. и коммент. Р.В. Псху. М.: Садра, 2021. С. 37–41.
- Ямуначарья. Чатухшлоки / Пер. с санскр. Р.В. Псху // *Шабдапракаша. Зографский сборник I* / Под ред. Я.В. Василькова и С.В. Пахомова. СПб.: ЛЕМА, 2011. С. 119–120.
- Bruijn P. J. J. de. *Kāraikkālammaiṅkāraḥ*. Part 1: An Iconographical and Textual Study. Part 2: Poems for Śiva. Rotterdam: Dhyanī Publ., 2007.
- Craddock E. *Śiva's Demon Devotee: Kāraikkāl Ammaiṅkāraḥ*. Albany: State University of New York, 2010.
- El Saadawi Nawal*. Collection of Essays. Cairo: Sine loco, 1998.
- Farid ad-din 'Attār's Memorial of God's friends: lives and sayings of sufis / Transl. with an introd. by P. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press, 2009.
- Gros F. *Kāraikkālammaiṅkāraḥ: between her legend and her works* // *Deep rivers. Selected writings on Tamil literature* / Ed. by M. Kannan and J. Clare. Pondichery: Institut Français de Pondichéry; Tamil Chair Department of South and Southeast Asian Studies; University of California at Berkeley, 2020. P. 175–196.
- Kāraikkālammaiṅkāraḥ. Œuvres* / Éd. et trad. par Kāravēlane; introd. par J. Filliozat. Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1956.
- Narayanan V. The Goddess Srī: Blossoming Lotus and Breast Jewel of Viṣṇu // *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India* / Ed. by J.S. Hawley, D.M. Wulff. Berkeley: Motilal Banarsidass, 1982. P. 224–237.
- Oberhammer G. *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*. VI: Die Lehre von der Göttin vor Venkaṭanātha. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.

- Pechilis K.* Interpreting Devotion: The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India. New York: Routledge, 2012.
- Rābi‘a al-‘Adawiya.* Doorkeeper of the heart: versions of Rābi‘a al-‘Adawiya. London; Putney (Vt.): Threshold Books, 1988.
- Sells M.* Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur’an, Mi‘raj, Poetic and Theological Writings. Mahwah (NJ): Paulist Press, 1996.
- Smith M.* Rabi‘a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- The Secret Garland. Āṅṅāl’s «Tiruppāvai» and «Nācciyār Tirumoli» / Transl. with introd. and comment. by A. Venkatesan. New York: Oxford University Press, 2010.
- The Tiruvāçagam, or «Sacred Utterances» of the Tamil Poet, Saint, and Sage Māṅikavāçagar / The Tamil text of the fifty-one poems with English translation, introductions, and notes by G.U. Pope. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Vijayalakshmi R.* Tevaram and Tivviyappirapantam. An introduction to religion and philosophy. Chennai: International Institute of Tamil Studies, 2001.

On religious-philosophical understanding and construction of the typology of the female mystics*

Olga P. Vecherina

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: o.p.vecherina@gmail.com

Ruzana V. Pskhu

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

Maria B. Pavlova

RUDN University. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117196, Russian Federation; e-mail: marpa470@mail.ru

In the context of the study of gender issues in philosophy and the history of religions, medieval written sources reflecting the destinies and creativity of women mystics who became canonized saints have been studied quite little. This article attempts to “extract from the past” and “reanimate” the historical memory of three outstanding women mystics, two of whom lived in South India (Tamil Nadu) and belonged to the Hindu tradition – Kāraikkāl Ammayār, 6th century, and Āṅṅāl, 7th–8th centuries; the third one – Rabi‘a al-‘Adawiya – lived in Iraq (Başra, 8th–9th centuries) and professed Islam. This study is comparative in nature and consists of three “blocks” containing brief religious and cultural descriptions of the life and activities of each of the three women mystics, respectively, with an analysis of the understanding of their images, brought to us by the corresponding religious and philosophical tradition (using the method of situational hermeneutics developed by R. Pskhu). A number of important issues are considered, such as, for example: whether a woman realized in God overcomes or does not overcome her identification with gender? what is the interdependent relationship between her religious beliefs and the possible “reaction” of the divine object of her love, etc.? The philosophical

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

understanding of the images of the three mentioned saints from different religious traditions, presented by the authors, can be considered as material for constructing a typology of female mystics.

Keywords: mysticism, Bhakti, Sufism, Kāraikkāl Ammayār, Āṅṅāl, Rabi‘a al-‘Adawiya, gender

For citation: Vecherina, O.P, Pskhu, R.V., Pavlova, M.B. “K religiozno-filosofskomu osmysleniyu i postroeniyu tipologii obrazov zhenshchin-mistikov” [On religious-philosophical understanding and construction of the typology of the female mystics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 92–111. (In Russian)

References

- Albedil, M.F. “Shakti”, *Induizm, dzhainizm, sikhizm* [Hinduism, Jainism, Sikhism], ed. by M.F. Albedil and A.M. Dubianskiy. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 454–455. (In Russian)
- Bruijn, P.J.J. de. *Kāraikkālammaiār, Part 1: An Iconographical and Textual Study, Part 2: Poems for Śiva*. Rotterdam: Dhyani Publ., 2007.
- Bychikhina, L.V. & Dubyanskiy, A.M. *Tamilskaya Literatura* [Tamil Literature]. Moscow: Nauka Publ., 1973. (In Russian)
- Craddock, E. *Śiva’s Demon Devotee: Kāraikkāl Ammaiār*. Albany: State University of New York, 2010.
- Dubyanskiy, A.M. “Krishnaitskaya poema Andal ‘Tiruppavei’” [The Krishnaist Poem by Andal ‘Tiruppavei’], *Smaranam. Pamyati O.F. Volkovo* [Smaranam. In memory of O.F. Volkov], ed. by V.G. Lysenko. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 101–121. (In Russian)
- El Saadawi Nawal. *Collection of Essays*. Cairo: Sine loco, 1998.
- Farid ad-din ‘Attār’s *Memorial of God’s friends: lives and sayings of Sufis*, transl. With an introd. by P. Losensky. New York; Mahwah: Paulist Press, 2009.
- Gros, F. “Kāraikkālammaiār: between her legend and her works”, *Deep rivers. Selected writings on Tamil literature*, ed. by M. Kannan and J. Clare. Pondichery: Institut Français de Pondichéry; Tamil Chair Department of South and Southeast Asian Studies; University of California at Berkeley, 2020, pp. 175–196.
- Kāraikkālammaiār. *Œuvres*, éd. et trad. par Kāravēlane; introd. par J. Filliozat. Pondichery: Institut Français d’Indologie, 1956.
- Kinsley, D. *Mahavidyā v indiyaskoy tantre* [Mahāvidyās in Indian Tantra], transl. by V. Dmitrieva. Moscow: Akademiya issledovaniya kultury Publ., 2008. (In Russian)
- Knysht, A.D. *Musulmanskiy mistitsizm* [The Muslim mysticism]. Moscow; St. Petersburg: Dilya Publ., 2004. (In Russian)
- Narayanan, V. “The Goddess Śrī: Blossoming Lotus and Breast Jewel of Viṣṇu”, *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*, ed. by J.S. Hawley and D.M. Wulff. Berkeley: Motilal Banarsidass, 1982, pp. 224–237.
- Oberhammer, G. *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule, VI: Die Lehre von der Gottin vor Venkaṭanātha*. Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.
- Pavlova, M.B. *Syn boga Shivy. Zhizn i gimny rannesrednevekovogo tamilskogo svyatogo Sambandara v kontekste religioznogo techeniya bhakti v Yuzhnoy Indii* [The Son of God Shiva. Life-story and hymns of the early medieval Tamil saint Campantar in the context of religious movement Bhakti in South India]. Moscow: The Ganga Publ., 2022. (In Russian)
- Pechilis, K. *Interpreting Devotion: The Poetry and Legacy of a Female Bhakti Saint of India*. New York: Routledge, 2012.
- Pope, G.U. (tr.) *The Tiruvācagam, or ‘Sacred Utterances’ of the Tamil Poet, Saint, and Sage Māṅikka-vācagar. The Tamil Text of the Fifty-One Poems with English Translation, Introductions, and Notes*. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Pskhu, R.V. (tr.) Yamunacharya, “Chatuhshlokas”, *Shabdaprakasha. Zografskii sbornik I* [Shabdaprakasha. Zograf collection I], ed. by Ya.V. Vasilkov and S.V. Pakhomov. St. Petersburg: LEMA Publ., 2011, pp. 119–120. (In Russian)

- Pskhu, R.V. “K voprosu ob ontologicheskom statuse bogini Lakshmi v filosofii rannevishnuit-skoj vedanty” [About the ontological status of goddess Lakshmi in philosophy of the medieval Vedanta], *Shabdaprakasha. Zografskii sbornik I* [Shabdaprakasha. Zograf collection I], ed. by Ya.V. Vasilkov and S.V. Pakhomov. St. Petersburg: LEMA Publ., 2011, pp. 113–125. (In Russian)
- Pskhu, R.V. *Filosofiya sufizma. Period vozniknoveniya i stanovleniya* [The philosophy of Sufism. The period of beginning and development], 2 Parts. Moscow: The Peoples’ Friendship University Publ., 2020. (In Russian)
- Pskhu, R.V. (tr.) Yamunacharya, “Gitarthasamgraha”, *Vishishta-advaita Vedanta. Yamunacharya. Ramanuja*, introd., transl. from Sanskrit and the comment. by R.V. Pskhu, R. Moscow: Sadra Publ., 2021, pp. 37–41. (In Russian)
- Pskhu, R.V. *Situativnaya germenevtika kak metod filosofskoy tekstologii* [The situational hermeneutics as a method of philosophical textology]. Moscow: Sadra Publ., 2022. (In Russian)
- Pyatigorskiy, A.M. *Materialy po istorii indiyaskoy filosofii* [The materials on the history of Indian philosophy]. Moscow: Izdatelstvo vostochnoy literatury Publ., 1962. (In Russian)
- Rābi‘a al-‘Adawiya. *Doorkeeper of the heart: versions of Rābi‘a al-‘Adawiya*. London; Putney, Vt.: Threshold Books, 1988.
- Radhakrishnan, S. *Indiyaskaya filosofiya* [Indian Philosophy], Vol. 2, transl. from English. Moscow: Izdatelstvo inostrannoy literatury Publ., 1957. (In Russian)
- Sells, M. *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1996.
- Shimmel, A. *Mir islamskogo mistitsizma* [The world of Islamic mysticism], transl. from English by N.I. Prigarina and A.S. Rapoport, 2nd ed. Moscow: Sadra Publ., 2012. (In Russian)
- Smirnov, A.V. (ed.) *Istoriya arabo-musulmanskoj filosofii* [History of the Arabic-Muslim philosophy]. Moscow: Academicheskiiy proekt Publ., 2013. (In Russian)
- Smith, M. *Rabi‘a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Vecherina, O.P. “Mesto i rol Sundarara v structure shivaitского kanona ‘Panniru Tirumurei’” [The place and role of Cuntarar in the structure of the Shaiva sacred corpus Paṅṅiru Tirumurai], *Asiatica*, 2018, No. 12 (1), pp. 73–92. (In Russian)
- Vecherina, O.P. *Shiva i ego bhakty* [Shiva and his bhaktas]. Moscow: Sadra Publ., 2022. (In Russian)
- Venkatesan, A. (tr.) *The Secret Garland. Āṅṅā’s ‘Tiruppāvai’ and ‘Nācciyār Tirumōli’*. New York: Oxford University press, 2010.
- Vijayalakshmi, R. *Tevaram and Tivviyappirapantam. An introduction to religion and philosophy*. Chennai: International Institute of Tamil Studies, 2001.

Т.Г. Корнеева

МЕТАФОРА ДЕРЕВА В ТВОРЧЕСТВЕ НАСИРА ХУСРАВА: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Корнеева Татьяна Георгиевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: tankorney@gmail.com

Статья посвящена переосмыслению исмаилитским философом, поэтом и проповедником XI в. Насиром Хусравом мифопоэтического образа дерева. На творчество исмаилитского мыслителя оказали влияние и исламская традиция, и зороастрийская, поэтому в статье проанализирована рецепция образа мирового дерева как в исламской культуре, так и в доисламский период. Образ дерева воплощает в себе структуру вселенной, развитие и цикличность жизни, а плод – символ бессмертия, так как благодаря заключенной в нем силе преодолевается смерть и обретает бытие новая форма жизни. Образ дерева воплощает в себе две пары метакатегорий, характерных для арабо-мусульманской философии: «скрытое–явное» (*zāhir–bāṭin*) и «основа–ветвь» (*aṣl–farʿ*). Переход от одной категории к другой в рамках пары осуществляется благодаря методу аллегорического толкования (*taʿwīl*), широко применявшемуся в исмаилизме. Используя метод *taʿwīl*, Насир Хусрав раскрывает перед читателем эзотерические исмаилитские смыслы привычных образов и проводит параллели между микро- и макромиром. Как плод потенциально содержит в себе все дерево и имеет общее с первоначально посаженным семенем, так и человек, обладающий «разумной» душой, имеет общее со Всеобщим Разумом, положившим начало всего мироздания. Пара «дерево–плод» применима для иллюстрации взаимосвязи между миром и человеком, человеком и его душой, религиозными предписаниями и тайным знанием, доступным избранным. В статье предпринята попытка комплексно представить, в каких контекстах исмаилитский философ прибегает к образу дерева и каким образом следует интерпретировать эту метафору в рамках философского дискурса Насира Хусрава.

Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, исмаилизм, Насир Хусрав, мировое дерево, тавил, захир, батин, имам

Для цитирования: Корнеева Т.Г. Метафора дерева в творчестве Насира Хусрава: философский аспект // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 112–126.

Дерево – универсальный образ, который встречается во многих древних культурах. О сакральной роли дерева в архаических обществах писали Дж. Фрезер¹, М. Элиаде², В.Н. Топоров³ и др. «Мировое дерево» – мифопоэтический образ, который воплощает в себе модель всего мира. Мировое дерево, как правило, растет в сакральном центре мироздания и представляет собой вертикальную ось, на разных уровнях которой выстраивается вселенная. Жизненные циклы дерева соответствуют циклам и ритмам всего Космоса: за рождением следует рост, за ростом – увядание, за увяданием – смерть. «Для религиозного человека смерть не является окончательным завершением жизни: смерть лишь иная форма человеческого существования»⁴. Дерево как нельзя лучше иллюстрирует эту мысль: после зимней спячки, которую наблюдатель со стороны может принять за смерть, наступает период пробуждения и возрождения. Носителем жизненной силы выступает не только само дерево, но и его плоды. Природа пробуждается, и благодаря семенам растения вновь обретают жизнь.

Наиболее широко известна библейская история, связанная со вкушением плодов Адамом и Евой. В Библии фигурируют два варианта мирового дерева – древо жизни и древо познания добра и зла, которые произрастали в центре райского сада: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и древо жизни посреди рая, и древо познания добра и зла» (Быт. 2:9). Адам и Ева ослушались Бога и вкусили плодов с дерева познания добра и зла по наущению змея, и тогда «сказал Господь Бог: *вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно* (курсив мой. – Т.К.)» (Быт. 3:22). Вкушение плодов с древа познания добра и зла стало моментом рождения⁵ человека, тогда как вкушение плодов с древа жизни могло бы сделать человека бессмертным.

Ислам как авраамическая религия унаследовал и некоторые библейские сюжеты, в том числе и сюжет о вкушении запретного плода первыми людьми. Исламская история повествует об изгнании Адама и Евы из рая несколько в ином ключе, но в целом похожа на библейскую версию⁶. Падший ангел Иблис побудил Адама и его жену вкусить плод с того дерева, к которому им не было дозволено приближаться, за что они были изгнаны из рая на землю (Коран, 2:36). Из пяти упоминаний в Коране в четырех контекстах⁷ это дерево не имеет никакого названия и именуется просто «дерево» (*аш-шаджара*), и лишь в аяте 20:120 сообщается его полное название –

¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1980.

² Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

³ Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы: в 2 т. М., 2010.

⁴ Элиаде М. Указ. соч. С. 94.

⁵ Как отмечал В.Н. Топоров, «нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к рождению (“нахождение истины” во многих языковых традициях означает не что иное, как “рождение сущего”), что помогает восстановить параллелизм дерева жизни (см.) и Д<ерева> П<ознания> (в частности, и через этимологическую связь ‘познать’ и ‘породить’, ср. и.-евр. g’ep- в обоих значениях)» (Топоров В.Н. Указ. соч. Т. 2. С. 336).

⁶ В вопросе рецепции образа мирового дерева в Коране я опираюсь на исследование В.А. Шаранова (*Шаранов В.А. Сакральная флора в арабо-мусульманской литературе. Магистер. дис. М., 2023*), любезно предоставленное мне его научным руководителем Т.С. Налич с согласия автора.

⁷ Коран 2:35, 7:19, 7:20, 7:22.

«Древо вечности и непреходящей власти»⁸. Важно отметить, что полное название этого дерева прозвучало из уст Иблиса, искушающего Адама. По словам падшего ангела, человеку и его жене было запрещено вкушать плоды с этого дерева, чтобы они «не оказались ангелами или не стали вечными» (Коран, 7:19(20), К.⁹). Как мы видим, в коранической истории также фигурирует вариант мирового дерева, которое произрастает в раю и дарует вечную жизнь, а кроме того, наделяет «непреходящей властью» и делает человека равным ангелам.

Исмаилитская ветвь ислама берет свое начало в течении шиитов-имамитов. После смерти в 765 г. шестого шиитского имама Джафара ас-Садика, который вел свой род от двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада Али б. Аби Талиба, единая до того момента община разделилась по вопросу, кого признать следующим легитимным имамом. Вопрос этот был важен не столько с политической точки зрения, сколько с религиозной: согласно шиитскому учению, имам обладает особым знанием божественных тайн и скрытых смыслов Корана, которые «раскрываются» в результате применения метода *ta'wīl*¹⁰. Термин *ta'wīl* берет свое начало от корня 'в-л, а глагол 'аввала имеет значение «возвращать» или «приводить в надлежащее состояние». *Ta'wīl* можно перевести как «возвращение к основе», т.е. поиск изначального смысла, восхождение от явленного к сокрытому, осуществление перехода в рамках парадигмальной пары метакатегорий арабо-мусульманской философии «основа-ветвь» (*aql-far'*), где «основа» всегда логически предшествует «ветви» и является ее основанием¹¹. В результате применения метода *ta'wīl* некая вещь или явление раскрывались во всей полноте своих смыслов, как внешних и явленных, так и скрытых от глаз непосвященных. Осуществлялась «истинность» (*ḥaqīqat*) вещи: в этой точке «внешнее» (*zāhir*) уравнивалось «внутренним» (*bāṭin*), и каждая из сторон являлась условием друг для друга.

Насир Хусрав (1004 – после 1074) – выдающийся исмаилитский философ, поэт и проповедник, который активно распространял исмаилизм в Хорасане. Особенность письменного наследия исмаилитского мыслителя в том, что все дошедшие до нас произведения написаны на персидском языке. Исследователи связывают подъем иранского самосознания в X–XI вв. с формированием новоперсидского языка – языка, пришедшего на смену среднеперсидскому¹². Новоперсидский язык вобрал в себя широкий круг

⁸ В переводе И.Ю. Крачковского сатана хочет указать Адаму на «дерево вечности» и отдельно – на «власть непреходящую»: «И нашептал ему сатана, он сказал: “О Адам, не указать ли тебе на *дерево вечности* и власть непреходящую?!”» (здесь и далее курсив мой. – Т.К.) (Коран 20:118 (120)). Г.С. Саблуков и М.-Н. Османов едины во мнении, что это дерево дарует и бессмертие, и полноту власти, ср.: «Адам! Не показать ли тебе *дерево вечности* и *владычества*, которое не прекратится?» (пер. Г.С. Саблукова); «О Адам! Не показать ли тебе *дерево* [с плодами, дарующими] *вечность* и *вечную власть*?» (пер. М.Н. Османова).

⁹ Здесь и далее Коран цитируется в переводе И.Ю. Крачковского, если не указано иное.

¹⁰ *Poonawala I.K.* TA'WIL // *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Vol. X. Leiden, 2000. P. 390–392.

¹¹ См.: *Смирнов А.В.* 'Асл // *Новая философская энциклопедия*: в 4 т. Т. 1. М., 2010. С. 190–191.

¹² В научной среде ведутся споры относительно причин развития новоперсидского языка. Одни связывают появление новоперсидского языка с персидским движением шуубийя, отрицавшим привилегированное положение арабов (см., например: *Meskoob Sh.* Iranian National Identity and the Persian Language: Roles of the Court, Religion, and Sufism in Persian

разнородных явлений и стал «средством выражения исламской персидской культурной традиции»¹³ (курсив мой. – Т.К.). Что означает «исламская персидская культурная традиция»? Это традиция, которая, с одной стороны, опирается на арабо-мусульманский интеллектуальный дискурс, заданный положениями ислама, а с другой стороны, вбирает в себя доисламское персидское наследие, переосмыслив и адаптировав его к новым, мусульманским, реалиям¹⁴. Как отмечают Додыхудоева Л.Р. и Рейснер М.Л., «корни философии Насира Хусрава, как известно, уходят, с одной стороны, в среднеперсидский язык и литературу, созданную на нем, с другой – опираются на традиции арабской словесности, а система лексики, семантики и поэтической метафоры строится на сакральных текстах древнеиранского и исламского происхождения»¹⁵.

В пехлевийских текстах упоминаются несколько растений, которые можно считать вариантами мирового дерева. Дерево жизни, податель жизненной силы, носит название Гокарн; оно предотвращает старость и защищает мир, а при воскрешении для Последнего суда из него приготовят напиток бессмертия. Дерево жизни произрастает в середине моря Фрахвард; там же растет и Дерево всех семян. Дерево всех семян также является вариацией мирового дерева и символизирует зарождение жизни и плодородность¹⁶. Оно произросло из семян ста или ста двадцати тысяч видов растений и содержит в себе их семена. В его ветвях гнездится птица Сенмурв (новоперс. Симург), которая раскидывает семена дерева, а сидящая рядом с ней птица Чинамрош собирает их и разбрасывает там, где божество дождя Тиштар берет воду, и таким образом происходит распространение семян по всей земле. Другие названия этого дерева – «всеисцеляющее», «усердно исцеляющее», «истинно исцеляющее» и «дерево жизни».

Насир Хусрав был первым, кто использовал персидский язык как язык науки и философии¹⁷, а также выступил новатором в области поэзии: он

Prose Writing. Washington, D.C., 1992 (1982 – оригинал)), другие же, анализируя историю персидского языка, не придавали значения иранскому сопротивлению всему арабскому (такую позицию занимал Ж. Лазар (*Lazard G. The Rise of the New Persian Language // The Cambridge History of Iran. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs. Cambridge, 1975. P. 595–632*)). С критикой подходов к оценке новоперсидского языка можно ознакомиться в: Фрагнер Б.Г. «Персефония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М., 2018 (1999 – оригинал).

¹³ Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. Поэтический язык как средство проповеди: концепция Благого Слова в творчестве Насира Хусрава. М., 2007. С. 122.

¹⁴ Связь метафор и образов персидской поэзии с зороастрийской традицией изложена в: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М., 1997. С. 34–54. Также по этому вопросу см.: Малаери М.М. Культура Ирана в доисламскую эпоху и ее влияние на мусульманскую цивилизацию и арабскую литературу. М., 2013.

¹⁵ Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. Указ. соч. С. 131.

¹⁶ См.: Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

¹⁷ Конечно, первенство в этом вопросе принадлежит Ибн Сине, чье сочинение «Книга знаний [для] Алаи» (*Дāниш-намā-йи ‘Алā’и*) является первым в своем роде философским сочинением на персидском языке, однако основным языком Ибн Сины был арабский. Что касается Насира Хусрава, то все дошедшие до нас трактаты исмаилитского философа написаны на персидском языке. Подробнее о становлении персидского научного языка и роли Насира Хусрава см.: Мардони Т.Н. Насир Хусрав и арабоязычная культура. Душанбе, 2005; Султонов М.Б. Становление и развитие персидско-таджикской научной

первым использовал форму касыды, панегирической оды, в дидактических и философско-религиозных целях и «наполнил классический панегирик новым этическим содержанием»¹⁸. Насир Хусрав активно применял метод *та'вил* в собственных работах, наполнял привычные образы новыми смыслами¹⁹. В своих философских сочинениях и поэтических произведениях Насир Хусрав обращается как к образу дерева (*дарахт*), так и к образу финиковой пальмы (*дарахт-и хурма, хурмабан*).

Согласно исмаилитским представлениям, Бог творит мир при помощи своего повеления «Будь!», однако в дальнейшем мироздание разворачивается без какого-либо божественного вмешательства. Исмаилитское учение делает акцент на непознаваемости и отличии Бога от всего сущего, Его инаковость по отношению к миру не допускает прямого участия в процессах, протекающих в мире. Чтобы объяснить множественность вещей, исмаилитский философ ан-Насафи (ум. 943) переосмыслил неоплатоническое учение в исмаилитском ключе в трактате «Книга смысла и сути» (*Китāб ал-маҳсӯл*, ок. 912 г.). Хотя его работа не дошла до наших дней, мы можем судить о ее содержании по тому диспуту, который она вызвала среди исмаилитских мыслителей. С критикой сочинения ан-Насафи выступил Абу Хатим ар-Рази (ум. 934), в защиту же – Абу Йакуб ас-Сиджистани (ум. ок. 972/73); конец спорам положил трактат Хамид ад-Дина ал-Кирмани (ум. после 1021 г.) «Книга лугов» (*Китāб ар-рийād*). Насир Хусрав продолжил развивать неоплатонические идеи своих предшественников²⁰.

Согласно Насиру Хусраву, повеление, отданное Богом, вводит в бытие Всеобщий, или Мировой, Разум, из которого в свою очередь происходит Всеобщая, или Мировая, Душа. Мировая Душа «у Всеобщего Разума занимает то же положение, что мысль у разумной души»²¹. Душа в отличие от Разума несовершенна и обладает творческим потенциалом; именно ей принадлежит роль демиурга материального мира, в котором она воплощает знание, заключенное в пассивном Мировом Разуме. В то же время исмаилиты признавали, что и в духовном, и в физическом мире всё было создано в один момент (*даф'атан вах̄датан*), но различные части вселенной появляются постепенно. Для иллюстрации этой мысли Насир Хусрав прибегает к образу дерева, а именно финиковой пальмы:

Повеление Создателя Всевышнего можно представить в образе косточки финика. Все, что явится в финиковой пальме: листья, ветки, корни, древесина, [пальмовые] волокна, колючки, финики и прочее – все появляется внутри нее (косточки. – Т.К.) сразу, без промежутка времени. Ведь если бы

терминологии. Душанбе, 2008; *Додыхудоева Л.Р.* Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: знание и его восприятие. Бишкек, 2022. С. 1–37.

¹⁸ *Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л.* Указ. соч. М., 2007. С. 72.

¹⁹ См. также по этой теме: *Рейснер М.Л.* Метод аллегорического комментирования Корана (та'вил) и символический язык персидской поэзии XI–XII вв. // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2003. № 4. С. 96–110; *Она же.* В поисках скрытого смысла: роль «внутреннего комментария» в поэзии Насир-и Хусрава (XI в.) // *Studia Litterarum.* 2023. Т. 8. № 1. С. 100–125.

²⁰ *Stern S.* The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1960. Vol. 23. No. 1. P. 79; *Poonawala I.* An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // *Journal of Persianate Studies.* 2012. No. 5. P. 17–34; *Дафтари Ф.* Исмаилиты: их история и доктрины. М., 2011. С. 295–309.

²¹ *Насир Хусрав.* Гушайиш ва рахāйиш. London, 1999. С. 4.

чего-то из этих вещей не было в косточке финика, то у финиковой пальмы были бы листья, но не было веток, или была древесина, но не было волокон. Если бы в косточке финика не было всех этих смыслов, ничего бы из него не вышло, и она сама была бы несозревшей, потому что не росла бы. Когда же она созревает, то все эти смыслы являются в ней²².

В маленькой косточке потенциально содержится все, что позже при определенных условиях и с течением времени обретет вид высокого дерева с пышной кроной. Мир подобен финиковой пальме: была посажена косточка – Всеобщий Разум, который потенциально содержит в себе знание о всем многообразии форм, и постепенно при содействии творческой силы Всеобщей Души мироздание из потенциального состояния переходит в актуальное, чтобы развиваться и принести свои плоды.

