

eISSN 2587-8719

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2024 — Т. 8, № 2

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2024 · VOLUME 8 · № 2

# PHILOSOPHY

2024 8 (2)

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)  
eISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 77-68963  
ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7(495) 7729590 \* 12032

## EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
T<sub>E</sub>X Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Editors: Alexandra Karpezova, Denis Lukshin, Amelia Novkina

## INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Vladimir Bakshantanovsky (TIU, Tyumen, Russia) ·  
Svetlana Bankovskaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) ·  
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE,  
Moscow, Russia) · Aslan Gadzhikurbanov (LMSU, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) ·  
Dmitry Kataev (LSPU, Lipetsk, Russia) · Nikolai Khrenov (SIAS, Moscow, Russia) ·  
Boris Kolonitsky (EUSP, SPBIIH RAS, St. Petersburg, Russia) · Anna Kostina (MOSGU, Moscow, Russia) ·  
Sergey Kocherov (NRU HSE, Nizhny Novgorod, Russia) · Lyudmila Kryshstop (RUDN, Moscow, Russia) ·  
Ivan Kurilla (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) ·  
Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Alexey Miller (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Sergei Mironenko (GARF, LMSU, Moscow, Russia) ·  
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II,  
Krakow, Poland) · Alexander Pavlov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin (*Voprosy Filosofii* Journal,  
Moscow, Russia) · Petr Rezyvkh (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) · Maria Shteynman (RSUH, Moscow, Russia) ·  
Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Sidorov (IWH RAS, Moscow, Russia) ·  
Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Natalia Tanshina (RANEPa, Moscow, Russia) ·  
Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

# ФИЛОСОФИЯ

2024 — Т. 8, № 2

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)

eISSN: 2587-8710 · РЕГИСТРАЦИЯ: ЭЛ № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7(495) 7729590 \* 12032

## РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)

Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)

Редакторы: Александра Карпезова, Денис Лукшин, Амелия Новкина

## МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·

Владимир Бакштаповский (ТИУ, Тюмень, Россия) · Светлана Баньковская (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Роджер Берковц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет

Комплутенсе, Мадрид, Испания) · Аслан Гаджикурбанов (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·

Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Татьяна Злотникова (ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, Ярославль, Россия) ·

Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·

Дмитрий Катаев (ЛГУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, Россия) ·

Борис Колоничкий (ЕУСПБ, СПб ИИ РАН, Санкт-Петербург, Россия) · Анна Костина (МОСКУ, Москва, Россия) ·

Сергей Кочеров (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород, Россия) · Людмила Крыштон (РЭДН, Москва, Россия) ·

Иван Курилла (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) · Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·

Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Миллер (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) ·

Сергей Мирошенко (ГА РФ, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·

Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·

Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша) ·

Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии»,

Москва, Россия) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Александр Сидоров (ИВИ РАН, Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Наталья Ташьшина (РАНХиГС, Москва, Россия) ·

Андрей Тесля (ВФУ им. И. Канта, Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Александр Филиппов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Николай Хренов (ГНИ МК РФ, Москва, Россия) ·

Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) · Татьяна Шедрина (МФГУ, Москва, Россия)

# CONTENTS

---

[From the Executive Editor of the Issue] 9

## STUDIES. PART 1

MARIA PONOMAREVA

Yestestvennyy zakon i yestestvennoye pravo : bogoslovy i yuristy pri dvore Karla v Mudrogo

[Natural Law and Natural Right : Intellectuals at the Court of Charles v the Wise] 13

ANDREY TESLYA

Russkiye sotsialisty v poiskakh chastno-voplotimogo budushchego

[Russian Socialists in Search of a Privately Embodied Future] 48

SERGEY SERGEEV

Homo novus v utopicheskikh proyektakh sovet-skikh fantastov I. Yefremova, A. i B. Strugatskikh 1950–80-kh gg.

[Homo novus in the Utopian Projects of Soviet Science Fiction Writers of the 1950–80s] 74

VICTORIA LYSENKO

Indiyskaya filosofiya v mezhkul'turnoy perspektive

[Indian Philosophy in Intercultural Perspective] 87

## STUDIES. PART 2

BELIKOV ALEKSANDR

Zamechaniya ob implikatsii Farrella

[Remarks on Farrell's Implication] 123

TAT'YANA RYABUSHKINA

Ya kak sub'yekt poznaniya : mezhdu ob'yektivatsiyey i eliminatsiyey

[The Self as a Subject of Cognition : Between Objectification and Elimination] 142

EKATERINA MELNIKOVA

Gusserl', Khaydegger i Lask : ucheniye o smysle i znachenii

[Husserl, Heidegger and Lask : The Doctrine of Sense and Meaning] 162

OLGA IVASHCHUK

Double-bind kak funktsional'nyy ekvivalent protivorechiya v metodologii sotsial'nykh issledovaniy

[The Double-bind as the Functional Equivalent of Contradiction in Social Research Methodology]

183

### STUDIES. PART 3

MIKHAIL ADAMOV

Problema epistemicheskoy otvet-stvennosti i yeye psikhofiziologicheskiye osnovaniya

[The Problem of Epistemic Responsibility and Its Psychophysiological Foundations]

205

MAXIM MIROSHNICHENKO

Nestabil'naya ekosoma : virtual'nost' i etika immunnogo tela

[The Unstable Ecosoma : Virtuality and Ethics of the Immune Body]

229

EVGENY NENADYSHCHUK

Ot algoritmicheskogo obshchestva k negantropotsenu : avtomatizatsiya i budushcheye truda v filosofskoy mysli Bernara Stiglera

[From the Algorithmic Society to the Neganthropocene : Automation and the Future of Work in the Philosophical Thought of Bernard Stiegler]

252

BORIS POZDNYAKOV

Vzaimosvyaz' kontsepta vyrazheniya i teorii znakov u Delēza

[The Relationship Between the Concept of Expression and the Theory of Signs in Deleuze]

277

### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

NATALIYA OSMINSKAYA, EMIL' RAKHMANKULOV

Neotmenimost' somneniya : sematologiya Dzhordzha Dal'garno i ideya universal'nogo yazyka v yevropeyskoy filosofii serediny XVII v.

[Indefeasibility of Doubt : George Dalgarno's Sematology and the Idea of a Universal Language in Mid-Seventeenth Century European Philosophy]

303

GEORGE DALGARNO

Iskusstvo znakov : ili universal'nyy kharakter i filosofskiy yazyk...

[Ars signorum : vulgo character universalis et lingua philisophica]

331

DANIIL LAVRISCHEV

Istoki agnostitsizma : k perevodu stat'i T. G. Geksli «Agnostitsizm» (1889)

[Origins of Agnosticism : On the Translation of T. H. Huxley's "Agnosticism" (1889)]

383

THOMAS HENRY HUXLEY  
Agnostitsizm  
[Agnosticism]

400

## BOOK REVIEWS

ALEXANDER PAVLOV  
Duologiya Pennivayza : retsenziya na knigu Alissy Berger o zagadke dvukh glav «Ono»  
[Pennywise's Duology : A Review of Alissa Burger's Book on the Secret  
behind the Two Chapters of "IT"]

437

## СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающего редактора 9

### ИСТОРИЯ МЫСЛИ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МАРИЯ ПОНОМАРЕВА Естественный закон и естественное право : богословы и юристы при дворе Карла v Мудрого	13
АНДРЕЙ ТЕСЛЯ Русские социалисты в поисках частно-воплотимого будущего	48
СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВ Номо povus в утопических проектах советских фантастов И. Ефремова, А. и Б. Стругацких 1950-80-х гг.	74
ВИКТОРИЯ ЛЫСЕНКО Индийская философия в межкультурной перспективе	87

### ЛОГИКА, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АЛЕКСАНДР БЕЛИКОВ Замечания об импlications Фаррелла	123
ТАТЬЯНА РЯБУШКИНА Я как субъект познания : между объективацией и элиминацией	142
ЕКАТЕРИНА МЕЛЬНИКОВА Гуссерль, Хайдеггер и Ласк : учение о смысле и значении	162
ОЛЬГА ИВАЩУК Double-bind как функциональный эквивалент противоречия в методологии социальных исследований	183

VARIA  
ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

МИХАИЛ АДАМОВ Проблема эпистемической ответственности и ее психофизиологические основания	205
МАКСИМ МИРОШНИЧЕНКО Нестабильная экосома : виртуальность и этика иммунного тела	229
ЕВГЕНИЙ НЕНАДЫЩУК От алгоритмического общества к негантропоцену : автоматизация и будущее труда в философской мысли Бернара Стиглера	252
БОРИС ПОЗДНЯКОВ Взаимосвязь концепта выражения и теории знаков у Делёза	277

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

НАТАЛИЯ ОСМИНСКАЯ, ЭМИЛЬ РАХМАНКУЛОВ Неотменимость сомнения : сематология Джорджа Дальгарно и идея универсального языка в европейской философии середины XVII в.	303
ДЖОРДЖ ДАЛЬГАРНО Искусство знаков : или универсальный характер и философский язык...	331
ДАНИИЛ ЛАВРИЩЕВ Истоки агностицизма : к переводу статьи Т. Г. Гексли «Агностицизм» (1889)	383
ТОМАС ГЕНРИ ГЕКСЛИ Агностицизм	400

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА  
РЕЦЕНЗИИ

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ Дуология Пеннивайза : рецензия на книгу Алиссы Бергер о загадке двух глав «Оно»	437
---	-----



## ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

---

Мы рады представить вниманию читателя второй номер журнала «Философия» за 2024 год. Это уже восьмой год существования нашего журнала. За прошедшие годы мы добились достаточно многого. Журнал индексируется в нескольких крупных базах данных, его скачивают и читают, в него, что важно, пишут. Мы, как и раньше, придерживаемся презумпции открытой науки и с одинаковым интересом принимаем статьи как от маститых ученых, так и от молодых авторов. Сохраняем мы и тематическую открытость: с тех пор, как мы приняли решение уйти от тематических номеров к структуре рубрик, каждый новый номер радует глаз своим разнообразием.

Этот номер открывается небольшой рубрикой, посвященной истории мысли, в которую входят четыре текста. Статья МАРИИ ПОНОМАРЕВОЙ посвящена анализу юридического и богословского дискурса о власти при дворе короля Франции Карла V Мудрого. В центре внимания оказываются две фигуры: знаменитый переводчик Аристотеля Николя Орема и анонимный автор-составитель трактата, известного под названием «Сна садовника». Продолжают номер две статьи, построенные на отечественном материале. АНДРЕЙ ТЕСЛЯ рассматривает «образы будущего» у русских интеллектуалов социалистического направления на протяжении полувека, с 1840-х до 1890-х годов, и отмечает, что для раннего русского радикализма характерен акцент на непосредственном, лично реализуемом воплощении новых практик как следствии необходимости преодолеть разрыв между широкими общими представлениями, невозможностью общественного действия и связанных с собственным участием перспектив ближайшего будущего. СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВ обращается к образу *homo novus*, выведенному в произведениях советской научной и социальной фантастики, от Ивана Ефремова до А. и Б. Стругацких. Завершает рубрику программная статья ВИКТОРИИ ЛЫСЕНКО, где она представляет свою концепцию индийской философии, которая подводит итог индологическим исследованиям автора за последние сорок пять лет.

Номер продолжает рубрика, объединяющая в себе статьи по логике, феноменологии и социальной антропологии. АЛЕКСАНДР БЕЛИКОВ рассматривает в своем исследовании трехзначную импликацию, предложенную Робертом Фарреллом, и подчеркивает, что, во-первых, импликация Фаррелла обладает всеми свойствами, достаточными, чтобы отнести ее к категории коннексивных импликаций, а, во-вторых, она, будучи сходной по некоторым

своим свойствам с конъюнкцией, может быть использована для формального моделирования некоторых особенностей понимания условных высказываний, присущих человеку на ранних этапах развития его когнитивных способностей. Статья ТАТЬЯНЫ РЯБУШКИНОЙ посвящена рассмотрению подхода к исследованию субъективности как условия возможности сознательного опыта, не допускающего, с одной стороны, объективации субъекта познания, рассмотрения его в качестве вещи среди других вещей сознаваемого мира, а с другой — его формализации и элиминации. Исследование ЕКАТЕРИНЫ МЕЛЬНИКОВОЙ посвящено учению о смысле и значении в философии Гуссерля, Хайдеггера и Ласка. Автор показывает, что Гуссерль, Хайдеггер и Ласк в своих трудах развивают сходные интуиции, которые делают исследование феномена значения одним из центральных элементов их философских учений. Наконец, ОЛЬГА ИВАЩУК рассматривает две методологические фигуры, ядром которых является логическое противоречие: введенную Г. Бейтсоном конструкцию *double-bind*, работа с которой нацелена на устранение противоречия с помощью расселовской теории типов, и гегелевскую логическую форму противоречия, работа с которой предполагает культуру движения в противоречии и умение его разрешать.

Последнюю часть рубрики «Исследования» формирует небольшой раздел *Varia*, в который вошли также четыре статьи. МИХАИЛ АДАМОВ рассматривает понятие «эпистемической ответственности» как способности субъекта воспринимать себя агентом познавательного процесса, доверяющим собственным познавательным способностям, а также вырабатывающим самостоятельно правила достижения и критерии успешности своей познавательной деятельности. МАКСИМ МИРОШНИЧЕНКО рассуждает о концепции виртуального в ее связи с этикой и на примере иммунологии показывает, как виртуальность определяет самость и индивидуальность человека и других форм жизни. БОРИС ПОЗДНЯКОВ и ЕВГЕНИЙ НЕНАДЫЩУК обращаются к анализу философских концепций Жюль Делеза и Бернара Стиглера.

Продолжает номер традиционная рубрика «Переводы и публикации», в которой на этот раз представлены два материала: первая часть трактата Джорджа Дальгарно «Искусство знаков» и статья Т. Г. Гексли «Агностицизм». Оба перевода снабжены обширными сопроводительными исследованиями, составленными НАТАЛЬЕЙ ОСМИНСКОЙ, ЭМИЛЕМ РАХМАНКУЛОВЫМ и ДАНИИЛОМ ЛАВРИЩЕВЫМ.

Завершается номер масштабной рецензией, написанной АЛЕКСАНДРОМ ПАВЛОВЫМ на недавно вышедшую книгу А. Бергер.

А. М.

---

ИСТОРИЯ МЫСЛИ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

---

---

STUDIES. PART 1

---



МАРИЯ ПОНОМАРЕВА\*

## ЕСТЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО\*\*

БОГОСЛОВЫ И ЮРИСТЫ ПРИ ДВОРЕ КАРЛА V МУДРОГО

Получено: 13.08.2023. Рецензировано: 12.09.2023. Принято: 11.04.2024.

**Аннотация:** Исследование посвящено различию в употреблении понятий «естественный закон» (*lex naturalis / loi naturelle*) и «естественное право» (*ius naturale / droit naturel*) в работах придворных интеллектуалов Карла v Мудрого. Указанное различие складывается не только в связи с тем, что благодаря королевской культурной политике в 1360–1370-х гг. возникает множество переводов классических сочинений с латинского на французский язык, но и потому, что при королевском дворе и в королевском Совете складываются несколько групп. Среди них историками выделено противостояние богословов (выходцев с богословского факультета) и юристов, наследующих легистам Филиппа IV Мудрого. Суть различия их программ можно проследить в том числе через различие в обращении с самым общим понятием, понятием природы. Так, на примере сочинений Николая Орема показано, что для него закон природы является неизменным источником знания о том, как должен быть устроен политический закон. С другой стороны, на материале «Сна садовника» показано, что в юридическом лагере не используются связки «закон природы / естественный закон», но используется понятие естественного права, которое сближается с *всеобщим правом*. Наконец, различие взглядов Орема и составителя «Сна садовника» проявляется в том, как они трактуют понятие состояния невинности — времени человеческой истории, когда не существовало позитивного права.

**Ключевые слова:** история понятий, естественный закон, естественное право, Карл v Мудрый, Николая Орем, средневековая политическая мысль, Сон садовника, состояние невинности.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-13-47.

Начало царствования французского короля Карла v Мудрого (1364–1380) было ознаменовано серией кризисов, преодоление которых отразилось не только в политической, но и культурной жизни королевства. Поражение французов в битве при Пуатье (1356) и пленение короля Иоанна II Доброго не способствовали укреплению королевской власти.

\*Пономарева Мария Андреевна, аспирант, Институт всеобщей истории Российской академии наук (Москва); советник директора по воспитанию, Киноколледж № 40 «Московская международная киношкола» (Москва), m.ponomareva@mifs.ru, heliumxxi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9229-9924.

\*\*© Пономарева, М. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Положение дофина Карла осложнилось также восстанием парижской буржуазии во главе с Этьеном Марселем в 1357 г.; еще через год разразилась Жакерия. Помимо конкретных политических и дипломатических решений, которые помогли дофину преодолеть сложившуюся ситуацию, практически сразу после заключения мира в Бретиньи в 1360 г. дофин и далее — король Карл V Мудрый основал королевскую библиотеку.

В связи с королевской библиотекой Карла V Мудрого следует рассматривать не только собственно книжное собрание в северной башне Лувра, но и весь комплекс культурной политики: покровительство интеллектуалам, инициирование масштабной переводческой работы (на французском языке впервые появляются благодаря королевскому заказу, например, «О граде Божьем» Августина, сочинения Аристотеля, «Поликратик» Иоанна Солсберийского, «Альфонсины» и многое другое), а также создание и поощрение определенной книжной культуры в дворянской среде. Как отмечает Жанин Кийе, именно во времена Карла V книга становится обыкновенным королевским подарком<sup>1</sup>.

Интеллектуальная жизнь при королевском дворе была неоднородной. В первую очередь это связано с разнообразием сословного происхождения и культурного фона придворных интеллектуалов. В условиях формирования нового рода центра производства знания происходило определенное перемешивание социальных групп: так, при Карле V работали выпускники богословского факультета Парижского университета, правоведы, монахи-францисканцы: и *клерики*, и *рыцари*. Это разнообразие, а также неизбежная конкуренция за влияние в королевском совете комплексно определяли не только политические, но и переводческие, и теоретические стратегии. Так, например, Жак Кринен выделяет в среде придворных интеллектуалов Карла V две основные группы: *философов* (богословов) и *легистов* (юристов) (Кгупен, 1991), чья взаимная неприязнь перерастает в заочную дискуссию по целому ряду вопросов: о юдициарной астрологии, о сновидениях, о роли придворного советника и, наконец, о природе самой королевской власти.

Разделение на «философов» и «юристов» среди интеллектуалов Карла V Мудрого, предложенное Жаком Криненом, не охватывает всех теоретических и практических противоречий, но может быть инструментально плодотворным в отношении истории двух понятий. Во-первых, это понятие закона. Жак Кринен выделяет «философов» и «юристов»

<sup>1</sup>Подробнее о культурной политике Карла V см. Quillet, 1984: 54–58, 96–105.

как два парадигматически различных стиля мышления в первую очередь в связи с разницей в трактовке природы королевской власти в глоссах Николя Орема к его переводам из Аристотеля с одной стороны и в анонимной компиляции «Сон садовника» — с другой. Власть правителя, разумеется, является не только фактическим, но и концептуальным центром, вокруг которого выстраивается политическое мышление. Для Орема принципиальным вызовом являлась цивилистская максима *что угодно правителю, имеет силу закона*, восходящая к Дигестам (Дигесты Юстиниана, Кофанов, 2002/2006; *Corpus iuris civilis*, 1872–1895), к фрагменту из Ульпиана: *quod placuit principi habet vigorem legis* (D.1.4.1 pr., Ulp. 1 Inst), поскольку он мыслил в рамках томистского понимания закона как того, что сообразно разуму, и для него цивилистская максима была буквально оправданием тирании: разум, а не правитель, должен быть основанием, мерой и правилом политической жизни<sup>2</sup>. С другой стороны, для составителя «Сна садовника» совершенно очевидно, что единственным источником закона является король — как император в своем королевстве<sup>3</sup>.

Это противоречие в трактовке одного из ключевых понятий политического мышления разворачивалось на фоне серьезного сдвига в истории естественной философии: постепенно подвергалась сомнению естественная телеология, т. е. представление о том, что все в природе имеет конечную цель, целевую причину, восходящее к Аристотелю (Bastit, 1987: 47–62, 49). В рамках истории науки этот эпизод рассматривается обыкновенно в связи с разработкой теории импетуса Жаном Буриданом, учителем Николя Орема, в Наваррском колледже. Однако природа как «то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем оно возникает [...], и то, вследствие чего нечто возникает» (Аристотель, Кубицкий, 1976: 1032a), объединяющая и форму, и материю, и причины, является одним из самых общих понятий для системы европейского мышления. Более того, в томизме термин *natura* используется в значении «сущность»,

<sup>2</sup> «Item, par la fausse opinion et malvese suggestion de telz adulateurs et flateurs ont esté faites ou temps passé aucunes lays lesquelles attribuent as prince qu'il sunt pardesus les lays : Et quia princeps est solutus legibus, et quia principi placuit, legis habet vigorem. Laquelle chose est contre la doctrine de ceste science en plusieurs lieux» (LP. 202a).

<sup>3</sup> «Derechief, au Roy appartient la souveraineté et le darrenier resort en tout son royaume et en tant que il ne pourret mie celle souveraineté donner, transporter ou aultrement alier, ne si n'y puet aucunement renuncier, car celle souveraineté et darrenier resort, si sont si et par telle maniere conjoins et anexés a la couronne que ilz ne puent de luy estre separés, car ce sont lez plus principales nobletés de la couronne» (SdV. II.CCLI.14).

что делает ее наиболее общим родовым понятием, главной категорией. В результате вопрос о том, целенаправленна ли природа, является фундаментальным: он неизбежно затрагивает все области знания и радикально сказывается на политической мысли.

Таким образом, для того, чтобы получить ключ к сути теоретического противоречия между «философами» и «юристами» при дворе Карла V Мудрого, следует сравнить способы концептуализации природы. В первом случае главным будет понятие естественного закона, *lex naturalis*, в рамках телеологии Аристотеля и томистской схоластики; во втором случае, — понятие естественного права, *ius naturale*, восходящее к Дигестам, в рамках постглоссаторской традиции. Наконец, свое предельное выражение эти понятия получают в представлениях о состоянии невинности человеческого общества — то есть о том времени, когда не существовало позитивного права.

\*\*\*

Среди всех придворных интеллектуалов Карла V Мудрого Николя Орем (1320/5–1382) занимал особенное место потому, что состоял наставником при короле в его бытность дофином и был главной опорой для него после 1356 г., когда Иоанн Добрый был пленен англичанами. Сам Орем происходил из небогатой нормандской семьи, своим положением был обязан учебе в Наваррском колледже Парижского университета, основанном еще Жанной Наваррской как место подготовки прокоролевской элиты (Courtenay, 2004). В 1350-х гг. у Орема сложились знакомства с крупными придворными интеллектуалами: Пьером Берсиором, Филиппом де Витри, Жаном де Мюром и Гильомом Машо. Таким образом, Николя Орем происходит скорее из той среды авторов, которая возникла еще при Иоанне Добром, и даже свое первое известное сочинение «О монетах» Николя Орем написал по заказу Иоанна Доброго (Oresme, 1990).

Николя Орем переводил «Политику», как и все остальные сочинения Аристотеля, не с греческого, а с латинского. Основой для его работы послужил перевод, созданный Вильямом из Мербеке (1215–1286) в 1869 году<sup>4</sup>. Когда Орем составлял глоссы к своему переводу, он опирался на

<sup>4</sup>От Мербеке осталось два перевода, черновой и итоговый, на который впоследствии опирались Альберт Великий, Фома Аквинский и другие комментаторы. Николя Орему были известны оба перевода. О бытовании корпуса Аристотеля на средневековом западе см. Grabmann, 1941: 5–11; Flüeler, 2012: 19–27; издание чернового перевода см. Aristoteles, 1961; оба текста, с греческим оригиналом, изданы в Aristoteles, 1872.



уже сложившуюся к тому моменту традицию комментариев, но избирательно. Так, он использовал комментарии Альберта Великого, Фомы Аквинского и Пьера д'Овернь, однако полностью игнорировал толкования, предложенные Сигером Брабантским и лекции Жана Буридана. Первое (отказ цитировать Сигера Брабантского) вполне можно связать с внешней конъюнктурой, т. е. осуждением аверроизма в 1270 г., однако второе выглядит более странным: Жан Буридан был учителем Николя Орема в Наваррском колледже.