Плод также содержит в себе косточку, а значит, плод этого мира должен иметь нечто общее с его началом, т.е. со Всеобщим Разумом. Этим «общим» и будет разум, или сила постижения знаний. В материальном мире Всеобщая Душа присутствует в виде частных душ. Вслед за Ибн Синой Насир Хусрав выделяет следующие уровни: растительная (*рӯйанда*) душа, животная (*хӯранда*) душа и человеческая душа, или «говорящая», «разумная» (*зӯйанда, суҳан-зӯй, ‘ақила*). «Разумная» душа человека наделена способностью принимать знание (*дāниши-пазйр*), осмыслять окружающий мир.

Идея о том, что человек занимает высшее положение в этом мире, выражена еще в Коране:

И вот, сказал Господь твоей ангелам: «Я установлю на земле наместника»...
И научил Он Адама всем именам... (Коран 2:29–31, К.).

Насир Хусрав сравнивает человека с плодом, который висит на ветке древа-мироздания, и обращается к нему со следующими словами:

Не увидишь на древе этого мира иных плодов
Разве человека мудрого, о мудрый человек!²³

Исмаилитский поэт-философ подчеркивает, что наипервейшая характеристика человека – его разумность, его способность мыслить. Разум – это дар, а разумность – отличительная черта человеческого сознания:

Этот сильный разум, который отличает людей от животных, противящихся приручению и принуждаемых, – дар людям от Бога... Для человека [разум] – дар, а не то, что приобретается, ведь если бы это можно было приобрести, то любой при старании мог бы им обладать. Ни у кого из животных, кроме человека, который относится к животному как вид [к роду], нет такого дара²⁴.

Образ дерева подходит для описания не только отношения человека к миру, но и отношения разума к человеку. Человек – микрокосм, состоящий из двух частей – физического, материального тела и не ощущаемой чувственно, нематериальной разумной души. Тело необходимо человеку для жизни в материальном мире, оно наделено органами чувств, при помощи которых разумная душа получает знание об окружающем мире, благодаря чему развивается и уподобляется плоду на дереве:

²² Ibid. С. 5.

²³ Дивāн-и Хаким-и Насир-и Хусрав. Тегеран, 1402. С. 197.

²⁴ *Nāsir Ḥusraw*. Ваджх-и дйн. Тегеран, 1393. С. 8–9.

Если дерево дорого из-за плодов
 Душа – плод, а тело – дерево плодоносное²⁵.

Образ плода как нельзя лучше подходит для описания процесса созревания. Плод созревает к осени, когда пышная зелень и листва уже отжила свой век, а ствол и ветви готовятся к временной «смерти», которая продлится до весны, времени «воскрешения». Цикл жизни человека можно сравнить с циклом жизни дерева: период детства можно сравнить с весной, молодость и расцвет сил – с летом, старость и подведение итогов – с осенью, а смерть – с периодом зимнего сна. Как и плод, душа и разум наполняются знанием постепенно. По мнению Насира Хусрава, лишь в старости человек «созревает», и дерево его жизни украшает плод – его разум:

Нет иного цветка на древе рода человеческого, кроме старости.
 Разум – плод его, благоухающий и сладкий на вкус²⁶.

В другой касыде образ плода описывает баланс внешнего (*зāхир*) и внутреннего (*бāтин*). Знание, приобретенное человеком в течение жизни, сокрыто от глаз стороннего наблюдателя, как косточка, содержащая в себе потенциально новую жизнь. Однако взору доступен плод, т.е. внешняя оболочка, защищающая и скрывающая потаенное. И пусть дерево уже теряет внешнюю красоту, но для мудрого очевидно, что самое ценное, то, ради чего дерево росло, только-только появилось:

Эй ты, старик! С жеребцами молодых [удальцов]
 Куда гонишь своего хромого осла?
 Древо разума – старость, о брат,
 Его древо – пред очами, а плоды его сокрыты.
 Дай-ка я посмотрю, каковы твои плоды,
 [Ведь ты] по желтизне и обилию подобен осенней ветви²⁷.

Итак, дерево может символизировать и самого человека, и весь мир, и весь человеческий род, тогда как плод – и человека в этом мире, и разум человека на древе человеческой жизни. Человек – точка пересечения материального мира и духовного, цель его жизни – познать скрытую суть вещей и наполнить свою душу знанием. И самое важное знание в жизни человека – знание сокрытого смысла слова Бога, т.е. Корана.

Согласно исмаилитским представлениям, пророк приносит людям Откровение в его экзотерической форме, которая поддается буквальному пониманию и истолкованию. Однако вместе с буквальным смыслом, доступным каждому, есть и сокрытый смысл, который открыт «преемнику» пророка (*ваṣī* или *асās*). Исмаилиты полагали, что человечество проходит шесть эпох, каждую из эпох начинает свой пророк, которому сопутствует его «преемник»: Адам – Сиф, Ной – Сим, Авраам – Исмаил, Моисей – Аарон, Иисус – Шамун (Симон-Петр), Мухаммад – Али б. Аби Талиб. «Преемник» также является родоначальником линии имамов, которые обладают знанием истинных сокрытых смыслов Откровения и всех вещей, а также являются гарантами мироздания и следят за равновесием скрытого и явленного²⁸. Три высшие ступени исмаилитской иерархии могут быть сопоставлены с тремя типами души, речь о которых шла выше.

²⁵ Дивāн-и Ҳаким-и Нāсир-и Ҳусрав. С. 64.

²⁶ Там же. С. 349.

²⁷ Там же. С. 543.

²⁸ Подробнее см.: Корбен А. История исламской философии. М., 2010. С. 93–96.

Пророк приносит людям слово Божие, а потому он – «глаголющий», «говорящий» (*нāтиқ*), а потому занимает то же положение, что и человек, который наделен «говорящей», или разумной, душой. Как человек занимает высшую ступень среди творений этого мира, так и пророк венчает человеческий род и призван господствовать как в материальном мире, так и в религиозном²⁹.

«Преемник» пророка обладает знанием сокрытых смыслов Откровения и в мире религии занимает место, соответствующее животному в материальном мире, ведь он обладает жизненной силой. Жизненная сила «преемника» заключается в том, что он способен «оживить» мертвую оболочку буквального смысла Откровения доступным ему знанием скрытых смыслов, ведь только при соблюдении баланса внешнего и внутреннего, экзотерического и эзотерического, вещь (в нашем случае – текст) обретет истинность (*ҳақӣқа*), т.е. полноту своего существования³⁰.

Имам же подобен дереву, плод которого – знание:

Этот муж подобен дереву, плодом которого является мудрость. Несмотря на то, что он находится на земле, с ним связана небесная поддержка... Тот, кто удаляется от этого дерева и не ищет от его духа пользы, тот не достигает живой жизни³¹.

Имам наследует «преемнику» в его способности правильно истолковывать (*та'вйл*) текст Откровения и раскрывать сокрытые в нем смыслы. Считалось, что имам получает такое знание от своего предшественника в час его смерти³². Если путь от внешнего к внутреннему есть *та'вйл*, то должен быть и обратный путь – путь от внутренних, сакральных смыслов к их буквальной, понятной для профанов форме. Переход от эзотерического к экзотерическому получил название *танзйл*, что означает «ниспослание». *Танзйл* можно понимать и как процесс, и как результат. Известный всем текст ниспосланного Мухаммаду Откровения – *танзйл*, совокупность буквальных и очевидных смыслов, а задача имама – произвести обратную процедуру перехода от внешнего к скрытому, т.е. *та'вйл*, чтобы была осуществлена «истинность» (*ҳақӣқат*) слова Бога.

Мир не может существовать без имама (или, как его называют, имама времени), в каждую эпоху существует свой имам, хранитель истинного знания. Однако не раз на протяжении своей истории шиитская община в целом и исмаилитская в частности сталкивалась с проблемой наследования имама: либо претендентов было несколько, либо имам по каким-то причинам скрывался, и начинался «период сокрытия» (*давр ас-сатр*).

В отличие от суннитов, шииты настаивали на назначении главы общины на основании «ясного указания» (*насс*). Согласно общешиитским представлениям, действующий имам должен был указать на своего преемника, что было достаточным основанием для последнего встать во главе уммы (шиитской ее части). Материальные артефакты, которые могли бы выступить в качестве атрибутов власти, имели второстепенное значение, так как уже в первые десятилетия после смерти пророка Мухаммада его вещи (оружие, плащ, посох и т.п.) стали объектами благоговейного отношения и повышенного интереса не только

²⁹ Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Душанбе, 2005. С. 566.

³⁰ Там же. С. 561–562.

³¹ Там же. С. 560–561.

³² Подробнее о границах знания имама и особенностях его получения см. главу «Имам как всеведующий (sic) предводитель» в: Эсс Й. ван. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. I: История религиозной мысли в раннем исламе. М., 2021. С. 389–398.

со стороны шиитов: так, например, меч пророка был сохранен Хасанидами; плащ, кольцо и жезл Мухаммада были знаками достоинства Аббасидов³³. В дальнейшем в исмаилизме под *наџ* стали понимать торжественную церемонию возложения «указания» на ребенка, что не делало его имамом, но давало возможность обычным людям разглядеть в нем мистическую печать имамата³⁴.

Насир Хусрав поднимает проблему, как отличить истинного легитимного имама от незаконного узурпатора власти. На помощь ему приходит образ дерева:

Незаконный имам подобен листу на дереве: лист украшает то дерево, на котором растет, но не может уберечь дерево как вид (*нав'*). Истинный же имам подобен плоду дерева: он тоже украшает дерево, на котором растет, но также он может и сберечь вид дерева, так как [благодаря] каждому семечку, которое появляется от этого дерева, корень его не сгинет. Лист не может произвести на свет другое дерево, и если листья заглушат плоды на дереве, плоды страдают, и хозяин сада убирает это дерево из-за его неплодородия. В результате преобладания листьев гибнет и конкретное дерево, и весь вид дерева, а в плоде дерева заключено благо и одного дерева, и всего вида деревьев. В качестве украшения дерева лист подобен плоду, однако между ними есть несколько видов отличий³⁵.

В данном пассаже дереву уподобляется вся мусульманская умма в ее историческом развитии. Было посажено семечко дерева: пророк Мухаммад довел до людей божественное Откровение и положил тем самым начало древу последователей ислама. Дерево молодой религии росло и ветвилось, и вот на нем появились листья и плоды. И хотя листья – украшения дерева, их век короток, а судят о дереве по его плодам:

Хотя финиковая пальма зеленая, зеленых деревьев
Много, но финики не будут их плодами³⁶.

Описывая роль имама в умме, Насир Хусрав обращается к следующему аяту Корана:

Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово – оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах... Оно приносит свои плоды в каждый миг с соизволения своего Господа. И приводит Аллах притчи людям, – может быть, они опомнятся! А притча о скверном слове – оно, как скверное дерево, которое вырывается из земли, – нет у него стойкости (Коран 14:24–31, К.).

Древо мусульманской уммы имеет прочные корни – слово Бога, т.е. Коран. Способность правильно толковать слово Бога и распространять его – прерогатива истинных имамов, которые суть плоды этого дерева, ведь они имеют в себе то же слово, что было посажено изначально. Итак, если древо религии приносит добрые плоды, то получает поддержку свыше, цветет и набирается сил:

Под этим деревом подразумевается пророк, чьи корни устойчивы, так что враги веры не могут вырвать их, чьи ветви – его потомки, которые тянутся ввысь и благодаря поддержке, получаемой от горнего мира (*'алам-и*

³³ См. подробнее: Там же. С. 529–531.

³⁴ Corbin H. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. London, 1983. P. 115.

³⁵ *Насир Хусрав*. Ваджх-и дйн. С. 11.

³⁶ Диван-и Хаким-и Насир-и Хусрав. С. 272.

‘улвй), постоянно плодоносят [на благо] людей по повелению Бога Всевышнего³⁷.

Если же дерево приносит дурные плоды или не приносит вовсе, то его обычно выкорчевывают. Нелегитимные имамы – все равно что дурные плоды или листва на дереве: они не приносят пользы и не способствуют сохранению дерева:

Сказано в притче: дурное слово подобно дурному дереву, которое выкорчевывают из земли, нет у него покоя. Худшее дерево – это противники [пророка], которые претендуют на имамат, и не окрепнет имамат в их потомках³⁸.

Наличие потомства, которому можно передать имамат и благословение от Бога, имело большое значение для всех шиитов. Аш-Шахрастани (ок. 1075/1086–1153), описавший религиозно-философские течения ислама в своем труде «Книга о религиях и сектах» (*Kitāb al-milal wa-n-niḫāl*), приводит мнения групп, которые поддерживали того или иного претендента на имамат среди шиитов-двунадесятников. Все группы, аргументируя правомерность притязаний на имамат своего претендента, апеллировали к наличию или отсутствию у него наследников:

«Мы ошиблись, – [говорили они], – признав имамом ал-Хасана, так как он не был имамом. Когда же он умер, не оставив потомства, нам стало ясно, что Джафар был прав в своем притязании, а ал-Хасан притязал несправедливо», «И тогда мы обратились к Мухаммаду, нашли, что у него есть потомок, и признали, что имамом был именно он, а не его братья» и т.д.³⁹

Плод дерева – символ непрекращающейся жизни, символ вечности и бессмертия, ведь как дерево продолжает существовать в своих плодах, так и род человеческий продолжает существовать в поколениях потомков. Потомство как благословение от Бога утверждено еще в Коране:

Мы дали тебе кевсер⁴⁰; Потому молись Господу твоему и заколи жертву. Ненавидящий тебя исчезнет (*абтар*)⁴¹ (Коран 108:1–3, пер. Г.С. Саблукова).

Насир Хусрав объясняет, что Мухаммаду было даровано множество потомков, тогда как «враг – куцый, т.е. нет у него потомков, и не сохранится в его [роду] имамат, а в твоём роду – сохранится»⁴², «тот же, кто претендует на имамат, – обманщик, и род его прервется»⁴³.

Развивая метафору дерева, Насир Хусрав выходит за рамки описания дерева как такового и переходит от описания плода к цели его созревания. Исмаилитский философ не допускает мысли, что человеческий род – дикорастущее дерево, ведь именно ради него был создан этот мир. Значит, древо человеческого рода произрастает в саду и находится под неусыпной опекой мудрого Творца:

³⁷ *Нāсир Хусрав*. Ваджх-и дйн. С. 12.

³⁸ Там же.

³⁹ Шахрастани, Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*). Ч. 1: Ислам. М., 1984. С. 150–151.

⁴⁰ *Кавсар* – «изобилие», а также название райской реки.

⁴¹ *Абтар* – «бездетный» (о людях).

⁴² *Нāсир Хусрав*. Ваджх-и дйн. С. 12.

⁴³ Там же.

Этот мир – дерево, а плоды – это мы,
 кто радостно вырастает на его дереве.
 Кроме того, есть листья, а мы – все же плоды,
 они стали вокруг нас настоящими тунеядцами.
 Дерево славится плодами, да,
 что оно, если не несет какой-нибудь ноши?
 От аромата и приятности к хорошим плодам
 приходит слава, как нам – от разума.
 Не найдет невежда нигде желаемого –
 нет ни запаха, ни вкуса у неспелого плода,
 Не уподобься неспелым плодам,
 недоношенному плоду никогда не быть избранным.
 Отбросы в этом саду – то, что незрело,
 владыки среди фруктов те, что съедобны.
 То дерево, что великолепно и плодовито,
 садовником у него – сам Творец,
 Не захочет Он другого плода, кроме ароматного и сладкого,
 отбросит Он прочь неподобающий мусор⁴⁴.

Творец-садовник ждет созревания плодов на посаженном Им дереве, а созревание означает постижение исмаилитской мудрости, проникновение в сокрытые смыслы под руководством самых достойных, т.е. имамов («владыки среди фруктов те, что съедобны»). Участь же тех, кто отвернулся от имама своего времени и не постиг истинное учение, незавидна: Творец-садовник не примет неспелый плод, отбросит его прочь, как мусор. Участь же тех, кто примкнул к «избранным», «созрел» и наполнил свою душу истинным знанием, т.е. сутью исмаилитского учения, благородна: они попадут в руки своего Творца, что в исмаилитской трактовке Насира Хусрава означает слияние индивидуальных душ со Всеобщей Душой, демиургом этого мира, которая стремится стать равной Всеобщему Разуму.

Метафора дерева в творчестве Насира Хусрава многогранна и наполнена глубокими философскими смыслами. В образе дерева исмаилитского мыслителя прослеживаются архетипические черты мирового древа, переосмысленные в исмаилитском ключе. Дерево занимает центральное положение, а его плоды несут в себе вечную жизнь и истинное знание. В понимании философа дерево может символизировать и индивидуума, и имама времени, и мусульманскую умму, и ислам как религию, и мироздание в целом. В каком бы смысле мы ни говорили о дереве, корень у него всегда один – знание, заключенное в слове. Это может быть изначальное повеление Бога, которое в духовном мире образует Всеобщий Разум, или это может быть Слово Бога, обращенное к пророку Мухаммаду и таящее в себе сокрытые смыслы. Как «дерево всех семян» содержит в себе потенциально семена всех растений мира, так и «семечко» слова Бога содержит в себе потенциально все возможно-сущее. Плодами дерева выступают и душа, наполненная знанием, и знание скрытых смыслов, и исмаилитский имам времени, и человек как носитель «разумной» души. Плод потенциально содержит в себе все дерево, в нем – источник дальнейшей жизни.

⁴⁴ *Насир Хусрав*. Раушанаи-наме. Цит. по: Пригарина Н.И., Шакарбекова М.А. Насир-и Хусрав и его «Раушанай-наме» («Книга просветления») // *Ориенталистика*. 2020. № 3 (4). С. 1161–1162.

Список литературы

- Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М.: Восточная литература, 1997.
- Дафтари Ф.* Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011.
- Дивāн-и Ҳақим-и Нāсир-и Ҳусрав* / Под. ред. М.Р. Барзегар-Халеки. Тегеран: Интишārāt-и Зивār, 1402.
- Додыхудоева Л.Р.* Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: знание и его восприятие. Бишкек: Университет Центральной Азии, 2022. (Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам. Научный доклад № 16.)
- Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция Благого Слова в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.
- Корбен А.* История исламской философии / Пер. с фр. А.А. Кузнецова; науч. ред. Р.М. Шукуров. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Малаери М.М.* Культура Ирана в доисламскую эпоху и ее влияние на мусульманскую цивилизацию и арабскую литературу. М.: Научная книга, 2013.
- Мардони Т.Н.* Насир Хусрав и арабоязычная культура. Душанбе: Научный центр персидско-таджикской культуры, 2005.
- Нāсир Ҳусрав.* Ваджх-и дйн / Под. ред. Г.Р. Авани. Тегеран: Интишārāt-и Асāтӣр, 1393.
- Нāсир Ҳусрав.* Гушāйиш ва раҳāйиш / Под. ред. Факир М. Хунзаи, Парвиз Мореведж. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1999.
- Насир Хусрав.* Сафар-наме. Книга путешествий / Пер. с перс. Е.Э. Бертельса. М.; Л.: Academia, 1933.
- Носири Хусрав.* Зад ал-мусафирин. Припасы путников / Пер. с тадж., вступит. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005.
- Пригарина Н.И., Шакарбекова М.А.* Насир-и Хусрав и его «Раушанāй-нāме» («Книга просветления») // *Ориенталистика*. 2020. № 3 (4). С. 1150–1164.
- Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: (о соотношениях между человеком и Вселенной) / Критич. текст, указ. и введ. А.Е. Бертельса; под ред. и с предисл. Б.Г. Гафурова, А.М. Мирзоева. М.: Наука, 1970.
- Рейснер М.Л.* В поисках скрытого смысла: роль «внутреннего комментария» в поэзии Насир-и Хусрава (XI в.) // *Studia Litterarum*. 2023. Т. 8. № 1. С. 100–125.
- Рейснер М.Л.* Метод аллегорического комментирования Корана (та'вил) и символический язык персидской поэзии XI–XII вв. // *Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение*. 2003. № 4. С. 96–110.
- Смирнов А.В.* 'Асл // *Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1* / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. С. 190–191.
- Султонов М.Б.* Становление и развитие персидско-таджикской научной терминологии. Душанбе: Дониш, 2008.
- Топоров В.Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы: в 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Фрагнер Б.Г.* «Персефония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М.: Фонд Марджани, 2018.
- Фрезер Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.
- Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004.
- Шахрастани Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1984.
- Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Эсс Й. ван.* Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Т. I: История религиозной мысли в раннем исламе / Пер. с нем. П. Казаку; науч. ред. И.Р. Насыров. М.: Садра, 2021.

- Corbin H. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London: Routledge, 1983.
- Lazard G. The Rise of the New Persian Language // *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs / Ed. by R.N. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 595–632.
- Meskoob Sh. *Iranian National Identity and the Persian Language: Roles of the Court, Religion, and Sufism in Persian Prose Writing*. Washington, D.C.: Mage Publ., 1992.
- Poonawala I. An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // *Journal of Persianate Studies*. 2012. No. 5. P. 17–34.
- Poonawala I. TA'WIL // *Encyclopedia of Islam* / Ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. 2nd ed. Vol. X. Leiden: Brill, 2000. P. 390–392.
- Stern S. The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1960. Vol. 23. No. 1. 1960. P. 56–90.

The metaphor of a tree in Nasir Khusraw's works: philosophical aspect

Tatyana G. Korneeva

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

The article is devoted to the reinterpretation of the mythopoeic image of a tree by the Ismaili philosopher, poet and preacher of the XI century Nasir Khusraw. Both the Islamic and Zoroastrian traditions influenced the work of the Ismaili thinker, therefore, the article analyzes the reception of the image of the world tree both in Islamic culture and in the pre-Islamic period. The image of a tree embodies the structure of the universe, the development and cyclicity of life, and the fruit is a symbol of immortality, since thanks to the power contained in it, death is overcome and a new form of life takes shape. The image of a tree embodies two pairs of meta-categories characteristic of Arab-Muslim philosophy: “hidden–explicit” (zahir-batin) and “basis–branch” (asl-far'). The transition from one category to another within the framework of a pair is carried out thanks to the method of allegorical interpretation (ta'wil), widely used in Ismailism. Using the ta'wil method, Nasir Khusraw reveals to the reader the esoteric Ismaili meanings of familiar images and draws parallels between the micro- and macrocosm. Just as a fruit potentially contains the whole tree and has in common with the seed originally planted, so a person with a “reasonable” soul has in common with the Universal Intellect that laid the foundation of the entire universe. The “tree–fruit” pair is used to illustrate the relationship between the world and man, man and his soul, religious precepts and secret knowledge available to the elect. The article attempts to comprehensively present in which contexts the Ismaili philosopher resorts to the image of a tree and how this metaphor should be interpreted within the framework of the philosophical discourse of Nasir Khusraw.

Keywords: Arab-Muslim Philosophy, Ismailism, Nasir Khusraw, World Tree, Tawil, Zahir, Batin, Imam

For citation: Korneeva, T.G. “Metafora dereva v tvorchestve Nasira Khusrava: filosofskii aspekt” [The metaphor of a tree in Nasir Khusraw's works: philosophical aspect], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 112–126. (In Russian)

References

- Al-Shakhrastani, Mukhammad Ibn ‘Abd al-Karim. *Kniga o religiyakh i sektakh (Kitab al-milal va-n-nikhal)* [The Book of Sects and Creeds], Pt. 1, transl. by S.M. Prozorov. Moscow: Nauka Publ., 1984. (In Russian)
- Bertel’s, A.E. (ed.) *Pyat’ filosofskikh traktatov na temu ‘Afaq va anfus’: (o sootnosheniyakh mezhdru chelovekom i Vselennoi)* [Five Philosophical Treatises on the Topic ‘Afaq wa anfus’: (on the Relationship between Man and the Universe)]. Moscow: Nauka Publ., 1970. (In Russian and Persian)
- Bertel’s, A.E. *Khudozhestvennyi obraz v iskusstve Irana IX–XV vekov (Slovo, izobrazhenie)* [The Artistic Image in the Art of Iran of the IX–XV cent. (Word, image)]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1997. (In Russian)
- Chunakova, O.M. *Pekhleviiskii slovar’ zoroastriiskikh terminov, mificheskikh personazhei i mifologicheskikh simvolov* [Pahlavi Dictionary of Zoroastrian Terms, Mythical Characters and Mythological Symbols]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2004. (In Russian)
- Corbin, H. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London: Routledge, 1983.
- Corbin, H. *Istoriya islamskoi filosofii* [The History of Islamic Philosophy], transl. by A.A. Kuznetsov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2010. (In Russian)
- Daftari, F. *Ismaility: ikh istoriya i doktriny* [Ismailis: Their History and Doctrines]. Moscow: Natalis Publ., 2011. (In Russian)
- Diwan-i Hakim-i Nasir-i Khusraw* [The Collected Poems of Nasir Khusraw], ed. by M.R. Barzergar-Khaleqi. Tehran: Entesharat-i Zewar, 1402. (In Persian)
- Dodykhudoeva, L.R. & Reisner, M.L. *Poeticheskii yazyk kak sredstvo propovedi: kontseptsiya Blagogo Slova v tvorchestve Nasira Khusrava* [Poetry as a Means of Preaching: The Concept of Good Word, in Nasir Khusraw’s Poetry]. Moscow: Natalis Publ., 2007. (In Russian)
- Dodykhudoeva, L.R. *Razrabotka persidskoi nauchno-filosofskoi terminologii Nasirom Khusravom: znanie i ego vospriyatie* [The Development of Persian Scientific and Philosophical Terminology by Nasir Khusraw: Knowledge and its Perception]. Bishkek: University of Central Asia, 2022. (Cultural Heritage and Humanities Unit 16). (In Russian)
- Eliade, M. *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and Mundane], transl. by N.K. Garbovsky. Moscow: Moscow. St. Univ. Publ., 1994. (In Russian)
- Ess, I. van. *Bogoslovie i obshchestvo II–III stoletiya po khidzhre, T. I: Istoriya religioznoi mysli v rannem islame* [Theology and Society of the II–III cent. after the Hijra, Vol. I: The History of Religious Thought in Early Islam], transl. by P. Kazaku. Moscow: Sadra Publ., 2021. (In Russian)
- Fragner, B.G. *‘Persefoniya’. Regional’nost’, identichnost’, yazykovye kontakty v istorii Azii* [‘Persephony’. Regionality, Identity, Language Contacts in the History of Asia]. Moscow: Fond Mardzhani Publ., 2018. (In Russian)
- Frazer, J. *Zolotaya vetv’: issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion], transl. by M.K. Rylkin. Moscow: Politizdat Publ., 1980. (In Russian)
- Lazard, G. “The Rise of the New Persian Language”, *The Cambridge History of Iran, Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. by R.N. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 595–632.
- Malaeri, M.M. *Kul’tura Irana v doislamskuyu epokhu i ee vliyanie na musul’manskuyu tsivilizatsiyu i arabskuyu literaturu* [The Culture of Iran in the Pre-Islamic Era and its Influence on Muslim Civilization and Arabic Literature]. Moscow: Nauchnaya kniga Publ., 2013. (In Russian)
- Mardonî, T.N. *Nasir Khusrav i araboyazychnaya kul’tura* [Nasir Khusraw and Arabic-speaking Culture]. Dushanbe: Nauchnyi tsentr persidsko-tadzhikskoi kul’tury Publ., 2005. (In Russian)
- Meskoob, Sh. *Iranian National Identity and the Persian Language: Roles of the Court, Religion, and Sufism in Persian Prose Writing*. Washington, D.C.: Mage Publ., 1992.
- Nasir Khusraw. *Gushayish va Rahayish* [Knowledge and Liberation], ed. by Faquir M. Hunzai, Parviz Morewedge. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1999. (In Persian)

- Nasir Khusraw. *Safar-name. Kniga puteshestvii* [Travel book], transl. by E. Bertels. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1933. (In Russian)
- Nasir Khusraw. *Wajh-i Din* [The Face of Faith], ed. by G.R. Awani. Tehran: Asatir, 1393. (In Persian)
- Nosiri Khusraw. *Zad al-musafirin. Pripasi putnikov* [Travelling Provisions of Pilgrims], transl. by M. Dinorshoev. Dushanbe: Nodir Publ., 2005. (In Russian)
- Poonawala, I. "An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications", *Journal of Persianate Studies*, 2012, No. 5, pp. 17–34.
- Poonawala, I. "TA'WIL", *Encyclopedia of Islam*, ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, 2nd ed., Vol. X. Leiden: Brill, 2000, pp. 390–392.
- Prigarina, N.I. & Shakarbekova, M.A. "Nasir-i Khusrav i ego 'Raushanāū-nāme' ('Kniga prosvetleniya') [Nāšir-i Xusrav and his 'Raušanāīnāme' ('The Book of Enlightenment')]", *Orientalistika*, 2020, No. 3 (4), pp. 1150–1164. (In Russian)
- Reisner, M.L. "Metod allegoricheskogo komentirovaniya Korana (ta'vil) i simvolicheskiy yazyk persidskoi poezii XI–XII vv." [The Method of Allegorical Commentary on the Qur'an (Ta'wil) and the Symbolic Language of Persian Poetry of the XI–XII Cent.], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 13: Vostokovedenie*, 2003, No. 4, pp. 96–110. (In Russian)
- Reisner, M.L. "V poiskakh skrytogo smysla: rol' 'vnutrennego komentariya' v poezii Nasir-i Khusrava (XI v.)" [In the Search of Secret Meaning: the Role of 'Inner Commentary' in Nasir-i Khusraw's Poetic Works (11th Century)], *Studia Litterarum*, 2023, Vol. 8, No. 1, pp. 100–125. (In Russian)
- Smirnov, A.V. "'Aṣl", *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy], Vol. 1, ed. by V.S. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 190–191. (In Russian)
- Stern, S. "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, Vol. 23, No. 1, pp. 56–90.
- Sultonov, M.B. *Stanovlenie i razvitie persidsko-tadzhikskoi nauchnoi terminologii* [Formation and Development of Persian-Tajik Scientific Terminology]. Dushanbe: Donish Publ., 2008. (In Russian)
- Toporov, V.N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы* [The World Tree: Universal Sign Complexes], 2 Vols. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi Publ., 2010. (In Russian)

А.В. Фролов

ЭПОХЕ́ И ОТРЕЧЕНИЕ ОТ МИРА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ХРИСТИАНСКОЙ АСКЕТИКЕ

Фролов Александр Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alloff2008@yandex.ru

В статье сопоставляется отношение к миру в христианской аскетике и феноменологическая практика работы с естественной установкой. Соответственно, в фокусе внимания оказываются ключевые шаги реализации, с одной стороны, аскетического, с другой – феноменологического опыта: отречение от мира и феноменологическое эпохэ́. Автор исходит из того, что в современной философии именно феноменология (в том числе в ее экзистенциальном изводе) сделала темой своих исследований человеческое мироотношение; именно благодаря ей в центре внимания оказываются мир как феномен и экзистенциальные связи человека с миром. В то же время, глубокая проработка опыта мирского существования характерна и для аскетической традиции, в данном случае христианской (буддийская аскетика в статье не затрагивается). Задачей автора является кросс-дисциплинарное сближение обеих традиций и выявление в этом сближении общих проблемных мест. При этом учитываются попытки такого сближения, предпринятые другими авторами (С.С. Хоружий, Н. Деппраз, К. Гшвандтнер), указывается на возможные недочеты их подходов, связанные, в интересующем нас аспекте, с излишне смелой трактовкой аскетических практик как своего рода вариантов осуществления феноменологического эпохэ́. По мнению автора, между тем и другим сохраняется принципиальная разница, т.к. остается под вопросом, может ли вообще эпохэ́ нейтрализовать экзистенциальные связи человека с миром и, соответственно, быть уподоблено отречению от мира в аскетике.

Ключевые слова: феноменология, аскетика, интенциональность, вовлеченность, мир, эпохэ́, отречение от мира

Для цитирования: Фролов В.В. Эпохэ́ и отречение от мира в феноменологии и христианской аскетике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 127–143.

В современную эпоху, характеризующуюся (особенно для жителя мегаполиса) обилием более или менее доступных продуктов потребления, сервисов и услуг, а также безудержным информационным карнавалом, отношение

человеческой экзистенции к миру¹ вновь становится насущной проблемой. Мир издавна был на подозрении как у философов, так и у последователей религиозных учений. Платоники и христиане, буддисты и суфии с давних пор понимали, что для отвоевания свободного отношения к миру требуются усилия, внимание, перестройка сознания, изменение самого вектора существования. Характерная черта современного мира состоит в том, что он заигрывает человека безвозвратно, зачастую не давая ему даже шансов проявить сопротивление. На это работают индустрии социальных сетей, новостных блогов, видеоигр, шоппинга, туризма и пр. Во многое из этого человек погружен сегодня с раннего детства. Люди заворожены тем, что им предлагает изощренная механика современной цивилизации. Обычный смартфон заключает в себе универсальный горизонт возможностей, «горизонт всех горизонтов». Поэтому сегодня возрастает значимость аскетических и, шире, философских практик, помогающих проблематизировать наш наивный, естественный способ проживать мир и быть вовлеченными в него². Пожалуй, только совершая некоторую эпоху, воздерживаясь от тех или иных влечений и увлечений, сегодня можно сохранить человеческое в человеке, предотвращая его безвозвратное рассеивание в сетях потребления. В данной связи мы исследуем соотношение двух традиций, непосредственно касающихся вышеуказанных проблем: с одной стороны, это такое философское направление, как феноменология, с другой – христианская аскетика³. Нас интересует, как в этих традициях прорабатывается человеческое мироотношение, как они работают с наивностью нашего естественного опыта мира, в чем они сближаются, а в чем расходятся друг с другом.

Возникает вопрос: почему именно феноменология? Прежде всего, отметим тут, что в современной философии тема мира приобрела новое звучание. Будучи вписана в метафизические рамки, она долгое время рассматривалась преимущественно с точки зрения соотношения между Творцом и творением. Постепенно терялось ощущение загадочности мира, было забыто свойственное древней философии удивление, сопутствующее восприятию этого феномена. Последнее характерно, в частности, для метафизики лейбницеvской школы и отчасти для Канта, хотя у Канта удивление перед миром прорывается в его знаменитой фразе о звездном небе над головой и нравственном законе внутри. И только с появлением в XX в. экзистенциальной философии и феноменологии мир, как *главная* философская тема,

¹ Далее мы будем говорить о *мироотношении*. Мироотношение (Weltbezug) – термин Хайдеггера, обозначающий целостность связей человека с миром (в понимании, настроенности, озабоченности, действии, познании и т.д.). Фактически является синонимом «бытия-в-мире».

² Вовлеченность, ангажированность (фр., англ. engagement) – термин, используемый в экзистенциальной философии для характеристики человеческого существования как существования несамодостаточного, зависимого от мира, всякий раз растворяющегося в ситуации, целях, проектах и пр.

³ Существует довольно обширная литература на тему «Феноменология и буддизм», в которую мы здесь не углубляемся (см., например: *Ланатин В.А.* Феноменологическая редукция Э. Гуссерля в свете буддийской медитации // *Философская мысль*. 2021. № 3. С. 81–93; *Gokhale P.P.* Buddhism and Phenomenology: With Special Reference to Mindfulness Meditation // *HORIZON: Studies in Phenomenology*. 2018. No. 7 (2). P. 452–471). Нас интересуют исследованные в гораздо меньшей степени пересечения между феноменологией и христианской аскетикой, хотя и между христианской и буддийской аскетикой имеется немало общего. Мы не будем затрагивать другие аскетические традиции – платоническую, суфийскую, джайнскую и пр.

снова находится в фокусе внимания философов. Так, М. Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике, разрабатывая концепцию человеческого бытия-в-мире, мыслит мир как экзистенциал, т.е. как онтологическую характеристику человеческого способа быть. Быть человеком, по Хайдеггеру, значит быть в мире; способность иметь-мир свойственна только человеку. Кроме того, Хайдеггер исследует формы вовлеченности человеческого существа в мир, выдвигая на первый план категорию *заботы*. Забота мыслится им как фундаментальная черта человеческого бытия-в-мире, благодаря ей мы всегда чем-то заинтересованы, строим планы, реализуем намерения и т.д., причем делаем это прежде всего *ради самих себя*. Хайдеггер подчеркивает, что это *мир озабочивает* и что выйти из круга заботы невозможно⁴. Кроме того, Хайдеггер обращается к феномену любопытства, который характеризует обычный для человека способ быть заинтересованным в мирской жизни, в событиях мира⁵. Наконец, о глубокой укорененности экзистенциальной аналитики в христианской традиции говорит и хайдеггеровская трактовка бытия-к-смерти, особенно акцент на необходимости удерживать факт собственной смертности для достижения подлинного способа существования, с чем можно сопоставить аскетическую практику памятования о смерти.

Оригинальная концепция мира была выработана и в феноменологии, которая разделяет с экзистенциальной аналитикой некоторые базовые установки. Феноменология, прежде всего в лице ее основателя Э. Гуссерля, исходит из идеи интенциональности сознания (при этом интенциональность иногда рассматривают как аналог хайдеггеровского бытия-в-мире)⁶. «Я» как сознающий себя субъект находится в ориентации на мир, обретает себя в сознании бытия – бытия внешнего, трансцендентного мне самому. И это интенциональное сознание мира есть фундаментальная черта человеческого опыта: большая часть того, что я воспринимаю, мыслю, чувствую, представляю, – все это с точки зрения феноменологии формы участия в мире. Причем человек, как правило, не отдает себе отчета в том, что мир во многом, а иногда и всецело определяет формы его интенциональной активности, задает ее ориентиры. В естественной, наивной установке формы человеческого участия в мире остаются неподотчетными, выпадают из поля внимания. Исследовать их можно, только прибегая к особым техникам, прежде всего к рефлексии, а наиболее радикальным образом – с помощью феноменологического эпохэ (феноменологической редукции)⁷. Собственно, этот интерес

⁴ Здесь он расходится с евангельской концепцией заботы (Мф. 6:19–34), а также с восточными практиками недеяния: и там, и там допускается возможность фундаментальной беззаботности как не-связанности миром и тем здоровым смыслом, который мир навязывает.

⁵ Христианские авторы (Хайдеггер в этой связи ссылается на бл. Августина) говорят в этой связи о «похоти очей»: «Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (Иак. 2:16).

⁶ См., например: *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 318–320; *Холл Х.* Интенциональность и мир – I раздел «Бытия и времени» // Мартин Хайдеггер. СПб., 2004. С. 253–274. Хайдеггер с такой трактовкой интенциональности, как известно, был не согласен.

⁷ Вопрос о том, как соотносятся эпохэ и редукция, заслуживает отдельного рассмотрения (см. об этом: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 76). Мы придерживаемся мнения, что эпохэ – это начальный и самый главный шаг редукции, заключающий в воздержании от полагания т.н. бытийного тезиса, его приостановке.

к миру и к человеческим способам проживать мир и мотивирует сближение аскетики и феноменологии, поскольку аскетический опыт также коренится в глубинной проработке отношения человека к миру и его воздействиям (правда, тут, в отличие от феноменологии, эта проработка во многом зависит от установок религиозной веры и нацелена на решение задач сотериологического плана). Нас в указанном сближении будет интересовать прежде всего тема феноменологического эпохэ, хотя связи между аскетической практикой и феноменологическим опытом ею не ограничиваются.

Попытки сопоставить феноменологию с христианской аскетикой хотя и редки, но все же не являются новостью⁸. В отечественной философии прецедент был создан С.С. Хоружим в книге «К феноменологии аскезы» (1998). Прочие авторы в основном ссылаются на него, указывая на фундаментальное значение трудов Хоружего для развития данной проблематики⁹, хотя многое в его трактовке феноменологии вызывает вопросы, в частности истолкование интенциональности (интенционального акта)¹⁰. Хоружий, которого в аскетической практике интересует по преимуществу исихастский опыт умного делания и сопутствующее такому деланию созерцание нетварного света, утверждает, что феноменология не просто применима для описания опыта исихастов, но что последний сам по себе феноменологичен. Исследователь пишет:

...мы не просто установим, что «в рамках феноменологической установки» (правда, с ее определенным обобщением) возможно «описывать и анализировать» исихастский опыт. Как выяснится, имеет место нечто большее: сам этот опыт... в своей собственной, имманентной организации чрезвычайно близок к структуре феноменологического (интенционального) опыта, включая в себя стадии редукции, интенционального всматривания и, в некоторой обобщенной форме, ноззиса – разумеется, описываемые в аскетическом дискурсе, далеком от философского. Тем самым, в своей внутренней организации, «внутреннем органоне», исихастский

⁸ Безусловно, сближение феноменологии (имеется в виду «философская» феноменология, а не т.н. «феноменология религии») с христианской традицией имеет давнюю историю – от Ж. Херинга и Э. Штайн до Ж.-Л. Марьона, Э. Фалька и Х. Яннараса. Мы тем не менее не углубляемся в этот огромный пласт литературы, который включает в себя обсуждение самых разных вопросов, в т.ч. богословских и связанных с истолкованием мистического опыта (как тут не упомянуть и «Священное» Рудольфа Отто!). В данной статье нас интересует гораздо более узкая тема, которую, как представляется, можно исследовать, оставляя за скобками (или, скорее, удерживая на фоне) богословский контекст и открываемые аскетическим деланием «тайноводческие» перспективы.

⁹ В данной статье мы ссылаемся на две статьи Хоружего, в которых кратко, с небольшими вариациями, излагается содержание его проекта (см. ниже). Из работ авторов, так или иначе отталкивающихся от подхода Хоружего, можно упомянуть: Скоков С.Н. Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма. Дис. ... к.филос.н. М., 2002; Блуд А.А. Православная аскетическая феноменология (феноменология Гуссерля и умное делание) // BOGOSLOV.RU. URL: <https://bogoslav.ru/article/2295647> (дата обращения: 09.03.2024); Елисеев С.А., диакон. Исихастский опыт и феноменологическая методология // Вестник Томской православной духовной семинарии. 2018. № 2 (5). С. 37–44. Нельзя не отметить, что сближение аскетической традиции с одним из направлений современной западной философии, бывает, вызывает и неприятие (см. ветку дискуссии по поводу статьи А.А. Блуда на сайте bogoslav.ru).

¹⁰ Понимание интенциональности как способности «интеллектуального фиксирования, всматривания и смыслового схватывания, постижения умственного предмета» далеко от общепринятого (Хоружий С.С. Православная аскеза и философская феноменология // Русский Мир: пространство и время русской культуры. 2011. № 5. С. 286).

опыт (и шире, опыт духовных практик) имманентно, хотя и имплицитно, феноменологичен¹¹.

В качестве точек пересечения двух традиций Хоружий видит, во-первых, характерный как для аскетики, так и для феноменологии акцент на опыте (аскетика в этом смысле дистанцируется от отвлеченного богословия, как феноменология – от метафизики); во-вторых, строгую проработку опыта и внимание к технике контроля и фиксации содержаний сознания. Главным пунктом сближения феноменологической и аскетической традиций для Хоружего выступает *топос внимания*: в феноменологии речь идет о беспристрастном рефлексивном всматривании в содержания опыта, деятельности преимущественно теоретической, в аскетике – о *внимании к себе* (*prosochē*), которое является одним из главных факторов духовного преуспевания и одной из ключевых составляющих *трезвения* (*nepsis*). Интересующую нас тему феноменологической редукции Хоружий также затрагивает (см. ниже), но для него, по-видимому, она является второстепенной.

Несмотря на довольно периферийную роль восточно-христианской традиции в западном мире, и там находятся исследователи, в той или иной степени компетентные в обеих областях и также считающие сближение феноменологии и аскетики продуктивным. Мы можем указать здесь на французскую исследовательницу Натали Депраз, известную своими работами по феноменологии, и на американскую исследовательницу Кристину Гшвандтнер¹².

Согласно Депраз, феноменологическое описание опыта сердечной молитвы может извлечь этот опыт из культурного круга восточного христианства и придать ему более универсальное значение. Здесь мы имеем дело с подходом, близким подходу Хоружего (который, надо отметить, был разработан им на десятилетие раньше), а именно: подойти к описанию исихастской практики с категориями, заимствованными из феноменологии, с тем чтобы сделать ее более понятной и доступной для современного, в данном случае западного, человека. Как и у Хоружего, у Депраз мы находим параллель между рефлексивным опытом в феноменологии и внутренним

¹¹ Хоружий С.С. К пределам феноменологии: Шпет, и Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие: у истоков семиотики и структуриализма. М., 2010. С. 133. В другой статье Хоружий делает более острое заявление: «Иными словами, создан был опытный органон философской феноменологии; и знание этого органа оказывается уже очень небесполезным при изучении органа исихастской традиции. Хотя речь идет о глубоко разных областях опыта... тем не менее в отношении к сознанию и в работе с ним здесь обнаруживаются весьма поучительные соответствия» (Хоружий С.С. Православная аскеза и философская феноменология. С. 284 сл.). С такой формулировкой, пожалуй, можно согласиться, хотя нам кажется сомнительным, что в терминах феноменологии можно, как это предполагает Хоружий, трактовать все ступени исихастской практики, включая созерцание нетварного света.

¹² В данном отношении интересна работа Депраз «Тело славы. Практическая феноменология “Добротолюбия” отцов пустыни и отцов Церкви» (*Depraz N. Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la «Philocalie» des pères du désert et des pères de l’église. Leuven, 2008*). Мы ссылаемся здесь на статью, которая была включена в книгу в качестве ее первой главы: *Depraz N. Pratiquer la réduction: la prière du Coeur // Laval théologique et philosophique. 2003. Vol. 59. No. 3. P. 503–519*. Что касается Гшвандтнер, мы ссылаемся на работу: *Gschwandtner Ch.M. Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism // Phenomenology and Perspectives on the Heart. Dordrecht, 2022. P. 19–50*. Стоит упомянуть, что Гшвандтнер работает в Фордемском университете, крупнейшем центре, где занимаются «контекстуализацией» православного богословия, продвигая посылку Константинопольского патриархата.

вниманием в аскетике: в опыте обоих типов задействуется рефлексивный поворот взгляда, приостанавливающий нашу наивную увлеченность явлениями внешнего мира¹³. Но у Депраз есть и более сильное утверждение: исихастский опыт углубленной сердечной молитвы имеет тот же самый эффект, что и феноменологическая редукция: он ведет к радикальному изменению установки, отрешая нас от мира и возвращая к измерению «внутреннего человека» в нас самих. Французская исследовательница делает довольно неожиданный вывод: практика сердечной молитвы – это конкретный образец того, как можно практиковать феноменологическую редукцию¹⁴.

В свою очередь, Кристина Гшвандтнер, фокусируясь на взаимодействии ума и сердца в процессе отслеживания помыслов, утверждает, что традиция отцов пустыни может быть названа прото-феноменологической:

...их практика тщательного анализа явлений, с которыми они сталкиваются, и их советы по поводу того, как с ними обращаться, демонстрируют определенные феноменологические характеристики и вполне могут дать нам некоторое представление о том, как такой феноменологический анализ сердца мог бы осуществляться и сегодня.

Согласно этой исследовательнице, аскетический опыт «вполне может дать глубокое феноменологическое понимание работы человеческого ума и сердца», а «аскетический самоанализ демонстрирует квазифеноменологические структуры¹⁵.

В дальнейшем мы еще вернемся к тому, как эти авторы трактуют феноменологическую редукцию. Теперь же перейдем к интересующему нас вопросу: каким образом в феноменологии и в аскетике прорабатывается отношение к миру? И более конкретно: как сочетаются феноменологическое эпохэ и аскетическое «отречение от мира»?

* * *

Прежде всего, подчеркнем, что в обоих случаях налицо очень схожая тенденция мировосприятия – а именно, своего рода подозрение к миру,

¹³ «Начнем с того, что первое описанное качество внимания, *nepsis*, весьма точно соответствует тому, что в гуссерлевской феноменологии называется рефлексивным поворотом взгляда (*Umkehrung des Blickes*), которое осуществляется благодаря целенаправленной и преднамеренной активности внимания» (*Depraz N. Op. cit. P. 510*). Однако с этой точки зрения аскетический призыв: «внимайте себе!» означает «практикуйте рефлексю!», что выглядит некоторой натяжкой.

¹⁴ «Подобно тому, как четкие рамки сердечной молитвы погружают нас в другое измерение самих себя, позволяя нам по-иному расположиться в нас самих, возвращают нас в самих себя, переориентируя наш ум на его внутренний центр, т.е. сердце, – точно так же жест заключения в скобки производит внутри нас новый *габитус*, определенно противостественный, который отрывает нас от привычного нам комфорта и всего того, что мы считаем безусловно достоверным, и насаждает дух радикального вопрошания перед лицом загадочности мира» (*Ibid. P. 509*). Впрочем, в концепции Депраз можно обнаружить некоторый эклектизм: например, сближение хайдеггеровской *отрешенности* (*Gelassenheit*) с понятием исихии, задействование *ad hoc* различных феноменологических подходов и пр. К слову сказать, некоторые авторы и буддийскую медитацию предлагают рассматривать как конкретный вариант осуществления феноменологической редукции (*Ланатин В.А. Указ. соч. С. 90*).

¹⁵ *Gschwandtner Ch.M. Op. cit. P. 19, 28–29.*

отказ от естественного, наивного отношения к нему. В христианстве такое подозрение коренится в идее, что «мир сей», в который каждый человек вовлечен по факту своего рождения, есть то, что вызывает пристрастия и соблазны, связывает человеческую свободу и во многих случаях ведет к тому, что человек делается пленником греха. При этом «мир сей» как универсальный контекст человеческой жизни и человеческих дел отличается от мира как совокупности сотворенного сущего. И то, и другое в христианской традиции называется космосом, однако отношение к миру как творению Божию иное: мир в этом смысле, в отличие от «мира сего», есть некое художество, и, несмотря на свой онтологический изъян (в теперешнем состоянии в нем господствует энтропия, смерть), он несет на себе замысел великого Художника и печать своего первоначального совершенства. Напротив, «мир сей» – это следствие, порождение греховной природы человека, его склонности ко злу¹⁶. Христианская аскетика произрастает из сознательного отношения к «миру сему» как такому миру, которому нельзя доверяться, ведь для каждого человека он таит в себе неизбежную угрозу оказаться *в земле чуждей, на дальней стороне*, где оказался блудный сын после того, как покинул Отца.

Феноменология, в свою очередь, коренится в картезианской философии, восходящей к античному скептицизму, и ставит во главу угла принцип радикального сомнения. Вслед за Декартом феноменология открывает область несомненного бытия в поле имманентных данных сознания: когда я совершаю акт мысли или воспринимаю что-либо посредством чувств, бытие того, что выступает предметом моей мысли или чувственного восприятия, всегда остается проблематичным, сомнительным. Мысль может оказаться ошибочной, а чувственный образ – иллюзорным. Но бытие самих актов мысли или восприятия несомненно. Таким образом, феноменология объявляет предметное бытие тем, что не вызывает доверия, что может (и должно) быть поставлено под вопрос и, как мы увидим далее, «заключено в скобки». Однако в естественной установке сознания мое отношение к предметам, как правило, не проблематизируется. Находясь в такой установке, я чаще всего не сомневаюсь, что все существующее существует именно таким, каким оно мне является; я по умолчанию ориентирован на мир как естественную среду моей познавательной и практической активности; в этой установке я доверяюсь миру, как бы растворяюсь в нем, не прибегая к какой-либо рефлексии¹⁷. Естественная установка – нормальная «настройка» человеческого сознания, ведь мир – это естественное поле нашего интереса, внимания к жизни. Но феноменология дает нам средства трансформировать естественную установку, сделать экзистенциальную паузу, приостановить наивную вовлеченность в мир. Достигается это путем усвоения установки, которая, в противовес естественной, называется феноменологической. Феноменолог позиционирует себя иначе, чем наивный человек: между его существованием и миром появляется определенный зазор, возможность взять дистанцию и посмотреть на сам факт своего бытия-в-мире, своей

¹⁶ Различие между этими двумя понятиями мира наиболее явно прослеживается у бл. Августина в комментарии на Евангелие от Иоанна (In Joannis Evang. 1:10). Это же различие мы находим в толковании бл. Феофилакта Болгарского (*Блаженный Феофилакт Болгарский*. Благовестник: в 4 т. Т. 4: Толкование на Евангелие от Иоанна. 3-е изд. М., 2013).

¹⁷ Ойген Финк говорит в этой связи о *завороженности, очарованности* миром.

интенциональной включенности в мир как бы со стороны. И подлинно феноменологическая установка, как считал Э. Гуссерль, достигается благодаря феноменологическому эпохэ.

Здесь обнаруживается созвучие с тем, что происходит в аскетической практике, которая также обусловлена определенной формой недоверия к миру. В последнем случае такое недоверие питается сотериологическими мотивами. Как мы уже говорили, для христиан «мир сей» – это место ненадежное, место, где нужно искать спасения, недаром говорится о «житейском море» как стихии человеческой жизни. В этом море можно легко утонуть, особенно легко для человека, который привык доверяться миру. На наш взгляд, в контексте христианской веры также можно говорить о своего рода естественной установке – установке «наивного человека», не ведающего, что он связан, «уловлен» миром, и не проблематизирующего свои связи с ним, рассеивающегося в мирских интересах, растрчивающего себя на мирские дела. Конечно, понятие естественной установки в этом контексте носит практический, жизненный характер и не сопряжено с отвлеченными теоретико-познавательными интересами. Но и в феноменологии недоверие к миру имеет экзистенциально-практические коннотации, о чем будет идти речь ниже. И несмотря на то, что за феноменологической философией не стоит никакой сотериологии и речь не идет о поиске спасения в волнах житейского моря, наличие таких коннотаций служит основанием для сближения обеих традиций. Как с точки зрения христианского мировоззрения, так и с точки зрения феноменологической философии *мы все*, изначально пребывая в наивности «естественного человека», призваны преодолеть ее и достичь сознательного отношения к миру.

* * *

Какие же средства предоставляет нам аскетика и какие – феноменология в наших усилиях сделать отношение к миру осознанным, лишить его наивности? В аскетике это практика *отречения от мира*, в феноменологии – уже упомянутое выше *феноменологическое эпохэ*. Об отречении от мира мы читаем в начальных главах двух аскетических сочинений, имеющих непреходящую значимость для всей восточно-христианской, православной традиции. Это «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника и «Душеполезные поучения» преподобного аввы Дорофея. И если Иоанн Лествичник, подчеркивая достоинство иноческого подвига, судит о мире и о мирских людях достаточно строго и местами даже пренебрежительно¹⁸, то авва Дорофей, в свойственном ему спокойном и проникновенном тоне, говорит, что вознамерившийся уйти от мира должен, во-первых, *распять себе мир*: такой человек «делается иноком: оставляет родителей, именина, приобретения, торговлю, даяние [другим] и приятие [от них] – тогда распяется ему мир, ибо он отверг его». Однако недостаточно освободиться от внешних вещей и мирских связей: «Когда, освободившись от внешних вещей, он подвизается и против самоуслаждений, или против самого вождения вещей и против своих пожеланий, и умертвит свои страсти: тогда

¹⁸ См.: Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М., 2013. Степень 1: Об отречении от мира, 20; Степень 2: О беспристрастии, 2, 5, 6, 9.

и сам он распинается миру, и сподобляется сказать с Апостолом: *мне мир распяся, и аз миру*¹⁹.

С аскетической точки зрения *мир услаждает*, доставляя душе чувственную пищу, и в этом делатель аскезы усматривает фактор, мешающий его деланию, – ведь он ищет услаждения высшего порядка, происходящего от благодати Святого Духа, а для этого *вся красная мира сего* надлежит презреть. Авва Дорофей отмечает, что отнюдь не все распявшие себе мир сами распинаются миру, т.е. осуществляют внутреннюю работу по устранению действия страстей и пристрастий к мирскому. Однако слова аввы Дорофея относятся не только к тем, кто решил разорвать свою связь с миром. По логике вещей, внутреннее отречение от мира является важнейшей составляющей аскетического делания не только для пожелавших принять иночество, но и для всех христиан. Для христианского сознания должно быть нормой, или хотя бы высшей планкой, жить в миру и не быть связанным миром – по крайней мере, не быть связанным им всецело²⁰. При этом аскетическое сораспятие себя миру даже среди подвижников обычно не простирается на зависимость человека от природных стихий: делатель аскезы может ограничивать себя в пище, но при этом не видеть ничего зазорного в том, чтобы пить чистую воду, дышать свежим воздухом и радоваться лучам солнца. Хотя, как известно, строгие пустынники ограничивали себя и в воде, а наиболее радикальные подвижники – пещерники и затворники – минимизировали свой контакт с природными стихиями, стремясь полностью устранить присутствие мира в своей жизни, – и не только «мира сего», но и мира как прекрасного творения Божия, которое тем не менее может доставлять (ненужное) услаждение чувствам.

Таким образом, аскетическая практика нацелена на максимально глубокую проработку своего рода невидимых нитей, связывающих человека с миром и образующихся в результате развития его страстей и пристрастий. Цель при этом – достижение бесстрастия и внутренней свободы, что является условием для более полной реализации в человеческой жизни иномирного плана существования, причастность к которому рассматривается в аскетической практике неизмеримо выше, чем естественные для человека мирские интересы: христиан по определению – человек «не от мира сего»²¹. Однако, несмотря на столь

¹⁹ *Преподобный авва Дорофей*. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М., 2015. С. 47 сл.