Перевод «Политики» сопровождается масштабным аппаратом. Во-первых, Орем составил собственно предисловие, *Le Proheme*, в котором посвятил свой перевод королю и объяснил значение науки политики; также Орем дал краткую техническую инструкцию, *Instruction*, в которой показал, как устроены внутренние ссылки, и отослал читателя, незнакомого с специфическими терминами, к глоссарию в конце перевода. Таких глоссариев два: во-первых, *Table des Notables*, понятийный указатель, в котором Орем иногда дает определения; во-вторых, *Table des expositions des fors mos de Politique*, словарь специфических терминов политической науки, где Орем объяснил введенные им неологизмы.

Так же, как и «Политика», «О небе» (*Le livre du ciel et du monde*) переведен с латинского текста. Николя Орем опирался на два источника: во-первых, перевод Роберта из Линкольна, заверченный Вильямом из Мербеке в 1265 г., а также на арабо-латинский перевод Михаила Скотта, составленный в 1230 г. и включавший комментарии Аверроэса<sup>5</sup>. Так же, как и перевод «Политики», «О небе» снабжен предисловием, обширными глоссами и содержанием (*Table des matieres*).

Мотивация переводческой работы Орема окончательно не ясна, и, кроме того, может различаться для перевода «Политики» и перевода «О небе». С одной стороны, как свидетельствуют другие переводчики, трудившиеся при дворе Карла V, инициатором и прямым заказчиком таких работ выступал сам король (например, об этом упоминает Дени Фульша в переводе «Поликратика» и Рауль де Прель в переводе «О граде Божьем»), с другой — Николя Орем был наставником короля. Не существует свидетельств, на основании которых можно было бы однозначно указать, кто именно был инициатором переводов из Аристотеля: король или его наставник. Сам Орем в предисловии в рукописи, где представлены совместно и перевод «Политики», и перевод «Этики»,

<sup>5</sup> Оба перевода и комментарий Аверроэса можно найти в Aristoteles, 1550. Существует современное издание перевода Михаила Скотта: Averroes, 2003.

озаглавленном как «Пролог переводчика» (*Le Prologue du transateur*), объясняет свою задачу так:

...король пожелал, чтобы ради общего блага они [книги Аристотеля. — М. П.] были переведены на французский, дабы его советники и все прочие могли лучше их понимать<sup>6</sup>.

Таким образом, в этом случае Орем видит в качестве своей целевой аудитории собственно самого короля и его совет, и сам перевод «Политики» встраивается в ряд тех сочинений, которые должны были читаться вслух и обсуждаться при дворе. Перевод «О небе» принадлежит отличному от «Политики» контексту. Во-первых, нельзя сказать наверняка, планировал ли Орем или король изначально, в 1372 г., что вместе с практическими сочинениями Аристотеля на французский язык будет также переведен трактат «О небе». Сам Орем в послесловии к «О небе» говорит, что это он сам предложил перевести и прокомментировать эту книгу на французском, а в послесловии формулирует свою цель так:

Чтобы развлечь, занять и тронуть сердца молодых людей, обладающих тонким и возвышенным складом и стремящихся к науке, чтобы они выучились спорить и критиковать меня из любви и стремления к истине, я осмелюсь утверждать, я убежден, что нет смертного, который видел бы книгу прекраснее и лучше о естественной философии, чем эта ни на еврейском, ни на греческом или арабском, ни на латыни, ни на французском<sup>7</sup>.

Таким образом, «О небе» не адресована эксплицитно ни королю, ни королевским советникам, и Орем сосредоточен на самой по себе естественной философии. Поэтому «О небе» встраивается, с одной стороны, в ряд его собственных естественнонаучных сочинений, некоторые из которых были адресованы университетскому кругу («О соизмеримости и несоизмеримости движений неба», «О чудесах» и др.), некоторые — королю. Сам король не был чужд естественной философии, но только в одном аспекте — его интересовала предсказательная астрология<sup>8</sup>.

<sup>6</sup>«...le Roy voulu pour le bien commun les faire translater en françoys, affin que il et ses conseillers et autres les puissent mieulx entendre, mesmement Ethiques et Politiques, desquelz comme dit est le premier aprent estre bon homme et l'autre bon prince» (Oresme, 2020).

<sup>7</sup>«Et pour animer, exciter et esmouvoir les cuers des jeunes hommes qui ont subtilz et nobles engins et désir de science, afin que il estudient a dire encontre et a moi reprendre pour amour et affection de vérité, je ose dire et me faiz fort qu'il n'est homme mortel qui onques veist plus bel ne meilleur livre de philosophie naturele que est cestui, ne en ebreu, ne en grec ou arabic, ne en latin, ne en françois» (LC. 203c).

<sup>8</sup>О значении астрологии и полемике Орема против астрологов при дворе Карла V см. Jourdain, 1888: 564–565; в библиотеке Карла V насчитывалось не менее 300 книг по

Орем, в свою очередь, выступал последовательным противником предсказательной астрологии в адресованных королю сочинениях «Против астрономов-прорицателей», «О гаданиях» и в ряде глосс к «Политике» и «Этике». На практике же вопрос об астрологии был выражением соперничества Орема с придворными легистами, из чьего лагеря происходит «Сон садовника».

«Сон садовника» был составлен в 1376–1378 гг. анонимно сначала как компиляция различных латинских текстов, затем переведен и адаптирован на французском языке. В составе текста опознаются фрагменты из прокоролевских памфлетов эпохи противостояния французского короля Филиппа IV Красивого и папы Бонифация VIII, фрагменты полемики вокруг ордена францисканцев 1316–1334 гг., сочинения юристов (Эврара де Тремогона, Джованни да Леньяно, Бартоло да Сассоферато, Рикардо да Саличето и других), богословские университетские сочинения (фрагменты из Фомы Аквинского), а также фрагменты из «Защитника мира» Марсилия Падуанского. Несмотря на то, что фактически «Сон садовника» представляет собой перевод, он не принадлежит к переводам как к литературному жанру<sup>9</sup>. Формально «Сон садовника» — это аллегорическое видение в форме диспута между рыцарем и клириком — адвокатами, соответственно, светской власти и духовной в их тяжбе перед лицом государя. По содержанию «Сон садовника» охватывает разнообразные вопросы королевской власти, т. е. является политическим зеркалом.

Составление «Сна садовника» приписывалось различным кандидатам<sup>10</sup>, однако на данный момент считается, что составителем «Сна садовника» был Эввар де Тремогон (†1386) — кандидатура, предложенная Альфредом Ковилем (Coville, 1933; Schnerb-Lievre, 1980: 527–530) и поддержанная издательницей трактата, Марион Шнерб-Льевр (SdV. P. LXXVII). Эввар де Тремогон был выпускником Болонского университета, где он обучался у Джованни да Леньяно и где получил лицензию на

астрологии, он активно покровительствовал переводчикам астрологических трактатов (Dodu, 1929: 14; Coorland, 1952: 184–185); также Карл V при поддержке своего врача, Жерве Кретьена, основал коллеж Байе, где изучались медицина и астрология (Boudet, 2010: 101–102).

<sup>9</sup>Так, другие переводчики круга Карла V Мудрого в предисловиях открыто объясняют, что сделали перевод, жалуются на синтаксические сложности, объясняют неологизмы, иногда дают комментарий относительно оригинального сочинения (см., напр., Foulechat, 1994: 87); все это отсутствует в «Сне садовника».

<sup>10</sup>Так, в рукописях упоминаются Уильям Оккам, Филипп де Мезьер, Шарль де Лувьер, Рауль де Прель и Николя Орем (см. обзор традиции SdV. P. LXXVII).

преподавание как доктор *utriusque iuris* в 1367 г. Он продолжил свою карьеру в Парижском университете — от этого периода сохранились его «Три лекции о декреталях» (1371–1373), однако в 1374 г. папа Григорий XI освободил Тремогона от этой службы для того, чтобы тот выполнил некоторую работу для короля<sup>11</sup>. Согласно гипотезе Шнерб-Льевр, именно тогда Тремогон стал членом королевского совета, королевским рекетмейстером и принялся за работу над «Сном садовника». К 1382 г. Тремогон получил епископскую кафедру в Доль-де-Бретань.

\*\*\*

Несмотря на то, что интересы Орема касались и естественной философии, и политики, он смешивает эти области нечасто. Скорее всего, в этом просто нет прямой необходимости потому, что общим языком знания, который Орем использует и для первой, и для второй, остается язык метафизики Аристотеля. Тем не менее, иногда в работах Орема политическое и естественнонаучное пересекаются. В комментарии к фрагменту из самого начала трактата «О небе» Орем в целом осмысляет закон как закон природы и закон политический. Основание для такой трактовки, конечно, содержится в самом тексте «О небе», где Аристотель, ссылаясь на пифагорейцев, объясняет основополагающее значение троицы:

...ибо, как говорят пифагорейцы, «целое» и «все» определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу. Вот почему, переняв у природы, так сказать, ее законы, мы пользуемся этим числом при богослужениях (Аристотель, Лебедев, 1981b: 2868a).

Любое единство автоматически устанавливает и троичность: начало, середину и конец, и это — закон природы. Троица, используемая в богослужениях — заимствование этого закона. Однако прямой зависимости здесь нет. В томистской схоластике также напрямую подобной связи не прослеживалось: Фома Аквинский, комментируя этот фрагмент из Аристотеля, указывает только на совершенство троицы, которое проявляется и в природе, и в Боге<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «...propter negocia [...] Karoli regis Francorum illustris quibus insistere te oportet» (Arch. Vat., Reg. Avignon 192, fol. 284v, цит. по Coville, 1933).

<sup>12</sup> «...propter quod a natura etc., probat idem per ea quae in cultu divino observantur. Utimur enim numero hoc, scilicet ternario, ad sanctificationes deorum (quos scilicet gentiles colebant), idest in sacrificiis et laudibus ipsorum, ac si acceperimus a natura leges et regulas ipsius: ut scilicet, sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi qui instituerunt cultum

О том, что закон позитивный следует за природой, говорится в арабо-латинском комментированном переводе «О небе», который Орем использовал как вспомогательный источник в своей работе, указывая его как *l'autre translation*. Этот перевод был создан Михаилом Скоттом, одним из переводчиков XII в., астрологом и магом, который вместе с текстом Аристотеля перевел на латынь и комментарий Аверроэса. Его перевод указанного фрагмента отличается от того, который делал Мербеке, незначительно лексически. Так, Скотт пишет о троице: «Мы обнаруживаем это число в природе и покоряемся (*sustinemus*) ему как нашему закону»<sup>13</sup>; Мербеке передавал это иначе: «Мы, получающие (*accipientes*) от природы это число как законы, пользуемся им при богослужениях»<sup>14</sup>. Однако проблема не ограничивается лексическим различием, потому что в переводе Скотта приведен и комментарий Аверроэса:

Также Бог даровал иное знаменитое правило, которое было в том, чтобы предписывать им закон, чтобы молитвы или жертвы их были тройными, и сказал, и тот, кто даровал закон людям, не изобрел это число, а следовал природе, чтобы этот закон был как бы следствием природы<sup>15</sup>.

Собственно, Николя Орем развивает в итоге именно мысль Аверроэса: законы, которые устанавливают правители, позитивное право, должно следовать закону природы. Для Орема, однако, речь уже не идет только о богослужениях, молитвах и жертвах, он говорит о любом праве: «Законы, устанавливаемые произвольно, должны следовать за природой, которая склоняет благопорядочную волю принимать те или иные законы»<sup>16</sup>. На протяжении комментария «О небе» Орем более не возвращается к обсуждению права, однако ключевая мысль уже выведена им: существует естественный закон как закон природы, и законы, по которым живет человеческое общество, должны соотноситься с ним.

divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum» (De caelo et mundo expositio, 2023).

<sup>13</sup> «Et non invenimus istum numerum nisi ex natura, et sustinemus ipsum quasi legem nobis» (Aristoteles, 1550: 2a).

<sup>14</sup> «Qua propter a natura accipientes tanquam leges illius, et ad sanctificationes deorum hoc utimur numero» (ibid.: 2a).

<sup>15</sup> «Deus dedit etiam aliam rationem famosam, quod hoc fuit eam, ut lex apud eos preciperet, ut orationes eorum essent tres, aut sacrificial, et dixit et non invenit legislator hominibus istum numerum, nisi ut sequeretur naturam, ut ista lex sit quasi sequens naturam» (ibid.: 2b).

<sup>16</sup> «Les loys qui sont volontaires doivent ensuir nature laquelle encline vouldenté bien ordenee a maittre loys telles ou telles» (LC. 50).

Природа человека и человеческого общества — предмет «Политики» и, соответственно, комментария, который Орем дает к этому сочинению. Он в целом следует за Аристотелем в вопросах политической антропологии: человеческая природа социальна, человек не может полностью воплотить свои возможности и стать счастливым вне гражданского (политического) общения. На это указывает речевая способность. Орем объясняет это в самом начале «Политики»:

Человек по природе владеет речью, и речь по природе предназначена для гражданского общения. Следовательно, человек по природе предназначен к такому общению. Затем он [Аристотель. — *М. П.*] показывает, что город по природе предшествует и человеку, и домохозяйству, — по совершенству, а не по происхождению<sup>17</sup>.

Таким образом, природа предписывает человеку политическую жизнь. Тем не менее, чтобы исполнить это предписание необходимо, согласно Орему, знание науки политики и умение пользоваться этой наукой. Исполнение закона природы, который предписывает человеку гражданскую жизнь, описывается Оремом как исцеление больного. Подобная параллель может быть связана с влиянием «Защитника мира» Марсилия Падуанского, которого Орем не цитирует напрямую, но который так же сравнивал политику с медициной. Если медицина позволяет восстановить естественный, должный порядок в человеческом теле, то политика, точно так же, должна быть той наукой, которая позволяет восстановить естественный порядок в теле политическом — церкви или королевстве (*Defensor pacis. I.2.1–3*)<sup>18</sup>. В этом отношении Орем привносит важное новшество в понимание науки политики: если для Аристотеля эта наука является архитектурической потому, что ее предмет — это высшее благо, цель всех целей, и потому эта наука управляет другими науками<sup>19</sup>, то для Орема политика — это наука об управлении и более — о спасении, которое сравнимо с выздоровлением:

<sup>17</sup>«Et homme a parole par nature et parole est ordenee par nature a comunicacion civile. Donques est homme par nature ordene a tele comunicacion. Apres il moustre que cité est premiere selon nature que ne est maison et que ne est homme. Et ce est a entendre en voie de perfection et non pas en voie de generacion» (LP. 8c).

<sup>18</sup>Подробнее об этом см. Lagarde, 1970: 321; о влиянии Марсилия Падуанского на политическую мысль Николая Орема см. Shahar, 1970: 203–209; Babbit, 1985: 75–76, 126–140; о значении телесной метафоры в политической лексике см. Nederman, 1987: 211–223 *Body Politics...*, 2004: 59–87; Briguglia, 2008.

<sup>19</sup>Ср. «Надо, видимо, признать, что оно [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляет наука о государстве, [или политика]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве

«Политика — это то, что в чем состоит забота (*cure*) о республике (*chose publique*), и то, что в своем мастерстве рассудительности, мере и весе своей справедливости, постоянстве и твердости своей силы, в долготерпении своей умеренности несет рецепт всеобщего исцеления (*salut*): так, она могла бы сказать о самой себе: „Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду“». Так же, как наукой и искусством медицины исцеляются и остаются здоровыми тела (*corps*), по природной способности, так же рассудительностью и мастерством, описанными и разъясненными в этом учении, основывались, блюлись и реформировались государства, и поддерживались королевства и княжества, насколько это было возможно<sup>20</sup>.

Во время болезни подвергается порче человеческое существо как живое; при дурном правлении подвергается порче человеческое существо как разумное. Более того, Орем уточняет в одной из глосс, что исключение из общения может быть наказанием, причем наивысшим, и объясняет это экклезиологически. Он ссылается на *историю Юлия Цезаря*, которую издатель опознает как «Деяния римлян» — анонимную компиляцию начала XIII в. (*Li Fet des Romains...*, 1977) — и утверждает, что в древности наивысшим наказанием было отлучение от участия в отправлении божественного культа, что означало изгнание вообще, т. е. буквально отлучение. Орем видит прямую параллель между древним примером и значением отлучения от Церкви и делает вывод о том, что, таким образом, «политическое общение наиболее естественно и прилично человеку»<sup>21</sup>.

и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. [...] А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще]» (Аристотель, Брагинская, 1983а: 1094а–b).

<sup>20</sup> «Politiqua est que reipublice curam sustinens cunctorum salutis sue prudentie solertia et justicie quoque libera et fortitudinis stabilitate ac temperantie paciencia medetur. Ut ipsa politica dicat de semet, “Per me reges regnant et legume conditores justa decernunt” [Prov. 8 :15]. Politique est celle qui soustient la cure de la chose publique et qui, par l’industrie de sa prudence et par la balance ou poies de sa justice et par la constance et fermeté de sa fortitude et par la pacience de son attempance, donne medicine au salut de tous; en tant que elle oeut dire de soi meisme: Par moy les roys regnent, et ceulz qui funt les lays decernent et determinent par moy quelles choses sont justes. Et ainsi comme par la science et art de medicine lez corps sont mis et gardés en sanité selon la possibilité de nature, semblablement par la prudence et industrie qui est expliee et descripte en cest doctrine les policies ont esté instituees, gardees et reformees et les royalmes et princeys maintenus tant comme estoit possible» (LP. 3d).

<sup>21</sup> Цитата полностью: «Et la perfection et la plus grant noblece de comunicacion humaine est en participer es divins sacrifices, si comme tousjours a esté en toutes lays ou sectes ou

Таким образом, относительно связи закона природы, природы человека и политического закона, как ее видит Николя Орем, нужно сделать несколько выводов. Во-первых, для Орема как для философа очевидно, что человеческие законы и постановления должны следовать, а не противоречить закону природы. Во-вторых, закон природы (будь то движения тел или человеческое существо) открыт для знания: физики, медицины, политики. В-третьих, именно знание может позволить человеку состояться: как медицина позволяет ему излечиться и поддерживать свое тело, так гражданское общение и справедливость позволяют ему состояться как разумному существу — спастись<sup>22</sup>.

\*\*\*

У взгляда на человеческую природу, представленного в «Сне садовника», есть несколько формальных особенностей. Во-первых, в нем речь идет в первую очередь о естественном праве, а не о законе. Во-вторых, в силу того, что сам трактат является компиляцией, в нем нет систематического анализа этого понятия: о естественном праве и политической антропологии речь идет в разных фрагментах, которые соединяются, по словам одного из исследователей, «методом ножниц и клея» (Lagarde, 1934: 1–33; 219–237). В первую очередь, это фрагмент из начала первой книги (SdV. I.XXXVI), в основу которого лег *Consilium 69* болонского юриста постглоссатора Ольдрадо да Понте (†1335). Этот текст Ольдрадо вошел также в сборник его консультаций, датируемый обыкновенно приблизительно 1333 г. (Valsecchi, 2013: 1452; McManus, 1999: 85–113; Zaccour, 1990: 6–9) и бывший довольно популярным собранием в своем роде. Несмотря на название, в сборнике консультаций представлены не только консультации, составленные на основании юридической практики, но

policies, et sera dit ou .vii.e livre. Et jouzte ce est recité en l'ystore de Jules Cesar [...], comme ce seroit reputeed tres grant paine de estre privé de tele comunicacion. Et estoit ce que nous disons excommunicacion, qui signifie estre hors de comunicacion, Et selon droit canons, ce est tres grande paine. Et ce est signe que comunicacion politique est tres naturele et tres convenable a humaine creature» (LP. 8a).

<sup>22</sup>К выводам можно добавить несколько наблюдений. Во-первых, Орем говорит в основном о естественном законе, но не естественном праве. Во-вторых, в его понимании политика получает черты механической, а не практической науки (ср. таксономию наук в «Дидаскаликоне» Гуго Сен-Викторского). В-третьих, мысль Орема одинаковая в комментариях к «О небе» и к «Истории Цезаря»: политическое общение начинается и заканчивается на отправлении культа.



и тексты, более напоминающие *questiones disputatae*, схоластические университетские материалы<sup>23</sup>. *Consilium 69* посвящен вопросу о том, имеет ли император Священной римской империи власть над всем миром, или нет, и некоторые исследователи причисляют его к *неаполитанскому спору*<sup>24</sup>. Второй фрагмент (SdV. I.CXXVIII), на основании которого можно говорить о политической антропологии «Сна садовника» — небольшой отрывок из диалога, составленного предположительно<sup>25</sup> доктором богословия Ричардом Фицральфом (1299–1360) в 1356 г. под заголовком «О бедности Спасителя» (*De pauperie Salvatoris*)<sup>26</sup>, — обширного трактата в форме диалога, направленного против нищенствующих орденов (Dunne & Nolan, 2022: 21–22).

Если Орем настроен в отношении политической жизни скорее оптимистично, т. е. он полагает, что справедливостью спасается человек и излечивается политическое тело, то в «Сне садовника» в уста протагониста (рыцаря) вложен гораздо более пессимистический взгляд: человеческая природа, подверженная порче телесно и духовно, с течением времени только ухудшается. Именно из-за этого необходимо, чтобы существовала политическая власть, гражданское право и прочие законы:

...с течением времени человеческая природа настолько испортилась в отношении нравов, мощи и телесного свойства, что законы и установления стали необходимы и были даны Моисеем народу. И с тех пор, так как человеческая природа всегда ухудшается, идет к упадку, были изысканы гражданские законы и прочие позитивные установления<sup>27</sup>.

<sup>23</sup>Подробнее о структуре аргументации и истории бытования *Consilium 69* см. Montagu, 1994; Пономарева, 2023.

<sup>24</sup>Неаполитанский спор — это конфликт между императором Генрихом VII Мудрым и Робертом I Мудрым, лидером движения гвельфов, который помешал императору короноваться в соборе св. Петра и был осужден в итоге императором за предательство (см. Bowsky, 1960: 17–23; Neuen, 1965; Hellmann, 1957: 15–33; Hitzfeld, 1964: 43–53).

<sup>25</sup>Составительница критического издания «Сна садовника» идентифицировала не все *fontes formalis* этой компиляции, и SdV. I.CXXVIII принадлежит к неопознанному. Тем не менее, в пользу такой атрибуции может говорить, во-первых, само по себе сходство текстов Фицральфа и латинского черновика «Сна садовника», SdV. I.CLXII; во-вторых, Фицральф был участником полемики вокруг нищенствующих орденов, развернувшейся в 1330–40-х гг., а из этого корпуса текстов составитель заимствует достаточно широко, например, буллу папы Иннокентия XXII *Quia vir reprobis* (1329) и сочинения Михаила Цезенского.

<sup>26</sup>Brock, 1954; более подробный обзор диалога см. Hartmann, 2007: 595–598.

<sup>27</sup>«...par laps de temps, nature humaine si est enpyree en muers et en puissance et en vertu corporele, et, pour tant, lez loys et lez constitutions furent necessaires et furent donnees par

Примечательно, что для Фицральфа (и, соответственно, составителя «Сна садовника») это ухудшение человеческой природы связано не собственно с грехопадением, а с определенным видением истории. Приводя примеры человеческой мощи, он упоминает не только Адама, но и Мафусаила (SdV. I.CXXVIII.8) и вообще настаивает на том, что все всякая вещь слабеет по мере удаления от своего истока, ссылаясь на «Книгу о причинах» (*Liber de causis*) Псевдо-Аристотеля<sup>28</sup> и «Чудеса мира» Гая Юлия Солина (G. Iulii Solini, 1895: 21). Общий тезис, на который опирается Фицральф, заимствован из «Метеорологики» Аристотеля, где тот утверждает, что «суша и моря меняются местами, и земля не остается на все времена землей, а море морем» (Аристотель, Брагинская, 1981а: 351а). Впрочем, этот тезис вырван из контекста, потому что для Аристотеля естественная изменчивость ни в коем случае не указывает на становление космоса, поскольку «время бесконечно, а Вселенная — вечна».

Однако составителю «Сна садовника» наиболее общие метафизические соображения, будь то об изменчивости космоса или, наоборот, его постоянстве, неинтересны. Наиболее общее понятие, которое можно найти в его компиляции — понятие естественного права в отрывке, взятом из *Consilium 69* Ольдрадо да Понте. Особенность такого заимствования состоит не только в том, что это понятие правовое, и Орем, например, его вообще практически не использует, но и в том, что через текст Ольдрадо в «Сон садовника» проникает совершенно конкретная версия трактовки этого понятия.

Средневековая наука права унаследовала из раннего средневекового энциклопедизма и схоластики способ построения таксономии понятий как важный, если не важнейший научный инструмент. Уже в «Этимологиях» Исихора Севильского предлагается такая таксономия, и согласно ей «Право является общим именем, а закон — видом права»<sup>29</sup>. В определении, в свою очередь, естественного права, Исидор опирался (возможно,

Moÿse au pueple. Et après, pour ce que nature humaine va tousjours en enpirant et en declinant, furent trouvees lez loys civiles et lez aultres constitutions positives» (SdV. I.CXXVIII.6).