²⁰ Особого внимания в этой связи заслуживает феномен юродства, когда человек совершает как внешний, так и внутренний уход от мира, но при этом остается в миру, среди людей, из контекста жизни которых он вышел. Менее радикальный разрыв связей с миром представляет собой странничество, прежде столь распространенное на Руси. Странничество (гр. ξενιτεία) – тоже одна из стратегий *не быть уловленным* миром, по слову Григория Сковороды: «Мир ловил меня, но не поймал». Разумеется, здесь возникает ассоциация с Христом как странником, *не имеющим где главы поклонити*. См. также: *Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. Степень 3: О странничестве. Для христианского сознания в этой связи характерна также тема *изгнанничества*: как потомки Адама мы все изгнанники, явно или неявно томимые жадной вернуться в потерянный Рай.

²¹ Впрочем, такого рода неотмирность характерна и для некоторых философских учений. Так, Диоген Лаэртский приводит притчу о Пифагоре: «Жизнь, говорил он, подобна играм: иные приходят на них состязаться, иные торговать, а самые счастливые – смотреть. Так и в жизни: иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» (VIII, 1, 8). Мы не ошибемся, если

глубокий разрыв или же ослабление связей с миром, делателю аскезы вряд ли придет в голову сомневаться в самом существовании мира. Такое сомнение уподобило бы христианина носителю индуистского или буддистского религиозного сознания, для которого реальность – это иллюзия, майя, колыхание дхарм.

В феноменологии дело обстоит иначе. Основоположник феноменологической философии Эдмунд Гуссерль, вводя тему феноменологической редукции, прослеживает аналогию этой процедуры с картезианским радикальным сомнением, приводящим Декарта к несомненности факта *ego cogito*. Как полагает Гуссерль, если радикальное сомнение Декарта чревато *отрицанием* нашей веры в то, что мир действительно существует, то феноменологическое эпохэ – первый и основной шаг феноменологической редукции – означает не отрицание и не утверждение этой веры, но ее нейтрализацию. В результате мир остается на горизонте моего опыта, я остаюсь интенционально ориентированным на мир, однако имплицитно функционирующая вера в реальное существование мира оказывается приостановленной, «выключенной», или «подвешенной» (*suspendiert*). В такой установке бытие мира представляется относительным и проблематичным, оно «заключено в скобки»²². Говорить о мире отныне можно, только учитывая его соотнесенность с фактом моего сознания мира, учитывая, что как мир он раскрывается только в моих интенциональных переживаниях. Напротив, бытие сознания, по Гуссерлю, абсолютно, т.к. не нуждается быть соотнесенным ни с чем иным. В бытии сознания невозможно усомниться, веру в мое существование как сознающего себя существа (*res cogitans*, по Декарту) я не могу подвергнуть сомнению или нейтрализовать, подобно вере в бытие мира. Такой способ видения, такая «настройка» сознания и называется феноменологической установкой. Она позволяет открыть новое измерение опыта (его иногда называют трансцендентальным), позволяет «выйти за рамки опыта изнутри

скажем, что неотмирность – это базовая черта и платонического мировоззрения: человек воспринимает себя здесь как существо, чужеродное миру, причем чужеродное прежде всего в силу материальности последнего; к телу он относится как к «темнице души» и т.п. «Метафизика двух миров» находит отголоски и в современной философии: например, М. Мамардашвили говорит о том, философ – это *гражданин «неизвестной Родины»* (Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 8, 525, 531).

²² «Если я поступлю так, а это дело моей полной свободы, тогда я, следовательно, не отрицаю этот “мир”, как если бы я был софист, и я не подвергаю его наличное бытие сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическое эпохэ, каковое *полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном наличном бытии (Dasein)*» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 73. (Перевод изменен. – А.Ф.) Однако существуют и другие трактовки феноменологической редукции. Ассистент и сотрудник Гуссерля Ойген Финк видит в ее истоке «безграничное удивление по поводу загадочности [нашей веры в мир]», что как раз позволяет лишиться эту веру самопонятности, сделать ее проблематичной (Fink E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Fink E. Studien zur Phänomenologie 1930–1939. Den Haag, 1966. S. 115 f.). В свою очередь, М. Мерло-Понти, подвергая сомнению полную осуществимость феноменологической редукции в духе Гуссерля, понимает ее как особую рефлексию: такая рефлексия «отступает в сторону, чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 13).

опыта»²³. Предположительно, мой способ проживания мира при этом радикально меняется, ведь отныне я воздерживаюсь от всех бытийных ползаний и верований, совершаю эпохэ в отношении них. Мир удерживается на горизонте моего опыта, интенциональная связь с миром сохраняется, однако это происходит в режиме «как если бы» я действительно поддерживал веру в его действительное существование.

Какие теоретические и практические импликации заключает в себе открытие этого нового измерения опыта, что оно нам дает? Во-первых, несмотря на угрозу солипсизма, оно, как считает Гуссерль, выводит на свет бесконечный теоретический горизонт феноменологической работы – универсальное *поле корреляций сознания и мира*, моих способов интенционально сознать мир и того, что посредством этих способов мне открывается. Разработка и описание этого поля корреляций представляет, по Гуссерлю, задачу для целых поколений исследователей. Подступиться к ней исходя из наивной, естественной установки невозможно, т.к. в такой установке мы проживаем связывающие нас с миром интенциональные отношения изнутри, не отдавая себе в них рефлексивного отчета. Интенциональный анализ взаимной относительности, коррелятивности сознания и мира возможен только в феноменологической установке, после осуществления феноменологического эпохэ. При этом последнее, если оно претендует на универсальность, должно распространяться не только на отвлеченно-познавательную активность сознания²⁴. Оно должно нейтрализовать и все наши пристрастия, всю нашу экзистенциальную зависимость от мира, сделать нас свободными от него. В этом случае оно сближается с аскетической практикой отречения от мира. Происходит ли это на самом деле?

В «VI Картезианской медитации» Ойген Финк говорит, что в результате феноменологической редукции формируется особая форма внимания к миру – позиция «феноменологического зрителя». Речь идет об особой форме неучастия в мире, о «жизни феноменологического зрителя, “не участвующих” в конституировании мира, дистанцирующейся от него с помощью эпохэ»²⁵. Такую позицию называют иногда «взглядом из ниоткуда»; когда я смотрю на происходящее феноменологическим взглядом, мне кажется, что все, что происходит, происходит *не со мной* (Финк пишет даже, что в ходе эпохэ, усваивая себе такую позицию, человек буквально «расчеловечивается», совлекает с себя окутывающее его облачение человеческого бытия)²⁶. Представляется, что это уже не просто новая теоретико-познавательная позиция, открывающая для феноменологической рефлексии бесконечное поле корреляций сознания и мира, но *экзистенциальная позиция в бытии*, напоминающая о приведенной выше притче о Пифагоре²⁷. И возникает вопрос:

²³ Молчанов В.И. Эпохе и опыт: метафоры и термины // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Политология. 2021. № 60. С. 12.

²⁴ Тем более что и Гуссерль в своих анализах обращается не только к познавательной активности. В рубрику «интенциональность» попадают у него волевые факторы, влечения и даже инстинкты. Здесь мы обнаруживаем аналогию с Декартом, который под *cogito* понимал не только «я мыслю», но и «я воспринимаю», «я желаю» и т.д.

²⁵ Fink E. VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Dordrecht; Boston; London, 1988. S. 22.

²⁶ Ibid. S. 43 f.

²⁷ См. примеч. 21. Возможно, концепция феноменологического зрителя, возникшая на почве радикальнейшего эпохэ, не так уж далеко ушла от древних философских интуиций.

действительно ли отрешенный от мира «феноменологический зритель» приостановил в себе действие тех внутренних интенциональностей, посредством которых он сопричастен миру и которые в аскетике называются страстями? Быть в мире – значит иметь жилье и испытывать лишение при его утрате, нуждаться в пище и наслаждаться ее вкусом, желать общения, иметь пристрастие к чужой плоти и пр. Таковы обычные привязанности «естественного» человека. Нейтрализует ли их «феноменологический зритель» посредством радикального эпохэ от участия в конституировании мира? Совершается ли посредством эпохэ отречение от мира в христианском смысле? Нам кажется, что нет, ведь философ, скорее всего, совершает абстрагирование от своей естественной жизни, сидя за письменным столом или прогуливаясь по живописным окрестностям. В некотором смысле, совершаемое им эпохэ требует навыка. Напротив, отречение от мира, «сораспятие» себя миру требует внутренних усилий и отзывается болью. С другой стороны, способствует ли феноменологическое эпохэ отречению от мира? Пожалуй, да, так как оно учит воспринимать мир как некую условность, куда я вовлечен, но которая является лишь привходящим условием моей сознательной жизни. Ведь и с христианской точки зрения в «пакибытии» эта условность будет отсутствовать, человеческая экзистенция не будет связана миром – так как, по слову апостола Павла, «проходит образ мира сего»²⁸. В связи с этим нельзя не отметить, как меняет отношение к миру памятование о смерти. Оно дает возможность относиться ко всему, что удерживает нас в мире и что кажется таким важным и неотъемлемым от нас самих, как к чему-то преходящему. Памятование о смерти лишает наше существование мнимой стабильности и гарантий, и в этом смысле оно само по себе производит, действуя как эффект отчуждения, некоторое эпохэ.

Таким образом, феноменологическое эпохэ, будучи современной формой древней философской интуиции, ориентирующей человека на созерцательное отношение к миру, весьма созвучно христианской аскетической практике отречения от мира и может даже рассматриваться как средство, ей способствующее. Однако феноменолог, созерцающий феноменальный план мира и «выключающий» свою веру в действительное существование последнего, никоим образом не должен пребывать в иллюзии, что тем самым он нейтрализовал свои экзистенциальные связи с миром: во многом он остается человеком пристрастным, имеющим мирские интересы и вовлеченным в мирские заботы. Так или иначе, время древних философских практик, сблизившихся с религиозными культурами, сегодня прошло, и даже если в феноменологии приобретение навыка эпохэ представляется иногда как некая инициация²⁹, эта инициация, как правило, все же не приводит феноменолога к глубинной трансформации образа жизни, а значит, не меняет и тех глубинных связей с миром, проработка которых является одной из начальных задач аскетического делания. Как пишет один из исследователей, «феноменология, стремясь вернуться к сущности вещей, отрешаясь от мира, не отрывается

²⁸ 1 Кор. 7:31.

²⁹ Эта аналогия восходит к Гуссерлю (*Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. СПб., 2004. С. 187). Здесь Гуссерль говорит, впрочем, что феноменологическая установка не есть просто профессиональный навык, но что она, быть может, способна произвести в отдельной личности – и в человечестве в целом – великую экзистенциальную перемену.

от него, а значит не открывает возможность иного опыта»³⁰. Поэтому мы не можем согласиться с Натали Депраз, утверждающей, что «финкианский зритель демонстрирует этос отстраненности, который делает его в высшей степени восприимчивым ко всем событиям мира, причем таким образом, который идеально согласуется с позитивным бесстрашием исихастов»³¹. Вызывает сомнения и позиция С.С. Хоружего по этому вопросу, ведь он считал, что уход из мира – как внешний, так и внутренний – может рассматриваться как специфическая разновидность феноменологической редукции³². Максимально сближает феноменологическую редукцию и акт ухода из мира и Кристина Гшвандтнер, не отрицая, впрочем, что, пребывая в уединении сердца, аскет все же не доходит до отрицания или постановки под сомнение существования внешнего мира – хотя он и разрывает связи с человеческим *жизненным миром*, мирскими заботами и интересами:

Это внимательное сосредоточение на том, чтобы сохранить свое сердце свободным от отвлекающих факторов через уход в пустыню и пребывание в собственной келье, представляет собой радикальный сдвиг установки, новый и принципиально иной взгляд на свое сердце и сознание. Аскеты откладывают в сторону, заключают в скобки, устраняют мир и естественную установку, чтобы исследовать свой ум, значение своих помыслов и, в конечном счете, развить другой вид внимания. Причина, по которой они это делают, может отличаться от феноменологической редукции, но она предполагает очень похожее действие по заключению в скобки. Возможно, стоит также отметить, что, так же как и в случае *эпохэ*, это действие не отрицает существование мира и не делает вид, что его нет, но вместо этого отодвигает его в сторону как не имеющий значения для сосредоточения аскета на своем сознании³³.

Все эти версии сближения феноменологического эпохэ с аскетическим актом отречения от мира нам представляются слишком оптимистичными. Не стоит пренебрегать тем обстоятельством, что феноменологическое заключение мира в скобки – это прежде всего интеллектуальная процедура, которая выполняется в целях теоретического исследования, хотя она и может, как у Финка, вести к формированию особой экзистенциальной позиции феноменологического зрителя. Феноменологическое «разбирательство с миром» не имеет той практической перспективы, которая открывается перед аскетом. В свою очередь, аскетическое «разбирательство с миром» является всего лишь начальной фазой духовного процесса, последующие фазы которого в полной мере открываются только после состоявшегося акта отречения от мира («сораспятия» себя миру). В ходе прохождения своего духовного пути аскет ориентируется на реальность премирного плана, сообщение с которой становится смыслом его существования. Напротив, тот план опыта,

³⁰ Скоков С.Н. Указ. соч. С. 95.

³¹ Depraz N. Op. cit. P. 517.

³² «К этому мы добавим конкретный тезис: в построении опыта духовной практики, направленного к онтологической трансформации человека, уход в пустыню служит начальной ступенью, которая и по назначению, и по содержанию аналогична стадии феноменологической редукции в интенциональном опыте. Редукция осуществляет конституцию новой когнитивной перспективы, в которой горизонт сознания ограничен миром субъектного опыта. Именно это же осуществляется и в уходе в пустыню. В обоих случаях, перед нами – радикальный жест (само)ограничения и, в этом смысле, аскетический акт» (Хоружий С.С. К пределам феноменологии. С. 134).

³³ Gschwandtner Ch.M. Op. cit. P. 25f.

в который помещает нас феноменологическая редукция, не несет в себе никакой трансценденции: ведь все трансценденции заранее «выключены» и не могут быть вновь введены в дело. Их субститутом становится перспектива бесконечной феноменологической работы в поле корреляций сознания и мира. Таким образом, несмотря на серьезные основания для сближения, эпохе и отречение от мира в глубине своей остаются разнородными актами, затрагивающими различные тенденции человеческого существования и открывающими человеку совершенно различные перспективы.

Список литературы

- Блаженный Феофилакт Болгарский.* Благовестник: в 4 т. Т. 4: Толкование на Евангелие от Иоанна. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
- Блуд А.А.* Православная аскетическая феноменология (феноменология Гуссерля и умное делание) // BOGOSLOV.RU. URL: <https://bogoslov.ru/article/2295647> (дата обращения: 09.03.2024).
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Елисеев С.А., диакон.* Исихастский опыт и феноменологическая методология // Вестник Томской православной духовной семинарии. 2018. № 2 (5). С. 37–44.
- Лапатин В.А.* Феноменологическая редукция Э. Гуссерля в свете буддийской медитации // Философская мысль. 2021. № 3. С. 81–93.
- Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. в фр. Г.В. Вдовиной. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
- Молчанов В.И.* Эпохе и опыт: метафоры и термины // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Политология. 2021. № 60. С. 5–14.
- Преподобный авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Благовест, 2015.
- Преподобный Иоанн Лествичник.* Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
- Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность / Пер. с фр. А.И. Пигалева // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 318–320.
- Скоков С.Н.* Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма. Дис. ... к.филос.н. М.: [Б.и.], 2002.
- Холл Х.* Интенциональность и мир – I раздел «Бытия и времени» / Пер. с англ. А.В. Парибок // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 253–274.
- Хоружий С.С.* К пределам феноменологии: Шпет и Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие: у истоков семиотики и структурализма / Ред. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 130–140.
- Хоружий С.С.* Православная аскеза и философская феноменология // Русский Миръ: пространство и время русской культуры. 2011. № 5. С. 281–289.
- Depraz N.* Pratiquer la réduction: la prière du Coeur // Laval théologique et philosophique. 2003. Vol. 59. No. 3. P. 503–519.
- Depraz N.* Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la «Philocalie» des pères du désert et des pères de l'église. Leuven: Peeters, 2008.

- Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // *Fink E.* Studien zur Phänomenologie 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 79–156.
- Fink E.* VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre / Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publ., 1988.
- Gokhale P.P.* Buddhism and Phenomenology: With Special Reference to Mindfulness Meditation // *HORIZON: Studies in Phenomenology*. 2018. No. 7 (2). P. 452–471.
- Gschwandtner Ch.M.* Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism // *Phenomenology and Perspectives on the Heart* / Ed. by A.J. Steinbock. Dordrecht: Springer Publ., 2022. P. 19–50.

Epoché and renunciation of the world in phenomenology and Christian asceticism

Alexander F. Frolov

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alloff2008@yandex.ru

The article compares the attitude to the world in Christian asceticism and the phenomenological practice of dealing with the natural attitude. Accordingly, the focus of attention is on the key steps of realization of ascetic experience, on the one hand, and phenomenological experience, on the other: i.e. renunciation of the world and phenomenological epoché. The author proceeds from the fact that in modern philosophy it is phenomenology (including its existential version) that has made human world-relationship the topic of its research; it is thanks to it that the world as a phenomenon and the existential connections of a person with the world are in the center of attention. At the same time, deep elaboration of the experience of worldly existence is also characteristic of the ascetic tradition, in this case a Christian one (Buddhist asceticism is not touched upon in the article). The author's task is a cross-disciplinary convergence of both traditions and identification of common problem areas in this convergence. At the same time, the author takes into account the attempts of other authors (S.S. Horuzhiy, N. Depraz, Ch. Gschwandtner) and points out the possible shortcomings of their approaches, associated, from the perspective we are interested in, with an overly bold interpretation of ascetic practices as a kind of options for the implementation of the phenomenological epoché. In the author's opinion, there is a fundamental difference between them, since it is debatable whether the epoché can neutralize the existential ties of a person with the world at all and thus be likened to renunciation of the world in asceticism.

Keywords: phenomenology, asceticism, intentionality, involvement, peace, epoché, renunciation of the world

For citation: Frolov, A.F. “Epoché i otrечение ot mira v fenomenologii i khristianskoi asketike” [Epoché and renunciation of the world in phenomenology and Christian asceticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 127–143. (In Russian)

References

- Blud, A.A. “Pravoslavnaya asketicheskaya fenomenologiya (fenomenologiya Gusserlya i umnoe delanie)” [Orthodox Ascetic Phenomenology (Husserl's Phenomenology and Intelligent Doing)], *BOGOSLOV.RU* [<https://bogoslov.ru/article/2295647>, accessed on 09.03.2024]. (In Russian)

- Depraz, N. "Pratiquer la réduction: la prière du Coeur", *Laval théologique et philosophique*, 2003, Vol. 59, No. 3, pp. 503–519.
- Depraz, N. *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des pères du désert et des pères de l'église*. Leuven: Peeters, 2008.
- Dorotheus of Gaza, *Dushepoleznye poucheniya i poslaniya s prisovokupleniem voprosov ego i otvetov na onye Varsanufiya Velikogo i Ioanna Proroka* [Soul-helpful Teachings and Messages with the Addition of his Questions and Answers to them Barsanuphius the Great and John the Prophet]. Moscow: Blagovest Publ., 2015. (In Russian)
- Eliseev, S.A., diakon. "Isikhastskii opyt i fenomenologicheskaya metodologiya" [Hesychastic experience and phenomenological methodology], *Vestnik Tomskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii*, 2018, No. 2 (5), pp. 37–44. (In Russian)
- Fink, E. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", in: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 79–156.
- Fink, E. VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publ., 1988.
- Gokhale, P.P. "Buddhism and Phenomenology: With Special Reference to Mindfulness Meditation", *HORIZON: Studies in Phenomenology*, 2018, No. 7 (2), pp. 452–471.
- Gschwandtner, Ch.M. "Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism", *Phenomenology and Perspectives on the Heart*, ed. by A. Steinbock. Dordrecht: Springer Publ., 2022, pp. 19–50.
- Hall, H. "Intentsional'nost' i mir – I razdel 'Bytiya i vremeni'" [Intentionality and World: Division 1 of 'Being and Time'], transl. by A.V. Paribok, *Martin Heidegger: Collection of Articles*, ed. by D.Yu. Dorofeev. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2004, pp. 253–274. (In Russian)
- Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii, T. 1: Obshchee vvedenie v chistuiu fenomenologiyu* [Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Vol. 1: A General Introduction to Pure Phenomenology], transl. by A.V. Mikhailov. Moscow: DIK Publ., 1999. (In Russian)
- Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i trasntsedental'naya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy], transl. by D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. (In Russian)
- John Climacus, *Lestvitsa, vozvodyashchaya na nebo* [The Ladder of Divine Ascent], 8th ed. Moscow: Sretenskii monastery' Publ., 2013. (In Russian)
- Khoruzhii, S.S. "K predelam fenomenologii: Shpet, i Gusserl' i intentsional'nost' v mire dukhovnoi praktiki" [Towards the Limits of Phenomenology: Shpet, and Husserl and Intentionality in the World of Spiritual Practice], *Gustav Shpet i ego filosofskoe nasledie: u istokov semiotiki i strukturalizma* [Gustav Shpet and his philosophical legacy: at the origins of semiotics and structuralism], ed. by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 130–140. (In Russian)
- Khoruzhii, S.S. "Pravoslavnaya askeza i filosofskaya fenomenologiya" [Orthodox Asceticism and Philosophical Phenomenology], *Russkii Mir: prostranstvo i vremya russkoi kul'tury*, 2011, No. 5, pp. 281–289. (In Russian)
- Lapatin, V.A. "Fenomenologicheskaya reduktsiya E. Gusserlya v svete buddiiskoi meditatsii" [Phenomenological Reduction of E. Husserl in the Light of Buddhist Meditation], *Filosofskaya mysl'*, 2021, No. 3, pp. 81–93. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Lektsii o Pruste (psikhologicheskaya topologiya puti)* [Lectures on Proust (psychological topology of the path)]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], transl. by G.V. Vdovina. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. (In Russian)
- Molchanov, V.I. "Epokhe i opyt: metafory i terminy" [Epoche and Experience: Metaphors and Terms], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2021, No. 60, pp. 5–14. (In Russian)
- Sartre, J.-P. "Osnovnaya ideya fenomenologii Gusserlya: intentsional'nost'" [The Main Idea of Husserl's Phenomenology: Intentionality], *Problemy ontologii v sovremennoi burzhuznoi*

- filosofii* [Problems of ontology in modern bourgeois philosophy], ed. by T.A. Kuzmina. Riga: Zinatne Publ., 1988, pp. 318–320. (In Russian)
- Skokov, S.N. *Ideya intuitsii v dialoge fenomenologii i isikhazma* [The Idea of Intuition in the Dialog of Phenomenology and Hesychasm], Diss. Moscow: [W.P.], 2002. (In Russian)
- Theophylact of Ochrid, *Blagovestnik, T. 4: Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna* [Annunciator, Vol. 4: Interpretation on the Gospel of John], 3rd ed. Moscow: Sretenskii monastyr' Publ., 2013. (In Russian)

ДИСКУССИИ

ТАКСОНОМИИ В НАУКЕ

А.В. Сахарова

ТАКСОНОМИИ И НАУЧНЫЕ КОММУНИКАЦИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К НАУЧНЫМ КЛАССИФИКАЦИЯМ*

Сахарова Анна Владимировна – исследователь. Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки». Российская Федерация, 105062, г. Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2; e-mail: hanna.lazareva@gmail.com

Идея о том, что существуют естественные виды, объективно зафиксированные в природе, имеет долгую историю и остается распространенной до сих пор. Этот подход предполагает, что наука непосредственно описывает мир, формулируя законы природы исключительно на основе эмпирических данных. Однако в области построения таксономий такой подход влечет методологические и прикладные противоречия, связанные с невозможностью выбора единого критерия классификации и установления границ таксономических классов. Эти противоречия могут быть разрешены за счет коммуникативного и социокультурного понимания таксономий. Таксономии считаются фундаментальными основами наук, однако их проработанность может зависеть не только от научных факторов, но и от актуальности и популярности темы в обществе. Принципы, опирающиеся на строгие методологии и экспериментальные практики, обеспечивающие последовательность и точность в биологических и лингвистических классификациях, остаются в основе таксономий. Но при этом совместные процессы развития и применения научного знания, характерные для ситуации постнормальной науки, позволяют принимать научно обоснованные решения в условиях высоких рисков и неопределенности. Внешние акторы вовлекаются во внутренние научные процессы и систему принятия решений о направлениях научных исследований. В статье в формате case studies на примерах классификаций возбудителей зоонозных заболеваний, малярийных комаров и классификации языков показаны изменения в структуре науки, в рамках которых внешние научные коммуникации становятся неотъемлемой частью исследовательского процесса. Таксономии перестают быть просто картотекой и становятся площадкой для бесконечного взаимодействия научных, социальных и языковых факторов,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

позволяя балансировать между идеалами классической науки и ее применимостью в реальном мире.

Ключевые слова: таксономии, научные коммуникации, постнормальная наука, социальная эпистемология, наука и общество

Для цитирования: Сахарова А.В. Таксономии и научные коммуникации: социокультурный подход к научным классификациям // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2024. Т. 17. № 4. С. 144–156.

Введение

Когда речь заходит о таксономиях, в голову приходит известная классификация животных из рассказа «Аналитический язык Джона Уилкинса» Х.Л. Борхеса¹. В основе этой классификации лежит отказ от выбора базового подхода: эта классификация старается учесть отдельные свойства классифицируемых объектов, которые не ранжируются по значимости. В результате при выделении одного класса оказывается значимым критерий принадлежности императору, в другом – прирученности, а в третьем – включенности в саму эту классификацию. Также не берутся во внимание практические задачи классификации и возможность ее применения. Конечно, такая классификация оказывается внутренне противоречивой и выглядит нелепо. Однако, посмеявшись над абсурдностью такой систематики, следует повнимательнее посмотреть на классификации, с которыми мы сталкиваемся в различных, на первый взгляд рациональных, науках.

В настоящее время остается достаточно популярной идея о том, что естественные виды зафиксированы непосредственно в природе и не зависят от человека, который «просто» даёт им имена, описывая природу саму по себе: «Развитие теории биологической таксономии осложняется стойкими традициями эмпирического исследования, жидущимися на представлении классической науки о существовании объектов познания независимо от процесса познания»². Такие подходы опираются на традиционный реалистический взгляд на природные явления, обосновывающий тезис о том, что разделение на виды основано на так называемых «законах природы». Предполагается, что исследователи должны определить отдельные виды и на основании эмпирически выявленных свойств объектов, составляющих вид, и сформулировать «законы природы», которые позволят построить классификацию: «Таким образом, реалисты утверждают, что научная систематика основывается на выявлении сущности видов вещей, существующих в мире, и что это частично объясняет теоретические и практические успехи науки»³. Такой подход помогает биологам-практикам «разрезать природу на части», предполагая, что они описывают реальное положение вещей, не учитывая свои эпистемические склонности и другие внешние факторы: «Таксономисты считают, что они непосредственно фиксируют реально существующие в природе объекты. Они осознают социокультурный характер теории как

¹ Борхес Х.Л. Аналитический язык Джона Уилкинса // *Борхес Х.Л. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2: Произведения 1942–1969 годов. 2-е изд., испр.* СПб., 2005. С. 416–420.

² Зуев В.В. На пути к теории биологической таксономии // *Философия науки и техники*. 2016. № 1. С. 37.

³ Wilson R. Realism, Essence, and Kind: Resuscitating Species Essentialism? // *Species: New Interdisciplinary Essays*. Cambridge, 1999. P. 187–207.

средства познания, полагая, однако, что теории лишь помогают обнаружению и описанию таксономических объектов»⁴.

Однако при этом исследователи сталкиваются с несколькими противоречиями. Во-первых, они попадают в классический «герменевтический круг» (понимаемый по Ф. Шлейермахеру⁵ как двуединство части и целого). В этом случае, с одной стороны, каждый рассматриваемый биологический объект определяется через его соотнесение с таксоном – видом, а с другой стороны, сами таксоны устанавливаются через множество относящихся к ним объектов. Во-вторых, на этом пути реалистов ждет еще одна «ловушка», а именно принцип теоретической нагруженности наблюдения. Эмпирические данные, полученные ученым, всегда концептуализируются в рамках той или иной теории, и одни и те же эмпирические научные данные в свете различных теоретических рамок будут выглядеть по-разному. Зависимость данных от теории настолько велика, что, как отмечает А.Л. Никифоров⁶, каждая теория создает свои факты. Предлагаемые же частью биологов реалистические подходы к построению таксономий основаны на «сырых» данных, которые, по их мнению, должны быть объективны и не зависеть от взгляда исследователя.