<sup>28</sup>См., напр.: «Intelligentiae superiors primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima» (Le Livre de causis..., 1966: 145, 90–203); это компиляция из поздней неоплатонической философии, предположительно, фрагментов «Первооснов теологии» Прокла, переведенная на латынь в XII в. Герардом Кремонским.

<sup>29</sup>«Ius generale nomen est, lex autem iuris est species» (Etym.v.3).

опосредованно), на Дигесты и на представление о естественном праве, сформулированном у Цицерона (Марей, 2014: 367): «Естественное право общее для всех народов [nationum], и это то, что принято где бы то ни было по внушению природы, а не по чьему-либо установлению...»<sup>30</sup>. В остальном таксономия, предложенная Исидором, сохраняла те виды права, которые выделяли римские юристы [ius naturale, ius civile, ius gentium, ius militare, ius publicum, ius quiritum]. Однако в схоластике таксономия должна строиться диалектически, т. е. опираться на закон противоречия, и когда Грациан заимствовал для Декрета фрагменты из «Этимологий» Исидора, он совместил то, что Исидор говорил о праве как общем имени, и то, что Исидор говорил о законах, которые бывают либо божественные, либо человеческие:

Родом человеческим управляют две [силы], а именно естественное право и обычаи (*mores*). Естественным правом является то, что содержится в законе и Евангелии, по которому каждому предписывается поступать с другими так, как он хочет, чтобы другие поступали с ним, и запрещается причинять другим то, что он не хочет, чтобы причиняли ему<sup>31</sup>.

Так, Грациан уже подготовил почву для полного сближения понятий божественного права и божественного закона, и, таким образом, создания единой научной таксономии для последующих средневековых юристов.

Однако проблема классификации и последующего отождествления естественного права с божественным законом — не единственная, с которой столкнулись глоссаторы. Понятие естественного права в Дигестах не совсем однозначно: его содержание колеблется в связи с понятием *ius gentium*, всеобщего права. Во фрагменте, восходящем к Ульпиану, естественное право определяется как «то, которому природа научила все живое: ибо это право присуще не только человеческому роду, но и всем животным, которые рождаются на земле и в море, и птицам» (D.1.1.1.3, Ulp. 1 Inst.), и отличается от всеобщего права, соответственно, тем, что присуще вообще всему живому, а всеобщее — только людям (D.1.1.1.4, Ulp. 1 Inst.). Во фрагменте, восходящем к «Институциям» Гая и посвященном всеобщему праву, сказано, что это «право, которое естественный

<sup>30</sup> «Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur» (Етум.v.4, пер. Е. С. Марей, см.: Марей, 2016: 114–129, 122).

<sup>31</sup> «Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri» (D. 1 c. 1, пер. по: Иоанн Грациан, Усков, 1999).

разум установил между всеми людьми, соблюдается у всех одинаково и называется правом народов, как бы тем правом, которым пользуются все народы» (D.1.1.9, *Gai. 1 Inst.*). В результате, естественное право и присуще всему живому, и, как установление естественного разума, прослеживается во всеобщем праве, т. е. таком, которое присуще вообще всем людям. Эта сложность по-разному прочитывалась канонистами и схоластами, однако в итоге в *Consilium 69* и, соответственно, в «Сон садовника», попала трактовка, согласно которой в рамках естественного права следует различать первичное естественное право и естественное право, отождествляемое с всеобщим правом<sup>32</sup>. Первичное естественное право (*ius naturale primaevum*) — то, которому «природа научила все живое», а всеобщее право — то, которое «соблюдают между собой люди по природной склонности»<sup>33</sup>.

Таким образом, когда в «Сне садовника» рыцарь (говоря словами Ольдрадо) рассматривает положение светской власти с точки зрения разных видов права, он говорит:

Первичным естественным правом нельзя обосновать никакого господства, ведь в то время ни власти не были установлены, ни земли разделены, а значит, не было ни короля, ни императора. Это право общее для всех людей и зверей, оно заставляет всякого человека и всякого зверя порождать себе подобного, кормить его и оберегать, как гласит первый закон в Дигестах<sup>34</sup>.

Таким образом, само по себе естественное право вообще не предполагает никакого порядка подчинения и господства. Более того, понятие первичного естественного права обретает свою темпоральность: «в то время ни власти не были установлены». Речь идет о времени, или состоянии невинности — далеком времени, когда человеческая природа еще не была так испорчена, но потерянном вследствие либо самого хода

<sup>32</sup>См., напр., Лоренцо Испанца, Плацентина и Петра де Беллапертика (Fedele, 2020: 225–232).

<sup>33</sup>Цитата полностью: «Dico ipsum ius gentium una cum genere humano introductum est: cum fuit ponere homines statim fuit ponere ius gentium, quod procedit ex ratione regulata. [...] Est ius naturale primaevum: et istud est scibile quod omnia animalia habent quodquidem ius naturale nihil statuit. Ius gentium est illud quod homines habent inter se ex instinctu naturae. Et plus quod peraeque omnes constituunt: et apud omnes servatur tam apud Hebraeos quam Graecos vel paganos» (цит. по: *ibid.*: 231).

<sup>34</sup>«De Droit naturel primerain, ne puet il prover aucune seigneurie ; car, en celuy temps, lez seignories n'estaient pas ordenees, ne lez terres divisees, ne, adonques, n'estoit Roy ne Impereur. Ce Droit est comun a touz hommes et a toutes bestes ; ce Droit naturel encline tout homme et toute beste a engendrer son semblable, et a le nourrir et garder, comme dit la loy premiere, § Jus naturale, es Digestes, De justicia et jure» (SdV. 1.XXXVI.24).

времени и изменчивости космоса, либо вследствие грехопадения, — об этом будет сказано ниже.

Тем не менее, синьории, города и королевства основаны, разделены и устроены. Ольдрадо указывает на основание такого разделения несколько раз: когда говорит о божественном праве и о всеобщем праве. Во-первых, он смешивает юридическую и томистскую терминологию и, более того, совмещает понятия права и закона, опираясь на Декрет Грациана. В «Сне садовника» компилятор и переводчик передает это так:

И поскольку общность, как говорится в законе, рождает обыкновенно разногласие и раздор, Он захотел и приказал, чтобы земля принадлежала тому, кто ее первым займет, согласно тринадцатой главе [книги] Второзакония, где написано, что всякая земля, на которую ступит нога твоя, будет твоей. По этому божественному Закону учреждены, установлены и разделены синьории и королевства, ради управления миром, как явствует из [примеров] Давида, Саула и Соломона и многих других царей, описанных в Ветхом Завете, о которых мы читаем в Декретах [Григория IX], что многие цари были посвящены по велению Бога<sup>35</sup>.

Ольдрадо перепутал ссылку на Священное писание, — цитата, которую он приводит, из Втор. 11:24. Это не случайно: ошибка произошла, потому что он цитирует Ветхий завет не напрямую, а по глоссе Аккурсия к D.41.2 гр., где Павел объясняет, что такое владение<sup>36</sup>. Аккурсий прокомментировал выражение «естественным образом», *naturaliter*, сославшись на Второзаконие, как «телесно»:

Т. е. телесно, но почему телесное владение называется естественным? Отвечаю, в отличие от гражданского, поскольку прежде, чем появились гражданские права, по естественному праву уже было установлено, что всякая земля, на которую ступит нога твоя, будет твоей<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> «Et pour ce que comunion, come dit la loy, si engendre comunement descort et division, il vout et ordena que la terre fust a celui qui primier l'occuperet, en Deuteronomie, ou XIIIe chapitre, ou il est escript que quelle terre ton pié marchera sera tiene. De ceste Loy divine sont lez signories divisies et lez royaumes, pour la pollicie du monde, ordenés er establish, comme il appiert our oy David, en Saül et en Salomon, et en plusieurs aultres roy approves en l'Ancien Testament, dezechueulz nous lisons De sacra uncione, ou chapitre unique, que plusieurs Roys furent consecrés du comandement de Dieu» (SdV. I.XXXVI.7–8).

<sup>36</sup>D. 41.2.1 гр., Paul. 54 ad ed. Владение (*possessio*) названо, как и Лабен говорит, от «оседлых мест» (*a sedibus*), как бы расположение (*positio*), которое греки называют «обитанием», так как его естественным образом удерживает тот, кто там разместился.

<sup>37</sup> «*Naturaliter*. Id est, corporaliter, sed quare corporaliter possessio dicitur naturaliter? Respondeo ad differentiam civilis : et ideo quia de iure naturali primaevio antequam essent iura

Аккурсий отсылает к эпизоду, где Бог, даруя иудеям заповеди и обещая землю за Иорданом, говорит Моисею, что если иудеи будут соблюдать эти заповеди, то «всякая земля, на которую ступит нога ваша, будет вашей», и «вы овладеете народами, которые больше и сильнее вас» (Втор. 11:23). Тем не менее, Ольдрадо этот контекст полностью игнорирует: для него речь идет именно о *res nullius*, о ничейных вещах, а не о других народах. Он ясно дает это понять ниже, когда разбирает интересующий его вопрос с точки зрения всеобщего права и далее — гражданского. Когда он обращается к всеобщему праву, он отождествляет его с естественным (разделяя, как объяснялось выше, *первичное* естественное права и всеобщее право, также называющееся естественным), и говорит:

Но рассмотрим, может ли он [император. — М. П.] обосновать свое господство всеобщим правом, которое также называется правом естественным, поскольку Бог сотворил все вещи для людей, как говорится в Дигестах. По этому праву разделены синьории, созданы и устроены города, основаны королевства, как гласит закон<sup>38</sup>.

Ольдрадо ссылается, во-первых, на D. 22.1.28 пр., Gai. 2 Rer. cott.<sup>39</sup>, где Гай утверждает, что ребенок рабыни не может принадлежать владельцу как если бы это был приплод скота, но только собственнику, потому что «для людей природа приготовила все плоды вещей»; и, во-вторых, на D.1.1.5, Herm. 1 Epit., где Гермогениан дает определение всеобщему праву, *ius gentium*<sup>40</sup>. Всеобщее право предшествует по своей авторитетности гражданскому праву, и Ольдрадо ниже связывает это

civilia, id est leges fuit statutum ut quamcumque terram calcaverit pes tuus, tua sit». Цит по: Volante, 2003: 17.

<sup>38</sup>«Mez veons se il puet prouver sa seignorie du Droit dez gens, lequel aussi est appellé Droit naturel, car Diex a toutes choses créés pour lez hommes, comme il appiert es Digestes, De usuris, en la loy In pecudum. De ce Droit, cy sont lez seignories divisees, lez cités faites et ordenees, et lez royaumes establis, come dit la loy Ex hoc jure, es Digestes, De justicia et jure» (SdV. I.XXXVI.25).

<sup>39</sup>D.22.1.28 пр.: 22.1.28. Гай во 2-й книге «Повседневных дел». В плоды скота входят приплод, молоко, волос и шерсть; поэтому ягнята, и козлята, и телята немедленно по полному праву принадлежат добросовестному владельцу и лицу, извлекающему плоды. 22.1.28.1. «Ребенок же рабыни не входит в число плодов и потому принадлежит собственнику; ибо рассматривалось как абсурд то положение, что человек входит в число плодов, ибо для людей природа приготовила все плоды вещей».

<sup>40</sup>D.1.1.5, Herm. 1 Epit.: «Этим правом народов введены война, разделение народов, основание царств, разделение имуществ, установление границ полей, построение зданий, торговля, купли и продажи, наймы, обязательства, за исключением тех, которые введены в силу гражданского права».

с собственностью, упоминая D.41.1.1pr., Gai. 2 Rer. cott., где Гай говорит, что на некоторые вещи мы приобретаем право собственности по всеобщему праву, которое «по естественным соображениям» (*naturali ratione*) соблюдается повсеместно<sup>41</sup>. Гай имеет в виду ничейные вещи, т. е. вещи, не принадлежащие по природе никому, как звери, птицы, образовавшиеся среди моря острова, но которые могут стать чьей-то собственностью в результате захвата.

Таким образом, в «Сне садовника» рисуется, можно сказать, пессимистическая политическая антропология. Во-первых, политический порядок существует потому, что человеческая природы испорчена и будет только ухудшаться в будущем. У читателя и слушателя «Сна садовника» не может сложиться мнения, что власть и справедливость могут спасти человеческую природу, привести ее к счастью и полному воплощению ее разумных возможностей. Политическая власть основывается не на разуме и справедливости, а на естественном праве (в прочтении Ольдрадо да Понте), и, если конкретнее, на власти, которую человек может обретать над природными вещами.

\*\*\*

В средневековом богословии представление о природе человека тесно связано с понятием времени (или состояния) невинности: подлинная человеческая природа такова, какой она была создана Богом и не испорчена грехом. Оно рассматривается по-разному с точки зрения темпоральности: это может быть время до грехопадения первых людей, доисторическое время; или время до Ноя, то есть буквально допотопное. Так или иначе, это *естественное* состояние человека<sup>42</sup>. Соответственно различному взгляду на человеческую природу и естественное право у придворных интеллектуалов круга Карла V Мудрого различаются и взгляды на состояние невинности.

Один из важнейших вопросов, связанных с состоянием невинности — это вопрос о том, существовало ли в состоянии невинности господство и рабство. Две основные традиции трактовки этого вопроса восходят

<sup>41</sup>D.41.1.1. Гай во 2-й книге «Повседневных дел, или Золотых». Мы приобретаем право собственности на некоторые вещи по всеобщему праву (*iure gentium*), которое по естественным соображениям (*naturali ratione*) соблюдается равным образом среди всех людей, на некоторые — по гражданскому праву, то есть по собственному праву нашей гражданской общины. И поскольку всеобщее право возникло раньше, вместе с самим родом человеческим, следует, чтобы оно было рассмотрено прежде всего.

<sup>42</sup>Не следует смешивать с понятием «естественного состояния» в политической философии XVII в., хотя их связь заслуживает специального рассмотрения.

к блаженному Августину и Фоме Аквинскому. Они сходятся, во-первых, в том, что в любом случае человек создан как господин над животными, в соответствии с Быт. 1:26; во-вторых, в том, что в обеих традициях рабство и подчиненность не различаются. С точки зрения блаженного Августина первой причиной рабства, т. е. вообще порядка господства и подчинения является грех, и даже больше: само по себе рабство — не отдельная природа, а только имя греха как некоторой сущностной нехватки<sup>43</sup>, и даже то рабство, которое возникает по причине справедливой войны, связано с грехом<sup>44</sup>. Таким образом, подлинная человеческая природа чужда греху и рабству, и человеческое спасение как восстановление в этой природе должно упразднить любой порядок господства и подчинения, любое начальствование<sup>45</sup>.

Иначе эту проблему трактовал Фома Аквинский. Он отмечал, что слово «господство» (*dominium*) используется в двух значениях: как антоним к слову «рабство», т. е. подразумевает, что господин распоряжается рабом как собственностью; и как наставление и направление к благу — собственному или общему<sup>46</sup>. Если первое, безусловно, противоречит природе, то второе вполне могло иметь место в состоянии невинности, потому что соответствует: (а) общественной природе человека (в этом вопросе Фома выступает как последовательный читатель Аристотеля); (б) тому факту, что даже в естественном состоянии, с точки зрения

<sup>43</sup>В Писании мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим именем грех сына (Быт. 9:25). Не природа, таким образом, а грех заслужил это имя (Августин, 1998: XIX.15).

<sup>44</sup>Ведь и в то время, когда ведется справедливая война, ради греха подвергает себя опасности противная сторона, и всякая победа, хотя бы склонилась она и на сторону дурных, по божественному суду уничтожает побежденных, или исправляя, или наказывая грехи (там же).

<sup>45</sup>Почему апостол увещевает и рабов подчиняться господам и служить им от души с готовностью (Ефес. 6:6–7), т. е. если они не могут получить от господ своих свободу, то сами они могут сделать служение свое некоторым образом свободным, служа не из притворного страха, а по искреннему расположению, пока придет неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая и будет Бог все во всех (там же).

<sup>46</sup>«...значение [слова] „господство“ двояко. Во-первых, оно является антонимом [слову] „рабство“, и в этом случае оно применимо к тому, субъектом которого является раб. В другом смысле господство понимается более обще и может иметь отношение к любому субъекту; в таком случае даже тот, кто управляет и наставляет свободных людей, может быть назван [их] господином. [...] человек в качестве господина свободного субъекта направляет его или к его собственному благу, или же к благу общему. Такое господство одного человека над другим могло существовать и в состоянии невинности по одной из двух [следующих] причин» (Aqu. S. Th. I<sup>a</sup>-I<sup>ae</sup>. Q. 96 a. 4 c. 4).



Фомы, люди не были полностью равны ни духовно, ни телесно по естественным причинам. Таким образом, в естественном состоянии, с точки зрения Фомы, человек не просто жил, а должен был жить общественной, политической жизнью — господствовать и подчиняться не как раб, а как свободный, ради собственного и общего блага.

Николя Орем выступает в большей степени сторонником томистского взгляда на состояние невинности. Он рассуждает об этом в большой глоссе к фрагменту, в котором Аристотель говорит о рабстве (Аристотель, Жебелев, 1983b: 1255b). Орем рассматривает разные точки зрения на свободу и рабство — с точки зрения воли (ссылаясь на блаженного Августина), с точки зрения добродетели и порочности (ссылаясь на Цицерона), и, наконец, предлагает еще одну трактовку, которая состоит в том, что о свободе и рабстве следует говорить только в связи с человеческим общением (*communication humaine*). Далее он предлагает различие: можно рассматривать этот вопрос с точки зрения природы и с точки зрения закона (позитивного). По природе, повторяет Орем тезис Аристотеля, человек не подобен дельфийскому ножу, т. е. способности различаются от человека к человеку<sup>47</sup>. Следовательно, утверждает Орем, в состоянии невинности, когда у человека не было необходимости выполнять столько работ для поддержания собственной жизни, все должны бы были быть свободны. Тем не менее, жизнь вне человеческого общения Орем не считает соответствующей человеческой природе. Он не дает конкретных ссылок на «тех авторов, что говорят, будто все свободны по природе, то есть по первому творению, природе нетронутой и неиспорченной грехом» (возможно, речь как раз об Августине), но приводит баснословный пример отшельников-брахманов из «Истории Александра»<sup>48</sup> и утверждает, что подобными им должны

<sup>47</sup> «...nature ne fait pas homme tel estoit le glaive delphique, ce est a dire homme qui souffist a toutes ou plusieurs œuvres necessaires a vie humaine, car ne lez pourroit bien executer» (LP. 17a).

<sup>48</sup> Поэтому в состоянии невинности (*estat de innocence*), когда у человеческой природы не было таких потребностей, не было необходимости в таком различии. Таким образом можно прокомментировать тех авторов, что говорят, будто все свободны по природе, то есть по первому творению, природе нетронутой и неиспорченной грехом. В истории Александра сказано, что такой природы были брахманы, но это представляется басней («Et par ce appert que en estat de innocence, quant nature humaine ne avoit pas telez necessités, il ne estoit mestier de tele distinction. Et selon ce pevent estre glosés aucuns docteurs qui dient que touz sunt frans par nature, ce est a dire selon la premier creation et selon nature entiere et non corrompue par pechey. Et de tele nature approcheoient telz gens, comme l'histoire de Alixandre dit que les Bragmans estoient, mes ce semble une fable») (LP. 17a–17b).

были быть люди, которые жили до того, как появилось всеобщее право, *jus gentium*. Такие люди, говорит Орем, должны были бы оставаться свободными, живя сообща:

По мнению некоторых, таковы были люди до того, как появилось право, называемое *jus gentium*. Поэтому иные законы гласят, что все рождаются свободными по природе. [...] Но это следует понимать так, что все свободны по природе и не подвержены тому рабству, которое проистекает из военного насилия; это не значит, что большинство по природе не склонны к рабскому труду, и то, что они прислуживают, не соответствовало бы естественному праву и не было бы справедливо. [...] Также это ясно по другому соображению, ведь необходимость и нужда, по которой человек не может жить без помощи других, служат наилучшей цели, потому что это причина, которая принуждает, приводит людей к общению, что является естественным и наивысшим благом<sup>49</sup>.

Для того, чтобы объяснить тот факт, что в состоянии невинности все равно существует порядок господства и подчинения, Орем использует понятие *servitude naturel*, естественного подчиненного состояния, которое необходимо человеку для выживания, ведь природа ведет себя по отношению к человеку как суровая кормилица и не дает тех преимуществ, которые есть у зверей — здесь Орем ссылается на «Естественную историю» Плиния<sup>50</sup>. Примечательно то, что когда Орем упоминает о всеобщем праве, он не переводит это выражение на французский, а оставляет на латыни, как он поступает в тех случаях, когда имеет дело с терминами чуждой ему науки (в данном случае — права). Естественное право он, тем временем, называет по-французски — *droit*

<sup>49</sup>«Et selon l'opinion d'aucuns, telz estoient les gens avant que fust le droit appellé *jus gentium*. Et pour ce dient aucunes lays que tous estoient naiz frans par nature. Mes il doivent estre ainsi entendues que tous estoient par nature frans et non subjects e tele servitude comme est celle qui vint par violence de guerre. [...] Et ne est pas a entendre aue pluseurs par nature ne soient enclins a œuvres serviles et qu'il ne soit expedient et juste selon droit naturel qu'il servent. [...] Item, ancor appert ce que dit est par autre raison, car necessité et indigence pour quoy un homme ne peut vivre sans l'aide dez autres est pour tres bonne fin, car ce est la cause qui enduit et contraint les gens a communicacion, qui est un bien naturel et tres excellent» (LP. 17b).

<sup>50</sup>Первенство же по праву будет отдано человеку, ради которого могущественная природа, кажется, породила все остальное, воздав суровой платой за свои столь щедрые дары, так что трудно определить, была ли она человеку больше родительницей или злой мачехой. Прежде всего, из всех живых существ его одного она украшает чужими средствами, остальным дарует свое различное покрытие: раковины, панцири, шкуры, иглы, мохнатую шерсть, щетину, волосы, пух, перья, чешую и густую шерсть (Гай Плиний, Маркин, 2010: 94).

*naturel*, как если бы это был термин той науки, которой Орем занимается, комментируя Аристотеля — политики.

Таким образом, Никола Орем сохраняет различие, введенное Фомой, между подчинением естественным и подчинением, возникшим в результате насилия и противного природе. Первое соответствует природе человека и может иметь место даже тогда, когда еще не существовало ни всеобщего права, ни, тем более, цивильного, — то есть в состоянии невинности. Это связано с несовершенством человеческого тела и с совершенством человеческого разума, позволяющего человеку общаться с себе подобными и стремиться к общему благу. Последнее, в свою очередь, означает, что для Орема состояние невинности — это не положение Адама до грехопадения, а часть человеческой истории.

Для составителя «Сна садовника» состояние невинности выглядит иначе. Из-за того, что этот трактат является компиляцией, конечно, нельзя говорить о какой-либо последовательно выстроенной теории, однако фрагменты, рассматривавшиеся выше, — из «О бедности Спасителя» и из Ольдрадо да Понте, в целом согласованы. Так, в SdV. CXXVIII, в первую очередь разделяет власть (*dominium, seignorie*) на божественную и человеческую:

...верно, что существует две власти: божественная и человеческая. Божественная власть — это иметь право на все вещи, собранные под небом, и мочь использовать их как угодно. Такая власть принадлежит только Богу. Есть другая власть, называемая человеческой, которая была у Адама, нашего праотца, и эта власть — не что иное как право и власть (*auctorité*) разумной человеческой твари иметь в естественной собственности вещи, которые ей естественным образом подвластны, мочь их использовать, распоряжаться как угодно...<sup>51</sup>

Власть человека естественным образом распространяется только на вещи, это господство, *dominium*, которая, как объясняет Фицральф, ссылаясь на «О божественных именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита,

<sup>51</sup> «Et pour ce que vous avez pallé de plusieurs manieres de seignories, il est vray que il est double seignorie : la seignorie divine et la seignorie humaine. La seignorie divin est avoir droit en toutes lez choses qui sont comprises soubz lez nues et avoir puissance d'an user selon son plaisir ; ceste plaine seignorie est de Dieu seulement. Il est une aultre seignorie, qui est appellé la seignorie humaine, qui fust de Adam nostre premier père ; et n'est ceste seignorie aultre chose que droit et auctorité de humaine creature raysonable d'avoir possession naturele dez choses lezquelles luy sont naturelement subjectes, et pover d'an user lisiblement, et que il puist en ordener tout ce [que] il luy plet, par quoy je entens que il en puet user, lez louer, prester, deposer, vendre et engager, deffendre et multiplier» (SdV. I.CXXVIII.3–5).