Если представить, что таксономисты по-настоящему встанут на реалистические позиции и откажутся от выбора теории, предопределяющей отбор и интерпретацию данных, то *в пределе* таксономии могут стать похожими на китайскую энциклопедию Х.Л. Борхеса. Однако этого не происходит, а значит, указанные выше противоречия так или иначе преодолеваются. Повидимому, в каждом случае все же определяются критерии классификации и теории, лежащие в ее основе, рефлексированы когнитивные особенности, влияющие на научное мышление, учитываются задачи классификации и критерии ее применимости.

Вопрос о возможности создания единой таксономии

В случае реалистического подхода мы хотя бы гипотетически можем вести речь о единственной верной таксономической системе, основанной на единственной существующей реальности. Отказ от реалистического взгляда и следующая из этого множественность таксономий влечет за собой принципиальную недостижимость идеала единой таксономии биологических видов, применимой к различным сегментам биологической реальности. И это происходит как раз потому, что каждая таксономия основана на той или иной теории, и, как и сами теории, классификации оказываются несоизмеримы и не сводятся в единую систему, несмотря на все усилия ученых.

На практике попытки преодоления этой несоизмеримости и создания единой таксономической базы предпринимались не раз. Наиболее масштабный пример такой попытки – это опыт объединения двух крупнейших таксономических баз данных: «Каталога жизни» (Catalogue of Life, COL:

⁴ Зуев В.В. Проблема реальности в биологической таксономии. Автореф. дис. ... д.филос.н. Новосибирск, 2008. С. 4.

⁵ Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб., 2004.

⁶ Никифоров А.Л. Факт // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 1028.

<https://www.catalogueoflife.org>) и «Глобального информационного фонда по биоразнообразию» (Global Biodiversity Information Facility, GBIF: <https://www.gbif.org>). «Каталог жизни» и «Глобальный информационный фонд по биоразнообразию» объединяют данные, полученные систематиками со всего мира. Каждая из них видит свою таксономическую систему как последовательный и актуальный список всех известных в мире видов. Конечно, обе базы постоянно дорабатываются и дополняются, в каждой из них обнаруживаются противоречия и лакуны. Помимо доработки каждой из баз, COL и GBIF объединили свои усилия, чтобы сделать единую объединяющую обе базы систему – ChecklistBank (<https://www.checklistbank.org>). Однако в настоящий момент, несмотря на огромное количество усилий, мегапроект по созданию единой упорядоченной системы так и остается лишь проектом: «Все базы данных взаимосвязаны, но редко бывают полностью совместимыми из-за разных графиков обслуживания, различных таксономических классификаций и динамичного развития таксономии»⁷. На непреодолимые барьеры на пути создания единой базы указывают и многие другие исследователи^{8, 9, 10}.

Трудности на пути создания единой непротиворечивой классификации «приводят к критике идеи объективной таксономической расчлененности природы и сомнениям в реальности таксонов»¹¹. Эти противоречия не позволяют сделать вид, что пересекающиеся и накладывающиеся друг на друга границы таксономических групп в разных биологических базах данных и прочих классификациях являются «жесткими». И это формирует противоречие, ведь *каждый* биологический объект должен быть отнесен к тому или иному виду. При помощи сформированных таким образом таксономических систем решить задачи по определению видов становится невозможно. Однако таксономии используются в науке и в прикладных сферах человеческой деятельности, а значит, это противоречие – на практике – преодолевается.

Таксономии как социокультурный и коммуникативный феномен

Как мы уже указали выше, выбор подхода к классификации, базирующегося на той или иной теории, – это необходимая часть построения таксономии. Однако тут мы сталкиваемся с необходимостью выбора базовой теории, которая ляжет в основу таксономии. Что делать ученому, если теорий, основанных на строгой методологии, подтвержденных эмпирическими

⁷ Sandall E.L., Maureaud A.A., Guralnick R. et al. A globally integrated structure of taxonomy to support biodiversity science and conservation // Trends in Ecology & Evolution. 2023. Vol. 38. Iss. 12. P. 1145.

⁸ Feng X., Enquist B.J., Park D.S. et al. A review of the heterogeneous landscape of biodiversity databases: opportunities and challenges for a synthesized biodiversity knowledge base // Global Ecology and Biogeography. 2022. No. 31. P. 1242–1260.

⁹ Costello M.J., Bouchet P., Boxshall G. et al. Global coordination and standardisation in marine biodiversity through the World Register of Marine Species (WoRMS) and related databases // PLOS ONE. 2013. No. 8. e51629. DOI: 10.1371/journal.pone.0051629.

¹⁰ Grenié M., Berti E., Carvajal-Quintero J. et al. Harmonizing taxon names in biodiversity data: a review of tools, databases and best practices // Methods in Ecology and Evolution. 2023. No. 14. P. 12–25.

¹¹ Зуев В.В. Проблема реальности в биологической таксономии. С. 14.

данными и принятыми среди исследователей, несколько? В этом случае проблема выбора основы для классификации не имеет внутринаучного решения.

Преодоление этого противоречия возможно при помощи расширения контекста рассмотрения таксономий за институциональные пределы науки и за счет принятия идеи о коммуникативном и социокультурном характере таксономий. Таксономии должны быть поняты как социокультурный и коммуникативный феномен, создающийся не при взаимодействии исследователя и его объекта, а в более широком контексте, рождающийся как результат коммуникации различных заинтересованных акторов. В случае социокультурного подхода первоочередная задача состоит в том, чтобы с учетом целей коммуникации и позиций других участников договориться не о принципиальной верности, а о применимости тех или иных таксономических критериев. Вненаучная среда (в лице, например, научных функционеров, политиков в сфере здравоохранения или международных организаций) задает определенные требования к функциональности и понятности, интересуется тем, что происходит в науке, и требует от нее классификаций, ориентированных на человека, способных быть применимыми и полезными. Иногда ученым приходится выбирать из нескольких возможных эмпирически достоверных классификаций не ту, которая более достоверна (а часто это и нельзя измерить), а ту, которая более значима и важна для человека, более соответствует задачам, поставленным исследованию. Фактически эти процессы, существуя и в фундаментальных исследованиях, становятся явными, когда мы говорим о прикладных аспектах использования таксономий, например для вопросов о сохранении биоразнообразия или об использовании таксономий на стыке биологии и медицины.

Ковид и малярия: таксономические описания в эпидемиологии

Чтобы проиллюстрировать процессы коммуникации научной и вненаучной сред при создании таксономий, приведем два случая, касающихся эпидемиологии и общественного здравоохранения. В качестве первого примера приведем исследования известного всем вируса SARS-CoV-2. Нет сомнений, что пандемия коронавируса оказала влияние на развитие исследований коронавирусов, с одной стороны, и всех зоонозных (передающихся от животных к человеку) заболеваний, с другой. Точное таксономическое определение вируса, его штамма, вида вируса-источника имели ключевое значение не просто для фундаментальной науки, но и для диагностических, клинических и эпидемиологических задач. В частности, предполагалось, что точное определение вируса окажет влияние на врачебную тактику, поможет проследить путь распространения вируса, а также поможет предотвратить возможные вспышки других зоонозных заболеваний в будущем.

До пандемии COVID-19 зоонозные заболевания считались проблемой развивающихся стран, в которых от таких болезней гибнет до двух миллионов человек в год. Во время пандемии на исследование этих вирусов был сформирован социальный запрос, ставящий перед учеными цель предотвращения новых пандемий. В частности, в разгар пандемии (6 июля 2020 г.) на брифинге ООН исполнительный директор Программы ООН по окружающей среде (ЮНЕП) Ингер Андерсен и генеральный директор Международ-

ного института исследования животноводства (ILRI) Джимми Смит представили доклад «Предотвращение следующей пандемии: зоонозные заболевания – как разомкнуть эпидемиологическую цепь». Доклад включал рекомендации о необходимости инвестирования в исследования всех зоонозных заболеваний, а не только коронавирусной инфекции¹². Вопросы о необходимости исследования происхождения вируса в животном мире и окружающей среде, наряду с вопросами о мерах предотвращения и лечения заболеваний, поднимались также на двухдневном саммите Всемирной организации здравоохранения, состоявшемся 1–2 июля 2020 г.¹³

С точки зрения биологии зоонозы не интереснее других типов вирусов, но, как показала пандемия, они гораздо опаснее для человека. Рекомендации по усилению исследований именно зоонозных возбудителей болезней были основаны не на фундаментальной научной примечательности именно этих типов вирусов, но на вненаучных факторах. В частности, на потребностях врачей и инфекционистов, на страхе широкой общественности перед возможными новыми пандемиями и на запросах медицинских менеджеров и политических деятелей, которым необходимо было принимать решения для предотвращения возможных угроз.

Еще один кейс касается классификаций малярийных комаров. Выявление формирующихся новых видов, способных быть переносчиками малярии, является одной из важнейших задач эпидемиологии. И работа с этой задачей основана на том или ином представлении о таксономии видов комаров, которая может быть основана либо на филогенетических свойствах, либо на их генетической специфике. Фенотипически зарождающиеся виды фактически неотличимы. Новые подтипы не выделялись бы биологами, если бы не необходимость определить, будет ли зарождающийся вид переносить малярию. Если бы не было «диагностической» необходимости, связанной с человеком, эти подвиды бы не отслеживались и не исследовались так подробно. В случае, рассмотренном в работе философов Томаса Рейдона и Марка Эршефски¹⁴, биологи начали с генетических исследований, а затем выявили и описали другие свойства новых видов. Когда ученые обратились к исследованию генома, то выяснилось, что видов комаров не два, как предполагалось изначально, а целых семь. Дальнейшие исследования показали не замеченные ранее различия этих семи видов, связанные и с ареалом их распространения, и с плотностью популяции, и со степенью, в которой их организмы могут переносить малярийных паразитов¹⁵. В приведенном случае определяющим стимулом для исследования и выделения новых видов стал не собственно научный интерес, а социальные факторы, связанные с необходимостью выявить потенциально

¹² Andersen I. Preventing the next pandemic – Zoonotic diseases and how to break the chain of transmission // United Nations Environment Programme. URL: <https://www.unep.org/resources/report/preventing-future-zoonotic-disease-outbreaks-protecting-environment-animals-and> (дата обращения: 10.05.2024).

¹³ Мировое научное сообщество коллективно оценивает разработки в области борьбы с COVID-19, определяет новые научные приоритеты и нерешенные задачи // Всемирная организация здравоохранения. URL: <https://www.who.int/ru/news-room/feature-stories/detail/global-scientific-community-unites-to-track-progress-on-covid-19-r-d-identifies-new-research-priorities-and-critical-gaps> (дата обращения: 10.05.2024).

¹⁴ Reydon T.A.C., Ereshefsky M. How to Incorporate Non-Epistemic Values into a Theory of Classification // European Journal for Philosophy of Science. 2022. No. 12. Art. 4. P. 7.

¹⁵ Ibid. P. 20.

опасные виды малярийных комаров на стадии формирования вида. Вненаучные факторы определили предмет исследования, который бы в ином случае не попал в поле зрения биологов, и в результате не были бы выделены новые классы малярийных комаров и не изменилась бы вся классификация их видов.

«Социальные таксономии»: языки и диалекты

Разделение языков и диалектов не попадает в сферу исследования естественных наук, однако их классификации в контексте разговора о таксономиях могут дополнительно проиллюстрировать рассматриваемый феномен. Классификации языков напоминают биологические таксономии: они могут ориентироваться на внешние свойства языков, их структурные особенности (как фенотипическая классификация биологических видов), на генеалогические факторы (происхождение), могут разделяться по ареальному принципу и т.д. В лингвистике также распространены реалистические взгляды, в рамках которых считается, что классификации языков построены на «объективных», структурных характеристиках языков. Например, генеалогические классификации языков построены на основе исторического родства языков мира, выявленного с помощью сравнительно-исторического метода. Однако, как и в биологии, помимо собственно научных факторов, определение границ языков происходит с учетом вненаучных критериев. В разделении видов языков принимают участие и вненаучные акторы. Мнение самих носителей языка может стать более важным при определении статуса языка, чем структурные критерии, такие как морфологические, синтаксические, лексические и фонетические особенности языкового строя. Или могут оказать влияние решения политиков и государственных деятелей, изменяющих роль того или иного языка в обществе, придавая ему статус государственного или лишая его этого статуса. Примеров тому масса, приведем в данном контексте случай словацкого языка. Словакия долгое время жила в ситуации многоязычия, при которой помимо разговорного словацкого языка в официальный и литературный обиход входили старославянский, латынь, венгерский язык, немецкий и чешский¹⁶. В XIX в. после долгих споров за основу литературного был взят словацкий язык (считавшийся в те времена разговорным), который расширял свои функции в обществе, но в 1918 г. официально снова стал диалектом единого чехословацкого языка. Причиной изменения статуса стали, естественно, не лингвистические исследования, а исключительно политические причины – создание Чехословакии и утверждение в 1920 г. Закона о языке, в котором говорилось, что «чехословацкий язык является государственным, официальным языком Республики»¹⁷. Однако самоопределение носителей словацкого диалекта, как он тогда назывался, за счет процессов дивергенции привело к большему сформированному самими носителями языка размежеванию чешского и словацкого, которые после разделения Чехословакии снова стали считаться отдельными языками. Это размежевание происходило как процесс взаимодействия и обсуждения экспертами, государственными деятелями и широкой публикой.

¹⁶ Ondrejovič S. Jazyk, veda o jazyku, societa: sociolingvistické etudy. Bratislava, 2008. S. 82.

¹⁷ Ibid. S. 85.

В приведенных нами примерах мы видим различные случаи влияния внеученных акторов на научные исследования. По-видимому, более привычным такое взаимодействие кажется социальным и гуманитарным наукам. В лингвистике сам объект исследования «живет» в информантах, и фактически нельзя отделить язык от говорящего и от контекста. В связи с этим объект гуманитарных и социальных исследований перестает пониматься как объект, а интерпретируется как актор, способный влиять на научный результат. Самоопределение носителей словацкого диалекта и политические решения, принятые в момент разделения государств, а не мнение ученых-лингвистов определили формирование словацкого языка. В гуманитарных исследованиях это влияние более очевидно, но и в случае с биологическими классификациями, как мы указывали выше при описании случаев классификации зоонозов и малярийных комаров, социально-политические факторы играют немалую роль.

Таксономии и модели научной коммуникации

В каждом из этих случаев формирование таксономий выходит за пределы внутреннего научного мира и становится результатом коммуникации многих акторов: представителей различных таксономических концепций, медиков и эпидемиологов, представителей государства, формирующего политику в различных сферах (медицины и языка в приведенных примерах), и широкой общественности. От такого взаимодействия и ценностных установок, оказывающих влияние на формирование таксономий, знание о таксономиях не перестает быть научным – эта коммуникация не ставит его под угрозу. Но, конечно, научное в этом случае понимается особым образом: не как «чистое знание», появившееся в одной голове, но как коммуникативный проект, объединяющий (не обязательно в равной степени) различных акторов и имеющий различные особенности на разных этапах развития. Формулировка гипотезы и само исследование все же остается за профессиональными учеными, а постановка и корректировка задачи исследования и дальнейшего использования его результатов может происходить совместно с внеучеными акторами. Для описания такого положения дел в научных коммуникациях справедлива модель известного итальянского социолога Массимиано Букки¹⁸, в рамках которой научные коммуникации понимаются как целостный процесс вовлечения новых акторов в научную коммуникацию, идущий от представителей узкой научной области к широкой публике. В этой коммуникации происходит развитие и преобразование научного знания, которое не перестает быть научным и на этапе взаимодействия с широкой общественностью. В узкой научной сфере, откуда начинается движение научного знания, в среде специалистов именно в той или иной научной области знание выглядит принятым в рассматриваемой научной сфере образом. Далее, оно обсуждается и развивается в междисциплинарной, а затем и во внеученных (образовательной и научно-просветительской) средах. В процессе его движения, его формы меняются, сохраняя научность, но раздвигая дисциплинарные границы и формируясь как единый коммуникативный

¹⁸ *Bucchi M. Of deficits, deviations and dialogues: Theories of public communication of science // Handbook of public communication of science and technology. London, 2008. P. 62.*

научный проект. Так, в научную сферу при таком подходе мы включим описанные в кейсах выше попытки объединения баз данных COL и GBIF, совершаемые междисциплинарными усилиями и краудсорсингом, и обсуждение зоонозных заболеваний в ООН и ВОЗ, и вопросы самоопределения языковых сообществ.

Исследования, основанные на таком типе коммуникации, меняют само представление о том, как функционирует наука в обществе: она не просто отвечает на запросы публики и государственных представителей и не просто демонстрирует результаты своей работы как ответ на запрос: активную роль вненаучные акторы начинают играть и на важных процессуальных этапах исследования. Такое расширение границ науки за строгие дисциплинарные рамки может быть описано концептом постнормальной науки, предложенным Сильвио Фунтовичем и Джеромом Равицем в 1993 г.¹⁹ В рамках их концепции постнормальная наука является дополнением классической науки, *core science*. Авторы приводят четыре характеристики, отделяющие постнормальную науку от классической. Это неустрашимая неопределенность фактов, дискуссионность ценностей, важность принимаемых на основе научных исследований решений и связанная с этим высокая цена ошибки и ограниченность времени на принятие решений: «Чтобы охарактеризовать проблему, связанную с риском и окружающей средой, в рамках того, что мы называем “постнормальной наукой”, мы можем представить ее как ситуацию, в которой факты неопределенны, ценности спорны, ставки высоки, а решения срочны»²⁰. Фундаментальные исследования и «нормальная» наука могут опираться на свою внутреннюю логику, не думая о возможности применения научных результатов в ближайшее время. Постнормальная наука ориентирована на решение проблем, возникающих перед человечеством прямо сейчас: от необходимости предотвращения возможных пандемий, вызванных зоонозными заболеваниями, и эпидемий малярии до необходимости обеспечения мирного сосуществования языков и государств. Иными словами, эта ситуация предполагает открытость науки общественным взаимодействиям, в ходе которых производится особый тип знания, приложимого к актуальным и проблемным ситуациям²¹.

В этих случаях модель научной коммуникации перестраивается, и внешние акторы оказываются вовлечены в том числе и в сферы, которые до этого считались внутринаучными: наука не просто презентует свои результаты общественности, а совместно с ней принимает решение о научных классификациях. Такое усложнение структуры науки и расширение представлений о ее дисциплинарном устройстве позволяет науке не только искать «ответ на вопросы о жизни, Вселенной и вообще»²², а работать с рисками и вызовами.

¹⁹ *Funtowicz S.O., Ravetz J.R.* Science for the PostNormal Age // *Future*. 1993. Vol. 25 (7). P. 739–755.

²⁰ *Ibid.* P. 744.

²¹ *Шитовалова Л.В.* Как возможна пост-нормальная наука? // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2022. Т. 59. № 3. С. 61.

²² *Адамс Д.* Автостопом по галактике. М., 2022. С. 320.

Выводы

В основе научных таксономий должны лежать принципы, основанные на научной строгости, методологии и экспериментальных практиках, которые обеспечивают последовательность и точность биологических и лингвистических таксономий. Подход к таксономиям в реалистическом ключе – как к описанию классификаций, которые существуют сами по себе и которые мы можем извлечь при помощи определенных методологий и экспериментов напрямую из природы, – влечет за собой противоречия. Эти противоречия связаны и с методологическими аспектами (попадание в герменевтический круг и противоречие принципу теоретической нагруженности факта), и с прикладными – невозможностью свести воедино все классификации и определить жесткие границы таксономических классов.

Необходимость разрешения этих противоречий приводит нас к необходимости принять идею о коммуникативном и социокультурном характере таксономий. Выбор теории, лежащей в основе таксономии, выходит за дисциплинарные рамки отдельных наук и может быть основан на социальном запросе, а проработанность классификаций может зависеть от актуальности темы и ее популярности в обществе.

На примере таксономий можно наблюдать изменения в структуре науки: процессы вовлечения внешних акторов во внутренние области науки. Выбор и формирование таксономий становятся важными вопросами, определяющими социальные, экологические и политические решения и ценности. Совместные процессы, характерные для ситуации постнормальной науки, позволяют принимать научно обоснованные решения в ситуациях высоких рисков и неустранимой неопределенности, учитывая мнения вне-научных акторов. Такое понимание расширяет представление о науке, делая внешние научные коммуникации неотъемлемой частью исследовательского процесса, а не дополнением к нему или же помехой для работы ученых. В итоге представление о таксономии как о картотеке сменяется на представление о таксономии как о площадке бесконечного взаимодействия различных факторов: научных, социальных и языковых, позволяющих пройти между Сциллой научно безупречного описания «классической науки» и Харибдой применимости научного знания.

Список литературы

- Адамс Д. Автостопом по галактике / Пер. с англ. В.И. Генкина, С.В. Силаковой, В.И. Баканова. М.: АСТ, 2022.
- Борхес Х.Л. Аналитический язык Джона Уилкинса / Пер. с исп. Е.М. Лысенко // *Борхес Х.Л. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2: Произведения 1942–1969 годов* / Сост., предисл. и примеч. Б. Дубина. 2-е изд., испр. СПб.: Амфора, 2005. С. 416–420.
- Зуев В.В. На пути к теории биологической таксономии // *Философия науки и техники*. 2016. № 1. С. 36–54.
- Зуев В.В. Проблема реальности в биологической таксономии. Автореф. дис. ... д.филос.н. Новосибирск: [Б.и.], 2008.
- Мировое научное сообщество коллективно оценивает разработки в области борьбы с COVID-19, определяет новые научные приоритеты и нерешенные задачи // Всемирная организация здравоохранения. URL: <https://www.who.int/ru/news-room/feature->

- stories/detail/global-scientific-community-unites-to-track-progress-on-covid-19-r-d-identifies-new-research-priorities-and-critical-gaps (дата обращения: 10.05.2024).
- Никифоров А.Л. Факт // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, 2009. С. 1027–1028.
- Радбиль Т.Б. Основы изучения языкового менталитета. М.: Флинта; Наука, 2010.
- Шиповалова Л.В. Как возможна пост-нормальная наука? // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59. № 3. С. 61–73.
- Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л. Вольского. СПб.: Европейский Дом, 2004.
- Andersen I. Preventing the next pandemic – Zoonotic diseases and how to break the chain of transmission // United Nations Environment Programme. URL: <https://www.unep.org/resources/report/preventing-future-zoonotic-disease-outbreaks-protecting-environment-animals-and> (дата обращения: 10.05.2024).
- Bucchi M. Of deficits, deviations and dialogues: Theories of public communication of science // Handbook of public communication of science and technology / Ed. by M. Bucchi and B. Trench. London: Routledge, 2008. P. 57–76.
- Costello M.J., Bouchet P., Boxshall G. et al. Global coordination and standardisation in marine biodiversity through the World Register of Marine Species (WoRMS) and related databases // PLOS ONE. 2013. No. 8. e51629. DOI: 10.1371/journal.pone.0051629.
- Feng X., Enquist B.J., Park D.S. et al. A review of the heterogeneous landscape of biodiversity databases: opportunities and challenges for a synthesized biodiversity knowledge base // *Global Ecology and Biogeography*. 2022. No. 31. P. 1242–1260. DOI: 10.1111/geb.13497.
- Funtowicz S.O., Ravetz J.R. Science for the PostNormal Age // *Future*. 1993. Vol. 25 (7). P. 739–755.
- Grenié M., Berti E., Carvajal-Quintero J. et al. Harmonizing taxon names in biodiversity data: a review of tools, databases and best practices // *Methods in Ecology and Evolution*. 2023. No. 14. P. 12–25. DOI: 10.1111/2041-210X.13802.
- Ondrejovič S. Jazyk, veda o jazyku, societa: sociolingvisticke etudy. Bratislava: Veda, 2008.
- Reydon T.A.C., Ereshefsky M. How to Incorporate Non-Epistemic Values into a Theory of Classification // *European Journal for Philosophy of Science*. 2022. No. 12. Art. 4. P. 1–28. DOI: 10.1007/s13194-021-00438-6.
- Sandall E.L., Maureaud A.A., Guralnick R. et al. A globally integrated structure of taxonomy to support biodiversity science and conservation // *Trends in Ecology & Evolution*. 2023. Vol. 38. Iss. 12. P. 1143–1153. DOI: 10.1016/j.tree.2023.08.004.
- Wilson R. Realism, Essence, and Kind: Resuscitating Species Essentialism? // *Species: New Interdisciplinary Essays* / Ed. by R.A. Wilson. Cambridge: The MIT Press, 1999. P. 187–207.

Taxonomies and scientific communications: a sociocultural approach to scientific classifications*

Anna V. Sakharova

Inter-regional Non-Governmental Organization Russian Society of History and Philosophy of Science. 1/36 Lyalin Lane, Moscow 105062, Russian Federation; e-mail: hanna.lazareva@gmail.com

The idea that there are objective natural species in nature has a long history and continues to be widely accepted. This approach assumes that science directly describes the world by formulating laws of nature based solely on empirical data. However, there are methodological and practical contradictions in the process of constructing taxonomies, such as the impossibility of choosing a single classification criterion or establishing boundaries

* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

between taxonomic classes. These issues can be resolved by understanding taxonomies from a communicative and socio-cultural perspective. Taxonomies are fundamental to scientific research, but their development may depend not only on scientific factors but also on societal relevance and interest. Principles based on rigorous methods and experimental practices, which ensure consistency and accuracy in biological and linguistic classification, remain at the heart of taxonomical work. But at the same time, the collaborative processes of developing and applying scientific knowledge, which are characteristic of post-normal science, allow us to make scientifically sound decisions in situations of high risk and uncertainty. External stakeholders are involved in the internal scientific processes and the decision-making process regarding the direction of scientific research. The article, in the form of case studies, using examples such as classifications of pathogen vectors of zoonotic diseases and malaria mosquitoes, and language classification, shows how the structure of science is changing, with external scientific communication, becoming an integral part of the research process. Taxonomic systems are no longer just a card-index, but become a platform for interaction between scientific, social, and linguistic factors, balancing the ideals of classical science with its applicability in the real world.

Keywords: taxonomies, scientific communications, post-normal science, social epistemology, science and society

For citation: Sakharova, A.V. “Taksonomii i nauchnye kommunikatsii: sotsiokul’turnyi podkhod k nauchnym klassifikatsiyam” [Taxonomies and scientific communications: a socio-cultural approach to scientific classifications], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 144–156. (In Russian)

References

- Adams, D. *Avtostopom po galaktike* [The Hitchhiker’s Guide to the Galaxy], transl. by V.I. Genkin, S.V. Silakova and V.I. Bakanov. Moscow: AST Publ., 2022. (In Russian)
- Andersen, I. “Preventing the next pandemic – Zoonotic diseases and how to break the chain of transmission”, *United Nations Environment Programme* [<https://www.unep.org/resources/report/preventing-future-zoonotic-disease-outbreaks-protecting-environment-animals-and>, accessed on 10.05.2024].
- Borges, J.L. “Analiticheskii yazyk Dzhona Uilkinsa” [The Analytical Language of John Wilkins], transl. by E.M. Lysenko, in: J.L. Borges, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 2. St. Petersburg: Amfora Publ., 2005, pp. 416–420. (In Russian)
- Bucchi, M. “Of deficits, deviations and dialogues: Theories of public communication of science”, *Handbook of public communication of science and technology*, ed. by M. Bucchi and B. Trench. London: Routledge, 2008, pp. 57–76.
- Costello, M.J., Bouchet, P., Boxshall, G. et al. “Global coordination and standardisation in marine biodiversity through the World Register of Marine Species (WoRMS) and related databases”, *PLOS ONE*, 2013, No. 8, e51629, DOI: 10.1371/journal.pone.0051629.
- Feng, X., Enquist, B.J., Park, D.S. et al. “A review of the heterogeneous landscape of biodiversity databases: opportunities and challenges for a synthesized biodiversity knowledge base”, *Global Ecology and Biogeography*, 2022, No. 31, pp. 1242–1260, DOI: 10.1111/geb.13497.
- Funtowicz, S.O. & Ravetz, J.R. “Science for the PostNormal Age”, *Future*, 1993, Vol. 25 (7), pp. 739–755.
- “Global scientific community unites to track progress on COVID-19 R&D, identifies new research priorities and critical gaps”, *The World Health Organization* [<https://www.who.int/news-room/feature-stories/detail/global-scientific-community-unites-to-track-progress-on-covid-19-r-d-identifies-new-research-priorities-and-critical-gaps>, accessed on 10.05.2024].
- Grenié, M., Berti, E., Carvajal-Quintero, J. et al. “Harmonizing taxon names in biodiversity data: a review of tools, databases and best practices”, *Methods in Ecology and Evolution*, 2023, No. 14, pp. 12–25, DOI: 10.1111/2041-210X.13802.