даже по названию своему происходит от слова «дом»: «Господство называется так от дома (*domo*), а дом (*domus*) — происходит от „господин“ (*domino*)»<sup>52</sup>. Она не подобает никаким другим творениям: зверям и птицам, потому что они неразумны и стоят ниже человека, а ангелам — потому что у них нет такого материального тела, которое нужно было бы поддерживать пищей. Именно такая власть принадлежала Адаму, и до сих пор она остается по сути человеческой властью. Власть политическая в состоянии невинности принадлежала только самому Богу:

...от сотворения человека и до времен Ноя не было высшего правителя на земле, кроме одного Бога. Бог правил миром сам, без иного царя или светского правителя, и карал преступления и проступки, как видно на примере Каина, Ламеха и других. Вот так в то время не было ни закона, ни декреталии, ни канона, а мир управлялся соответственно естественному разуму (*rayson naturel*), и каждый склонялся ко всяческому добру, ведь царствовал величайший разум в человеческой твари<sup>53</sup>.

Получается, что в состоянии невинности в допотопные времена среди людей не было политической власти и не было человеческих законов: власть божественная распространялась непосредственно. В формулировке Фицральфа примечательно также то, что он использует выражение *ratio naturalis*, естественное основание, естественный разум. Он говорит об этом как богослов, однако для составителя «Сна садовника» это выражение не могло не перекликаться с определением всеобщего права, которое Гай дает в «Институциях» и которое вошло в Дигесты:

...право, которое естественный разум установил между всеми людьми, соблюдается у всех одинаково и называется правом народов, как бы тем правом, которым пользуются все народы (D.1.1.9, Gai. 1 Inst.).

Без того непосредственного, чудесного правления Бога в состоянии невинности в тварном мире остается человеческая власть, которая состоит лишь во власти над вещами. Это соответствует и тому фрагменту, который заимствован в «Сне садовника» из Ольдрадо да Понте, когда

<sup>52</sup>Цитата неточная, ср.: «Почему „господство“ и родственно словам „господин“, „го-что-господствует“, „господствующее“» (Дионисий Ареопагит, Прохоров, 2002: 545).

<sup>53</sup>«...dez le commencement de la creation humaine, il n'estoit nul souverain seigneur terrien, for Dieu eulement, juques au temps de Noël; et gouvernet Diex le monde par soy maismez, sanz aultre Roy ne prince seculier; et punisset lez crimes et delis, comme il appiert en Kaÿm et Lameth, et en plusieurs aultres. Et si n'estoit pour celluy temps ne loy, ne decretale, ne canon, mez se gouvernet le monde selon rayson naturele ; et estoit chascun enclinés a faire touz biens, pour le tres grant rayson qui regnet en creature humaine» (SdV. I.CXXVIII.6).

тот рассуждает сначала о божественном праве: «...поскольку народ начал плодиться и размножаться, он оставил землю сынам человеческим, а Небо — небо Господу (Пс. 113:24)». Земля была разделена между людьми по принципу захвата как ничейная вещь. С одной стороны, Ольдрадо говорит о том, что основанием тому был божественный закон (как элемент божественного права):

По этому божественному Закону учреждены, установлены и разделены сеньории и королевства, ради управления<sup>54</sup> миром, как явствует из [примеров] Давида, Саула и Соломона и многих других царей, описанных в Ветхом Завете, о которых мы читаем в Декреталиях [Григория IX], что многие цари были посвящены по велению Бога<sup>55</sup>.

С другой стороны, это полностью совпадает с тем, что он говорит о праве всеобщем, «которое также зовется естественным» (см. выше о концепции *первичного естественного права*), ссылаясь на Гермогенияна<sup>56</sup>, по которому также разделены человеческие владения и проведены границы.

Если собрать в общем картину состояния невинности, как оно рисуется в «Сне садовника», можно заключить следующее. Во-первых, в состоянии невинности человеческий род не знал собственно политической жизни в том виде, в котором она сложилась после потопа, и управлялся Богом напрямую сообразно с естественным разумом. Во-вторых, человеческая власть как распространялась на природные вещи, зверей и птиц, так и осталась такой же — господством над природой; и по божественному установлению после прекращения состояния невинности осталась господством (*dominium*) над землей, которое первоначально устанавливается захватом<sup>57</sup>.

<sup>54</sup>В тексте стоит *policie*, устаревшая форма современного *police*, производная от латинизированного греческого *politia*, означающая в XIV в. «общественное администрирование, управление» («administration publique, gouvernement» (Französisches Etymologisches Wörterbuch..., 1928–2003: t. 9, p. 129–130).

<sup>55</sup>«De ceste Loy divine sont lez signories divisés et lez royaumes, pour la pollicie du monde, ordenés et establish, comme il appiert our oy David, en Saül et en Salomon, et en plusieurs aultres roy approves en l’Ancien Testament, dezqueulz nous lisons De sacra unione, ou chapitre unique, que plusieurs Roys furent consecrés du comandement de Dieu» (SdV. I.XXXVI.6–7).

<sup>56</sup>Но рассмотрим, может ли он обосновать свое господство всеобщим правом, которое также называется правом естественным, поскольку Бог сотворил все вещи для людей, как говорится в Дигестах (D.22.1.28.pr-1, Gai. 2 Rer. cott.). По этому праву разделены сеньории, созданы и устроены города, основаны королевства, как гласит закон (D.1.1.5, Herm. 1 Epit.) (SdV. I.XXXVI.25).

<sup>57</sup>Королевская, папская и императорская власть в «Сне садовника» не является по природе человеческой, а божественной. Это было важнейшим тезисом Ричарда Фицрального

В результате вырисовываются два принципиально различных взгляда на состояние невинности. Для Николя Орема это некоторое время, когда в человеческом обществе существовали естественно необходимые (а не те, которые устанавливаются в результате войны) господство и подчинение, и это не противоречило свободе человека, но, наоборот, соответствовало необходимости стремиться к высшему благу посредством политического общения. Орему это представляется справедливым и соответствующим естественному праву, которое он также называет *jus gentium*, однако не развивает этот термин. С другой стороны, в «Сне садовника» состояние невинности выглядит не как идеально сбалансированная справедливая полития, а более пугающе, потому что это время, когда Бог правил миром напрямую, без посредников, сообразно естественному разуму. Человеку осталось господство над вещами: зверями, птицами и землей, которую он занимает при помощи захвата после того, как состояние невинности оказалось потеряно.

\*\*\*

Среди придворных интеллектуалов Карла V Мудрого существовало очень серьезное, парадигматическое противоречие. Оно касается одних из самых фундаментальных понятий, от которых отталкиваются философия и юриспруденция: природы, закона, права. Это противоречие не просто концептуальное, но и синтаксическое: стороны различным образом связывают понятия, по-разному ставят вопросы, а подчас под одним и тем же имеют в виду разные вещи.

Комментатор Аристотеля Николя Орем уповает на закон природы, который открыт для человеческого знания. Благодаря знанию этого закона и его деталей человек может спастись: излечиться и стремиться к общему благу. Поэтому и законы человеческие должны быть сообразны закону природы. По этому закону все люди рождаются свободными, и то, что в рамках политического общения одни из них становятся начальствующими, а другие — подчиняющимися, не умаляет этого, не мешает, а способствует установлению подлинной справедливости, как это и было в состоянии невинности. Орем рисует, можно сказать, оптимистическую политическую антропологию. Иначе выглядит картина, которую мы видим в «Сне садовника», и условно ее можно назвать

как полемиста; для составителя «Сна садовника» это важно потому, что он подчеркивает прямое происхождение королевской власти от Бога в русле французской королевской религии (Цатурова, 2001: 189–209; Guégu, 1996: 27–47).

философски пессимистической. Человеческая власть является только господством над вещами: она устанавливается не в соответствии с принципами наук и разума, а как попытка удержать то, что постоянно ухудшается — силу и мощь человеческой природы. Это не восстановление правления разума и справедливости, как было в состоянии невинности, — да и это было бы страшно, ведь в состоянии невинности человеческого общества Господь правил миром непосредственно, собственной абсолютной властью. Разумеется, философ с одной стороны и составитель «Сна садовника» с другой и власть мыслят совсем по-разному — как то, что должно соответствовать закону природы, и как то, что является по своей сути господством. Возможно, в силу того, что средневековое знание — это трансляция и комментарий, а интеллектуалы Карла V в первую очередь вообще переводчики, это противоречие не между конкретными людьми, а между крупными философскими моделями, которые и коренятся, и плодоносят далеко за пределами Средних веков.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Aqu. S. Th. I<sup>a</sup>–I<sup>ae</sup> *Thomas Aquinas. Opera omnia editio Leonina. Vol. IV–XII. Summa Theologiae. — Romae : St. Sabinae, 1888/1906.*
- LC *Oresme N. De coelo et mundo d'Aristote // Medieval Studies / Ed. A. D. Menut, A. Denomy. — 1941. — Vol. 3. — P. 185–280.*
- LP *Oresme N. Le livre de Politique d'Aristote / Publ. A. D. Menut. — Philadelphia : American Philosophical Society, 1970.*
- SdV *Trémaugon E. Le Songe du Vergier. T. I/II / Éd. M. Schnerb-Lievre. — Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.*

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1976. — С. 63–369.*
- Аристотель. Метеорологика / пер. с древнегреч. И. В. Брагинской // Сочинения. В 4 т. Т. 3 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1981а. — С. 441–558.*
- Аристотель. О небе / пер. с древнегреч. А. В. Лебедева // Сочинения. В 4 т. Т. 3 / коммент. И. Д. Рожанского ; предисл. И. Д. Рожанского. — М. : Мысль, 1981b. — С. 263–378.*
- Аристотель. Никомахова этика / пер. с древнегреч. И. В. Брагинской // Сочинения. В 4 т. Т. 4 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1983а. — С. 53–294.*

- Аристотель*. Политика / пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // Сочинения. В 4 т. Т. 4 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1983b. — С. 375–644.
- Гай Плиний Цецилий Секунд*. Естественная история. Книга VII / пер. с лат. А. Маркина // Вестник Удмуртского университета. — 2010. — № 1. — С. 94–102.
- Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // Сочинения. Толкования / Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник ; пер. с греч. Г. М. Прохорова. — СПб. : Алетейя, Олег Абышко, 2002. — С. 207–566.
- Иоанн Грациан*. Согласование несогласных канонов / пер. с лат. Н. Ф. Ускова // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 2. Европа V–XVII вв. / под ред. Н. А. Крашенинниковой. — М. : Мысль, 1999. — С. 240–274.
- Марей Е. С.* Понятие справедливости в трудах Исидора Севильского // ΣΧΟΛΗ. — 2014. — Т. 8, № 2. — С. 365–377.
- Марей Е. С.* Определение *ius gentium* и его место в разделении права Исидора Севильского // Древнее право : научно-практический журнал. — 2016. — Т. 34, № 2. — С. 114–129.
- Пономарева М. А.* Lex Regia у Ольрадо да Понте : «за» и «против» императора // ЭНОЖ «История». — 2023. — Т. 16, № 6. — URL: <https://history.jes.su/s207987840025789-6-1/>.
- Цатурова С. К.* Карл Великий и «королевская религия» во Франции XIV–XV вв. // Карл Великий : реалии и мифы / под ред. А. А. Сванидзе. — М. : ИВИ РАН, 2001. — С. 189–209.
- Aristoteles*. De Coelo cum Averrois Cordubensis Commentariis // Aristotelis omnia que extant opera. — Venetiis : apud Iuntas, 1550.
- Aristoteles*. Politica / Ed. F. Susemihl. — Leipzig : Teubner, 1872.
- Aristoteles*. Politica. Translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka / sous la dir. de P. Michaud-Quantin. — Bruges, Paris : Aristoteles-Latinus, 1961.
- Averroes*. Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis / Ed. F. J. Carmody, R. Arnzen. — Leuven : Peeters, 2003.
- Babbitt S. M.* Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles v // Transactions of the American Philosophical Society. — 1985. — Vol. 75, no. 1. — P. 1–158.
- Bastit M.* Loi naturelle et droit naturel au déclin du Moyen-Age // Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique, du monde des juristes et du livre juridique. — 1987. — P. 47–62.
- Body Politics : The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages // Il Pensiero politico medievale. — 2004. — Vol. 2. — P. 59–87.
- Boudet J.-P.* A «College of Astrology and Medicine»? Charles v, Gervais Chrétien, and the Scientific Manuscripts of Maître Gervais's College // Studies in History and Philosophy of Science Part C : Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences. — 2010. — N° 41. — P. 99–108.
- Bowsky W. M.* Henry VII in Italy : The Conflict of Empire and City-State, 1310–1313. — Lincoln : University of Nebraska Press, 1960. — P. 17–23.



- Briguglia G.* Langages politiques, modèles et métaphores corporelles. Propositions historiographiques / L'Atelier du Centre de recherches historiques. — 2008. — URL : <http://journals.openedition.org/acrh/318> (visité le 30 juill. 2023).
- Brock R.* An Edition of Richard Fitzralph's "De Pauperie Salvatoris". Books v, vi, and vii. — University of Colorado, 1954.
- Coopland G. W.* Nicole Oresme and the Astrologers : A Study of his Livre des Divinations. — Cambridge (MA) : Cambridge University Press, 1952.
- Corpus iuris civilis : In 3 Bde. / hrsg. von P. Krüger, T. Mommsen, R. Schöll, G. Kroll. — Berolini : Weidmannos, 1872–1895.
- Courtenay W. J.* The University of Paris at the Time of Jean Buridan and Nicole Oresme // Vivarium. — 2004. — Vol. 42, no. 1. — P. 3–17.
- Coville A.* Evrart de Trémaugon et le Songe du Verger. — Paris : Droz, 1933.
- Dodu G.* Les idées de Charles v en matière de gouvernement // Revue des questions historiques. — 1929. — T. 110. — P. 5–46.
- Dunne M. W., Nolan S.* Introduction // A Companion to Richard Fitzralph : Fourteenth-Century Scholar, Bishop and Polemicist / M. W. Dunn, S. Nolan. — Leiden : Brill, 2022. — P. 21–22.
- Fedele D.* Ius gentium : The Metamorphoses of a Legal Concept (Ancient Rome to Early Modern Europe) // Empire and Legal Thought : Ideas and Institutions from Antiquity to Modernity / ed. by E. Cavanagh. — Leiden, Boston : Brill, 2020. — P. 225–232.
- Flüeler C.* Rezeption und Interpretation der aristotelischen Política im späten Mittelalter : Teil 1. — Amsterdam : B. R. Grüner, 2012.
- Foulechat D.* Le Policratique de Jean de Salisbury, 1372, livres I–III / sous la dir. de C. Brucker. — Genève : Droz, 1994.
- G. Iulii Solini.* Collectanea rerum mirabilium / Rec. T. Mommsen. — Berolini : apud Weimannos, 1895.
- Grabmann M.* Die mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles // Sitzungsberichte des Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Abteilung. — 1941. — Jg. 10, Nr. 2. — S. 5–11.
- Guéry A.* Le roi est Dieu, le roi et Dieu // L'état ou le roi : les fondations de la modernité monarchique en France, XIV–XVII siècles / sous la dir. de N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau. — Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1996. — P. 27–47.
- Hartmann H. C.* Lateinische Dialoge 1200–1400 : Literaturhistorische Studie Und Repertorium. — Leiden : Brill, 2007.
- Hellmann M.* Kaiser Heinrich VII. und Venedig // Historisches Jahrbuch. — 1957. — Jg. 76. — S. 15–33.
- Heyen F.-J.* Kaiser Heinrichs Romfahrt. Die Bilderchronik von Kaiser Heinrich VII. und Kurfürst Balduin von Luxemburg (1308–1313). — Boppard am Rhein : Boldt, 1965.
- Hitzfeld K. L.* Die letzte Gesandtschaft Heinrichs VII. nach Avignon und ihre Folgen // Historisches Jahrbuch. — 1964. — Jg. 83. — S. 43–53.

- Jourdain C.* Nicolas Oresme et les astrologues de la cour de Charles v // Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge. — Paris : V. Palmé, 1888. — P. 564–565.
- Krynen J.* Les légistes «idiots politiques». Sur l’hostilité des théologiens à l’égard des juristes, en France, au temps de Charles v // Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12–14 novembre 1987). — Rome : École Française de Rome, 1991. — P. 171–198.
- Lagarde G. de.* Le Songe du Vergier et les origines du gallicanisme // Revue des sciences religieuses. — 1934. — T. XIV.
- Lagarde G. de.* La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Âge. T. 3. — Louvain : Nauwelaerts, 1970.
- Le Liber de causis. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes // Tijdschrift Voor Filosofie / sous la dir. d’A. Pattin. — 1966. — T. 28, n° 1. — P. 90–203.
- Li Fet des Romains compilé ensemble de Saluste et de Suetoine et de Lucan, texte du XIII-e siècle publié pour la première fois d’après les meilleurs manuscrits. T. 1 / sous la dir. de L.-F. Flutre, K. de Vogel Sneyders. — Geneva : Slatkine, 1977.
- McManus B.* The Consilia et Quaestiones of Oldradus de Ponte // Bulletin of Medieval Canon Law. — 1999. — Vol. XXIII. — P. 85–113.
- Montagu G.* Roman Law and The Emperor — The Rationale Of “Written Reason” In Some “Consilia” of Oldradus Da Ponte // History of Political Thought. — 1994. — No. 1. — P. 1–56.
- Nederman C.* The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury’s Policraticus // History of Political Thought. — 1987. — Vol. 8, no. 2. — P. 211–223.
- Oresme N.* Traité monétaire (1355) = Treatise on money (1355). Édition trilingue juxtaposée, Latinus-Français-English. — Paris : Cujas, 1990.
- Oresme N.* Prologue du traducteur / Barale E. Le «Prologue du traducteur» des Éthiques et des Politiques d’Aristote par Nicole Oresme (1370–1374) // Corpus Eve, Éditions de textes ou présentations de documents liés au vernaculaire / OpenEdition Journal. — URL: <http://journals.openedition.org/eve/634> (visited on Apr. 6, 2020).
- Quillet J.* Charles v: le roi lettré: essai sur la pensée politique d’un règne. — Paris : Librairie Académique Perrin, 1984.
- Sancti Thomae de Aquino In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio / Corpus Thomisticum ; ed. by E. Alarcón. — URL: <https://www.corpusthomicum.org/ccm1.html> (visited on July 29, 2023).
- Schnerb-Lievre M.* Évrart de Tremaugon et le Songe du Vergier // Romania. — 1980. — T. CI. — P. 527–530.
- Shahar S.* Nicolas Oresme, un penseur politique indépendant de l’entourage du roi Charles v // L’information historique. — 1970. — T. 32. — P. 203–209.

Valsecci C. Oldrado da Ponte // Dizionario biografico dei giuristi italiani. — Bologna : Il mulino, 2013.

Volante R. Fatto Normativo E «interpretatio Iuris» : La Definizione Del Possesso Nel Diritto Comune // Ordo iuris : storia e forme dell'esperienza giuridica / a cura di M. Sbriccoli. — Milano : Giuffrè, 2003. — P. 1–39.

Zacour N. Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte. — Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

---

Ponomareva, M. A. 2024. “Yestestvennyy zakon i yestestvennoye pravo [Natural Law and Natural Right]: bogoslovy i yuristy pri dvore Karla v Mudrogo [Intellectuals at the Court of Charles v the Wise]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 13–47.

---

MARIA PONOMAREVA

PHD STUDENT IN HISTORY

INSTITUTE OF WORLD HISTORY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA)

DIRECTOR'S ADVISOR IN PARENTING

MOSCOW INTERNATIONAL FILM SCHOOL, FILM COLLEGE № 40 (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9229-9924

## NATURAL LAW AND NATURAL RIGHT

### INTELLECTUALS AT THE COURT OF CHARLES V THE WISE

Submitted: Aug. 13, 2023. Reviewed: Sept. 12, 2023. Accepted: Apr. 11, 2024.

**Abstract:** The research is devoted to the difference in usage of concepts of “natural law” (*lex naturalis / loi naturelle*) and “natural right” (*ius naturale / droit naturel*) in the writings of intellectuals at the court of Charles v the Wise. Due to the royal cultural politics, many translations from Latin to French were composed in the 1360s–70s; furthermore, court intellectuals originated from different social and cultural layers and groups. The most striking difference among them was between “theologians”, graduated from theology faculties, and “legists” or jurists, graduated from law faculties. The ratio of the difference in their political-philosophical programs can be investigated through their application of the most extensive concept, that of nature. Via the example of Nicolas Oresme, theologian and philosopher, it is revealed that the law of nature for him is the source of knowledge about how the positive law should function. On the other hand, in the *Songe du Vergier*, a treatise from “jurists’ camp”, the concept of natural right prevails and comes close to *jus gentium*. Finally, the difference between Oresme’s and the composer of *Songe du Vergier*’s views appears in their treatment of the concept of the state of innocence, the time in human history when there was no positive law.

**Keywords:** Intellectual History, Natural Law, Natural Right, Charles v the Wise, Nicolas Oresme, Medieval Political Thought, *Songe du Vergier*, State of Innocence.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-13-47.

## REFERENCES

- Alarcòn, E., ed. "Sancti Thomae de Aquino In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio" [in Latin]. Corpus Thomisticum. Accessed July 29, 2023. <https://www.corpusthomicum.org/ccm1.html>.
- Aristoteles. 1550. "De Coelo cum Averrois Cordubensis Commentariis" [in Latin]. In *Aristotelis omnia que extant opera*. Venetiis: apud Iuntas.
- . 1872. *Politica* [in Latin]. Ed. by F. Susemihl. Leipzig: Teubner.
- . 1961. *Politica. Translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka* [in Latin]. Ed. by P. Michaud-Quantin. Bruges and Paris: Aristoteles-Latinus.
- Aristotle. 1976. *Metafizika [Metaphysics]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy, 63–369. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1981a. *Meteorologika [Meteorology]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by I. V. Braginskaya, 441–558. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1981b. *O nebe [De caelo]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya*, comm. by I. D. Rozhanskiy, trans. from the Ancient Greek by A. V. Lebedeva, with a forew. by I. D. Rozhanskiy, 263–378. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1983a. *Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by I. V. Braginskaya, 53–294. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1983b. *Politika [Politika]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by S. A. Zhebelev, 375–644. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Averroes. 2003. *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis* [in Latin]. Ed. by F. J. Carmody and R. Arnzen. Leuven: Peeters.
- Babbitt, S. M. 1985. "Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles v" [in French]. *Transactions of the American Philosophical Society* 75 (1): 1–158.
- Bastit, M. 1987. "Loi naturelle et droit naturel au déclin du Moyen-Age" [in French]. *Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique, du monde des juristes et du livre juridique*, 47–62.
- "Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages." 2004. *Il Pensiero politico medievale* 2:59–87.
- Boudet, J.-P. 2010. "A 'College of Astrology and Medicine' ? Charles v, Gervais Chrétien, and the Scientific Manuscripts of Maître Gervais's College" [in French]. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, no. 41, 99–108.
- Bowsky, W. M. 1960. *Henry VII in Italy: The Conflict of Empire and City-State, 1310–1313*. 17–23. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bruglia, G. 2008. "Langages politiques, modèles et métaphores corporelles. Propositions historiographiques" [in French]. L'Atelier du Centre de recherches historiques. Accessed July 30, 2023. <http://journals.openedition.org/acrh/318>.
- Brock, R. 1954. *An Edition of Richard Fitzralph's "De Pauperie Salvatoris"*. Books v, vi, and vii. University of Colorado.
- Coopland, G. W. 1952. *Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of his Livre des Divinations*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Courtenay, W. J. 2004. "The University of Paris at the Time of Jean Buridan and Nicole Oresme." *Vivarium* 42 (1): 3–17.

- Coville, A. 1933. *Evrart de Trémaugon et le Songe du Verger* [in French]. Paris: Droz.
- Dionysius the Areopagite. 2002. "O bozhestvennykh imenakh [The Divine Names]" [in Russian]. In *Sochineniya. Tolkovaniya [Works. Commentaries]*, by Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor, trans. from the Greek by G. M. Prokhorov, 207–566. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya / Oleg Abyshko.
- Dotu, G. 1929. "Les idées de Charles v en matière de gouvernement" [in French]. *Revue des questions historiques* 110:5–46.
- Dunne, M. W., and S. Nolan. 2022. "Introduction." In *A Companion to Richard Fitzralph : Fourteenth-Century Scholar, Bishop and Polemicist*, by M. W. Dunn and S. Nolan, 21–22. Leiden: Brill.
- Fedele, D. 2020. "Ius gentium: The Metamorphoses of a Legal Concept (Ancient Rome to Early Modern Europe)." In *Empire and Legal Thought : Ideas and Institutions from Antiquity to Modernity*, ed. by E. Cavanagh, 225–232. Leiden and Boston: Brill.
- Flüeler, Ch. 2012. *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter: Teil 1* [in German]. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Flutre, L.-F., and K. de Vogel Sneyders, eds. 1977. *Li Fet des Romains compilé ensemble de Saluste et de Suetoine et de Lucan, texte du XIII-e siècle publié pour la première fois d'après les meilleurs manuscrits* [in French]. Vol. 1. Geneva: Slatkine.
- Foulechat, Denis. 1994. *Le Policratique de Jean de Salisbury, 1372, livres I–III* [in French]. Ed. by Ch. Brucker. Genève: Droz.
- G. Iulii Solini. 1895. *Collectanea rerum mirabilium* [in Latin]. Ed. by Th. Mommsen. Berolini: apud Weimannos.
- Gaius Plinius Caecilius Secundus. 2010. "Yestestvennaya istoriya. Kniga VII [Naturalis historia]" [in Russian], trans. from the Latin by A.N. Markin. *Vestnik Udmurt-skogo universiteta [Bulletin of Udmurt University]*, no. 1, 94–102.
- Grabmann, M. 1941. "Die mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles" [in German]. *Sitzungsberichte des Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung* 10 (2): 5–11.
- Gratian. 1999. "Soglasovaniye nesoglasnykh kanonov [Decretum Gratiani ili Concordia discordantium canonum]" [in Russian]. In *Yevropa v–XVII vv. [Europe of the 5th – 17th Centuries]*, vol. 2 of *Antologiya mirovoy pravovoy mysl'i [Anthology of World Legal Thought]*, ed. by N. A. Krashenninnikova, trans. from the Latin by N. F. Uskov, 240–274. 5 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Guéry, A. 1996. "Le roi est Dieu, le roi et Dieu" [in French]. In *L'état ou le roi : les fondations de la modernité monarchique en France, XIV–XVII siècles*, ed. by N. Bulst, R. Descimon, and A. Guerreau, 27–47. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Hartmann, H. C. 2007. *Lateinische Dialoge 1200–1400: Literaturhistorische Studie Und Repertorium* [in German]. Leiden: Brill.
- Hellmann, M. 1957. "Kaiser Heinrich VII. und Venedig" [in German]. *Historisches Jahrbuch* 76:15–33.
- Heyen, F.-J. 1965. *Kaiser Heinrichs Romfahrt. Die Bilderchronik von Kaiser Heinrich VII. und Kurfürst Balduin von Luxemburg (1308–1313)* [in German]. Boppard am Rhein: Boldt.
- Hitzfeld, K. L. 1964. "Die letzte Gesandtschaft Heinrichs VII. nach Avignon und ihre Folgen" [in German]. *Historisches Jahrbuch* 83:43–53.
- Jourdain, Ch. 1888. "Nicolas Oresme et les astrologues de la cour de Charles v" [in French]. In *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, 564–565. Paris: V. Palmé.
- Krüger, P., et al., eds. 1872–1895. *Corpus iuris civilis* [in Latin]. 3 vols. Berolini: Weidmannos.

- Krynen, J. 1991. "Les légistes 'idiots politiques'. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes, en France, au temps de Charles v" [in French]. In *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12–14 novembre 1987)*, 171–198. Rome: École Française de Rome.
- Lagarde, G. de. 1934. "Le Songe du Vergier et les origines du gallicanisme" [in French]. *Revue des sciences religieuses* XIV.
- . 1970. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge* [in French]. Vol. 3. Louvain: Nauwelaerts.
- Marey, Ye. S. 2014. "Ponyatiye spravedlivosti v trudakh Isidora Sevil'skogo [The Concept of Justice in the Works of Isidore of Seville]" [in Russian]. *ΣΧΟΛΗ* 8 (2): 365–377.
- . 2016. "Opredeleniye ius gentium i yego mesto v razdelenii prava Isidora Sevil'skogo [Definition of ius gentium and Its Place in Right According to Isidore of Seville]" [in Russian]. *Drevneye pravo [Ancient Law]: nauchno-prakticheskiy zhurnal [Scientific & Practical Journal]* 34 (2): 114–129.
- McManus, B. 1999. "The Consilia et Quaestiones of Oldradus de Ponte." *Bulletin of Medieval Canon Law* XXIII:85–113.
- Montagu, G. 1994. "Roman Law and The Emperor — The Rationale Of 'Written Reason' In Some 'Consilia' of Oldradus Da Ponte." *History of Political Thought*, no. 1, 1–56.
- Nederman, C. 1987. "The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's Policraticus." *History of Political Thought* 8 (2): 211–223.
- Oresme, N. 1941. "De coelo et mundo d'Aristote" [in French], ed. by A. D. Menut and A. Denomy. *Medieval Studies* 3:185–280.
- . 1970. *Le livre de Politique d'Aristote* [in French]. Ed. by A. D. Menut. Philadelphia: American Philosophical Society.
- . 1990. *Traité monétaire (1355) = Treatise on money (1355). Édition trilingue juxtaposée, Latinus-Français-English* [in French]. Paris: Cujas.
- . "Prologue du traducteur / Barale E. Le 'Prologue du traducteur' des Éthiques et des Politiques d'Aristote par Nicole Oresme (1370–1374) // Corpus Eve, Éditions de textes ou présentations de documents liés au vernaculaire" [in Latin]. OpenEdition Journal. Accessed Apr. 6, 2020. <http://journals.openedition.org/eve/634>.
- Pattin, A., ed. 1966. "Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes" [in French]. *Tijdschrift Voor Filosofie* 28 (1): 90–203.
- Ponomareva, M. A. 2023. "Lex Regia u Ol'rado da Ponte [Lex Regia in the Writings of Oldrado da Ponte]: 'za' i 'protiv' imperatora [For and Against the Emperor]" [in Russian]. *ENOZh "Istoriya" [The Journal of Education and Science "ISTORIYA" ("History")]* 16 (6). <https://history.jes.su/s207987840025789--6--1/>.
- Quillet, J. 1984. *Charles v: le roi lettré: essai sur la pensée politique d'un règne* [in French]. Paris: Librairie Académique Perrin.
- Schneerb-Lievre, M. 1980. "Évrart de Tremaugon et le Songe du Vergier" [in French]. *Romania* CI:527–530.
- Shahar, S. 1970. "Nicolas Oresme, un penseur politique indépendant de l'entourage du roi Charles v" [in French]. *L'information historique* 32:203–209.
- Thomas Aquinas. 1888/1906. *Summa Theologiae* [in Latin]. Vol. IV–XII of *Opera omnia editio Leonina*. Romae: St. Sabiniae.
- Trémaugon, E. 1982. *Le Songe du Vergier* [in French]. Ed. by M. Schneerb-Lievre. Vol. I–II. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Tsaturova, S. K. 2001. "Karl Velikiy i 'korolevskaya religiya' vo Frantsii XIV–XV vv. [Charles the Great and the 'Royal Religion' in France in 14th–15th cc.]" [in Russian]. In *Karl Velikiy [Charles the Great]: realii i mify [Reality and Myths]*, ed. by A. A. Svanidze,

- 189–209. Moskva [Moscow]: IVI RAN [Institute of World History of the Russian Academy of Sciences Press].
- Valsecci, C. 2013. “Oldrado da Ponte” [in Italian]. In *Dizionario biografico dei giuristi italiani*. Bologna: Il mulino.
- Volante, R. 2003. “Fatto Normativo E ‘interpretatio Iuris’: La Definizione Del Possesso Nel Diritto Comune” [in Italian]. In *Ordo iuris : storia e forme dell’esperienza giuridica*, ed. by M. Sbriccoli, 1–39. Milano: Giuffrè.
- Wartburg, W. v., ed. 1928–2003. *Französisches Etymologisches Wörterbuch: eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes* [in German]. Vol. 1–XXV. Bonn: F. Klopp.
- Zacour, N. 1990. *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ\*

## РУССКИЕ СОЦИАЛИСТЫ В ПОИСКАХ ЧАСТНО-ВОПЛОТИМОГО БУДУЩЕГО\*\*

Получено: 28.11.2023. Рецензировано: 30.12.2023. Принято: 05.04.2024.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка сквозного рассмотрения «образов будущего» у русских интеллектуалов социалистического направления на протяжении полувека: с 1840-х годов и вплоть до 1890-х. Для раннего русского радикализма характерен акцент на непосредственном, лично реализуемом воплощении новых практик как следствии необходимости преодолеть разрыв между широкими общими представлениями, невозможностью общественного действия и связанных с собственным участием перспектив ближайшего будущего. Базовое напряжение, присущее следующему периоду (с 1860-х), для социалистического направления, заключается в невозможности более или менее соотнести представления о желаемом будущем с представлениями об актуальной западноевропейской ситуации — и тем самым невозможности однозначного принятия прямолинейного прогрессистского взгляда (который в противном случае делал бы актуальное западноевропейское состояние более или менее близкой перспективой для России). Это же напряжение обуславливает и особое внимание и сложность проблематики личного, непосредственного действия — поскольку сама по себе «работа на пользу прогресса» оказывается в этой перспективе социально-неоднозначной. В этой перспективе усиливаются две на первый взгляд весьма далекие друг от друга линии. Во-первых, «просвещенческая», условно а-историческая — где желаемое будущее оказывается производным от торжества разума над неразумием, а разум оказывается сам себе равным, и ключевым вопросом оказывается степень просвещенности общества/масс. Во-вторых, этическая — где «справедливое» понимается как не гарантированное ходом истории и само по себе историческое (хотя и укореняемое, как правило, в «природе человека»). Новую интеллектуальную жизнь этот комплекс идей и представлений получает в «идеалистическом» движении начала XX века.

**Ключевые слова:** «женский вопрос», идеология «третьего пути», народничество, образ будущего, русский социализм, эмансипация.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-48-86.

\*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник, научный руководитель, НОЦ «Центр исследований русской мысли» Института образования и гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), mestr81@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2437-5002.

\*\*© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья выполнена в рамках реализации стратегического проекта «Национальный центр научно-технологического и социально-экономического прогнозирования».



## ВВЕДЕНИЕ

Образы будущего для русских интеллектуалов 1830–90-х годов, более или менее принадлежащих к радикальному лагерю и в целом описываемых с конца 1840-х как «социальные» авторы и затем как «социалисты» (при всей размытости данного понятия, особенно в русском контексте), имели одну специфическую черту, которую следует отметить в самом начале. А именно — они оказывались

- (а) либо воспроизводящими, разделяющими какой-либо общий социалистический идеал, общий в том смысле, что не имеющий какой-либо привязки к России,
- (б) либо стремились (б.1) локализовать первый, конкретизировать его применительно к российской ситуации или (б.2) трактовать локальное как основание/площадку для выработки нового образа будущего — соответственно, либо имеющего универсальную значимость, либо оказывающегося собственно локальным (и в этом случае примечательным образом сближаясь с некоторыми консервативными направлениями мысли, прежде всего разными вариантами «патриархальной утопии», см.: Янковский, 1981).

## ПЕРВЫЕ СОЦИАЛИСТЫ И ОБРАЗЫ ОБЩЕГО БУДУЩЕГО

Первые русские социалистические идеи были буквальным переносом, воодушевлением тем или иным из западноевропейских идей — при этом и в 1830-е, и в 1840-е очень далекими от политических импликаций сами по себе, оказываясь политически значимыми через сочетание с другими устремлениями — республиканского, демократического плана (Егоров, 1988). Это относится как к кружку Герцена и Огарева начала 1830-х, так и к «обществу Петрашевского» 1840-х — политическая озабоченность властей, в свою очередь, была скорее производной от западноевропейских, в первую очередь, французских событий тех лет (см.: Мильчина, 2017) и от общей логики противодействия неправительственным объединениям той или иной общественной направленности. Соответственно, ничего специфически-русского в образах будущего, присущих этим кружкам, нет — они оказываются восприятием, переживанием актуальных тем, прежде всего сен-симонистских и фурьеристских, с интересом к идеям Пьера Леру (благодаря во многом романам Жорж Санд, выступившей во второй период своего творчества их транслятором и популяризатором), а затем — Кабэ и Прудона.

Стоит отметить, что одновременную чувствительность к этим идеям демонстрируют и представители консервативной и охранительной мысли. Особенно любопытен в этом отношении Погодин (чьи идеи оказали существенное влияние на славянофилов, см.: Плеханов, 1926) — поскольку впервые стремится включить свое понимание русского настоящего и будущего в большую историческую концепцию, следуя романтической логике «истоков», определяющих (как в зародыше) последующие судьбы исторических субъектов. Погодин, с воодушевлением воспринявший в 1820-е историческую концепцию Франсуа Гизо, одновременно фиксирует нераспространяемость ее на судьбы Востока Европы.

Напомним, что, согласно Гизо, европейская история с конца Римской империи и вплоть до наших дней определяется тремя началами: римским наследием, христианской церковью и противоборством между победителями и побежденными после падения Рима — противоборством, носящим первоначально племенной характер (разделения на принадлежащих к германским племенам завоевателей и побежденных подданных Рима), но которое в ходе дальнейшей истории преобразуется в классовое противоборство. В конце концов этот конфликт, служащий нервом, движущим началом всей истории средних веков и нового времени, разрешается в становлении «гражданства», в котором исчезают различия между прежними сословиями — и если Французская революция была максималистской, как торжество третьего сословия, то в итоге достигается компромисс, который вначале Гизо видит в Хартии 1814 года, а затем в конституционном соглашении 1830 года, воплощением которого становится режим Июльской монархии, где на смену борьбе приходит гармония, воплощаемая уже не в соперничестве классов, а индивидуальной конкуренции (см.: Реизов, 1956: гл. VI).

Погодин, принимая эту теоретическую схему, фиксирует то обстоятельство, что она является объяснением исключительно истории Запада Европы, совершенно неприменимой к Востоку, который не знал ни Римской империи, ни варварского завоевания и, следовательно, который не знает разграничения на победителей и побежденных, лишен классовой борьбы. Тем самым Восток, воплощаемый Российской империей, избавлен от противоборства — и началом его выступает согласие, воплощаемое в призвании князей, а движущим началом истории выступает государственная власть — в отличие от западной истории, выступающая не как воплощение в каждый конкретный момент торжества того или иного класса или их хрупкого соглашения, а носящая внеклассовый характер. Отсюда, заметим попутно, Погодин делает далеко идущие

выводы и предложения для правительства (особенно в ситуации Крымской войны, обращаясь с письмами к верховной власти, одновременно не препятствуя распространению их в публике и тем самым полагая начало «гласности» середины 1850-х) — а именно, поскольку для Российской империи не существует угрозы классовой борьбы, язвы пролетариата и проч., то она может возглавить движение угнетенных на Западе. Если до 1853 г., замечает Погодин, от этого Империя воздерживалась по причинам политической системы, поддерживающей принципы Вены 1815 года, то после этого она свободна от внешних обязательств и не имеет внутренних сдерживающих причин. Если западные общества конфликтны и по существу действуют в ситуации холодной гражданской войны, а потому не могут прибегать во внешней политике к средствам этого рода, опасаясь разрушить собственный хрупкий классовый компромисс, то Российская империя, не имеющая ни аристократии в западном смысле, ни пролетариата, свободна от этих опасений и может действовать свободно, апеллируя к народным массам противника (Погодин, 1874).

В этом рассуждении Погодина уже видны и ростки будущих славянофильских историографических построений (см.: Валицкий, Душенко, 2019), и герценовского «русского социализма» (Малиа, Павлов и Узланер, 2010; Плеханов, 1926) — и при этом, что особенно важно, они вырастают именно из понимания и принятия ведущей на тот момент западной исторической концепции, из обнаруживаемого в ней отсутствия интерпретации восточно-европейского исторического процесса и, соответственно, будущего (поскольку историческая схема «доктринеров»<sup>1</sup> обращена в конце концов к утверждению современности, «Хартии 1814 года»<sup>2</sup> как окончательного состояния, за которым возможен только

<sup>1</sup> «Доктринерами» с конца 1810-х гг. именовали круг консервативных либералов во главе с Пьером Ройе-Колларом (Royer-Collard), Франсуа Гизо (Guizot) и герцогом Виктором де Бройли (de Broglie). Зачастую политику «Июльской монархии» (1830–1848), прежде всего внутреннюю, определяют как опыт воплощения «доктрины», либеральной конституционной монархии с преобладающим значением крупной буржуазии. О формировании «доктринеров» см.: Бутенко, 1913. К числу историков «доктринерского» лагеря, помимо упомянутых выше Гизо и Ройе-Коллара, относят братьев Тьерри, Баранта и Вильмена. В идейном плане «доктринеры» генеалогически восходят к кругу мадам де Сталь и политической доктрине, сформулированной в 1814–1815 гг. Бенжаменом Констаном (см.: Классический французский либерализм..., Федорова, 2000).

<sup>2</sup> Хартия 1814 г. — конституционный акт, принятый Людовиком XVIII при вступлении его во власть в 1814 г., после детронизации Наполеона I Сенатом Франции. Для последующих десятилетий — своего рода «образцовый» конституционный текст (на него были ориентированы конституционные акты немецких государств, конституция Царства Польского и др.), как фиксирующий пост-революционный компромисс, признание королевской

количественный рост, прежняя политическая борьба, со времен городских коммун XI века и до Французской революции, наконец, нашла свое разрешение<sup>3</sup>).

В герценовской рамке описания кризиса современности в конце концов обнаруживается — как в 1840-е, так и на исходе 1860-х — сен-симонистское противопоставление эпох «органических» и «критических». При этом герценовский «русский социализм» будет базироваться на следующем рассуждении:

- (а) критики западных начал, данных самой западной мыслью — критики, которой не избегло ни одно установление — и при этом
- (б) отсутствия на Западе реальных сил, реального исторического субъекта, который является носителем новых жизненных начал и был бы способен осуществить то самое тотальное преобразование, к которому зывает тотальная критика.

В итоге диспозиция определяется всеобщим противоречием — следованием на практике началам, которые отвергнуты мыслью, разрывом между теоретически принятыми положениями и действиями. При этом герценовский подход предполагает одновременно несколько воображаемых будущих — от «вечного настоящего» (образами которого для него выступают Китай и Голландия) вплоть до нового начала, которое оказывается продолжением прошлого — наследием и одновременно

власти ограниченной национальным представительством, с сохранением/утверждением за первой преобладания.

<sup>3</sup>Примечательно, что на революцию 1848 года Белинский и Огюстен Тьерри отреагируют, при всем различии их позиций, довольно схоже — и тот, и другой увидят в ней нелепицу, род исторической бессмыслицы. Белинский, по словам Анненкова, «принял известие о революции 48 года в Париже почти с ужасом. Она показалась ему неожиданностью, оскорбительной для репутации тех умов, которые занимались изучением общественного положения Франции и не видели ее приближения» (Анненков, 1928: 595). Тьерри, по формулировке О. Л. Вайнштейна, «пытался уверить себя и других, что этот „антагонизм возник вчера“, что он не имеет „корней в истории“, что стремление „разделить массу нации, ныне единую и однородную, на взаимные враждебные классы“, порождено ложными и вредными системами, разрушающими общественное спокойствие, не желающими считаться с историей» (Вайнштейн, 1937: XIII). В предисловии к «Опыту истории происхождения и успехов третьего сословия», помеченного 15.II.1853 г., сам Тьерри писал: «конституционный режим 1814 и 1830 гг. снова связал цепь эпох и идей, возобновив в новой форме попытку 1789 г. установить союз между национальной традицией и принципами свободы. На эту точку зрения, указанную мне самим ходом вещей, я и стал в своем труде, примыкая к тому, что казалось путем, намеченным для будущего, и веруя, что перед моими глазами — провиденциальное завершение вековых усилий, начавшихся с XII века. [...] когда над нами разразилась катастрофа февраля 1848 г. Я был потрясен ею вдвойне, прежде всего как гражданин, а затем как историк» (Тьерри, Вайнштейн, 1937: 4–5).

преодолением. В качестве такового возможного субъекта и выступает Россия — в силу своей архаики сохраняющая крестьянскую массу, которая оказывается носителем и идеалов, и практик, далеких от капиталистической реальности, и вместе с тем образованных слоев, которые вполне проникнуты западной самокритикой существующего западного устройства. Идеалом здесь выступает сложность, напряженность жизни (интенсивность), противопоставляемая «мещанству», буржуазному укладу — делающего невозможным появление человеческих типов, подобных хотя бы XVIII веку.

Это мыслится в сен-симонистском ключе — как революция, аналогичная христианской, в отличие от всех революций XVII–XIX вв., собирающая новую целостность жизни (и потому не нуждающаяся ни в какой обособленной религии, поскольку сама и является таковой<sup>4</sup>). При этом в свою очередь это искомое, желаемое будущее мыслится как в принципе пространственно локализованное — в логике, аналогичной гегелевскому движению истории.

Формулируемый на рубеже 1840–50-х годов «русский социализм» становится попыткой дать универсальный ответ, конкретизированный (потенциально, без исторической предопределенности) в особом, в том числе и пространственно, историческом субъекте. Практически в то же время формулируется альтернативное социалистическое видение — прежде всего в работах Н. Г. Чернышевского, как реализация универсального идеала, лишь приложимого к конкретным/местным условиям.

В рассуждениях Чернышевского и сложившегося вокруг него сообщества «Современника» просвещенческий взгляд претерпевает существенное видоизменение, по внешности оставаясь близким к суждениям предшествующего периода. В основе лежит противопоставление разумного и неразумного порядка вещей, при этом, в свою очередь, «разумное» отождествляется с «естественным». Это отождествление (в принципе

<sup>4</sup>Отметим, что этот взгляд является достаточно распространенным в 1830–40-е годы. Так, Т. Карлейль, оказавший некоторое влияние на Герцена и высоко ценившийся им, мыслит движение истории как череду религиозных идей, их распад и утверждение новых, при этом не имеющих окончательной цели: «господствующая религиозная идея каждый раз обладает лишь относительной истинностью: она проникнута временными элементами и оттого необходимо должна разрешиться в иное, высшем символе» и этот процесс «должен повторяться все время, пока существует история» (Гензель, Морозов, 1903: 152–153).

присутствующее в просвещенческой логике) получает принципиально новую развертку — поскольку «естественность» оказывается теперь гарантом его конечного торжества.

Если просвещенческий взгляд подчеркивает хрупкость разума (или, точнее, эпох его господства), то новое видение совмещает его с исторической динамикой, распространения знания как с точки зрения числа его носителей, так и его доступности. Нам представляется принципиально важным подчеркнуть, что прогрессистская логика не является «само собой разумеющейся» для 1-й половины XIX века и, после краткого преобладания в 1860-е, вновь оказывается поставленной под вопрос до конца столетия.

Это своеобразие русской интеллектуальной ситуации связано в том числе — или даже в первую очередь — с проработкой образов будущего, возможностью помыслить некий привлекательный/желательный вариант для России с точки зрения тех групп и сообществ, которые стремятся выработать такие образы.

Проблема прямолинейной прогрессистской логики в этом ключе будет заключаться в том, что для России более или менее близким будущим будет выступать актуальное европейское состояние и недавнее европейское прошлое как путь к нему. То есть применительно ко второй трети XIX века — то, в чем мало для кого будет находиться положение достаточно привлекательное, чтобы стать предметом вождения: образование сельского пролетариата, большие фабричные пригороды и новые фабричные города с массой горожан в первом поколении, разрушение прежних традиционных форм социальной защиты и новая городская нищета, женский и детский труд и прочие ужасы «положения рабочего класса».

Тем самым «прогресс» оказывается как раз одной из основных точек напряжения в представлениях о будущем, одновременно и привлекательным, и отталкивающим — в том числе как угроза пусть и временного, но именно ближайшего будущего, радикально несовместимого с тем, что выступает как предмет собственных желаний.