- Nikiforov, A.L. "Fact", *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science], ed. by I.T. Kasavin. Moscow: Canon+ Publ., 2009, pp. 1027–1028. (In Russian)
- Ondrejovič, S. *Jazyk, veda o jazyku, societa: sociolingvistické etudy*. Bratislava: Veda, 2008.
- Radbil, T.B. *Osnovy izucheniya yazykovogo mentaliteta* [Fundamentals of the study of language mentality]. Moscow: Flinta Publ.; Nauka Pub., 2010. (In Russian)
- Reydon, T.A.C. & Ereshefsky, M. "How to Incorporate Non-Epistemic Values into a Theory of Classification", *European Journal for Philosophy of Science*, 2022, No. 12, art. 4, pp. 1–28, DOI: 10.1007/s13194-021-00438-6.
- Sandall, E.L., Maureaud, A.A., Guralnick, R. et al. "A globally integrated structure of taxonomy to support biodiversity science and conservation", *Trends in Ecology & Evolution*, 2023, Vol. 38, Iss. 12, pp. 1143–1153, DOI: 10.1016/j.tree.2023.08.004.
- Schleiermacher, F. *Germenevtika* [Hermeneutics], transl. by A.L. Vol'skii. St. Petersburg: Evropeiskii Dom Publ., 2004. (In Russian)
- Shipovalova, L.V. "Kak vozmozhna post-normal'naya nauka?" [How is post-normal science possible?], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2022, Vol. 59, No. 3, pp. 61–73. (In Russian)
- Wilson, R. "Realism, Essence, and Kind: Resuscitating Species Essentialism?", *Species: New Interdisciplinary Essays*, ed. by R.A. Wilson. Cambridge: The MIT Press, 1999, pp. 187–207.
- Zuev, V.V. "Na puti k teorii biologicheskoi taksonomii" [On the way to the theory of biological taxonomy], *Filosofiya nauki i tekhniki / Philosophy of Science and Technology*, 2016, No. 1, pp. 36–54. (In Russian)
- Zuev, V.V. *Problema real'nosti v biologicheskoi taksonomii* [The problem of reality in biological taxonomy], Abstract of the Diss. Novosibirsk, 2008. (In Russian)

Л.А. Тухватулина

О ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ КОММУНИКАТИВНОГО И РЕАЛИСТСКОГО ПОДХОДОВ К НАУЧНОЙ ТАКСОНОМИИ*

Тухватулина Лиана Анваровна – кандидат философских наук, исследователь. Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки». Российская Федерация, 105062, г. Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2; e-mail: spero-meliora@bk.ru

Данный текст является репликой к статье А.В. Сахаровой «Таксономии и научная коммуникация: социокультурный подход к научным классификациям». Основной полемический тезис реплики состоит в том, что строгое противопоставление реалистского и коммуникативного подходов к обоснованию научной таксономии не вполне убедительно. В целом ряде случаев (например, в случае с таксономией инноваций в правоведении) эти подходы оказываются взаимодополнительными. Если на первом этапе таксономии основной задачей является обеспечение «эпистемической доступности» нового объекта в системе знания, то далее основным драйвером дискуссии о точности первичной таксономии становится прояснение положения дел в мире (уточнение ее реалистских притязаний). В исследованиях, осуществляемых на внешнем контуре науки (в экспертных кейсах), в отличие от фундаментальных исследований, дискуссия о точности развивается в контексте социального запроса, инициировавшего исследование. Однако в этом случае социальный запрос интериоризируется и обретает эпистемическое измерение в исследовании. На мой взгляд, примеры, представленные в статье А.В. Сахаровой, иллюстрируют этот тезис. В то же время реалистский подход к обоснованию таксономии в этих случаях может быть актуален, если наивный реализм, лежащий в его основе, будет замещен критерием операционального соответствия.

Ключевые слова: таксономия, наука, реализм, коммуникация, экспертиза

Для цитирования: *Тухватулина Л.А.* О дополнительности коммуникативного и реалистского подходов к научной таксономии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 157–163.

В статье «Таксономии и научная коммуникация: социокультурный подход к научным классификациям» Анна Владимировна Сахарова защищает тезис о том, что реалистский подход к научной таксономии как возможности адекватно отразить явления природы в системе научного знания влечет за собой

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

противоречие, связанное с невозможностью свести воедино все классификации и применить их¹. Кроме того, реалистский подход затруднен в силу теоретической нагруженности наблюдения: «эмпирические данные, полученные ученым, всегда концептуализируются в рамках той или иной теории, и одни и те же эмпирические научные данные в свете различных теоретических рамок будут выглядеть по-разному»². В этой связи в качестве альтернативы предлагается коммуникативный подход, согласно которому «первоочередная задача состоит в том, чтобы с учетом целей коммуникации и позиций других участников договориться не о принципиальной верности, а о применимости тех или иных таксономических критериев»³. Противопоставление этих двух подходов к определению сути научной таксономии предполагает, что задачи по описанию мира (реалистский подход) и согласованию познавательных практик различных акторов (коммуникативный подход) как две значимые функции таксономии мало совместимы.

Основной тезис моей реплики состоит в том, что реалистский и коммуникативный подходы к обоснованию научной таксономии можно рассматривать как дополняющие друг друга на разных этапах научного познания. В то же время противопоставление этих двух подходов может представлять серьезный вызов для самопонимания науки – для представлений ученых о целях научной практики и истине как фундаментальной эпистемической ценности (рассматриваемой при этом скорее сквозь призму корреспондентской теории). Безусловно, эта несколько наивная, но распространенная среди ученых картина сегодня конфликтует с теми образами науки, которые воссоздаются в рамках социологических и историко-научных исследований. Однако анализ подходов к построению научной таксономии в конкретных дисциплинах показывает, что эпистемические установки авторов классификации не проблематизируются и принимаются как данность.

Поскольку основным тезисом А.В. Сахаровой является противопоставление реалистского и коммуникативного подхода к обоснованию таксономии, необходимо поставить вопрос о том, действительно ли эти подходы несовместимы. С одной стороны, стремление отразить свойства реальности в знании, а значит, обосновать соответствие таксона как репрезентанта реальному объекту является базовой и неустранимой задачей познавательной практики. При этом коллективный характер научного познания (наука – не дело одиночек, а практика, организованная благодаря взаимодействию множества разнородных акторов) предполагает, что задачей таксономии является и обеспечение «эпистемической доступности» феномена для других познающих субъектов, что подразумевает необходимость его включения в существующую систему классификации, расположение его среди других уже известных таксонов. Эта задача может быть особенно значимой в связи с исследованием новых для науки явлений. Зачастую на ранних этапах «знакомства» с феноменом приоритетной задачей является его размещение в имеющейся системе классификации – нередко в ущерб точности этого размещения. Здесь основной целью становится первичное знакомство сообщества с этим новым феноменом,

¹ См.: Сахарова А.В. Таксономии и научная коммуникация: социокультурный подход к научным классификациям // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 144–156.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 148.

привлечение исследовательского интереса, превращение этого нового явления в привычный сообществу элемент научной практики, своего рода рутинизация обращения с ним. По мере достижения этой цели развивается и дискуссия о корректности существующей таксономии, о точности репрезентации феномена в системе знания. Важно, что эта дискуссия возникает как реакция на «предварительную» таксономию, которая сделала феномен «эпистемически доступным» сообществу. Развитие такой дискуссии может свидетельствовать об успешной реализации этой первоначальной цели.

Значимость первой фазы оформления таксономии, на мой взгляд, особенно велика для областей знания, которые относятся к регулированию инноваций. В этой связи показателен, например, опыт правоведения. Зачастую именно в рамках права задается онтология новых феноменов: способ вписывания в существующую правовую рамку определяет также их место в социальном пространстве через отношение к уже известным явлениям. В целом, право, которое в других сферах действует ретроспективно, т.е. может опираться на сложившуюся практику (правовой обычай или устоявшуюся норму), в отношении инноваций работает скорее проспективно, стремясь спрогнозировать будущие возможности и последствия их потенциальной реализации. Основное затруднение с эпистемологической точки зрения состоит в том, что правовое регулирование осуществляется в условиях принципиальной нехватки знаний (поскольку относится к динамично развивающимся областям науки и техники). И здесь нередко возникают казусы, связанные с тем, как и в какой степени по мере встраивания этих новых объектов в систему юридического знания (особенно на ранних этапах развития соответствующей технологии или области знания) игнорируется природа самих этих объектов. Так, нанобъекты в системе правовой классификации могут рассматриваться как разновидность объемных объектов, что противоречит сути этого феномена⁴. А стволовые клетки могут попасть в категорию «ткани для трансплантации», которая, однако, исключает органы и ткани репродуктивной системы⁵. В этом случае правоведческая классификация и вовсе блокирует медицинское использование стволовых клеток, основным источником которых является пуповинная кровь. Однако здесь некорректность таксономии, связанная с попыткой вписать новые объекты в существующую рамку регуляции, обусловлена не только нехваткой знания, но и функцией права как института, обеспечивающего устойчивость правил. Правоведческая таксономия в этом случае нацелена на обеспечение баланса между развитием инновационных исследований и минимизацией их потенциальных рисков для общества (отсюда и коллизия принципов нормативной регуляции в праве: проактивность vs предосторожность). При этом последующая дискуссия вокруг корректности классификации всегда приобретает реалистские коннотации, поскольку ее основным драйвером становится стремление к формулировке более точной таксономии, а сам дискурс точности апеллирует к прояснению положения дел в мире. В этом смысле коммуникативный и реалистский подходы оказываются не противопоставлены, а взаимосвязаны. Коммуникативные функции таксономии по согласованию практик различных вовлеченных в исследование

⁴ Stokes E. Regulating nanotechnologies: sizing up the options // *Legal Studies*. 2009. Vol. 29. No. 2. P. 281–304.

⁵ Polyakova V., Fursov K., Thurner T. Public Discourse on Stem Cell Research in Russia: Evolution of the Agenda // *Science & Technology Studies*. 2020. Vol. 33. No. 4. P. 26.

агентов ценны именно в связи с намерением этих агентов получить знание об объекте (даже с поправкой на то, что полнота этого знания остается лишь регулятивным идеалом). Отсутствие приращения знания об объекте, в свою очередь, является знаком отсутствия подлинной коммуникативной согласованности различных акторов, соучаствующих в познавательном процессе. Коммуникативный и реалистский подходы выступают как взаимосвязанные в том отношении, что «реальность отвечает» на наши практики: мы не можем полностью подчинить ее себе, навязав категориальную схему, которая удовлетворяет только нас, но не саму реальность.

В этой связи, я полагаю, в случае с правоведением не вполне корректно было бы строго противопоставлять внутринаучные основания и внешние ожидания от правового регулирования, которые влияют на таксономические решения. Внутренняя упорядоченность правовой таксономии требует междисциплинарного диалога между правоведением и теми отраслями науки, которые исследуют природу регулируемых объектов. Кроме того, правовая упорядоченность недостижима и в том случае, если таксономия препятствует практическим целям в областях, подлежащих регулированию. Строгость и логическая последовательность классификации инноваций на основе внутридисциплинарных принципов в праве не имеет большой ценности, если она не способствует эффективному разрешению правовых споров или же не соотносится с актуальным знанием об объекте в исследующей его научной дисциплине. В этом отношении пример правоведения во многом схож с теми примерами, которые приводит в своей статье А.В. Сахарова. Их объединяет то, что здесь процесс исследования мотивирован не столько установкой на самоценность знания (императивом «сущее достойно быть познанным», характерным для фундаментальной науки), но необходимостью ускоренной имплементации научных результатов в социальной практике. Иными словами, эти исследования существуют на внешнем контуре науки и напрямую связаны с экспертной функцией ученых, с разработкой знания как основы политических решений. В случае с ковидом и малярией речь идет о необходимости экстренных эпидемиологических мер, в случае со словацким языком – о националстроительстве. При этом основания выделения «внешних» и «внутренних» факторов развития исследований здесь представляются весьма подвижными. Как и в правовом регулировании инноваций, социальный запрос здесь не является внешним фактором по отношению к логике развития исследований – по крайней мере, в том смысле, в каком он был бы таковым для фундаментальной науки. В данном случае социальный запрос формирует повестку исследований, их цели и задачи, определяя тем самым и эпистемические основания. Он неотделимо встроен в саму ткань исследований, в определенном смысле именно он и сделал эти исследования возможными.

И все же эти особые кейсы действительно побуждают согласиться с тем, что реалистский подход к обоснованию классификации весьма проблематичен. Однако альтернативу столь сильному тезису можно сформулировать, отказавшись от презумпции наивного реализма, которая лежит в его основе, и предложив вместо него компромиссную прагматистскую интерпретацию. При этом полный отказ от реализма был бы неоправдан, поскольку «аргумент в защиту реализма состоит в том, что это единственная философия, которая позволяет объяснить успехи науки не как чудо»⁶. В этой связи

⁶ Putnam H. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge, 1975. P. 73.

перспективной может быть позиция операционального соответствия (operational correspondence) между различными способами репрезентации объектов. Так, например, согласно кембриджскому философу науки Хасоку Чангу, «соответствие лучше всего рассматривать как отношение, возникающее в рамках реальных практик репрезентации, а не как отношение, существующее между теорией и миром. Говоря языком Канта: соответствие, имеющее практическое значение, соединяет два предмета, оба из которых находятся в феноменальной сфере; оно не соединяет феноменальный предмет и ноуменальный предмет»⁷. Эта позиция, как считает Чанг, созвучна конструктивному эмпиризму Баса ван Фраассена, который писал: «Представляет ли А В или нет, и представляет ли он репрезентируемый элемент как С, во многом, а иногда и только, зависит от способа использования А... Нет никакого представления, кроме как в том смысле, что некоторые вещи используются, создаются или берутся для представления некоторых вещей в том или ином виде»⁸. Позиция ван Фраассена в философии науки классифицируется как реализм в отношении к теории и антиреализм в отношении к объектам и традиционно противопоставляется сущностному реализму Яна Хакинга, который придерживается реализма только относительно экспериментальных объектов: «Электроны являются экспериментальными объектами, потому что физики-экспериментаторы распыляют их для изучения слабых нейтральных токов, которые, как предполагается, переносят бозоны. Слоган, которым Хакинг обозначает сущностный реализм: “если их можно распылять, они реальны”»⁹. В то же время бозоны пока являются теоретическими объектами, и в их отношении реализм не обоснован. Однако очевидно, что теоретические объекты могут стать эмпирическими по ходу развития науки¹⁰. В этой связи «“прямое” доказательство электронов и подобных им объектов – наша способность манипулировать ими... Я, конечно, не буду заявлять, что реальность создается человеческой способностью к манипуляциям (manipulability). Мы, однако, можем называть нечто реальным в том смысле, в каком это имеет значение для научного реализма, только когда мы понимаем каузальные свойства этого объекта. Лучшее свидетельство такого понимания – в том, что мы можем с нуля построить машины, которые будут надежно работать, извлекая пользу от тех или иных каузальных связей. Таким образом, инженерия, а не теоретизирование, является доказательством научного реализма в отношении сущностей»¹¹. Несмотря на то, что взгляды ван Фраассена и Хакинга расходятся, а сам Хакинг называет ван Фраассена «теоретически ориентированным антиреалистом»¹², обе эти позиции акцентируют операциональное значение реализма: «доступ к реальности» определяется приращением наших способностей воздействовать на эту реальность, извлекая новое знание о ней. Поскольку научные таксономии,

⁷ Chang H. *Realism for Realistic People. A New Pragmatist Philosophy of Science*. Cambridge, 2022. P. 111.

⁸ Ibid. P. 113.

⁹ Miller B. What's Hackings Argument for Entity Realism? // *Synthese*. 2016. Vol. 193. P. 994.

¹⁰ Сам Хакинг приводит пример нейтрино, который имел статус теоретического объекта до тех пор, пока ученые не научились ловить эти частицы на Земле, благодаря чему появилась возможность исследовать процессы, происходящие на Солнце (*Hacking I. Experimentation and Scientific Realism* // *Philosophical Topics*. 1982. Vol. 13. No. 1. P. 71–87).

¹¹ Ibid. P. 86.

¹² Ibid.

согласно реалистскому подходу, призваны обеспечивать «доступ к реальности», оценить их успешность в рамках операционального реализма можно в двух измерениях. Для этого мы можем рассмотреть систему таксономии через метафору корабля, доски в котором идеально соединены друг с другом, при этом качество этих соединений будет определяться целью – водонепроницаемостью корабля¹³. В этом смысле соединение досок (связь таксонов как элементов в системе таксономии) определяется теми целями, которые преследует кораблестроитель (или исследователь). Если же общей целью научного познания считать получение нового знания, то она может быть максимизирована благодаря расширяющему возможности взаимодействия с объектом теоретическому каркасу (как, например, в случае правовой таксономии) или же благодаря самим экспериментальным манипуляциям с объектами. По-видимому, оба эти подхода могут быть применены к оценке реалистского измерения научных таксономий в разных дисциплинах и оказываются более продуктивны, чем наивный реализм.

Этот тезис предполагает, что цели таксономии имеют непосредственное эпистемическое измерение и не могут рассматриваться как нечто, строго противопоставленное «внутренней» логике ее оформления. При этом предельной целью остается стремление к обретению полноты знания о классифицируемом объекте, однако условием возможности такой полноты является эффективность коммуникации как внутри научного сообщества, так и в отношениях науки с внешними системами. Условием доступа к реальности оказывается согласованность коммуникации, на которую реальность отвечает приращением знания.

Подводя итог сказанному, отмечу, что, на мой взгляд, строгое противопоставление реалистского и коммуникативного подходов к обоснованию научной таксономии может быть актуально для фундаментальной науки, поскольку в ней эпистемические цели исследователей и ожидания внешних акторов могут быть разведены. Однако в приведенных А.В. Сахаровой примерах, так же как в случае правового регулирования инноваций, разделение внутренних и внешних факторов классификации исследуемых объектов является весьма условным. В то же время таксономии в таких исследованиях не лишены и реалистских оснований, если присущий им наивный реализм заменяется более умеренным и уточненным тезисом об операциональном соответствии.

Список литературы

- Сахарова А.В.* Таксономии и научная коммуникация: социокультурный подход к научным классификациям // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2024. Т. 17. № 4. С. 144–156.
- Chang H.* *Realism for Realistic People. A New Pragmatist Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Hacking I.* Experimentation and Scientific Realism // *Philosophical Topics*. 1982. Vol. 13. No. 1. P. 71–87.
- Miller B.* What's Hacking's Argument for Entity Realism? // *Synthese*. 2016. Vol. 193. P. 991–1006.
- Polyakova V., Fursov K., Thurner T.* Public Discourse on Stem Cell Research in Russia: Evolution of the Agenda // *Science & Technology Studies*. 2020. Vol. 33. No. 4. P. 24–49.

¹³ *Chang H.* *Realism for Realistic People*. P. 45.

- Putnam H. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Stokes E. *Regulating Nanotechnologies: Sizing Up the Options* // *Legal Studies*. 2009. Vol. 29. No. 2. P. 281–304.

On the complementarity of communicative and realist approaches to scientific taxonomy*

Liana A. Tukhvatulina

Inter-regional Non-Governmental Organization Russian Society of History and Philosophy of Science. 1/36 Lyalin Lane, Moscow 105062, Russian Federation; e-mail: spero-meliora@bk.ru

This is a reply to the article “Taxonomies and scientific communication: a sociocultural approach to scientific classifications” by Anna Sakharova. The author argues that the strict dichotomy between realistic and communicative approaches to justifying scientific taxonomies is not entirely convincing, as in some cases, such as the taxonomy of legal innovations, these approaches can be complementary. The author claims that at the initial stage of taxonomy, the main goal is to ensure “epistemic accessibility” of a new concept within the existing knowledge system. However, once this initial taxonomy has been established, further discussions about the accuracy of this classification may focus on clarifying the real-world implications of the concept under discussion. In research carried out on the external contours of science (in expert cases), in contrast to fundamental research, discussion about accuracy takes place within the context of the social demand that initiated the research. However, in this instance, the social demand is internalized and takes on an epistemic dimension within the research. The examples presented in the article by A.V. Sakharova, in my opinion, illustrate this phenomenon. At the same time, a more realistic approach to justifying taxonomy in such cases may be possible if the naive realism underlying it is replaced with the criterion of operational conformity.

Keywords: taxonomy, science, realism, communication, expertise

For citation: Tukhvatulina, L.A. “O dopolnitel’nosti kommunikativnogo i realistskogo podkhodov k nauchnoi taksonomii” [On the complementarity of communicative and realist approaches to scientific taxonomy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 157–163. (In Russian)

References

- Chang, H. *Realism for Realistic People. A New Pragmatist Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Hacking, I. “Experimentation and Scientific Realism”, *Philosophical Topics*, 1982, Vol. 13, No. 1, pp. 71–87.
- Miller, B. “What’s Hackings Argument for Entity Realism?”, *Synthese*, 2016, Vol. 193, pp. 991–1006.
- Polyakova, V., Fursov, K. & Thurner, T. “Public Discourse on Stem Cell Research in Russia: Evolution of the Agenda”, *Science & Technology Studies*, 2020, Vol. 33, No. 4, pp. 24–49.
- Putnam, H. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Sakharova, A.V. “Taksonomii i nauchnaya kommunikatsiya: sotsiokul’turnyi podkhod k nauchnym klassifikatsiyam” [Taxonomies and Scientific Communications: A Sociocultural Approach to Scientific Classifications], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 144–156. (In Russian)
- Stokes, E. “Regulating Nanotechnologies: Sizing Up the Options”, *Legal Studies*, 2009, Vol. 29, No. 2, pp. 281–304.

* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

И. Т. Касавин

ТАКСОНОМИИ МЕЖДУ РЕАЛИЗМОМ И РЕЛЯТИВИЗМОМ*

Касавин Илья Теодорович – руководитель проекта и главный исследователь. Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки». Российская Федерация, 105062, г. Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2; e-mail: itkasavin@gmail.com

Данная статья возникла в качестве реплики на статью А.В. Сахаровой «Таксономии и научные коммуникации: социокультурный подход к научным классификациям», с которой я ознакомился в рукописи. В ней предлагается социально-конструктивистский подход к таксономиям в науке с опорой на ряд репрезентативных кейсов из биологии, медицины и лингвистики. Соглашаясь в целом с данным подходом, я обращаю внимание на ряд спорных деталей и аргументов, а также приведу некоторые соображения, позволяющие, как мне кажется, представить классификационную деятельность в науке в еще более сложном и противоречивом виде. Обычно от философа науки ждут иного результата: он должен нарисовать логически стройную и эмпирически безупречную картину построения научных таксономий. Однако на первый план выходят трудности, которые если и преодолеваются учеными на этом пути, то затем воспроизводятся в иной форме. Таксономии не опираются на реальность саму по себе, их онтология формируется под влиянием сложной констелляции теоретических, эмпирических, метафизических, ценностных и социальных факторов. Таксономии конструируются учеными, они не объективны, а релятивны, их реальность легитимируется не природой, а научной коммуникацией. Философский анализ научных таксономий дает образ науки как постоянного поиска связности знания – связности, которая является не нормой, а идеалом.

Ключевые слова: таксономии, научные коммуникации, постнормальная наука, социальная эпистемология, наука и общество

Для цитирования: Касавин И.Т. Таксономии между реализмом и релятивизмом // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 164–172.

Схематизм и связность как ключ к классификации

Эпистемический статус таксономий проблематизируется в философии науки, я полагаю, по аналогии со статусом других форм теоретического знания. Вопрос о реальности таксона подобен вопросу о реальности идеальных

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

объектов теории. Однако есть и существенное различие между ними. Теоретические сущности в самом деле могут выступать в качестве «полезных фикций» для более наглядной и емкой интерпретации математических высказываний («цвет» как гипотетическое, ненаблюдаемое свойство кварков в квантовой хромодинамике). Высшие таксоны в биологии в точном смысле тоже ненаблюдаемы, однако у них есть существенное отличие – они могут быть репрезентируемы индивидами, входящими в них.

Так, например, подтипу хордовых животных, обозначаемому термином «позвоночные», противостоит (еще со времен Аристотеля) наиболее многочисленная группа животных различных типов, лишенных позвоночника, – беспозвоночные. Наблюдая дождевого червя, мы имеем дело с представителем этой группы. Вызывает удивление, что ее объем и таксономический ранг окончательно не установлены, а систематика червей вообще является одним из центров наиболее острых дискуссий, которые приводят к пересмотру всего эволюционного древа животного многообразия¹. Исторически класс «беспозвоночные» выделил Аристотель под термином «бескровные», но сам термин и почти современную систематику этого класса (подтипа) предложил Ж.-Б. Ламарк. Примечательно, что типология «позвоночные – беспозвоночные» есть пример архаической искусственной классификации, отделяющей «низших», т.е. как бы менее развитых, беспозвоночных от «высших» позвоночных. В этом смысле данный термин и в самом деле трудно считать обозначением таксономической категории – он имеет лишь дескриптивный смысл. Это один из наиболее драматических скандалов в биологической систематике. Ведь в состав беспозвоночных включают до 95 % всех видов животных на Земле, которые, как выясняется, еще нуждаются в более точной и обоснованной классификации. В данном случае биологи оперируют типичным понятием философии фикционализма *als ob*², которое вместе с тем легко проиллюстрировать остенсивно – указанием почти на любого представителя животного царства.

В данном случае перед нами крайний, вырожденный случай биологической таксономии, когда таксон является таковым лишь формально. Пример позволяет, я полагаю, увидеть некоторое существенное свойство таксономии вообще: таксономические единицы выступают в качестве схематизма чистого разума, если использовать терминологию И. Канта. В такой классификации ярко проявляется когнитивная особенность человека, на которую обращает внимание Кант, – продуктивная сила воображения. Она выступает связующей силой между чувственностью и рассудком, эмпирией и теорией, и без нее понятийное сознание не справляется с многообразием чувственной реальности. Эта ключевая способность связывания, которая иногда полагается и в качестве сущности сознания как такового³, в схематизме выступает наиболее рельефно. Если попытаться придать способности воображения некую наглядную субъектность, то мы обнаружим посредника между теоретиком и экспериментатором. Это особая фигура, корни которой уходят глубоко в историю культуры: специалист по обмену, торговец.

¹ *Dunn C.W., Hejnal A., Matus D. et al. Broad phylogenomic sampling improves resolution of the animal tree of life // Nature. 2008. Vol. 452. P. 745–750.*

² Как если бы (нем.). См. подробнее: *Vaihinger H. Ist die Philosophie des Als Ob Skeptizismus? // Annalen der Philosophie. 1921. Bd. 2. S. 532–537.*

³ *Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания. М., 2021. С. 100–101.*

П. Галисон неслучайно ввел термин «trading zone»⁴, удобно, но неточно переводимый на русский как зона обмена. Именно древний торговец, воплощенный в архетипе библейского Иакова, связывал между собой племена и культуры, придумывал языки общения, создавал рынки и в конечном счете явился ключевым цивилизационным фактором. Его исторические ипостаси многообразны: коммуникатор, переводчик, перевозчик; маг – обладатель «расширенного сознания»; сталкер, практикующий «трансгрессию»⁵, принадлежащий «миграционному архетипу»⁶; врач – кудесник, посредник между жизнью и смертью; печатник, с помощью текста архивирующий и расширяющий культуру; моряк, покоряющий океаны и расширяющий границы Ойкумены.

Классификации изначально возникали как систематические образы мира, как универсальная аптека, в которой по полочкам разложены все природные вещества. Шведский врач и натуралист Карл Линней – автор такой «Системы природы», объединившей минеральное, растительное и животное царства.

Можно и дальше контекстуализировать кантовское понятие схематизма, давая ему социальную интерпретацию. Тогда схематизм воображения, связывающий теорию и эмпирию, обнаруживает в себе такие измерения, как групповые интересы, поиск социального консенсуса и другие коммуникативные практики. Это обстоятельство схвачено в ряде понятий современной философии науки – от уже упомянутых «зон обмена» до «распределенного знания» и «постнормальной науки».

Расширение границ классической и парадигмальной науки до «постнормальной науки» есть ее выход за свои мнимые пределы как исключительно логико-эмпирического мероприятия, выход в социальные потребности и интересы, реакция на актуальные вызовы и принятие на себя неизбежных рисков. Использование понятия «постнормальная наука» было инспирировано особенностями функционирования научного знания в современном обществе, но, по существу, наука всех исторических эпох (от Архимеда и Герона до Менделеева и Курчатова) содержала в себе ипостась кризис-менеджера. Ее востребованность обязана резким социальным трансформациям и рискам во время войн, революций, реформ и экономических спадов. Здесь безусловная ценность истины уступает место ориентации на социальную полезность; предмет научных понятий и теорий теряет свойства реальности самой по себе и укореняется в консенсусе научной коммуникации. Именно внимание к последней способно распутать лабиринты познания и языка как в науке, так и в повседневности.

Таксономия как трудная проблема науки

Попробуем использовать все эти соображения в полемике с А.В. Сахаровой, которая подчеркивает проблемность научных классификаций: процедура систематизации природного многообразия выступает как одна

⁴ Galison P. Image and Logic: A Material Culture of Microphysics. Chicago, 1997.