#### ЖЕНСКИЙ ВОПРОС И «ШЕСТИДЕСЯТЫЕ»

«Женский вопрос» выступает одним из ключевых для русских радикалов с самого момента их, первоначально еще вполне относительного, выделения в общем идейном пространстве, с начала 1840-х годов. Не углубляясь в огромное количество литературы вопроса (см.: Стайтс, Школьников и Шнырова, 2004), выделим лишь одно качественное изменение, которое претерпела тема женской эмансипации с 1840-х к 1860-м

годам. Для 1840-х (и во многом для 1850-х) в лице как теоретиков, так и практиков женской эмансипации, от В. Г. Белинского и А. И. Герцена до В. П. Боткина, речь идет об эмансипации при не подвергающемся сомнению разграничению сфер существования. Так, в цикле статей о «Сочинениях А. С. Пушкина» Белинский (Белинский, 1985: 84 и сл.) трактует мужское и женское существование как несимметричные: если для последнего его сферой является прежде всего исключительно пространство частной жизни, то мужское существование чтобы стать полным должно включать как сферу частного, так и публичного, вне последнего оно оказывается ущербным. Тем самым разграничение пролегал в отношении к любви — для женщины она оказывается главным содержанием жизни, тогда как мужчина, целиком сводящий себя к любви, умаляет себя. Отсюда следует необходимость для женщины быть предельно искренней в любви — реализация себя в любви и есть реализация ее человечности. С нее в том числе должны быть сняты те обязательства, которые существуют для мужчины, поскольку он имеет иные сферы воплощения, и предоставление женщине свободы (образцом которой для этого поколения выступает жорж-сандовский «Жак»<sup>5</sup>) — его долг.

<sup>5</sup> «Жак» (Jacques, 1834) — один из ранних романов Жорж Санд. Его сюжет: юная девушка выходит замуж за зрелого, богатого и эмоционально-замкнутого господина. Спустя несколько лет она влюбляется в своего сверстника. Жак, как зовут мужа, убедившись в силе и глубине чувства жены, принимает решение не препятствовать влюбленным и кончает жизнь самоубийством. Роман имел мощное и долговременное влияние на русскую литературу, его сюжетная рамка послужила основой для «Что делать?» Н. Г. Чернышевского (1863). Последний полемизирует с «Жаком», настаивая, что для «новых людей» выведенный Жорж Санд конфликт не является трагическим, разумные эгоисты не только могут найти из него взаимоприемлемый выход, но в итоге и обрести общее счастье. Среди других произведений русской литературы, связанных с «Жаком» (см.: Кафанова и Соколова, 2005: 30 и по указателю), следует назвать из числа наиболее известных «Полиньку Сакс» А. В. Дружинина (1847), «Кто виноват?» А. И. Герцена (1846), «Противоречия» М. Е. Салтыкова-Щедрина (1847), репликой одновременно и в адрес Жорж Санд, и Чернышевского служит Свидригайлов и его «отъезд в Америку» в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского (1866). Отсылку к «Жаку» использовал Чернышевский и в личной жизни, когда делал предложение своей будущей жене, Ольге Сократовне Васильевой: «Разговор перешел к моим понятиям о супружеских отношениях. — „Неужели вы думаете, что я изменю вам?“ — „Я этого не думаю, я этого не жду, но я обдумывал и этот случай“. — „Что ж бы вы тогда сделали?“ — Я рассказал ей „Жака“ Жорж-Занда. „Что ж бы вы, тоже застрелились“ — „Не думаю“, и я сказал, что постараюсь достать ей Жорж-Занда (она не читала или во всяком случае не помнит его идей)» (дневник Чернышевского, цит. по: Паперно, 1996: 104–105).

В 1860-е годы проблематика принципиально меняется — теперь вопрос стоит о возможности для женщины включения в публичное пространство, исполнения тех же общественных ролей, что ранее отводились исключительно мужчине. И параллельно этому вопрос об эмансипации переформулируется (наиболее отчетливо в начале 1860-х гг. это делает Чернышевский в «Что делать?», 1863) как вопрос о самоэмансипации (о реальной подкладке и обстоятельствах времени см.: Богданович, 1928; Паперно, 1996; Печерская, 1999). Образ чаемого равенства мыслится достигаемым прежде всего через экономическую самоэмансипацию — выражением чего станет известный сюжет со швейной мастерской, устраиваемой Верой Павловной, который получит многочисленные практические попытки повторения. При этом сам сюжет романа образует последовательное движение от эмансипации (где эмансипатором Веры Павловны, сообщающим ей верный взгляд на мир и выводящий из-под власти семьи выступает студент Лопухов) к самоэмансипации, где на основе приобретенных знаний Вера Павловна достигает собственной экономической автономии, становящейся реальным основанием ее социальной самостоятельности, и выступает как организатор швейной артели, в которой швеи становятся не только самостоятельными работницами, но и выстраивают уклад совместной жизни<sup>6</sup>.

Примечательно, что для Герцена в конце его жизни «женский вопрос» вновь выступает критерием состоятельности — но на сей раз в своеобразном преломлении личного и общественного. В 1867 году, обсуждая в переписке с Огаревым состояние своих личных дел и запутанную семейную историю<sup>7</sup>, он утверждает, что они (т. е. Герцен и Огарев) так

<sup>6</sup>Отметим, что Н. С. Лесков несколькими годами позднее в романе «Обойденные» (1865) попытается дать собственную версию аналогичной швейной мастерской — на его взгляд более реалистическую (так, у мастерской будет хозяйка, работницы будут получать именно заработную плату, а не долю в прибыли, среди работниц будет существовать иерархия в соответствии с их трудовыми и организационными навыками), как попытку дать практически-применимую версию этого устремления.

<sup>7</sup>Напомним, что с 1857 года Герцен вступил в устойчивые отношения с Н. А. Тучковой-Огаревой, женой Н. П. Огарева, от которой имел трех детей. Их отношения до последних лет жизни Герцена (ум. 1870) оставались скрываемыми как от публики, так и по мере сил от детей Герцена от первого брака, с Н. А. Захарьиной. При этом Огарев зажил с 1857 г. отдельно — а затем образовал полупубличный союз с Мэри Стэрленд, сына которой воспитывал. Отношения Герценов-Огаревых становились предметом многочисленных, в том числе и идейных, пересудов в русской радикальной, прежде всего эмигрантской среде, их заметным отражением стал опубликованный уже в 1880-е годы роман «Жизнь за жизнь» (Вестник Европы, 1885, № 4–6), написанный женой члена



и остались «ветхими людьми». Иными словами, речь идет не о невозможности вообще построения новых отношений «здесь и сейчас» — а о том, что для этого надлежит быть «новыми людьми» (и Герцен, вероятно, сознательно здесь пользуется отсылкой к евангельскому образу, актуализированному Чернышевским, «Что делать?» которого носит подзаголовок «Из рассказов о новых людях», тем более что в это время он как раз перечитывает этот роман).

«Женский вопрос» и вопрос о новом устроении семейных отношений занимает центральное место в рассуждениях 1860-х годов в том числе и потому, что предполагает стремительный переход в практику — «новая жизнь» начинается здесь непосредственно, переход к другому существованию открыт для каждого, а способность этого устроения выступает или как (а) испытание себя, своего соответствия собственному идеалу или (b) как критика действием этого идеала. Радикальная критика 1870-х (Михайловский, Скабичевский) будет акцентировать прежде всего невозможность перехода к желаемым отношениям («свободного выбора», освобождения страстей и т. п.) вне перемен общего порядка — здесь оказываясь другой стороной консервативной критики (как в романах Николая Лескова 1860-х годов, Болеслава Маркевича в следующем десятилетии или «Анне Карениной» Толстого), изображающей реальные последствия попыток осуществления желаемого.

#### СЕМИДЕСЯТНИКИ И «ДОЛГ ПЕРЕД НАРОДОМ»

1860-е для русской радикальной мысли будут временем прямолинейного соединения биологических представлений и представлений о желательных преобразованиях общественного и индивидуального существования — разные варианты прогрессистского эволюционизма будут обеспечивать снятие противопоставления сущего и должного, переводя различие между ними сугубо в темпоральный план. И тем самым мыслимое должное будет одновременно и тем, что выступает более или менее близким будущим — тогда как возможное расхождение между будущим более отдаленным и желаемым состоянием снималось за счет отдаленности времени. Большая временная дистанция мыслилась либо как способная трансформировать саму систему желаний (и тем самым нечто в отдаленной перспектива, теперь вызывающее неприятие,

«Земли и Воли» и одного из лидеров «молодой эмиграции» Николая Утина, Натальей (опубл. под псевдонимом «Н. И. Таль»).

сделается желанным), либо сама прямолинейная проекция представляла ложной, поскольку в дальнейшем сами появившиеся новые силы приведут к формированию иного будущего.

Рубеж, отделяющий русские «шестидесятые» от «семидесятых»<sup>8</sup>, обозначается почти синхронным появлением двух текстов, значимых затем для русской радикальной мысли на протяжении многих десятилетий — началу выхода в 1868 году «Исторических писем» П. Л. Лаврова (публиковались под псевдонимом «Миртов») и публикации в 1869 г. в «Отечественных записках» статьи Н. К. Михайловского «Что такое прогресс?», сразу сделавшей Михайловского ведущим теоретиком радикального лагеря<sup>9</sup>.

Долг перед народом. Лавров вводит ключевой образ «долга перед народом», который присущ некоторым представителям образованных слоев общества, осознающих, что блага их положения, доступ к знанию, способность к видам и типам удовольствий, закрытых для других, основывается на существующем типе общественного устройства и предполагает наличие массы тех («народа»), которые не имеют этих благ, создавая условия для их существования. При этом Лавров отдельно акцентирует, что этот «долг» является сознанием самих образованных, «мыслящего пролетариата» (по ставшему расхожим выражению Писарева), а отнюдь не выступает правом требования со стороны самого «народа», в том числе и потому, что пожертвование последним своих сил и средств не является сознательной жертвой.

<sup>8</sup>Оба понятия в данном случае используются в смысле, далеком от календарного времени. Русские «шестидесятые» обычно понимаются как период с 1855/1856 гг., начала нового царствования и начала более или менее гласной разработки масштабных общественных преобразований (прежде всего провозглашения близости крестьянской реформы) и вплоть до 1866 г., где символическим рубежом выступает «каракозовский выстрел», покушение Д. В. Каракозова на жизнь Александра II 4 (16) апреля 1866 г. (Котляревский, 1916). Под «семидесятыми» в идейно-политическом плане, соответственно, понимается период с 1868/1869 гг. и до 1877–1878 гг. — т. е. после появления принципиально новой конфигурации общественно-политических изданий (вслед за паузой 1866–1868 гг., запрещения «Современника» и «Русского Слова»), «Отечественных Записок», «Дела», газеты «Неделя» (1866) и вплоть до общественно-политической активизации в ходе событий предшествующих (Боснийский кризис, Сербо-Турецкая война), а затем сопутствовавших Русско-Турецкой войне и террористической активности «Народной Воли».

<sup>9</sup>Примечательно, что лево-эсеровское издательство «Колос» еще в 1922 г. в качестве манифеста своего направления сочтет уместным именно переиздание этой статьи Михайловского отдельной брошюрой, в сопровождении предисловия Иванова-Разумника (Михайловский, 1922).

Осознание этого долга ведет «мыслящие личности» к тому, чтобы выстроить свою жизнь таким образом, дабы жертва/пожертвование со стороны народа не оказалось напрасным — тем самым «долг» оказывается руководящим принципом поведения в текущих условиях, целью же является ситуация, в которой этот принцип окажется избыточным. «Мыслящие личности» до тех пор не могут руководствоваться исключительно собственными целями, стремлением к самореализации, чистому познанию и т. п. — поскольку подобный их выбор означает отказ от стремления возратить долг. До тех пор, пока долг не осознан — моральной проблемы не существует, но с момента признания/осознания прежний, самодостаточный тип поведения оказывается морально невозможным для «мыслящей личности».

Утвердить этот принцип как необходимый, «доказать» его, утверждает Лавров, невозможно — он утверждается именно нравственной борьбой: этика мыслится Лавровым как пространство борьбы конкурирующих этических принципов, где группы, осознавшие и принявшие некое моральное требование, руководствуются им и стремятся утвердить его для других<sup>10</sup>. Если принцип «долга перед народом» получит значительное распространение, то он станет внешней нормой для большинства представителей образованного общества, где неприличным сделается уклонение от него.

В конце концов путь прогресса оказывается утверждаемым на развитии знания — фактически Лавров повторит здесь схему Кондорсе, полагающего, что с определенного момента система наличного знания оказывается уже неуничтожаемой внешними по отношению к нему событиями (войнами, переворотами, стихийными бедствиями) за счет распределенности, и становится очевидной его собственная имманентная логика развития. А знание мыслится как связанное — хотя и не прямолинейно — с нравственностью, тем самым автономный рост научного знания ведет в целом к утверждению высших нравственных ценностей (Лавров, 1934: 196–216; Книжник-Ветров, 1925; Кондорсе, Шапиро, 1936).

Типы человеческого существования и полнота развития. Уже у Лаврова в его трактовке этических принципов можно видеть приложение

<sup>10</sup>Лавров в 1868 году писал, что идеалы, вынашиваемые критически-мыслящими личностями, их усилия по общественному преобразованию, являются «субъективными», «но чем лучше мы его [наш идеал. — А. Т.] проверим критикой, тем больше вероятия, что он есть высший нравственный идеал, возможный в настоящую эпоху» (Лавров, 1965: 291).

эволюционной трактовки и конкуренции различных групп, носителей соответствующих принципов — однако в конце концов эволюционизм Лаврова оказывается прогрессистским, ведущим к общему благу. В лице Михайловского<sup>11</sup> выступает радикально другая трактовка эволюционного принципа, на сей раз именно дарвинизма (и в пересечении со спорами вокруг спенсеровского эволюционизма). Цикл работ рубежа 1860–70-х годов, самой влиятельной из которых является названная выше статья «Что такое прогресс?», является реакцией на кризис прямолинейного приложения дарвинизма к общественным вопросам<sup>12</sup> и попыткой выхода из тупика радикальной мысли 2-й половины 1860-х годов.

Центральным пунктом для Михайловского становится вопрос о субъекте общественного/исторического развития и трактовка эволюции самой по себе как нравственно-нейтральной, введение в русское общественное пространство понимания дарвиновской теории именно как теории «выживания наиболее приспособленных» к текущим условиям, а не их совершенствования. Восприняв трактовку дарвинизма от Ножина (см.: Рудницкая, 1975), он настаивает, что эволюционный процесс сам по себе не ведет ни ко благу, ни ко злу, более того, не является единым даже в своих собственных координатах, поскольку постоянно соотносен со средой, понимаемой динамически. Однако ключевое уже в приложении к социальному для Михайловского — вопрос о том, с точки зрения какого субъекта оценивается процесс: (а) общества как целого, понимаемого органицистски или (б) отдельного человека. И то, и другое являются участниками эволюции — однако преуспевание общества как целого отнюдь не тождественно улучшению или сохранению прежнего положения отдельным человеком: например, большая общественная

<sup>11</sup>Михайловскому принадлежит и обретшее затем широкое распространение определение «кающийся дворянин», введенное им для описания главного героя в единственном его большом беллетристическом произведении, автобиографических очерках «Вперемешку» (1876–1877).

<sup>12</sup>Наиболее заметными в этом плане являются статьи сотрудника «Русского Слова» Варфоломея Зайцева 1862–1864 гг., истраکتывающего социологическое приложение дарвинизма как освобождающее от прежних предрассудков, дающее возможность скованным ранее последними реализовать имеющиеся у них силы.

Заметим попутно, что в итоге Зайцев — трактуя с этой точки зрения отношения между расами — будет высказываться за создание отдельного негритянского государства как способ решения вопроса об отношениях рас в США, поскольку с его точки зрения темнокожие в целом изначально отличаются худшими биологическими качествами и в условиях формального равенства в одном политическом целом с «белыми» гражданами США в целом пребывали бы в ситуации неблагоприятной конкуренции. Здесь Зайцев в том числе вплотную подходит к вопросам позитивной дискриминации.

производительность может происходить за счет функционализации человека. Продолжая свое рассуждение, Михайловский утверждает невозможность количественного, иерархического сопоставления, например, современного промышленного рабочего и австралийского аборигена — бессмысленность в данном случае вопроса о том, кто из них стоит выше на «лестнице развития»? Вопрос является бессмысленным, поскольку они принадлежат к разным типам человеческого существования — и если в реализации своего типа австралийский абориген, например, является одной из элементарных форм, то осмысленным будет сопоставление его с другим вариантом того же самого типа (Виленская, 1979: гл. 2).

Формулируя положения, получившие затем название «субъективной социологии», Михайловский утверждает в качестве идеала всесторонне полноценно развитую личность, отсылая в первую очередь к Шиллеру и идущей от него традиции (Валицкий, Душенко, 2013: 277–279). Австралийский абориген или русский крестьянин оказываются в его представлении качественно намного ближе к нему, чем современный ученый-специалист или клерк — поскольку жизнь первых включает в себя самые разнообразные виды деятельности и досуг, создаваемый ими же самими. Отсюда предметом стремлений в логике Михайловского должно быть как создание условий для таких способов существования, так и преодоление логики «производительности». В отличие от рассуждений Лаврова у Михайловского и «кающийся дворянин», и «критически мыслящая личность» подвижны, по крайней мере не только одним внешним по отношению к ним, ими осознанным долгом, но и собственным интересом — поскольку и их существование оказывается неполным, ущербным по отношению к их идеалу, они стремятся к своим собственным целям, из которых в том числе и формируется общественный идеал.

Отметим, что для поворота «семидесятых» характерно возрождение этического как автономного и утверждение представлений о желанном будущем как самостоятельном источнике действия, способном противостоять как существующему порядку вещей, так и «естественным» логикам последнего: для движения 1870-х — начала 1890-х годов первостепенно значимым станет поиск альтернатив, внимание к маргинальным (или кажущимися таковыми) хозяйственным укладам, разнообразию культурных типов.

## В ПОИСКАХ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ВОПЛОЩЕНИЯ

Для периода 1870–90-х годов основным среди собственных образов будущего будет стремление (а) совместить/представить образ индивидуальной свободы в порядке общественного преобразования и (б) возможность непосредственной реализации.

И одновременно с этим — вопрос возможности/уместности личного счастья. Так, для 1880-х большую роль, с одной стороны, поэзия, проникнутая жертвенным пафосом (напр., весьма популярная в эти годы «Гефсиманская ночь» Минского, 1887), с другой — поиск вариантов за пределами «больших идеологий», в коммунитарном движении (Гордеева, 2017), которое в это время переживает свой взлет и наиболее известным направлением которого станет «толстовство».

Перевод в план непосредственного действия будет ключевым для всех дебатов 1870–90-х годов. В том числе приводя к формированию своего рода «консервативного народничества» 1880-х годов, которое будет мыслить желаемый идеал в рамках аграрного социализма через развитие общины и общинных форм организации труда (артели), что приведет к переоценке правительственного фактора — где текущая власть начнет восприниматься как «хранительное» начало, защищающее существующие формы от вторжения капиталистических отношений и тем самым дающее им возможность сохраниться до тех пор, пока внешний (по отношению к России) мир сам не трансформируется таким образом, что позволит реализоваться социалистическому потенциалу, скрывающемуся в архаических трудовых отношениях.

Другим значимым сюжетом будет роль труда, приносящего непосредственную пользу другим — и тем самым дающего удовлетворение работнику. Эта проблематика выйдет на передний план в 1880-е годы (хотя ее существенное присутствие можно обнаружить уже с начала 1860-х годов) — прежде всего как вопрос о моральной оправданности интеллигентного труда.

Образ будущего, рисуемый прежде всего как реальности, избавленная от непроизводительных, паразитических видов деятельности (и здесь отражающий просвещенческо-камералистский идеал упорядоченности), возвратным ходом ставит под вопрос оправданность массы текущих видов деятельности — их неочевидную «полезность» вообще или в данных социальных условиях или некую избыточность по отношению к «насным нуждам».

Приход нео-марксизма будет восприниматься как вторжение логики рассуждений о будущем, выстраиваемом вне желаемого или нежелаемого — и трактуемый оппонентами как элиминация этической составляющей (в свою очередь совпадая с тяготением к построению «научной этики»).

Для 1860-х образ будущего «народа» для русских радикалов выступал чаще всего уподоблением им самим — так, программы народных школ начала 1860-х предполагали прежде всего упрощенные, приуроченные к восприятию учеников курсы, ориентированные на общее образование самих учителей, культурные потребности мыслились как должныствующие быть перестроены по образцам интеллигентного культурного досуга (см. хотя бы хрестоматийные строчки Некрасова о том, что понесет в будущем с базара из книг народ). 1870-е выступают здесь временем культурной перестройки, в том числе получением принципиального нового опыта взаимодействия с различными народными группами как в результате «хождения в народ» (1874), так и последующего опыта агитаторской работы, ссылок и т. п. — так что в итоге к 1880-м происходит (а) признание субъектности «народа», (b) его принципиальной неоднородности и (с) наличия у него своих собственных представлений о должном, собственных устремлений — с которыми теперь радикальное сознание стремится взаимодействовать. Крайним примером на этом пути интеллектуальной эволюции станет И. И. Каблиц (лит. псевдоним Юзов), который выдвинет принцип следования за народными представлениями и чаяниями, определяя это как «народничество» (см.: Каблиц [Юзов], 1886; Каблиц [Юзов], 1888)<sup>13</sup>. Задачей образованных слоев здесь определялось не только «служение народу», но и служение тем его устремлениям и интересам, как он сам их понимает и принятие его форм существования — исходя из принципа, что если таковые существуют, то в них сам народ находит смысл, возможно, не внятный для внешнего наблюдателя. Поэтому от интеллигенции здесь требовалось прежде всего стремиться учиться видеть и понимать с точки зрения

<sup>13</sup>Этот лексический выбор приведет в том числе Михайловского к неоднократному подчеркиванию, что сам он «народником» не является — что совершенно последовательно, поскольку в его логике целью никак не должно быть следование за данными народными устремлениями, а именно взаимодействие с ними, признание народа (в противопоставлении интеллигенции) самостоятельным субъектом со своими собственными интересами, который не может быть ни просто «веден» интеллигенцией, навязывающей ему свои собственные представления, ни выступать для нее источником целей и ценностей, поскольку они по определению являются для интеллигенции чужими.

народа, без привнесения своего сознания (в том числе и потому, что само это сознание не делало интеллигенцию и ее образ жизни более «счастливым», чем жизнь народа — а потому она и не имела права трактовать его как превосходящий последнюю).

В политическом плане примечательно, что с 1860-х годов получит распространение федералистский идеал (при этом трактуемый как в плане федерального государства или федерации государств, так и федерирования в анархистской программе, как объединения без передачи суверенитета, который Бакуниным мыслится принадлежащим каждому отдельному индивиду — и ведет к видению федерации как ассоциации как территориальных, так и вне-территориальных образований). Если в 1917 году федерализм окажется программно не отвергаемым ни одной из сохранившихся после февраля политических партий (см.: Российская революция 1917 года..., 2017) — то это будет в том числе связано и с политической всеядностью федерализма. Напомним, что с 1860-х годов он выходит и как часть славянофильской политической мечты (значение областей, «областной отдел» в славянофильской газете «День» 1861–1865 гг., опыты изложения русской истории по областному принципу), и в формирующемся под славянофильским влиянием сибирском областничестве (см.: Лемке, 1904; Потанин, 1987), и панславистской утопии славянского политического союза<sup>14</sup>, украинофильского движения и идей Н. И. Костомарова 1860-х годов (Тесля, 2017). Если для русских радикалов 1840-х годов<sup>15</sup> идеалом выступала унитарная республика, воспроизводя в том числе политическую мифологию Французской революции<sup>16</sup>, то к первым десятилетиям XX века этот идеал сохранился только у части социал-демократов, при этом на практике они оказались сами вынуждены отступить от него и воспринять лозунг федеративного устройства.

Сюжет федерирования значим для нас в контексте данной работы не сам по себе, а как зримое выражение общих предпосылок, разделяемых всем этим кругом — через отсылки как к конкретно-историческому

<sup>14</sup>Это утопическое панславистское видение оказалось одним из самых устойчивых элементов — от «России и Европы» Н. Я. Данилевского (1869) до утопического романа С. Ф. Шарапова «Через полвека» и настроений времен Первой мировой войны (Павленко, 2016; Шарапов, 2011).

<sup>15</sup>Как и для их предшественников — политических радикалов 1820-х, в первую очередь для характерной фигуры П. И. Пестеля (см.: Эдельман, 2022).

<sup>16</sup>См. показательную реакцию В. Г. Белинского на дело Кирилло-Мефодиевского общества в 1847 г.



опыту федеративных образований (где в качестве примеров обычно фигурируют североамериканские Соединенные Штаты, во многом сквозь призму токилевского описания и его переложений, и опыт Швейцарского союза), так и самому принципу свободного объединения — трактовка, которая найдет в том числе отражение и в положениях Договора об образовании СССР 29.XII.1922 г., фиксирующего право сецессии.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как хорошо известно — мышление, направленное к будущему, понимаемому как развертывание имманентной логики истории, само по себе является исторически недавним (Бультман, Руткевич, 2012; Лёвит, Саркисянц, 2021). В этом отношении история русской социалистической мысли 1840–90-х годов, очерченная общим взглядом, представляется весьма показательной, как пример того, как проникает — и проникает вне однородности, прямолинейности развития, — этот способ мышления.