⁵ Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 111–131.

⁶ Касавин И.Т. Миграция: междисциплинарное понятие и его эпистемологические измерения // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 1. С. 8–18.

из «трудных проблем» (термин Д. Чалмерса) науки, требующих философского осмысления. Чтобы полемически заострить ситуацию, Анна Владимировна приводит в качестве примера явно абсурдной классификации типологию животных из эссе Х.Л. Борхеса «Аналитический язык Джона Уилкинса» (наибольшую известность она получила, фигурируя как цитата в книге «Слова и вещи» М. Фуко). Однако мнимость этой абсурдности становится ясна, как только мы, во-первых, проведем различие между классификацией и типологией: если для первой необходимым условием является единство оснований деления на классы, то для второй это необязательно. Во-вторых, попробуем последовательно применить принцип социокультурного анализа, предлагаемый А.В. Сахаровой. Тогда эта типология предстанет как результат контент-анализа слова «животное», употребляемого обитателями дворца китайского императора. В таком случае ее можно трактовать даже как классификацию, критерием выделения классов в которой выступает статус и функция обитателя дворца китайского императора, канализирующие его восприятие животных и взаимодействие с ними на данной территории. Биологии говорят об «экологической целостности таксона»⁷, т.е. его адаптационной обусловленности в рамках целостного биогеоценоза. Аналогично территория дворца и социальные роли его обитателей в совокупности обуславливают данную классификацию.

Это же замечание относится к экологическому параметру биологических таксономий, на которые А.В. Сахарова обращает недостаточное внимание, хотя он отличается своего рода квазисоциальной природой. В кейсе о комарах таксономии строятся не только на филогенетических или генетических особенностях организмов, но и на специфике их адаптационного поведения в конкретном ареале обитания, т.е. на их взаимодействии со средой, на их понимании как части этой среды. Считать такую таксономию основанной на «неэпистемических» ценностях можно лишь тогда, когда все эпистемические ценности редуцируются к истине корреспондентного типа. Тогда возникает противоречие с социокультурным подходом к таксономиям, который предлагается А.В. Сахаровой: ведь он как раз подчеркивает *эпистемическую* значимость (и в этом смысле ценность) коммуникации с внеучеными акторами.

И здесь стоит уточнить понятие социокультурной природы научного познания, которое в статье А.В. Сахаровой получает, как мне представляется, слишком одностороннюю трактовку. Научное знание нередко воспринимает внешние влияния, но делает это не прямо и непосредственно, а переформулирует и трансформирует их в формы внутринаучной коммуникации, в решения научного сообщества. Новые классификации, как правило, не вводятся указом президента страны, но являются результатом многоуровневой научной экспертизы и научного консенсуса. Внеученные акторы и их мнения являются значимым социокультурным фактором научных решений, во-первых, по преимуществу в рамках постнормальной науки, и, во-вторых, когда они представлены в форме *научной культуры*: публикаций, выступлений на научном мероприятии, заключении экспертного совета и т.п. Иначе их влияние оценивается учеными как волюнтаристическое и антинаучное вторжение в науку.

Отдельным вопросом является конфронтация социального конструктивизма (конструкционизма) и научного реализма в вопросе классификаций.

⁷ Чернов Ю.И. Биологическое разнообразие: сущность и проблемы // Успехи современной биологии. 1991. Т. 111. Вып. 4. С. 499–509.

Сегодня концепции философского и научного реализма применительно к науке считаются десятками, и порой реальность как таковая в них теряется вообще. Можно сказать, что идет поиск такой концепции, которая успешно объединит, или *свяжет*, с одной стороны, активность познающего субъекта и, с другой стороны, независимую реальность познаваемого объекта. Ясно, что в данном случае мы имеем дело с классической философской проблемой, не имеющей прямого и окончательного решения, за исключением уже известных – материализма, идеализма и дуализма.

Можно согласиться с А.В. Сахаровой в том, что всякая таксономия включает элементы противоречивости и искусственности, а некоторые могут быть даже полностью искусственными. Следует ли из этого ложность идеи объективной таксономической расчлененности природы и сомнение в реальности таксонов? Полагаю, что да. Однако этот тезис еще не опровергает ни существования некоторого независимого от человека природного порядка, ни философского реализма и даже дуализма. Скорее, речь идет лишь о том, что всякая систематика (как и научное знание вообще) несовершенна и далеко не полностью схватывает те природные различия, которые стремится зафиксировать. И одновременно всякая систематика исторична. И если тезис Ламарка о внутреннем стремлении к совершенствованию у животного есть наследие теологии и научная ошибка, то он применим для самой систематики, которая если и не достигает совершенства, то к нему стремится. Более того, вектором развития таксономии является направленность на схватывание сходств, которые существуют в самой природе, пусть они и могут быть зафиксированы лишь в форме определений, которые дают им люди.

Хрестоматийный пример с отказом Плутону в статусе планеты в 2006 г. вновь указывает на несовершенство астрономической таксономии планет и методологические трудности, с которыми сталкиваются астрономы. К началу миллениума накопилось неудовлетворение таксономией, в которой планеты Солнечной системы не были четко отделены от так называемых карликовых планет. Что же привело к пониманию данного факта? Причиной послужили астрономические наблюдения и расчеты, обнаружившие большое количество небесных тел, частично отличающихся от восьми классических представителей данного таксона. Это побудило ряд ученых настоять на новой таксономии и, соответственно, ввести новые определения планет, карликовых планет и малых планет (астероидов). Это новое определение в качестве *differentia specifica* выделяет гравитационную доминантность и способность очистить свою орбиту от других небесных тел. Плутон не соответствует этому требованию, поскольку является двойной планетной системой Плутон-Харон, вращающейся вокруг общего центра. Однако в последние годы известные астрономы и философы науки утверждают, что новое понятие планеты 2006 г. было принято поспешно и игнорировало важные данные. Альтернативная картина астрономической реальности, напротив, опирается в первую очередь не на внешние параметры небесных тел, фиксируемые математикой и небесной механикой, а на их внутренние геологические характеристики. Авторитетный обзор новейших дискуссий в этой области⁸ получил характерное название: «Луны являются планетами. Научная полезность против культурной телеологии». Он показывает, что

⁸ Metzger P.T., Grundy W.M., Sykes M.V. et al. Moons are planets: Scientific usefulness versus cultural teleology in the taxonomy of planetary science // *Icarus*. 2022. Vol. 374. No. 114768. P. 1–32.

сегодня необходимо вернуться к понятию планеты эпохи коперниканской революции, которое было не только теоретически нагружено, но и прагматически ориентировано, т.е. удобно для разнообразных задач исследования. Это понятие включало как планеты, так и их спутники в качестве планет, исходя из их внутренних геологических характеристик. Спустя два столетия гелиоцентризм получил широкое распространение, но в общественном сознании сохранились элементы геоцентризма, включая телеологию и астрологию. Так возникло понятие планеты в стиле фолк-сайенс. Оно было основано на том, на какой орбите вращается объект, при этом отказывало спутникам в статусе планеты и игнорировало большинство астероидов. Астрономическое сообщество утратило интерес к планетам в первой половине XX в. и некритически приняло народную концепцию планеты. История астрономии была переписана, а народная таксономия истолкована как результат коперниканской революции. В дальнейшем космические аппараты предоставили новые обстоятельные эмпирические данные, что дало шанс для возрождения подлинной коперниканской концепции планет с учетом современных научных результатов. В ней таксономия планет увязывается с их геологической активностью и сложностью, которая принимается в качестве ключевого звена процесса космического происхождения жизни.

Примечательно, что авторы данного обзора весьма четко формулируют методологические проблемы, с которыми сегодня сталкивается планетная таксономия. Во-первых, она рискует быть оторванной от совокупности объяснительных теорий, которая отнюдь не исчерпывается небесной механикой. Во-вторых, ей необходимо избежать Сциллы презентизма и Харибды антикваризма⁹. В частности, презентистская ошибка (*presentist fallacy*) состоит в ошибочном приписывании современных понятий людям более ранних эпох. По этой причине большинство астрономов не осознавали необходимости отделять таксономию от именования и приписали революции Коперника ошибочную народную таксономию 1800-х гг., хотя она не согласуется с рядом современных теорий и не обладает прагматической ценностью для науки. В-третьих, не следует игнорировать существенное различие между архаической народной и современной научной астрономией; ненаучные телеологические и астрологические теории заслуживают жесткой демаркации от науки; вместе с тем невозможно не учитывать континуум научных и вненаучных дискурсов, в которых фигурирует слово «планета». Наконец, в-четвертых, исторический взгляд обнаруживает хронический разрыв между термином и понятием планеты: термин в ходе времени сужал денотат, понятие же продолжало относиться к более широкому кругу объектов; в принципе они должны быть приведены в соответствие друг другу.

В данном случае философ не в состоянии принять сторону некоторого сегмента астрономического сообщества и выбрать наиболее адекватное определение планеты. Это не значит, что все решения объявляются равноправными и не укорененными в реальности. Урок в другом: методологические проблемы астрономии следует отграничивать от логических и фактических. Методология – не сборник рецептов, как действовать ученому в тех или иных исследовательских ситуациях. Скорее, она обозначает проблемные точки и развилки, где нужно принимать решение, пусть даже оно не будет окончательным на все времена. В частности, таксономии – это пробные

⁹ Ibid. P. 4.

ходы знания, пути «относительных заблуждений» (Ф. Энгельс). Они обусловлены уровнем изученности объекта при том, что этот уровень говорит скорее о самом знании, чем о некоей «ступени бытия». Сами эти «ступени» оказываются формами легитимации научной коммуникации, т.е. временного консенсуса по поводу того, насколько корректно получены факты в свете принятых теорий и настолько корректно обоснованы теории в свете полученных фактов. Насколько корректно удастся наладить связность и преодолеть разъединенность научного знания (*disunity of science*)? Это состояние науки, положенное во главу угла Стэнфордской школой философии науки (П. Галисон, Дж. Дюпре, Н. Картрайт, Я. Хакинг), является главным вопросом, на который, полагаю, призваны ответить научные таксономии.

Итоги

Обсуждение проблем, поставленных в статье А.В. Сахаровой, приводит к следующим выводам. Казалось бы, наиболее последовательной философско-методологической позицией в трактовке таксономического метода и научно-теоретического знания вообще является кантианский дуализм вещи в себе и явлений. Ведь ученые отдают предпочтение «научной прагматике», т.е. соответствию принятым теориям, но при этом не формулируют четкие критерии выбора теории. Одновременно они полагают, что учет «культурной телеологии» может иметь значение для образования и популяризации, а также для объяснения заблуждений и ошибок в истории науки. Исторические и социальные предпосылки обычно рассматриваются учеными как апелляции к неэпистемическим ценностям, чреватые грехом конструктивизма, релятивизма и субъективизма. Этот разрыв пытается преодолеть философия науки. Она уточняет, что эпистемические и неэпистемические ценности различаются по типу субъектов, которые их культивируют (теоретик, экспериментатор, коммуникатор, ученый, популяризатор, преподаватель, исследователь, научный активист, образованный гражданин, лжеученый). Каждый из них на свой лад стремится преодолеть таксономические проблемы, поставленные в ходе развития научного знания. На таксономическое мышление влияют многообразные факторы, ценности в том числе. Ценности – это когнитивно-культурные и коммуникативно-деятельностные измерения мира человека, а не просто некие внутренние «когнитивные» характеристики сознания. В таком случае таксономии – больше, чем просто таксономии, а наука – больше, чем просто наука. Современная философия науки выводит научное сообщество на новый уровень осознания самого себя.

Список литературы

- Касавин И.Т. Миграция: междисциплинарное понятие и его эпистемологические измерения // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 55. № 1. С. 8–18.
- Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания. М.: ЯСК, 2021.
- Фуко М. О трансгрессии // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер. и коммент. С.Л. Фокин*. СПб.: Мифрил, 1994. С. 111–131.
- Чернов Ю.И. Биологическое разнообразие: сущность и проблемы // *Успехи современной биологии*. 1991. Т. 111. Вып. 4. С. 499–509.

- Dunn C.W., Hejnal A., Matus D. et al. Broad phylogenomic sampling improves resolution of the animal tree of life // *Nature*. 2008. Vol. 452. P. 745–750.
- Galison P. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Metzger P.T., Grundy W.M., Sykes M.V. et al. Moons are planets: Scientific usefulness versus cultural teleology in the taxonomy of planetary science // *Icarus*. 2022. Vol. 374. No. 114768. P. 1–32.
- Vaihinger H. Ist die Philosophie des Als Ob Skeptizismus? // *Annalen der Philosophie*. 1921. Bd. 2. S. 532–537.

Taxonomies between realism and constructionism*

Ilya T. Kasavin

Inter-regional Non-Governmental Organization Russian Society of History and Philosophy of Science. 1/36 Lyalin Lane, Moscow, 105062, Russian Federation; e-mail: itkasavin@gmail.com

This article appeared as a response to the article by Anna Sakharova “Taxonomies and scientific communication: a sociocultural approach to scientific classifications”, which I read in the manuscript. It proposes a social-constructivist approach to taxonomies in science, drawing on a number of representative cases from biology, medicine, and linguistics. Generally agreeing with this approach, I will draw attention to a number of controversial details and arguments, as well as cite some considerations that allow, in my opinion, to present the classification activity in science in an even more complex and contradictory form. Usually, one expects from a philosopher of science providing a different result: in this case, she must draw a logically coherent and empirically impeccable picture of the construction of scientific taxonomies. However, difficulties come to the fore, which, even if being overcome by scientists on this path, reproduce themselves in a different form. Taxonomies are not based on reality per se, their ontology appears under the influence of a complex constellation of theoretical, empirical, metaphysical, value, and social factors. Taxonomies are constructed by scientists, they are not objective, but relative, their reality is legitimized not by nature, but by scientific communication. Philosophical analysis of scientific taxonomies gives an image of science as a constant search for the coherence of knowledge – coherence that is not the norm, but the ideal.

Keywords: taxonomies, scientific communications, post-normal science, social epistemology, science and society

For citation: Kasavin, I.T. “Taksonomii mezhdou realizmom i relyativizmom” [Taxonomies between realism and constructionism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 164–172. (In Russian)

References

- Chernov, Yu.I. “Biologicheskoe raznoobrazie: sushhnost i problemy” [Biological Diversity: The Essence and Problems], *Uspekhi sovremennoi biologii*, 1991, Vol. 111, No. 4, pp. 499–509. (In Russian)
- Dunn, C.W., Hejnal, A., Matus, D. et al. “Broad phylogenomic sampling improves resolution of the animal tree of life”, *Nature*, 2008, Vol. 452, pp. 745–750.
- Foucault, M. “O transgressii” [On Transgression], *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Bataj i francuzskaya mysl serediny XX veka* [Thanatography of Eros. Georges Bataille and French

* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

- thought of the mid-20th century], ed. and transl. by S.L. Fokin. St. Petersburg: Mifril Publ., 1994, pp. 111–131. (In Russian)
- Galison, P. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Kasavin, I.T. “Migraciya: mezhdisciplinarnoe ponyatie i ego epistemologicheskie izmereniya” [Migration: an interdisciplinary concept and its epistemological dimensions], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 1, pp. 8–18. (In Russian)
- Metzger, P.T., Grundy, W.M., Sykes, M.V. et al. “Moons are planets: Scientific usefulness versus cultural teleology in the taxonomy of planetary science”, *Icarus*, 2022, Vol. 374, No. 114768, pp. 1–32.
- Smirnov, A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya* [Logic of sense as a philosophy of consciousness]. Moscow: YaSK Publ., 2021. (In Russian)
- Vaihinger, H. “Ist die Philosophie des Als Ob Skeptizismus?”, *Annalen der Philosophie*, 1921, Bd. 2, S. 532–537.

А.О. Костина

ТАКСОНОМИИ: УГРОЗА РАДИКАЛЬНОГО СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВИЗМА*

Костина Алина Олеговна – кандидат философских наук, исследователь. Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки». Российская Федерация, 105062, г. Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2; e-mail: alinainwndrln@gmail.com

В статье рассматривается проблема построения таксономий в качестве иллюстрации особой научной практики. Показано, что вопрос природы таксономий решается в соответствии с выбором установки на внутренние и внешние задачи науки. Оспаривается возможность формирования таксономий из преобладающей социальной перспективы. Демонстрируется, что рассмотрение таксономий как социального феномена подвергает опасности развитие эффективной коммуникации внутри научного сообщества. Устанавливается, что, несмотря на серьезные сигналы общественности, поступающие науке в периоды экстраординарных глобальных событий, связанных с эпидемиями, способы их решения не связаны с общественной конвенцией, а находятся в области компетенций ученых. Производится попытка разобраться в перспективах построения единой таксономической системы не только как технически унифицированной базы таксонов, но и универсальной эмпирической основы для множества биологических концепций. На примере академических платформ продемонстрировано, почему при активном развитии искусственного интеллекта и больших данных инструментальное разрешение концептуальных проблем остается значительно ограниченным.

Ключевые слова: таксономия, эпистемология, социальный конструктивизм, искусственный интеллект, наука и общество

Для цитирования: Костина А.О. Таксономии: угроза радикального социального конструктивизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 173–180.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

Таксономия и классическая модель науки

В своей статье А.В. Сахарова последовательно ставит несколько вопросов, связанных с местом таксономии во внутринаучных практиках, с одной стороны, и их ролью, выходящей за пределы научных исследований, с другой. Общий тон работы задает проблема методологической установки ученых. Она определяется строгим разделением, независимостью субъектов и объектов познания. В соответствии с такими субъектно-объектными отношениями таксономические системы представляют собой подобие библиотечной картотеки, в которой все установленные биологические виды каталогизированы, расположены «в ящичках», согласно некоторому ключевому принципу. Ученый, занимающийся систематизацией, воспринимает объекты своего исследования как «чистые», находящиеся в природе и независимые от процесса познания.

Возникает вопрос: не является ли само по себе представление о таком строгом отношении исследователя к его объекту теоретической конструкцией научной практики более позднего времени? Реконструкция научных практик может быть не только методологической, но и идеологической. Под этим подразумевается сохранение образа науки как области объективного знания, неуязвимого для социального воздействия. А значит, не исключено упрощение установок, которые могли быть характерны для ранних исследований и попыток биологической систематизации. Предложенная в аннотации работы А.В. Сахаровой идея о том, что таксономии являются «фундаментальными основаниями наук», оказывается в серьезном противоречии с последующим описанием проблемы таксономий. Можем ли мы одновременно систематизировать биологические виды, оставляя за полученной таксономией связь с природой, и при этом придавать этой системе статус теоретических оснований? В таком случае таксономии оказываются чистым теоретическим конструктом, а вся работа с ними – умозрительной, не проверяемой фактами. В рассуждениях, определяющих построение таксономий исключительно концептуальными основаниями, нарушается связь с миром естественных видов в природе. Принципы, согласно которым упорядочивается биологический материал, не приравниваются к основаниям научной теории. Также необходимо обратить внимание на то, что в тексте взаимно заменяются понятия систематики и классификации. На этот счет существует ряд дебатов внутри биологического сообщества¹. Все три понятия: таксономия, классификация и систематика – проблематичны с точки зрения взаимных определений и проведения границ между ними. Основной проблемой невозможности конвенции в вопросе понятий становится то, что они тормозят процесс научного поиска, ограничивая возможность перехода на следующий его уровень.

Дополнением реконструированной модели науки, изолированной от внешнего мира, как правило, является строгое разделение научного поиска, осуществляемого ученым, и обывательской реальностью, в которой, например, местный лекарь-травник вместе со своей коллекцией растений и не мог бы послужить ценным источником информации для «настоящих» ученых. В реальности же любого рода систематизированный материал потенциально представлял

¹ *Ebach M., Williams D. Aphyly: a systematic designation for a taxonomic problem // Evolutionary Biology. 2010. Vol. 37. P. 123–127.*

собой исследовательскую ценность. Исследователи не сторонились попыток систематизации по разным критериям. Более того, до полномерной институализации науки не было необходимости в формальном разграничении степеней эпистемического авторитета исследователей. В связи с этим приходится с осторожностью применять формулировки, связанные «представлениями классической науки», так как они во многом являются метаустановками не столько самих ученых, сколько исследователей, занимающихся внешней концептуализацией научных процессов, в частности философов и историков науки. Принимать во внимание это условие необходимо именно потому, что, занимаясь рассмотрением проблемы систематизации биологических видов, мы пытаемся разобраться в более общих попытках упорядочивания научного знания.

В тексте А.В. Сахаровой мысль об ограниченности научной установки ученых-реалистов, признающих существование таксонов в природе, противопоставляется общей идее о концептуальной нагруженности систематизации видов. Этот тезис справедлив почти для любого научного исследования и отражает и специфику того, с чем сталкивается ученый. Он флуктуирует между стремлением к объективности и попыткой построения надежного концептуального каркаса, связанного с корректным определением понятий, адекватным описанием существующих взаимосвязей и оснований их установления в системе. Более того, в предложении той или иной модели должна учитываться возможность пересмотра данных и установления ее общего прогностического потенциала.

Таксономии и искусственный интеллект. Кейс академических платформ

В вопросе создания таксономий необходимо отследить методы, применявшиеся к их построению в конкретный исторический момент развития науки. В результате мы видим, что они не в последнюю очередь зависели от увеличивающегося уровня технологизации. Несмотря на этическую установку исследователей на честность, открытость и интеллектуальную смелость, огромные надежды в разрешении концептуальных проблем возлагались на инструментальное преодоление противоречий. Прорыв, связанный с развитием искусственного интеллекта (ИИ) и больших данных, обещал революционные способы построения таксономий, поиск скрытых закономерностей при обработке больших массивов эмпирического материала. Действительно, статистический ИИ хорошо справляется с подобными задачами, однако крайне уязвим к любым, даже незначительным изменениям в данных. Изменяется один фоновый параметр, а вместе с ним и вся картина исследования². То, что удалось сделать при помощи искусственного интеллекта, это вычислить родство видов в более точном количественном отношении. Тем не менее использование продвинутых технологических подходов не заменяет сложной концептуальной работы, возложенной на отдельных ученых и научное сообщество. При всем желании делегировать эти задачи вычислительным мощностям одна из главных проблем, возникающих при машинном обучении, остается неразрешимой для ИИ – релевантность

² *Larson E.J.* The myth of artificial intelligence. Why can't computers think the way we do. Cambridge (Mass.), 2021.

полученной информации. Это не программируемое понятие, а потому часть работы не может быть передоверена ИИ. В ряде исследований установлено^{3, 4}, что, помимо алгоритма, ключевым фактором становится работа специалиста по данным. Он должен обладать широкими компетенциями для перевода концептуальных языков на язык массива данных⁵.

Создание таксономий связано не только с определенным местом, занимаемым видом в том или ином таксоне, но и с тем, что некоторые из них, так сказать, никуда не относятся. Проблема «бестиариев» указывает либо на ограниченность наших теоретических знаний, либо на ограниченность нашей способности упорядочивания фактов. Со сходной ситуацией сталкиваются ученые в рамках анализа академических цифровых платформ. Не все исследовательские работы тематически встраиваются в существующие классификаторы. Это зачастую происходит именно с новыми областями, не набравшими достаточно «веса», чтобы занять отдельное место в классификации, или междисциплинарными исследованиями.

У платформы есть ряд алгоритмов, в частности, предлагающих исследования, схожие с тем, что нас интересует при поиске. Соответственно, если определенная работа не попадает точно ни в одну из существующих категорий, ее место в системе подобно «слепому пятну». Если такое происходит с разными статьями систематически, то общая картина исследований оказывается искаженной: «в тень» попадают одни работы при «подсвечивании» других⁶.

В статье А.В. Сахаровой также поднимается вопрос технологического преодоления концептуальных проблем, который, по сути, вторит идее поиска универсального метода, или универсальной базы данных. Интересно, что провалившийся проект универсальной таксономии, судя по описанию, вновь вскрывает пласты, не столько связанные с самими таксономиями, сколько с тем, как ученые по-разному осуществляют свою профессиональную деятельность. Формирование единой базы возможно так же, как и создание соответствующей рабочей группы, координирующей процесс. Невозможность создать непротиворечивую систему таксонов склоняет нас к выводу, по приведенным словам исследователя В.В. Зуева о том, что ученые стали сомневаться в реальности существования таксонов. Такое заключение кажется малоубедительным в рамках сложившегося контекста. Скорее, можно говорить об отсутствии запроса внутри научного сообщества на реальное осуществление данной задачи. Исследовательские области сильно фрагментированы, дистанцированы и патернализированы. Дебаты внутри сообществ по отдельным задачам могут длиться десятилетиями (как это и случилось в вопросах разграничения понятий, которыми оперирует таксономия), не способствуя продвижению исследований. В то же время одни и те же понятия в разных областях наделяются смыслами, трудно поддаю-

³ Ames M.G. Deconstructing the Algorithmic Sublime // *Big Data & Society*. 2018. Vol. 5. Iss. 1. DOI: 10.1177/2053951718779194.

⁴ Moats D., Seaver N. «You Social Scientists Love Mind Games»: Experimenting in the «divide» between data science and critical algorithm studies // *Big Data & Society*. 2019. Vol. 6. Iss. 1. DOI: 10.1177/2053951719833404.

⁵ Gehl R.W. Sharing, knowledge management and big data: a partial genealogy of the data scientist // *European Journal of Cultural Studies*. 2015. Vol. 18 (4–5). P. 413–428.

⁶ Staheli U. Indexing – The politics of invisibility // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2016. Vol. 34 (1). P. 14–29.

щимися соотносению. Однако это проблема не самого исследовательского материала, а тех принципов и практик, на которых строится институциональная жизнь научных сообществ.

Возможно ли социальное конструирование таксономий?

А.В. Сахарова в поисках решений, связанных с невозможностью создания единой таксономии, предлагает посмотреть на проблему иначе и выйти за пределы научных институций. Предварительным замечанием становится тезис о концептуальной нагруженности таксономий и поиске базовой теории для ее создания. Тут возникает дилемма эпистемического «визави» – как выбирать между теориями, если они в равной степени убедительны? Сторонники идеи универсальной таксономии исходят из стремления сделать ее пригодной для использования в рамках разных концепций. Она должна стать своеобразным посредником между теориями, их связующим звеном.

Однако далее происходит довольно резкий переход к тому, что такого концептуального выбора делать не следует. Необходимо найти радикально иное решение, лежащее во вненаучной области. Выходит, что для решения этого вопроса внутри научного сообщества необходимо выбирать из двух предоставленных альтернатив: первая – предпринять усилия по построению общей таксономии, дополнительно усилив внутринаучное взаимодействие; вторая – выбрать теорию с присущим науке риском и неопределенностью будущего результата, а затем построить таксономию, базируясь на ней.

Вместо этого фокус смещен с практики науки на рассмотрение таксонов в рамках социальной феноменологии и коммуникации. Во-первых, в основном ученые-таксономисты не озадачены вопросами их популяризации. Они продолжают поддерживать устойчивые научные практики, сформированные в рамках тех институций, в которых сами задействованы. Более того, таксономии играют не только субстанциальную, но и инструментальную роль в рамках сообщества. Они должны быть транслируемы и усвоены новыми поколениями исследователей. На этом во многом зиждется непрерывность и преемственность науки. Тут же возникает факт принадлежности ученых определенной научной школе. Соответственно, некоторое внешнее вненаучное сообщество не может сделать своим приоритетом разрешение внутринаучных проблем, таких как преемственность и непрерывность научной практики.

Во-вторых, если таксономии формируются с большим участием сторонних акторов, то первые теряют связь с наукой, а потому становятся еще более политически и идеологически уязвимыми. Более того, значительное количество классификаций носят утилитарный, прагматический характер. Проблема возникает при попытке определения таксономии как социального и коммуникативного феномена – тогда они становятся исключительно или преобладающе искусственными. Необходимо ставить вопрос о границах допустимого в определении и переопределении таксонов, если мы уходим от их прямой связи с природным разнообразием. Каким образом тогда деятельность по систематизации и классификации будет соотносима с природой? Не менее важен и тот факт, что при вненаучном определении таксономии вводятся дополнительные участники процесса. Акторы в социальной

сфере обладают определенным специфическим набором интересов. Мир социального связан с постоянной дистрибуцией и редистрибуцией благ, определением сферы общественного и политического влияния. Изначальные задачи социальных акторов, связанные с таксономиями, будут восприниматься в исключительно вненаучном смысле – прагматически и инструментально. Помимо этого, для тех ученых, которые верят в возможность создания научной таксономии, их удобство и легкость понимания не являются приоритетными. Представители науки, следуя научному этосу, ставят перед собой сложные эпистемические задачи. Они не решаются методом радикального социального конструктивизма.