Тот взгляд, направленный прежде всего в будущее, который становится само собой разумеющимся с конца XIX — начала XX в. — на протяжении всего предшествующего полувека является не только лишь одним из возможных, но одновременно выступает проблематичным для себя самого. Он оказывается либо попыткой радикального приближения, обращения «будущего» почти в неотличимое от «настоящего» (с одновременным созданием «далекого будущего», где возможно едва ли не все — как в хрестоматийном диптихе «Четвертого сна Веры Павловны» и «Эпилога» «Что делать?» Чернышевского), либо предстает в трактовке именно как открытого будущего, при этом в ситуации насильственной деполитизации, создающей в рамках доступного выражения невыносимое напряжение между возможностью непосредственного индивидуального действия и ответственностью за будущее, создаваемое конкретными человеческими усилиями (то, что у Трифонова вылилось в заглавие его романа о народолюбцах, «Нетерпение»).

Для русской социалистической мысли 1840–90-х годов в перспективе образов будущего основным выступает напряженный поиск альтернатив и оснований к ним — альтернатив не столько по отношению к существующему порядку вещей внутри страны, сколько к «близкому будущему», которое предстает в лице в первую очередь Западной Европы<sup>17</sup>. То

<sup>17</sup>Н. К. Михайловский писал в цикле статей «Борьба за индивидуальность» (1875–1876): «Пока система наибольшего производства только освобождала личность, разбивая узы цехов и монополий, на нее возлагались всяческие надежды, а по мере того, как стал

есть центральным здесь выступает не столько какой-то конкретный образ будущего — сколько утверждение не-неизбежности, альтернативы (см.: Ингерфлом, 1993) либеральному порядку с сохранением логики эмансипации и в противостоянии разнообразным вариантам «патриархальной утопии».

При этом «узловой» для русских интеллектуалов рассматриваемого периода выступает возможность перевода образа желаемого будущего в план непосредственного действия — присутствия и/или создания этого будущего здесь и сейчас. И тем самым сам интеллектуал оказывается не только в плане мысли, но и на уровне действия «агентом будущего» (в отличие от других — выступая таковым сознательно). В первую очередь это относится к пониманию его как носителя новой морали — и это положение находит рефлексивное выражение в «Исторических письмах» Лаврова. Будущее для значительной части основных социалистических теоретиков этого времени (напр.: Герцена, Лаврова, Михайловского, Водовозова) выступает как открытое — при этом в значительной степени сопряженное с нежелательным или прямо пугающим развитием событий (возможность негативного направления развития событий). Однако его открытость создает, в связке с просвещенческой логикой, своеобразный оптимизм — как возможность его выстраивания в желаемом направлении и поиск тех сил, которые заинтересованы или могут быть заинтересованы в таком развитии событий. Это придает мышлению о будущем 1860–90-х годов характерную проективность — или, пользуясь языком эпохи, с одной стороны мысленное «построение идеала», «общественного идеала», с другой стороны — определение его реализуемости, становящееся полем дебатов.

Новую жизнь эта интеллектуальная схема получит в «идеалистическом движении» начала века, прежде всего в сборнике «Проблемы идеализма», как попытку подвести под старую модель русского радикализма адекватное ему философское основание и получить новый толчок для общественного движения (см.: Колеров, 2002), при этом примечательно, что в идеалистическом движении начала века проблема

обнаруживаться ее двусмысленный характер, ее стремление заменить одни узы другими — надежды стали ослабевать. Старые узы оказались в некоторых отношениях сноснее новых, потому что они все-таки гарантировали личность от бурь и непогод. Явилась мысль применить их старые принципы к требованиям нового времени, причем, разумеется, совершаюся и неудачные опыты, потому что дело предстоит нелегкое» (Михайловский, 1896: 440).

непосредственной практической переводимости займет второстепенное место — и главными станут сюжеты интерпретации и направления большого политического действия, роль идеологов (см.: Ермичев, 2014: 133–139).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Анненков П. В.* Литературные воспоминания / под ред. Б. М. Эйхенбаума. — Л. : Academia, 1928.
- Белинский В. Г.* Сочинения Александра Пушкина. — М. : Художественная литература, 1985.
- Богданович Т. А.* Любовь людей шестидесятих годов. — Л. : Academia, 1928.
- Бульшман Р.* История и эсхатология : Присутствие вечности / пер. с англ. А. М. Руткевича. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2012.
- Бутенко В. А.* Либеральная партия во Франции в эпоху Реставрации. Т. 1: 1814–1820. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1913.
- Вайнштейн О. Л.* Огюстен Тьерри // Избранные сочинения / О. Тьерри ; пер. с фр. О. Л. Вайнштейна. — М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937. — С. VIII–XXVI.
- Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма / пер. с англ. К. В. Душенко. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013.
- Валицкий А.* В кругу консервативной утопии : Структура и метаморфозы русского славянофильства / пер. с пол. К. Душенко. — М. : Новое литературное обозрение, 2019.
- Виленская Э. С.* Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х – начала 80-х годов XIX века. — М. : Наука, 1979.
- Гензель П. Т.* Карлейль / пер. с нем. П. Морозова. — СПб. : Издание редакции журнала «Образование», 1903.
- Гордеева И. А.* Забытые люди : История российского коммунитарного движения. — М. : Common Place, 2017.
- Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. — Л. : Наука, 1988.
- Ермичев А. А.* Имена и сюжеты русской философии. — СПб. : Наука, 2014.
- Ингерфлом К. С.* Несостоявшийся гражданин : Русские корни ленинизма. — М. : ИПОЛ, 1993.
- Каблиц И. И.* [Юзов И.] Интеллигенция и народ в общественной жизни России. — СПб. : Типография Н. А. Лебедева, 1886.
- Каблиц И. И.* [Юзов И.] Основы народничества. Ч. 1. — СПб. : Тип. Н. А. Лебедева, 1888.
- Кафанова О. Б., Соколова М. В.* Жорж Санд в России : Библиография русских переводов и критической литературы на русском языке (1832–1900). — М. : ИМЛИ РАН, 2005.

- Классический французский либерализм. Сборник / пер. с фр. М. М. Федоровой. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.
- Книжник-Ветров И. С.* П. Л. Лавров : его жизнь и труды. — Л. : Прибой, 1925.
- Колеров М. А.* Idealismus militans : история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма. Сборник статей (1902) / под ред. М. А. Колерова. — М. : Модест Колеров, «Три квадрата», 2002. — С. 61–224.
- Кондорсэ Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / пер. с фр. И. А. Шапиро. — М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
- Котляревский Н.* Канун освобождения. 1855–1861 : Из жизни и настроений в радикальных кругах того времени. — Пг. : Типография М. М. Стасюлевича, 1916.
- Лавров П. Л.* Избранные сочинения на социально-политические темы. В 8 т. Т. 1. 1857–1871 / под ред. И. А. Теодоровича ; примеч. И. С. Книжника-Ветрова. — М. : Всесоюзное общество политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934.
- Лавров П. Л.* Философия и социология. В 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1965.
- Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / пер. с англ. А. Саркисянца. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- Лемке М. К.* Николай Михайлович Ядринцев. Биографический очерк к десятилетию со дня кончины (1894–7/VI–1904 гг.) — СПб. : Изд. редакции газеты «Восточное обозрение», 1904.
- Малла М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / пер. А. Павлова, Д. Узланера. — М. : Территория будущего, 2010.
- Мильчина В. А.* «Французы полезные и вредные» : Надзор за иностранцами в России при Николае I. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Михайловский Н. К.* Сочинения Н. К. Михайловского. В 6 т. Т. 1. — СПб. : Издание редакции журнала «Русское Богатство», 1896.
- Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? / под ред. Р. В. Иванова-Разумника. — Пг. : Колос, 1922.
- Павленко О. В.* Панславизм и его модели // Новая и новейшая история. — 2016. — № 5. — С. 3–15.
- Паперно И.* Семиотика поведения : Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. — М. : Новое литературное обозрение, 1996.
- Печерская Т. И.* Разночинцы шестидесятых годов XIX века : феномен самосознания в аспекте филологической герменевтики (мемуары, дневники, письма, беллетристика). — Новосибирск : Институт филологии СО РАН, 1999.
- Плеханов Г. В.* М. П. Погодин и борьба классов // Сочинения. Т. XXIII / под ред. Д. Рязанова. — М., Л. : Государственное издательство, 1926. — С. 45–101.
- Погодин М. П.* Историко-политические письма и записки в продолжение крымской войны. 1853–1856. — М. : Тип. В. М. Фриша, 1874.

- Потанин Г. Н.* Письма Г. Н. Потанина. В 5 т. Т. 1. — Иркутск : Иркутский университет, 1987.
- Реизов Б. Г.* Французская романтическая историография (1815–1830). — Л. : Ленинградский государственный университет, 1956.
- Российская революция 1917 года : власть, общество, культура : в 2 т. / под ред. Ю. А. Петрова. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2017.
- Рудницкая Е. Л.* Шестидесятник Николай Ножин. — М. : Наука, 1975.
- Стайтс Р.* Женское освободительное движение в России : Феминизм, нигилизм и большевизм. 1860–1930 / под ред. Б. Н. Миронова, О. В. Шныровой, И. И. Юкиной ; пер. с англ. И. А. Школьниковой, О. В. Шныровой. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
- Тесля А. А.* «Украинофил» в «общерусском» контексте : публицистика Н. И. Костомарова 1861–1883 годов // Новое литературное обозрение. — 2017. — № 2. — С. 137–153.
- Тьерри О.* Избранные сочинения / пер. с фр. О. Л. Вайнштейна. — М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
- Шарапов С. Ф.* Россия будущего / под ред. О. А. Платонова. — М. : Институт русской цивилизации, 2011.
- Эдельман О. В.* Павел Пестель : Очерки. — М. : Модест Колеров, 2022.
- Янковский Ю. З.* Патриархально-дворянская утопия : Страница русской общественно-литературной мысли 1840-1850-х годов. — М. : Художественная литература, 1981.

---

Teslya, A. A. 2024. "Russkiye sotsialisty v poiskakh chastno-voplotimogo budushchego [Russian Socialists in Search of a Privately Embodied Future]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 8 (2), 48–73.

---

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR RESEARCH FELLOW, SCIENTIFIC DIRECTOR

RESEARCH CENTER FOR RUSSIAN THOUGHT, INSTITUTE FOR HUMANITIES

IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY (KALININGRAD, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2437-5002

## RUSSIAN SOCIALISTS IN SEARCH OF A PRIVATELY EMBODIED FUTURE

Submitted: Nov. 28, 2023. Reviewed: Dec. 30, 2023. Accepted: Apr. 05, 2024.

**Abstract:** The article attempts a cross-cutting examination of the “images of the future” of Russian socialist intellectuals over the course of half a century: from the 1840s to the 1890s. Early Russian radicalism is characterized by an emphasis on the direct, personally realizable embodiment of new practices as a consequence of the need to overcome the gap

between broad general ideas, the impossibility of social action and the prospects of the near future associated with one's own participation. The basic tension inherent in the next period (from the 1860s) for the socialist trend lies in the impossibility of more or less correlating visions of the desired future with visions of the actual Western European situation — and thus the impossibility of unequivocally adopting a straightforward progressivist view (which would otherwise make the actual Western European state more or less a close prospect for Russia). The same tension is also responsible for the special attention and complexity of the problem of personal, direct action, since “working in favor of progress” itself turns out to be socially ambiguous in this perspective. In this perspective, two seemingly distant lines are reinforced. Firstly, the “enlightenment”, conventionally a-historical — where the desired future is derived from the triumph of reason over unreason, and reason is equal to itself, and the key question is the degree of enlightenment of society/masses. Secondly, ethical — where the “just” is understood as not guaranteed by the course of history and as historical in itself (although rooted, as a rule, in “human nature”). This complex of ideas and perceptions gets a new intellectual life in the “idealist” movement of the early 20th century.

**Keywords:** “Women’s Question”, Ideology of the “Third Way”, Narodnichestvo, Image of the Future, Russian Socialism, Emancipation.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2024-2-48-86.

#### REFERENCES

- Annenkov, P. V. 1928. *Literaturnyye vospominaniya [Literary Memoirs]* [in Russian]. Ed. by B. M. Eykhenbaum. Leningrad: Academia.
- Belinskiy, V. G. 1985. *Sochineniya Aleksandra Pushkina [The Completed Essays of Alexander Pushkin]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Bogdanovich, T. A. 1928. *Lyubov' lyudey shestidesyatykh godov [People of the Sixties in Love]* [in Russian]. Leningrad: Academia.
- Bultmann, R. 2012. *Istoriya i eskhatologiya [History and Eschatology]: Prisutstviye vechnosti [The Presence of Eternity]* [in Russian]. Trans. from the English by A. M. Rutkevich. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI “Reabilitatsiya”.
- Butenko, V. A. 1913. *Liberal'naya partiya vo Frantsii v epokhu Restavratsii. T. I: 1814–1820 [Liberal Party in France in the Epoch of the Restoration. Vol. 1: 1814–1820]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha [M. M. Stasulevich Typography].
- Edel'man, O. V. 2022. *Pavel Pestel' [Pavel Pestel]: Ocherki [Essays]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Modest Kolerov.
- Gordeyeva, I. A. 2017. *Zabytyye lyudi [Forgotten People]: Istoriya rossiyskogo kommunitarnogo dvizheniya [History of the Russian Communitarian Movement]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Common Place.
- Hensel, P. 1903. *Karleyl' [Carlyle]* [in Russian]. Trans. from the German by P. Morozov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye redaktsii zhurnala “Obrazovaniye” [“Education” Magazine Editorial Office Publishing].
- Ingerflom, K. S. 1993. *Nesostoyavshiyssya grazhdanin [A Failed Citizen]: Russkiye korni leninizma [The Russian Roots of Leninism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IPOL.
- Kablits I. I. [Yuzov I.] 1886. *Intelligentsiya i narod v obshchestvennoy zhizni Rossii [Intelligentsia and the People in the Public Life of Russia]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya N. A. Lebedeva [N. A. Lebedev Typography].

- . 1888. *Osnovy narodnichestva. Ch. 1 [Foundations of Narodnichestvo. Part 1]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. N. A. Lebedeva [N. A. Lebedev Typography].
- Kafanova, O. B., and M. V. Sokolova. 2005. *Zhorzh Sand v Rossii [Georges Sand in Russia]: Bibliografiya russkikh perevodov i kriticheskoy literatury na russkom yazyke (1832–1900) [Bibliography of Russian Translations and Critical Literature in Russian (1832–1900)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IMLI RAN [IWL RAS Publishing].
- Klassicheskiy frantsuzskiy liberalizm. Sbornik [Classical French Liberalism. A Collection]* [in Russian]. 2000. Trans. from the French by M. M. Fedorova. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP-EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].
- Knizhnik-Vetrov, I. S. 1925. *P. L. Lavrov [Lavrov]: yego zhizn' i trudy [His Life and Works]* [in Russian]. Leningrad: Priboy.
- Kolerov, M. A. 2002. "Idealismus militans [Idealismus militans]: istoriya i obshchestvennyy smysl sbornika 'Problemy idealizma' [History and Social Meaning of the Collection 'Problems of Idealism']" [in Russian]. In *Problemy idealizma. Sbornik statey (1902) [Problems of Idealism. Collection of Articles (1902)]*, ed. by M. A. Kolerov, 61–224. Moskva [Moscow]: Modest Kolerov / "Tri kvadrata".
- Kondors-e, Zh. A. 1936. *Eskiz istoricheskoy kartiny progressa chelovecheskogo razuma [Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain]* [in Russian]. Trans. from the French by I. A. Shapiro. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo [State Socio-Economic Publishing House].
- Kotlyarevskiy, N. 1916. *Kanun osvobozhdeniya. 1855–1861 [From the Life and Sentiments in Radical Circles of That Time]: Iz zhizni i nastroyeniya v radikal'nykh krugakh togo vremeni* [in Russian]. Pg.: Tipografiya M. M. Stasyulevicha [M. M. Stasulevich Typography].
- Lavrov, P. L. 1934. *1857–1871 [1857–1871]* [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye sochineniya na sotsial'no-politicheskiye temy [Selected Works on Social and Political Themes]*, ed. by I. A. Teodorovich, with annots. by I. S. Knizhnik-Vetrov. 8 vols. Moskva [Moscow]: Vsesoyuznoye obshchestvo politkatorzhan i ssyl'no-poselentsev [All-Union Political Ex-Convict and Convict Settler Society].
- . 1965. [in Russian]. Vol. 2 of *Filosofiya i sotsiologiya [Philosophy and Sociology]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Lemke, M. K. 1904. *Nikolay Mikhailovich Yadrintsev. Biograficheskiy ocherk k desyatilетию so dnya konchiny (1894–7/VI–1904 gg.) [Nikolai Mikhailovich Yadrintsev. Biographical Sketch to the Tenth Anniversary of His Death (1894–7/VI–1904)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd. redaktsii gazety "Vostochnoye obozreniye" ["Eastern Review"] Newspaper Editorial Office Publishing].
- Löwith, K. 2021. *Smysl v istorii. Teologicheskiye predposylki filosofii istorii [Meaning in History. Theological Prerequisites for the Philosophy of History]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Sarkisyants. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Malia, M. 2010. *Aleksandr Gertsen i proiskhozhdeniye russkogo sotsializma. 1812–1855 [Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812–1855]* [in Russian]. Trans. by A. Pavlov and D. Uzlaner. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Mikhaylovskiy, N. K. 1896. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya N. K. Mikhaylovskogo [Works of N. K. Mikhailovsky]*. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye redaktsii zhurnala "Russkoye Bogat'stvo".
- . 1922. *Chto takoye progress? [What is Progress?]* [in Russian]. Ed. by R. V. Ivanov-Razumnik. Pg.: Kolos.

- Mil'china, V. A. 2017. "Frantsuzy poleznyye i vrednyye" ["French Useful and Harmful"]: *Nadzor za inostrantsami v Rossii pri Nikolaye I* [Oversight of Foreigners in Russia under Nicholas] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Paperno, I. 1996. *Semiotika povedeniya* [Semiotics of Behaviour]: *Nikolay Chernyshevskiy — chelovek epokhi realizma* [Nikolai Chernyshevsky — a Man of the Epoch of Realism] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Pavlenko, O. V. 2016. "Panslavizm i yego modeli [Panslavism and Its Models]" [in Russian]. *Novaya i noveyshaya istoriya* [Modern and Contemporary History], no. 5, 3–15.
- Pecherskaya, T. I. 1999. *Raznochimtsy shestidesyatykh godov XIX veka* [Raznochimtsy of the Sixties of the XIX Century]: *fenomen samosoznaniya v aspekte filologicheskoy germeneyutiki (memuary, dnevniki, pis'ma, belletristika)* [The Phenomenon of Self-Consciousness in the Aspect of Philological Hermeneutics (Memoirs, Diaries, Letters, Fiction)] [in Russian]. Novosibirsk: Institut filologii SO RAN [Institute of Philology of the Siberian Branch of the RAS].
- Petrov, Yu. A., ed. 2017. *Rossiyskaya revolyutsiya 1917 goda* [Russian Revolution of 1917]: *vlast', obshchestvo, kul'tura* [Power, Society, Culture] [in Russian]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].
- Plekhanov, G. V. 1926. "M. P. Pogodin i bor'ba klassov [Pogodin and the Class Struggle]" [in Russian]. In *Sochineniya* [Works], ed. by D. Ryazanov, xxiii:45–101. Moskva [Moscow] and Leningrad: Gosudarstvennoye izdatel'stvo.
- Pogodin, M. P. 1874. *Istoriko-politicheskiye pis'ma i zapiski v prodolzheniye krymskoy voyny. 1853–1856* [Historical and Political Letters and Notes in the Course of the Crimean War. 1853–1856] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tip. V. M. Frisha.
- Potantin, G. N. 1987. [in Russian]. Vol. 1 of *Pis'ma G. N. Potanina* [Letters of G. N. Potanin]. 5 vols. Irkutsk: Irkutskiy universitet [Irkutsk State University].
- Reizov, B. G. 1956. *Frantsuzskaya romanticheskaya istoriografiya (1815–1830)* [French Romantic Historiography (1815–1830)] [in Russian]. Leningrad: Leningradskiy gosudarstvennyy universitet [Leningrad State University].
- Rudnitskaya, Ye. L. 1975. *Shestidesyatnik Nikolay Nozhin* [Nikolai Nozhin of the Sixties] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Sharapov, S. F. 2011. *Rossiya budushchego* [Russia of the Future] [in Russian]. Ed. by O. A. Platonov. Moskva [Moscow]: Institut russkoy tsivilizatsii.
- Stites, R. 2004. *Zhenskoye osvoboditel'noye dvizheniye v Rossii* [Women's Liberation Movement in Russia]: *Feminizm, nigilizm i bol'shevizm. 1860–1930* [Feminism, Nihilism and Bolshevism. 1860–1930] [in Russian]. Ed. by B. N. Mironov, O. V. Shnyrova, and I. I. Yukina. Trans. from the English by I. A. Shkol'nikov and O. V. Shnyrova. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSP·EN) [Political Encyclopedia Publishers ROSSPEN].
- Teslya, A. A. 2017. "Ukrainofily v 'obshcherusskom' kontekste" ['Ukrainophile' in the 'All-Russian' Context]: *publitsistika N. I. Kostomarova 1861–1883 godov* [N. I. Kostomarov's Essays of 1861–1863] [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye*, no. 2, 137–153.
- Thierry, A. 1937. *Izbrannyye sochineniya* [Selected Works] [in Russian]. Trans. from the French by O. L. Vaynshteyn. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo [State Socio-Economic Publishing House].
- Vaynshteyn, O. L. 1937. "Ogyusten T'yerri [Augustin Thierry]" [in Russian]. In *Izbrannyye sochineniya* [Selected Works], by A. Thierry, trans. from the French by O. L. Vaynshteyn, viii–xxvi. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo [State Socio-Economic Publishing House].



- Vilenskaya, E. S. 1979. *N. K. Mikhaylovskiy i yego ideynaya rol' v narodnicheskom dvizhenii 70-kh – nachala 80-kh godov XIX veka* [*N. K. Mikhailovsky and His Ideological Role in the Narodnik Movement of the 70s – Early 80s of the XIX Century*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Walicki, A. 2013. *Istoriya russkoy mysli ot prosveshcheniya do marksizma* [*A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*] [in Russian]. Trans. from the English by K. V. Dushenko. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI “Reabilitatsiya”.
- . 2019. *V krugu konservativnoy utopii* [*In the Circle of a Conservative Utopia*]: *Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [*Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism*] [in Russian]. Trans. from the Polish by K. Dushenko. M.: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Yankovskiy, Yu. Z. 1981. *Patriarkhal'no-dvoryanskaya utopiya* [*Patriarchal-Noble Utopia*]: *Stranitsa russkoy obshchestvenno-literaturnoy mysli 1840–1850-kh godov* [*A Page of Russian Social and Literary Thought of the 1840–1850s*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Yegorov, B. F. 1988. *Petrashevtsy* [*The Petrashevsky Circle*] [in Russian]. Leningrad: Nauka.
- Yermichev, A. A. 2014. *Imena i syuzhety russkoy filosofii* [*Names and Narratives in Russian Philosophy*] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВ\*

## НОМО NOVUS В УТОПИЧЕСКИХ ПРОЕКТАХ СОВЕТСКИХ ФАНТАСТОВ И. ЕФРЕМОВА, А. И Б. СТРУГАЦКИХ 1950–80-Х ГГ.\*\*

Получено: 24.09.2023. Рецензировано: 15.03.2024. Принято: 10.04.2024.

**Аннотация:** В статье рассматривается, каким образом проблемы социального переустройства общества и пересоздания человека решились в утопических проектах советских фантастов 1950–80-х гг. Первым таким проектом в указанный период стал роман Ивана Ефремова «Туманность Андромеды». Роман этот возник как ответ на определенные духовные запросы советского общества периода «оттепели». Представленная в нем утопическая картина будущего не была отражением официальной идеологии и официального политического курса, но отклонялась от них, выражая надежду на дальнейшую антиавторитарную эволюцию. После того, как эти надежды в конце 1960-х гг. не оправдались, Ефремов переходит к более критической оценке советской действительности, но при этом не отказывается от утопического элемента, в некоторых отношениях даже усиливая его, подчеркивая физическое и духовное совершенство людей будущего. Эгалитаризм, характерный для левых утопических проектов, дополняется у Ефремова духовным измерением, обращением к восточным (индо-буддистским) практикам саморегулирования психики, гармонизации межличностных отношений и отношений с природой. Сходную эволюцию проходят и братья Стругацкие: от энтузиазма начала 1960-х гг. (вдохновленного в том числе и романом Ефремова) к разочарованию и деконструкции утопического идеала, созданного ими ранее. Но, столкнувшись с тупиком, в который зашел гуманистический проект человека, ни Ефремов, ни Стругацкие не осмелились радикально расширить его, превратив в постгуманистический проект и включив в него искусственный разум, негуманоидных разумных существ и постлюдей, как это делают современные социальные философы.