Для демонстрации заявленного принципа социальности и коммуникативной феноменологии научных таксономий А.В. Сахарова приводит примеры ковида и малярии. Основное внимание уделяется тому факту, что в определенные критические ситуации, с которыми сталкивается мир, общественностью производится точечный запрос на решение остроактуальных проблем, в данном случае эпидемии и пандемии. Этими примерами показано, что сама по себе научная практика создания таксономий недостаточна, если мир оказывается в состоянии дефицита знания и основанных на нем общественных инструкций на осуществление борьбы за благополучие и здоровье наций. Также показано, что именно обозначенные события послужили внешними стимулами для более детального исследования зоонозных вирусов и видов комаров, способных переносить малярию, а значит, и составлению их более подробной и точной таксономии. Приведенные примеры показывают связь науки и общественной жизни. Однако подтверждают ли они сам тезис об участии вненаучных акторов именно в создании таксономий? Единственный инструмент, которыми в данном контексте обладает общество, – это способность отправить тревожный сигнал ученым-специалистам. Трудно оценить даже то, исходит ли этот сигнал напрямую от общества, которое «заставляет» ученых открывать новое в заданном направлении, или сама по себе складывающаяся эпидемиологическая обстановка становится этим сигналом. То, что получают ученые, – это импульс, но не инструкция и не основание для дебатов о направлении научного поиска. По сути, одна из ключевых функций науки связана с реализацией общественного блага, особенно если речь идет о медицине и эпидемиологии, – они изначально наиболее чувствительны и социально ориентированы. Поэтому механизм взаимодействия с обществом всегда будет проработан лучше, чем, например, у специалистов по теоретической физике. В итоге трудно определить, насколько представленные кейсы обозначают некоторое экстраординарное социальное участие или все же оно укладывается в нормальный характер взаимодействия науки и общества. Следует заметить, что всю работу по открытию и анализу новых видов вирусов и комаров осуществляют ученые. В этом процессе нет места для принятия конвенций относительно новых элементов таксономий. Насколько такое участие может быть интересно широкой общественности, если конечная цель – разрешение сложной эпидемиологической ситуации?

Обозначенные примеры также показывают сложные отношения науки и общественности: когда ее представители указывают на потенциальные риски, связанные с эпидемиями или экологическими угрозами, общественность не спешит реагировать на индивидуальном, национальном или глобальном уровне. В противной ситуации, при возникновении реального

кризиса наука становится единственным актором, способным приблизить разрешение кризиса.

Есть мнение⁷, что проблемы таксономии намного больше занимают философов и методологов науки, нежели ученых, занимающихся реальной исследовательской практикой. Более того, таксономиями занимаются те исследователи, которые неспособны на настоящий научный прорыв – например, открытие нового биологического вида. Поэтому все, что им остается – систематизировать открытое другими. Это замечание, скорее, относится к области социологии и аксиологии профессиональной науки. Однако оно вскрывает некоторые проблемы внутри иерархии и престижа исследовательских областей. Это вновь заставляет фокусироваться не столько на внешних по отношению к науке общественных связях, сколько на коммуникации внутри науки. Если по каким-то причинам приходится переадресовывать проблему, принципиально важную для исследовательского процесса, внешним акторам, ученые требуют пересмотра отношений внутри исследовательского сообщества.

Несмотря на то, что описание состояния постнормальной науки соответствует актуальной картине процессов, происходящих в мире, область влияния общественных акторов на науку и внутреннюю научную жизнь необходимо разграничивать через механизмы, соответствующие каждому типу участия. Вопросы таксономии должны разрешаться научным сообществом в рамках возможных дальнейших проектов по построению общей таксономии. Это может способствовать взвешенной сравнительной оценке существующих теорий о систематизации видов. Попытки радикального социального конструктивизма систем, упорядочивающих природные объекты, при этом должны быть ограничены в пределах прагматических задач общественной жизни.

Taxonomies: the threat of radical social constructivism*

Alina O. Kostina

Inter-regional Non-Governmental Organization Russian Society of History and Philosophy of Science. 1/36 Lyalin Lane, Moscow, 105062, Russian Federation; e-mail: alinainwndrlnad@gmail.com

The article deals with the problem of taxonomies as an illustration of a particular scientific practice. It is shown that the question of the nature of taxonomies is resolved in accordance with the choice of attitude to the internal and external tasks of science. The possibility of forming taxonomies from the prevailing social perspective is challenged. It is demonstrated that considering taxonomies as a social phenomenon jeopardizes the development of effective communication within the scientific community. It is established that, despite the serious public signals to science in times of extraordinary global events related to epidemics, the ways to address them are not conventional and are within the purview of scientists. An attempt is made to understand the prospects of building a unified taxonomic system not only as a technically unified base, but also as a universal empirical basis for a multitude of biological concepts. Using academic platforms as an example, it is demonstrated why, despite the rapid development of artificial intelligence

⁷ Wilkins S., Ebach M. The nature of classification. Relationships and kinds in natural sciences. New York, 2014.

* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

and big data, the instrumental resolution of conceptual problems remains significantly limited.

Keywords: taxonomy, epistemology, social constructivism, artificial intelligence, science and society

For citation: Kostina, A.O. “Taksonomii: ugroza radikal’nogo sotsial’nogo konstruktivizma” [Taxonomies: the threat of radical social constructivism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 173–180. (In Russian)

References

- Ames, M. G. “Deconstructing the Algorithmic Sublime”, *Big Data & Society*, 2018, Vol. 5, Iss. 1, DOI: 10.1177/2053951718779194.
- Ebach, M. & Williams, D. “Aphyly: a systematic designation for a taxonomic problem”, *Evolutionary Biology*, 2010, Vol. 37, pp. 123–127.
- Gehl, R.W. “Sharing, knowledge management and big data: a partial genealogy of the data scientist”, *European Journal of Cultural Studies*, 2015, Vol. 18 (4–5), pp. 413–428.
- Larson, E.J. *The myth of artificial intelligence. Why can’t computers think the way we do*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021.
- Moats, D. & Seaver, N. “‘You Social Scientists Love Mind Games’: Experimenting in the ‘divide’ between data science and critical algorithm studies”, *Big Data & Society*, 2019, Vol. 6, Iss. 1, DOI: 10.1177/2053951719833404.
- Staheli, U. “Indexing – The politics of invisibility”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 2016, Vol. 34 (1), pp. 14–29.
- Wilkins, S. & Ebach, M. *The nature of classification. Relationships and kinds in natural sciences*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

А.Ю. Антоновский

ТАК ЛИ АБСУРДНА КЛАССИФИКАЦИЯ БОРХЕСА И СТОИТ ЛИ ПРИЗНАВАТЬ АКТОРА АВТОРОМ?*

Антоновский Александр Юрьевич – исследователь. Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки». Российская Федерация, 105062, г. Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2; e-mail: Antonovski@iphras.ru

В статье обосновывается, что логически некорректные «Борхесовы классификации», включающие в себя множества объектов, выделяемых по разным основаниям, все-таки обнаруживают прагматическую релевантность. Эти прагматические основания определения таксонов могут не отвечать базовой функции науки: осуществлению фундаментальных научных исследований, и не соответствовать культурно- и социально-определенным ожиданиям и коммуникативным запросам к науке. Но это не отменяет того обстоятельства, что наука (в целях защиты своей коммуникативной автономии) в рамках прикладных исследований вынуждена отвечать коммуникативным запросам извне. В статье осуществляется критика подхода А.В. Сахаровой. В частности, обосновывается, что, несмотря на то, что автор дистанцируется от борхесовской классификации, тем не менее, утверждая прагматическую необходимость некоторых таксономий, она неявным образом ее выстраивает и использует. Мы также покажем, что эти прагматические основания определения таксонов не отвечают базовой функции фундаментальной науки. Эта уникальная функция состоит в проведении фундаментальных исследований, которые как раз и дистанцируются от социально-определенных, внешнемировых (политических, ценностно-религиозных, экономических) требований к науке: большей полезности, востребованности, социальной значимости, создания идеологий и т.д. Однако в некоторых обстоятельствах (прежде всего в целях утвердить собственную автономию) и словно игнорируя собственный исследовательский интерес, наука вынуждена так или иначе отвечать внешним социально-коммуникативным запросам из сопредельных коммуникативных систем. Именно в этих прагматически определяемых контекстах могут использоваться классификации типа борхесовских.

Ключевые слова: естественные виды, таксоны и таксономии, классификация Борхеса, системно-коммуникативная теория, экстернализм и интернализм, коронавирус, язык

Для цитирования: Антоновский А.Ю. Так ли абсурдна классификация Борхеса и стоит ли признавать актора автором? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 181–188.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

Так ли абсурдна классификация Борхеса и можно ли с ней работать? Нет смысла спорить с тем, что множества объектов выделены в ней по разным основаниям и пересекаются в своих понятийных объемах. Кроме того, некоторые объекты (например, «сказочные животные» или «нарисованные тонкой кисточкой из верблюжий шерсти»), по видимости, не имеют реальных референтов (в самой органической реальности), но включены как семантически равнозначные обычным понятиям.

Несмотря на эту показательную абсурдность, представляется, что без таких – логически некорректных – классификаций не обойтись, как в житейских делах, так и в научных теоретизациях.

В качестве примера и для простоты воспользуемся шуточной гендерной классификацией людей на «женщин, мужчин и велосипедистов». Помимо юмористического смысла возможны и «реалистические» интерпретации.

Так, вполне реалистической была бы ситуация, в которой школьная администрация попросила бы собраться родителей учеников (мужчин, женщин), а также всех желающих поучаствовать в велопробеге (детей и их родителей) для обсуждения предстоящего велопробега. Поэтому категория велосипедистов включается в классификацию на равноправных основаниях, пусть и имеющих ситуативный и прагматический характер.

Но и в научных генерализациях не обходится без – пусть и неявных – «разно-основательных» объединений множеств.

Так, в первом законе Ньютона, по меньшей мере, пресуппозиционально, вводится различие между телами, равномерно и прямолинейно движущимися (1), покоящимися (2), теми и другими, объединенными в одно множество, на которые пока не действовали силы (3), и остальными, на которые действуют силы (4), меняющие характер их движения. Не напоминает ли это множество классификацию в стиле Борхеса?

Как известно, первый закон неверен и контрфактичен (помимо прочего и на том основании, что тел, на которые не действуют никакие силы, попросту не существует). Тем не менее эти «тела», подобно «сказочным животным» Борхеса, вводятся как соравноправные остальным.

Означенная некорректность не мешает нам пользоваться законами Ньютона для локальных расчетов траекторий движений (тел солнечной системы), решения прагматических задач и предсказаний поведения механических систем в границах применимости этой теории.

Далее (1) мы покажем, что, несмотря на то, что А.В. Сахарова дистанцируется от борхесовской классификации, утверждая прагматическую необходимость некоторых таксономий, она неявным образом ее выстраивает и использует.

Мы также покажем (2), что эти прагматические основания определения таксонов не отвечают базовой функции фундаментальной науки. Данная функция, выражая идеальный тип «науки ради науки», подразумевает дистанцирование от внешних (политических, идеологических, религиозных, экономических) требований быть полезной и социально значимой. При этом защищаясь от такого рода утилитаристских ожиданий, наука в некоторых обстоятельствах и прежде всего ради сохранения автономии способна – парадоксальным образом – задействовать этот внешний запрос со стороны сопредельных социальных систем и описывать себя как «производительную силу общества», «фактор социального прогресса», а также обращаться к влиятельным политическим акторам за (финансовой и иной) поддержкой.

Означенная *внутренняя* функция действительно может требовать единой, универсальной и непротиворечивой таксономии (независимо от того, насколько это реализуемо), и это требование эксплицитно утверждается автором. Но в поддержку этого императива автор несколько неожиданно разрабатывает кейсы, а именно таксоны вирусов и языка, представляющие некие локальные таксономии, обусловленные не столько универсальными задачами или основаниями деления домена науки и его уровней, сколько внешнекоммуникативными и социально-культурными обстоятельствами и вызовами.

На данный момент поиск универсальных оснований деления домена науки сопряжен с рядом понятийных трудностей. Такого рода трудности возникают уже в попытках зафиксировать хотя бы один естественный вид, допускающий четкие понятийные определения. Так, сегодня идут дискуссии о том, как непротиворечивым образом зафиксировать, например, популяцию, включающую живые организмы¹. Возникают вопросы четкого определения химических элементов и химических веществ как естественного вида². Имеются проблемы с определением даже конкретных физических естественных объектов, например планет³ или островов⁴.

С базовой интуицией автора о том, что так называемое коммуникативное или социокультурное классифицирование объекта отчасти решает проблему текущего, локального определения естественных видов, мы склонны согласиться. Однако мы бы не стали связывать прагматический интерес к таксономиям с коммуникативными или социокультурными основаниями классификации. Все-таки в рамках коммуникативной теории, рассматривающей самые разные коммуникативные системы, утверждается в том числе и возможность определять естественные виды в *инореференциальной* перспективе. И эта возможность наблюдения резервируется за коммуникативной системой науки, которая рассматривает свои объекты объективно, предоставляет им возможность «дать сдачи», т.е. защититься в их «естественном праве» служить основаниями для автономной (а не социально-культурно определенной!) классификации⁵.

Социокультурный подход к таксономиям предполагает, что естественные виды определяются в релятивизирующей культурной перспективе – прежде всего специфическим языком и культурно-определенной семантикой⁶.

¹ См.: *Sober E.* Evolution, Population Thinking, and Essentialism // *Philosophy of Science*. 1980. Vol. 47. No. 3. P. 350–383.

² См.: *Putnam H.* Meaning and Reference // *Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70. P. 699–711.

³ См.: *Metzger P.T., Sykes M.V., Stern A., Runyon K.* The reclassification of asteroids from planets to non-planets // *Icarus*. 2019. Vol. 319. P. 21.

⁴ О «парадоксе береговой линии» и так называемом «Эффекте Ричардсона» см.: *Richardson L.F.* The problem of contiguity: An appendix to statistics of deadly quarrels // *General Systems Yearbook*. 1961. Vol. 6. P. 139–187.

⁵ См. соответствующую дискуссию: *Шиповалова Л.В.* Распределенное научное познание – на пути к разнообразию // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2023. Т. 60. № 4. С. 22–31; *Антоновский А.Ю., Бараш П.Э.* Данные сами себя не соберут? // Там же. С. 32–39; *Масланов Е.В.* Унификация как способ производства когнитивного разнообразия // Там же. С. 40–45.

⁶ Так, по некоторым сообщениям, в языках эскимосов наличествует и такой экзотический «естественный вид» снега, на который хотели наступить, а он даже не успел испугаться. См.: *Boas F.* *The Mind of Primitive Man*. New York, 1911. Вряд ли обнаружится какой-то подобный вид снега в других культурах. Это показывает, насколько опасно обосновывать естественные таксономии культурными контекстами.

Итак, в качестве *репрезентативного* примера, на котором автор основывает свою концепцию классификации, выбирается случай коронавируса. Этот пример как раз и не является таковым. Коммуникативный запрос к науке на выделение особого типа социально значимого (прежде всего *социально опасного*) объекта в этом случае оформляется *вне науки*. Этот запрос не продиктован собственным внутринаучным фундаментальным исследовательским интересом, который был бы фундирован более глубокой теорией, какой-либо теоретической или таксономической проблемой. Ведь коронавирус – это всего лишь вирус. В условиях напряженного общественно внимания к коронавирусу его обстоятельное многоуровневое описание в качестве таксона «как бы из его собственной» (вне-культурной, вне-социальной, вне-темпоральной) перспективы и вписывание его в «универсальные таксономические иерархии» живой и неживой природы скорее бы повредило оперативности исследования и нейтрализации его опасности⁷, а значит, не получило бы сопоставимого финансирования в формате госзадания.

В другом месте мы уже обосновывали коммуникативную классификацию научных дисциплин, основанную на структуре коммуникативного акта, отвечающего необходимости ответить на тот или иной тип коммуникативного запроса. Так, всякий коммуникативный запрос получает ответ исходя из (1) его *предметного* содержания, (2) его социальной значимости и (3) темпоральности, т.е. актуальности сообщения для будущего и прошлого коммуникации.

В таком трехмерном понятии коммуникативного акта лишь один из трех аспектов релевантности требует *предметного* анализа референта сообщения, т.е. инореференциального, информационного модуса коммуникации.

Именно на этой *инореференции* и специализируется система науки как на своем собственном внутреннем интересе, подразумевающим обстоятельный, поликонтекстуальный анализ референта, поиск аналогий, выявление существенных внутренних и внешних связей, сведения гетерогенных эмпирических феноменов к лежащим в их основе глубинной гомогенной реальности (как, например, в классическом случае молекулярно-кинетической теории, объясняющей функционирование соответствующих “*underlying mechanisms*”)⁸.

При таком инореференциальном таксономическом рассмотрении вируса исследование началось бы с постановки фундаментальных и методологических вопросов, в частности с вопроса о его инструментальной доступности для научного наблюдения и типов такого наблюдения⁹, о том, можно ли

⁷ Собственно, *прагматическая* версия философии с ее пониманием истины как результата прагматической договоренности как раз и была сформулирована как ответ на внешние для науки социальные вызовы и опасности. Прагматизм образовался после катастрофы гражданской войны в США, когда выяснилось, что апелляция к вечности и фундаментальности, уверенность в объективности и *предметно-*гарантированных основаниях истинности своих утверждений делает позиции контрагентов непримиримыми и ведут к кровавым конфликтам. Ведь идеи контрагентов представляют саму реальность!

⁸ См.: *Harré R. The Principles of Scientific Thinking. London, 1970. P. 324.*

⁹ См.: *Achinstein P. Concepts of Science. Baltimore, 1968. P. 160–172; Morgan G.J. Virus design // Science meets art. Phyto-pathology. 2006. Vol. 96. P. 1287–1291.*

его рассматривать как живой организм, о том, каково его место в органической эволюции и соответствующей эволюционной таксономии.

Очевидно, что в предложенном выше ситуативно-прагматическом, алармистском модусе классификации коронавируса эти – *предметные* – вопросы не самые существенные. Практическая задача требует быстрого решения, и в первую очередь решения не теоретической, а социально значимой и темпоральной проблемы спасения человечества. Вопрос о том, на каком уровне реальности и в каком месте таксономической иерархии локализован этот естественный вид, отступает здесь на второй план.

Поэтому коронавирус интересен не столько сам по себе, как репрезентативный и сложный объект науки, а как актуальный в сугубо прагматической наблюдательной перспективе. Ведущим его свойством оказывается *опасность* для людей, а не его сущностные качества, или его компаративистские перспективы, требующие его вписывания в таксономические контексты различных «субстратных уровней» (молекулярных, клеточных, органических).

Представим себе мысленный эксперимент: допустим, существует некие *квазивирусы* (микророботы, изоморфные коронавирусу, или же особого типа клетки, в рамках эволюции развившие в себе вирусоподобные способы размножения и встраивания в структуры ДНК других клеток).

Допустим, что они могут нейтрализовываться идентичными медикаментозными средствами. В этом случае – *по крайней мере в этой прагматической, внешней для науки контексте и перспективе* – было бы вполне оправданно включить эти квазивирусы в общий таксон наравне с обычным коронавирусом и исходя из этого развивать новые медицинские препараты и технологии.

Это вполне вписывалось бы в избранное основание выделения «естественного вида» с точки зрения его *функциональности* (безотносительно субстратности, материальности, уровневой таксономической принадлежности), но одновременно являлось бы типовым примером *Борхесовой классификации*. Ведь коронавирусы, вирусы-роботы, вирусоподобные клетки были включены в нее на общих основаниях.

Но есть и второй аргумент против такой *прагматической* классификации. На наш взгляд, она подрывает саму интенцию науки, состоящую в поиске ответа на знаменитый вопрос доктора Фауста о том, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Речь в данном случае идет о корреляции или изоморфности матрицы отдифференцировавшихся научных дисциплин и соответствующей дифференциации доменов реальности («зернистых субстратов», уровней атомов, молекул, клеток, ментальных актов, действий, коммуникаций и т.д.).

Прагматический интерес безусловно требует соответствующих междисциплинарных исследований, но он не оправдан в контексте развития фундаментальных дисциплин, не способных так же стремительно актуализировать свои фундаментальные тематики в ответ на внешние запросы к науке, как это осуществляется в прикладных исследованиях.

Прагматические основания классификации ограничивают *предметный* интерес науки. Так, пока темная материя или темная энергия не опасны, как комары или вирусы, их исследование можно отложить. Теоретические проблемы стандартной модели могут и подождать своего разрешения. Ведь фундаментальный интерес встраивания какого-то новооткрытого

проблематического феномена или объекта (темной материи и темной энергии) в уже известные «естественные виды» не отвечает прагматическому запросу со стороны общества.

Далее для иллюстрации своей идеи А.В. Сахарова обращается к анализу языка как естественного вида и указывает, что естественность языков может определяться и неким неестественным образом, а именно – исходя из государственного резона. Данный кейс в свою очередь оправдывается прагматически.

Однако представляется, что даже прагматический интерес к классификации и в этом случае не может стать основанием для деления домена лингвистики. Даже политическое решение должно опираться на обоснованные дистинкции или основания деления естественных видов. В данном случае речь идет о различии языков и диалектов.

Насколько произвольны эти различия и могут ли они оформляться волюнтаристски – простым принятием обязательных к исполнению решений? Для такого решения о признании за диалектом статуса отдельного языка должна накопиться некая критическая масса языковых (лексических, фонологических, семантических) различий. Возникает вопрос о пороге критичности таковых изменений.

В принципе даже незначительные изменения в языке можно было бы истолковать как принципиальные и применить к ним некий «слабый критерий» самостоятельности языка. Но и эта социально-политическая произвольность¹⁰ и прагматичность все-таки ограничены требованием *универсальности* в применении даже и самых произвольных решений и разграничений. Так, если мы применяем некие «слабые критерии» для разделения словацкого и чешского и признаем за ними статусы различных языков, то те же «слабые критерии» выделения самостоятельных языков мы должны были бы применить и к другим языкам, к примеру, к различиям баварского и верхненемецкого диалектов немецкого языка.

Если же отказаться от универсальности критериев языка, то вместе с этим придется отказаться и от трансграничности всей мировой науки, а значит, и от ее притязаний на истинность и объективность. Немецкие критерии истинности лингвистических утверждений отличались бы от чешских и словацких.

Мы соглашаемся с тем, что нельзя не принимать во внимание прагматические (актуально-темпоральные) вызовы для выделения свойств анализируемых объектов. Но это не отменяет факта особой релевантности именно *внутринаучных* оснований выделения объектов анализа. Без них не удастся, между прочим, реализовать в том числе и внешнее для науки – политическое решение об искусственном разделении языков. Политика может паразитировать на научных дистинкциях, играть на известной терминологической произвольности. В конце концов, какая разница, как назвать некоторое множество правил употребления слов и смыслов – языком или диалектом? Но различия между суммой языковых правил, если только они должны стать научным инструментом анализа, и сами должны употребляться

¹⁰ Эта произвольность в установлении дистинкций основана на том, что политика в отличие от науки устроена не инореференциально, а самореференциально, в том смысле, что исходит не из фактичности инореферентного мира (включая и язык), а из того, что он трансформируется проективными политическими решениями.

по правилам, а значит – находить универсальное применение при анализе эмпирической реальности.

Если же согласиться с утверждаемой необходимостью расширения списка научных авторов, включить в них так называемых *lay-persons*, то в результате и сама наука перестанет быть *естественным видом*, утратит характерную для естественного вида автономию и самобытность. Если же мы признаем такого рода внешнего действующего или *актора автором*, утрачивает силу системная базовая коммуникативная дистинкция – различие между ориентированным на истину научным знанием и ненаучными формами коммуникации, ориентированными на достижение прагматического успеха.

Список литературы

- Антоновский А.Ю., Бараиш Р.Э. Данные сами себя не соберут? // *Epistemology and Philosophy of science / Эпистемология и философия науки*. 2023. Т. 60. № 4. С. 32–39.
- Масланов Е.В. Унификация как способ производства когнитивного разнообразия // *Epistemology and Philosophy of science / Эпистемология и философия науки*. 2023. Т. 60. № 4. С. 40–45.
- Шуповалова Л.В. Распределенное научное познание – на пути к разнообразию // *Epistemology and Philosophy of science / Эпистемология и философия науки*. 2023. Т. 60. № 4. С. 22–31.
- Achinstein P. *Concepts of Science*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968.
- Boas F. *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan, 1911.
- Harré R. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan, 1970.
- Morgan G.J. Virus design // *Science meets art. Phyto-pathology*. 2006. Vol. 96. P. 1287–1291.
- Putnam H. *Meaning and Reference* // *Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70. P. 699–711.
- Metzger P.T., Sykes M.V., Stern A., Runyon K. The reclassification of asteroids from planets to non-planets // *Icarus*. 2019. Vol. 319. P. 21–32.
- Richardson L.F. The problem of contiguity: An appendix to statistics of deadly quarrels // *General Systems Yearbook*. 1961. Vol. 6. P. 139–187.
- Sober E. Evolution, Population Thinking, and Essentialism // *Philosophy of Science*. 1980. Vol. 47. No. 3. P. 350–383.

Is Borges's classification so absurd and is it possible to recognize an actor as an author?*

Alexander Yu. Antonovsky

Inter-regional Non-Governmental Organization Russian Society of History and Philosophy of Science. 1/36 Lyalin Lane, Moscow 105062, Russian Federation; e-mail: Antonovski@iphras.ru

The article substantiates that logically incorrect “Borgesian classifications”, which include sets of objects distinguished for different reasons, still exhibit pragmatic relevance. These pragmatic bases of classifications may not correspond to the basic function of science: the implementation of fundamental scientific research, and may not correspond to culturally and socially determined expectations and communicative requests for science. But this does not negate the fact that science (in order to protect its communicative autonomy) within the framework of applied research is forced to respond to communicative

* The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00183, <https://rscf.ru/project/24-18-00183/>

requests from the outside. The article criticizes the approach of A.V. Sakharova. In particular, it is substantiated that despite the fact that the author distances himself from the Borgesian classification, nevertheless, by asserting the pragmatic necessity of some taxonomies, she implicitly builds and uses it. We will also show that these pragmatic grounds for defining taxa do not serve the basic function of basic science. This unique function consists of conducting fundamental research, which precisely distances itself from socially determined, external (political, value-religious, economic) requirements for science: greater usefulness, relevance, social significance, the creation of ideologies, etc. However, in some circumstances (primarily in order to assert its own autonomy) and as if ignoring its own research interest, science is forced in one way or another to respond to external socio-communicative demands from adjacent communication systems. It is in these pragmatically defined contexts that Borgesian-type classifications can be used.

Keywords: natural kinds, taxa and taxonomies, Borges's classification, systemic communication theory, externalism and internalism, coronavirus, language

For citation: Antonovsky, A.Yu. "Tak li absurdna klassifikatsiya Borkhesa i stoit li priznavat' aktora avtorom?" [Is Borges's classification so absurd and is it possible to recognize an actor as an author?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 181–188. (In Russian)

References

- Achinstein, P. *Concepts of Science*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968.
- Antonovsky, A.Yu. & Barash, R.E. "Dannye sami sebja ne soberut?" [The Data Won't Collect Itself?], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2023, Vol. 60, No. 4, pp. 32–39. (In Russian)
- Boas, F. *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan, 1911.
- Harré, R. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan, 1970.
- Maslanov, E.V. "Unifikacija kak sposob proizvodstva kognitivnogo raznoobrazija" [Unification as a Method of Producing Cognitive Diversity], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2023, Vol. 60, No. 4, pp. 40–45. (In Russian)
- Metzger, P.T., Sykes, M.V., Stern, A. & Runyon, K. "The reclassification of asteroids from planets to non-planets", *Icarus*, 2019, Vol. 319, pp. 21–32.
- Morgan, G.J. "Virus design", *Science meets art. Phyto-pathology*, 2006, Vol. 96, pp. 1287–1291.
- Putnam, H. "Meaning and Reference", *Journal of Philosophy*, 1973, Vol. 70, pp. 699–711.
- Richardson, L.F. "The problem of contiguity: An appendix to statistics of deadly quarrels", *General Systems Yearbook*, 1961, Vol. 6, pp. 139–187.
- Shipovalova, L.V. "Raspredelennoye nauchnoye poznanie – na puti k raznoobraziyu" [Distributed scientific knowledge – on the way to diversity], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2023, Vol. 60, No. 4, pp. 22–31. (In Russian)
- Sober, E. "Evolution, Population Thinking, and Essentialism", *Philosophy of Science*, 1980, Vol. 47, No. 3, pp. 350–383.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2024. Том 17. № 4

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Корректор *Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 18.11.24.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 15,14. Тираж 1 000 экз. Заказ № 22

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**