**Ключевые слова:** человек, общество, утопия, Иван Ефремов, братья Стругацкие.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-74-86.

Цели пересоздания человека и переустройства общества занимали важное место в русской литературе — которая выполняла отчасти функции социальной философии — с конца XVIII и до 30-х гг. XX в. Вместе с тем, как представляется, определенным упрощением со стороны С. Никольского выглядит то, что анализ философствующей российской

\*Сергеев Сергей Алексеевич, д. полит. н., профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань), SASergeev@kpfu.ru, ORCID: 0000-0002-3654-8153.

\*\*© Сергеев, С. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

литературы завершен и даже оборван на 1930-х гг. XX в.: «Коммунистическая власть в дальнейшем исследовании способов переустройства не нуждалась» (Никольский, 2023: 204). Подобная точка зрения выглядит, однако, спрямлением пути отечественной социальной мысли. Было бы точнее, на наш взгляд, говорить не о «крахе иллюзий», а о «возрождении и крахе иллюзий».

И хотя, как отметил С. Никольский, первая часть опыта неудавшихся проектов социального переустройства была завершена — создание утопий в СССР в 1930–40-е гг. практически прекратилось, «оттепель» второй половины 1950-х гг. дала новый импульс и идее выращивания «нового человека», и проектам социального переустройства. Российский социолог Г. С. Батыгин, характеризуя духовную ситуацию «оттепели», писал о «взрыве коммунистической экзальтации» (Батыгин, 2005: 81). Может быть, несколько преувеличивая интенсивность этой экзальтации, он уподоблял риторику времен «оттепели» риторике 1920-х гг.:

Искренней одухотворенностью и яркостью публицистической риторики интеллектуальная атака 1960-х годов напоминала ликвидированную из исторической памяти атаку троцкистской оппозиции. Как и в 1920-е годы, акцентировалось соответствие институциональных порядков принципам революционной морали — честности, бескорыстию, идейности (там же: 55).

Один из наиболее известных проектов социального переустройства и создания *homo novus* периода «оттепели» был написан в 1955–56 гг. Это был роман Ивана Ефремова «Туманность Андромеды». Нередко его значение сводится к тому, что он «стал поворотной вехой в истории советской научно-фантастической литературы» (Бритиков, 2005: 220), но, думается, оно шире: картина будущего, изображенная в романе, стала ответом на общественный запрос альтернативы сталинизму — коммунизм «с человеческим лицом».

Впрочем, эта альтернативность ефремовского романа улавливалась не всеми и не всегда: даже такой искушенный исследователь, как Ф. Джеймисон, назвав «Туманность Андромеды» «великой советской утопией», тем не менее увидел в ней лишь «проекцию на космос сталинской эстетики социалистического реализма» (Jameson, 2005: 189). Более точно охарактеризовал позицию И. Ефремова Д. Сувин, отметивший скрытую полемику в «Туманности Андромеды» со сталинизмом; но и он существенно упростил взгляды Ефремова, определив их как «наивный антропоцентризм» и «ползучий сциентизм» (Suvin, 1988: 102–104). Учитывая симпатии Ефремова к восточному мистицизму и теософии,

тщательно скрываемые в «Туманности Андромеды» и отчасти раскрывшиеся лишь в его последних романах, с определением Д. Сувина также нельзя согласиться.

Чтобы описать социальную организацию общества, изображенного в «Туманности», И. Ефремов прибегает к нейрофизиологическим аналогиям, при этом отмечая, что в нем «главенства нет», иерархия отсутствует. Подчеркивается антиавторитарный характер такого общественного устройства: историк Веда Конг, беседуя с молодыми людьми, один из которых «везде ищет главенство», с улыбкой отвечает, что это «опасный путь», и «великие начальники» прошлого «были самыми связанными и зависимыми людьми» (И. А. Ефремов, 1959: 230).

Изменился в этом обществе и сам человек: все персонажи Ефремова — физически и интеллектуально совершенные люди. Этническая принадлежность в «Туманности Андромеды» сохраняется скорее как память (Дар Ветер помнит, что он происходит от русских, а Миико Эйгоро — от японцев, но говорят они, судя по всему, на одном языке), а в «Часе Быка» линии этнического и расового происхождения землян окончательно перемешались. Зависть, злоба, недоброжелательство, названные Ефремовым архаическими чертами психики, не изжиты полностью, но представляют, по-видимому, уже достаточно редкое явление. Астроном Пур Хисс, видимо, неплохой специалист, если его взяли в звездную экспедицию, но подвержен нервным срывам (там же: 74) и имеет довольно склочный характер. В словах «Мы с группой товарищей-астрономов осуждаем Мвена Маса» (там же: 293) отчетливо слышен знакомый советский дискурс публичного обвинения. И здесь речь уже не о будущем: Ефремов недвусмысленно имеет в виду один из типов людей советской эпохи, доносчика и провокатора, делавшего карьеру или самоутверждавшегося посредством голословных обвинений. Но в обществе будущего подобные демагогические манипуляции бесполезны: люди будущего, по крайней мере, подавляющее большинство, могут совершать ошибки, но не преступления.

И хотя роман Ефремова обращен в будущее, множество мелких деталей привязывает его к 1950-м гг. И речь здесь не столько о таких деталях, как консервированное мясо в рационе звездолетчиков, названное «исключительным лакомством» (там же: 100), или «шубка из голубого меха» Низы Крит<sup>1</sup> (там же: 322), а в том, что роман проникнут

<sup>1</sup>Н. Лебина отмечает, что в конце 1950-х гг. «химическая шубка иностранного производства» была не только шикарным подарком женщине от влюбленного мужчины,

духом «первой оттепели» — времени возвращения реабилитированных. Основное внимание исследователей и читателей привлекал окончившийся неудачей тибетский опыт Мвена Маса и последующее триумфальное оправдание экспериментатора, в то время как оставалась в тени история Бета Лона — математика, в опытах которого бесследно исчезали люди. Бет Лон «отправил в „небытие“ — вернее, попросту уничтожил — группу в двенадцать человек», за что был предан суду (И. А. Ефремов, 1959: 204). Ефремов и его коллеги прекрасно знали таких «сильных и эгоистичных» людей, без особых колебаний отправлявших в небытие научных конкурентов. Воображение писателя делает возмездие для таких людей быстрым, неуклонным и неотвратимым: Бет Лон провел десять лет на Меркурии и затем уединился на острове Забвения. Позже, в «Часе Быка», Ефремов высказался резко: ученые, ведущие аморальные исследования и разработки, создающие оружие массового уничтожения и средства для подавления инакомыслящих, заслуживают «физического удаления на дальние планеты» (И. А. Ефремов, 1970: 206).

Однако добровольной или недобровольной изоляции от общества приходит конец, Мвен Мас возвращается в большой мир и зовет с собой Бета Лона. Позиция Ефремова здесь напоминает учение Оригена об апокастасисе — рано или поздно все грешники исправятся и попадут в рай. И будут приняты братьями и сестрами — людьми немногословными, но доброжелательными, дурным тоном у которых считались пустая болтовня и жонглирование словами (И. А. Ефремов, 1959: 345), холодноватая и нежная любовь которых сочеталась с неистовой страстью (И. А. Ефремов, 1970: 432).

Чтобы осуществить эти гигантские преобразования общества и человека, по мнению Ефремова, понадобится несколько тысяч лет: первоначально он полагал, что они не могут быть «осуществлены ранее чем через три тысячи лет», затем сократил срок на тысячелетие (И. А. Ефремов, 1959: 3), а в окончательной редакции «Туманности» отказался от конкретной датировки. При этом для Ефремова оставалось несомненным, что для приближения к утопии должно пройти несколько периодов человеческой истории (или постистории), названных им эрами (Эра Мирового Воссоединения, Эра Общего Труда, Эра Великого Кольца), каждая из которых включает несколько веков. В «Часе Быка», расставшись с оттепельной эйфорией, он вернулся к последней

но и символическим антагонистом модным трендам сталинской эпохи (Лебина, 2023: 444–446).

из намеченных им дат — началу пятого тысячелетия, указав датировку по тибетскому календарю Калачакры — «год синей лошади пятьдесят первого круга» (И. А. Ефремов, 1970: 253).

Ссылаясь на официальный — коммунистический — идеал — Ефремов вкладывал в него свое собственное содержание. В «Туманности Андромеды» намеки на это даны легкими штрихами: звездолет назван не «Весна» и не «Юность» (как можно было бы ожидать во времена «оттепели»), а «Тантра», что дает отсылку к индо-буддистской духовной традиции. В повести «Сердце змеи» уже прямо говорится, что «первым мировым языком» Земли стал санскрит, а в «Часе Быка» герои пользуются буддистским летоисчислением и психотехниками, восходящими к духовным практикам Востока (там же: 252–253, 420–421). Сам И. Ефремов был знаком с ученым-буддологом Ю. Рерихом, сыном художника и мыслителя Н. Рериха, а также поддерживал контакты с уцелевшими участниками эзотерических кружков 1920-х гг. (Сергеев и Кузьмина, 2020: 189–190). Это дало возможность С. Французову утверждать, что цивилизационной основой общества будущего, изображенного И. Ефремовым, является буддизм, что, кстати, объясняет и этическую подоплеку некоторых поступков персонажей Ефремова, и их «холодность» (Французов, 2012: 36–37). Вероятно, Ефремов считал необходимым придать обществу будущего — и человеку будущего — глубокое духовное измерение. При этом ни авраамические религии, ни философский позитивизм не могли претендовать на эту роль; первые — потому что отводили центральное место фигуре карающего бога, являющегося, по мнению Ефремова, самым худшим изобретением человека (И. А. Ефремов, 1970: 434–435), второй — поскольку сам нуждается в этической основе (там же: 394). Таким образом, ефремовский коммунизм вобрал в себя самые разные идейные и духовные традиции: от социалистов-утопистов<sup>2</sup> до Н. Рериха (высоко ценимого Ефремовым как художника и мыслителя), теософии и модернизированного буддизма. Впрочем, движение «ню-эйдж», возникшее в Западной Европе и США в 1950–60-е гг., также во многом представляло собой синтез восточных религий и левого радикализма.

Влияние романа И. Ефремова на отечественную научную фантастику и на молодое поколение писателей-фантастов было значительным. «Пол-

<sup>2</sup>В письме к В. Дмитриевскому И. Ефремов с большой симпатией отзывался о Ш. Фурье.

день. XXII век» Аркадия и Бориса Стругацких написан под влиянием «Туманности Андромеды» и, в то же время, в неявной полемике с ней.

Мы понимали, однако, — писал значительно позже Борис Стругацкий, — что Ефремов создал мир, в котором живут и действуют люди специфические, небывалые еще люди, которыми мы все станем (может быть) через множество и множество веков, а значит, и не люди вовсе — модели людей, идеальные схемы (Б. Н. Стругацкий, 2003: 68–69).

Скрытая полемика состояла в том, что в «Полдне» Стругацкие изобразили современников — лучших из современников, как им представлялось, тех, с кем им хотелось жить и работать — в условиях наступившей утопии. Большого противоречия тут не было: Ефремов писал о людях XXXVIII или XLI веков, Стругацкие — о людях XXII века, но позже, когда отношения между Ефремовым и Стругацкими стали портиться, Ефремов публично упрекнул Стругацких:

Некоторые фантасты, например братья Стругацкие у нас, наделяют своих героев теми же чертами, которые вообще присущи человеку сегодняшнего дня, теми же положительными чертами, страстями, недостатками. И искусственно переносят их в самое отдаленное будущее. Разумеется, делать это легко, для этого даже и не надо быть писателем-фантастом. Но поступать так — значит поступать неправильно (И. А. Ефремов, 1969: 313).

Споры между бывшими единомышленниками о том, каким будет и каким не будет *homo novus*, разворачивались на фоне растущего разочарования в официальной советской идеологии. В первой половине 1960-х гг. Стругацкие еще придерживались заданной идеологической рамки, но уже вкладывали в нее собственное содержание, впрочем, характерное для «шестидесятников». В 1963 г. Аркадий Стругацкий в письме брату так изложил их общее кредо:

Для меня (да и для тебя тоже) коммунизм — это братство интеллигенции, а не всяких там вонючих садовников. На солженицынских матренах коммунизма не построишь (Стругацкий и Стругацкий, 2018: 468).

Но уже в середине 1960-х гг. ситуация меняется, и отношение братьев Стругацких (и не только их) к советским реалиям становится гораздо более критическим. Упоминание о статуе Ленина, возвышающейся над Свердловском XXII века, вставленное в издание романа «Полдень. XXII век» 1963 года, из издания 1967 года (и последующих) снимается. Коммунистическая Земля будущего всё более явно противопоставляется

настоящему, и герои Стругацких, сталкиваясь с деспотиями и диктатурами, напоминаящими феодализм и социализм одновременно, всё более откровенно отказывают подобным обществам в праве на существование, стремясь к их уничтожению. При этом наделение главного героя сверхчеловеческими способностями лишь подчеркивает контраст между убогим настоящим и прекрасным будущим: герой романа «Обитаемый остров», землянин Максим, нечувствителен к излучению, может заживлять ранения от огнестрельного оружия, видит в темноте и способен быстро усваивать значительные массивы информации (Стругацкий и Стругацкий, 2019).

Сходную эволюцию претерпевали и произведения И. Ефремова. Впрочем, будучи человеком иного поколения, чем Стругацкие, И. Ефремов, по-видимому, питал меньше иллюзий в отношении советского строя: Аллан Ефремов, сын Ивана Ефремова, утверждал, что в конце 1950-х гг. отцу обещали Ленинскую премию, если в «Туманности Андромеды» он «поставит на площади памятник Ленину», но писатель не согласился (А. И. Ефремов, 1998: 26).

«Час Быка» писался И. Ефремовым с 1961 по 1968 гг., хотя основная работа над ним велась в 1966–67 гг. Экспедиция землян прибывает на планету Торманс (планету мучений), населенную потомками землян, бежавшими с Земли двумя тысячелетиями ранее. К моменту прилета землян планета пережила социальную, демографическую и экологическую катастрофу, приведшую к установлению тоталитарной диктатуры. Текст романа содержит множество намеков на российскую историю и современность, как тщательно зашифрованных, так и почти явных. Рассыпая намеки и полунамеки, Ефремов (как и Стругацкие) ставил целью не только усыпление бдительности цензоров Главлита, но и побуждение читателя к со-творчеству, предполагающему не только простое понимание текста и раскрытие смысла, вложенного в него автором, но и создание новых смыслов (Порус, 2016: 92). В то же время некоторые социально критические идеи Ефремова, высказанные в «Часе Быка», в лаконичных формулировках присутствуют уже в «Туманности Андромеды»: «бык» как социально-психологический тип личности, уверенный в своей правоте и подавляющий любое несогласие (И. А. Ефремов, 1959: 261), олигархия как правление немногих, «возникавшее внезапно и коварно в самых различных видах» (там же: 280), наконец, предупреждение о грядущей (а в мире «Туманности» уже случившейся) экологической катастрофе, вызванной тем, что «быки» руководствовались лишь сиюминутными интересами (там же: 261).



При этом Ефремов не собирался полностью отказываться от утопического элемента. Богатая и счастливая Земля, описываемая несколькими штрихами, служит фоном для истощенного и измученного Торманса. Ефремов при этом расширяет и углубляет характеристики землян далекого будущего. Они не просто свободны и счастливы. Они гармонично развиты: члены экспедиции, обычные ученые и инженеры, в физическом отношении подготовлены примерно на уровне профессиональных спортсменов XX века, хотя отличаются и «от них по молниеносной реакции» (И. А. Ефремов, 1970: 373). Являясь учеными-исследователями, они едва ли не в первую очередь анализируют встречающиеся им проблемы с этической точки зрения. Они обладают обостренной интуицией, многие из них владеют гипнозом, а некоторые — и искусством ясновидения, как руководитель экспедиции Фай Родис (Сергеев и Кузьмина, 2020: 194). В «Часе Быка» Ефремов уже не особенно скрывает, что практики саморегуляции и духовные практики людей будущего основываются на восточных, прежде всего индийских, учениях.

По словам В. Игрунова, «за два года с осени [19]65-го по осень [19]67-го восторженные адепты коммунизма перешли к антикоммунизму и антисоветизму» (Романтик на службе будущего..., 2017). Утопии советских писателей-фантастов резко сменяются антиутопиями, причем Ефремов и Стругацкие в этом не были одиноки: можно вспомнить менее известные повести «Башня мозга» З. Юрьева (1966) и «Сказание о Четвертой Луне» В. Фирсова (1969, опубликована в 1993 г.).

Однако дальнейшему распространению антиутопий, содержащих аллюзии на советское недавнее прошлое или настоящее, был поставлен барьер. После публикации «Часа Быка» отдельным изданием председатель КГБ Ю. Андропов обвинил роман в клевете на советскую действительность (Орехова и Петров, 1994: 240). Был уволен редактор журнала «Молодая гвардия», а роман было запрещено не только переиздавать, но и упоминать в прессе (хотя, по-видимому, из общедоступных библиотек он не изымался). «Обитаемый остров» Стругацким удалось издать отдельной книгой — но по сравнению с журнальной публикацией в него было внесено около 900 исправлений (Б. Н. Стругацкий, 2003: 188). Более того: в 1970–80-е гг. редакторы не рекомендовали называть Мир Полудня коммунистическим обществом: «Прошла, говорят, во второй половине 70-х негласная и невятная директива: не стоит-де упоминать коммунизм всуе... Впрочем, такое положение дел нас вполне устраивало» (Б. Н. Стругацкий, 2000: 267–268). Действительно,

проблематизация утопического дискурса в цикле Стругацких «Мир Полудня» демонстрирует постепенное движение к его полной деконструкции, подготавливая основу для вычленения собственно антиутопической тенденции (Бреева, 2015: 234).

Но если вопрос о переустройстве общества был из повестки дня снят — и в этом можно согласиться с С. Никольским — то вопрос о преобразовании человека продолжал осмысливаться фантастами и позже, в 1970–80-е гг. В 1985 г. Стругацкие публикуют повесть, подведшую итог циклу о Мире Полудня — «Волны гасят ветер». Человечество будет разделено на две неравные части, предсказывали они, причем меньшая часть быстро и навсегда обгонит большую. Меньшая часть — это людены, или метагомы. Они могут сохранять человеческий облик, но у них уже иное сознание, иная физиология, но они уже, по сути, нелюди, и большинству из них уже неинтересны ни человечество, ни его проблемы (Стругацкий и Стругацкий, 2022). Можно усмотреть некий символизм в том, что эта повесть вышла накануне преобразований, положивших конец и советскому социализму, и самому СССР. Столкнувшись с тупиком, в который зашел гуманистический проект человека, ни Ефремов, ни Стругацкие не осмелились радикально расширить его, превратив в постгуманистический проект и включив в него искусственный разум, негуманоидных разумных существ и постлюдей, как это делают современные социальные философы (Braidotti, 2013) и писатели-фантасты.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Батыгина Г. С.* «Социальные ученые» в условиях кризиса : структурные изменения в дисциплинарной организации и тематическом репертуаре социальных наук // Социальные науки в постсоветской России / под ред. Г. С. Батыгина, Л. А. Козловой, Э. М. Свищерски. — М. : Академический проект, 2005. — С. 52–89.
- Бреева Т. Н.* Деконструкция утопического дискурса в цикле произведений братьев Стругацких «Мир полудня» // Известия Уральского федерального университета : Серия 2: Гуманитарные науки. — 2015. — Т. 136, № 1. — С. 226–235.
- Бритиков А. Ф.* Отечественная научно-фантастическая литература (1917–1991 годы). Кн. 1. Научная фантастика — особый род искусства. — СПб. : Творческий центр «Борей-Арт», 2005.
- Ефремов А. И.* Воспоминания об отце // Материалы симпозиума «Иван Ефремов — учёный, мыслитель, писатель. Взгляд в 3-е тысячелетие. Предвидения и прогнозы» / сост. Л. Михайлова, Т. Кораблева. — М. : НЭЦ «Эол», 1998. — С. 23–28.

- Ефремов И. А.* Туманность Андромеды. — М. : Молодая гвардия, 1959.
- Ефремов И. А.* Как создавался «Час Быка». Беседа с Г. Савченко // Молодая гвардия. — 1969. — № 5. — С. 307–320.
- Ефремов И. А.* Час Быка. — М. : Молодая гвардия, 1970.
- Лебина Н.* Пассажиры колбасного поезда : Этюды к картине быта российского города: 1917–1991. — М. : Новое литературное обозрение, 2023.
- Никольский С. А.* Переустройство общества и пересоздание человека. Крах иллюзий : к политической генеалогии распределенного реестра // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2023. — Т. 7, № 2. — С. 203–222.
- Орехова Е., Петров А.* Смотрели за каждым. О романах И. А. Ефремова «Туманность Андромеды» и «Час Быка» // Вопросы литературы. — 1994. — Т. 7, № 2. — С. 234–247.
- Порус В. Н.* Что значит «понять» художественный текст? // Вопросы философии. — 2016. — № 7. — С. 84–96.
- Романтик на службе будущего : Интервью с политиком, директором Института гуманитарно-политических исследований Вячеславом Игруновым / Гефтер. — 2017. — URL: <http://gefter.ru/archive/22368> (дата обр. 14 сент. 2023).
- Сергеев С. А., Кузьмина С. В.* «Мы — земля» : проект тотальной конвергенции человечества и «настоящая наука» Ивана Ефремова // Ab Imperio. — 2020. — № 2. — С. 171–202.
- Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Переписка, 1963 // Полное собрание сочинений. В 33 т. Т. 7. — СПб. : Сидорович, 2018. — С. 391–494.
- Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Обитаемый остров // Полное собрание сочинений. В 33 т. Т. 13. 1968. Часть I. — СПб. : Сидорович, 2019. — С. 7–280.
- Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Волны гасят ветер // Полное собрание сочинений. В 33 т. Т. 26. 1983–1984. — СПб. : Сидорович, 2022. — С. 39–169.
- Стругацкий Б. Н.* Ответ очевиден и однозначен [Интервью с Э. Геворкяном] // Если. — 2000. — № 7. — С. 262–269.
- Стругацкий Б. Н.* Комментарии к пройденному. — СПб. : Амфора, 2003.
- Французов С. А.* О цивилизационной основе общества будущего, задуманного Иваном Ефремовым // 15-е Ефремовские чтения, Вырица, 21.04.2012 г. Сборник материалов межрегиональной научной исследовательской конференции / сост. Н. П. Давыдова. — СПб. : Лема, 2012. — С. 34–39.
- Braidotti R.* The Posthuman. — Cambridge : Polity Press, 2013.
- Jameson F.* Archaeologies of the Future : The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. — New York, London : Verso, 2005.
- Swin D.* Positions and Presuppositions in Science Fiction. — Kent (Ohio) : Kent State University Press, 1988.

---

Sergeev, S. A. 2024. "Homo novus v utopicheskikh proyektakh sovet-skikh fantastov I. Yefremova, A. i B. Strugatskikh 1950–80-kh gg. [Homo novus in the Utopian Projects of Soviet Science Fiction Writers of the 1950–80s]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 74–86.

---

SERGEY SERGEEV

DOCTOR OF LETTERS IN POLITICAL SCIENCE

PROFESSOR

KAZAN (VOLGA REGION) FEDERAL UNIVERSITY (KAZAN, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3654-8153

## HOMO NOVUS IN THE UTOPIAN PROJECTS OF SOVIET SCIENCE FICTION WRITERS OF THE 1950–80S

Submitted: Sept. 24, 2023. Reviewed: Mar. 15, 2024. Accepted: Apr. 10, 2024.

**Abstract:** The article examines how the problems of social reconstruction of society and the re-creation of man were solved in the utopian projects of Soviet science fiction writers of the 1950–80s. The first such project in this period was Ivan Yefremov's novel "Andromeda: A Space-Age Tale". This novel arose as a response to certain spiritual needs of the Soviet society during the "Thaw". The utopian picture of the future presented in it was not a reflection of the official ideology and official political course, but deviated from them, expressing hope for further anti-authoritarian evolution. After these hopes in the late 1960s were not justified, Yefremov moves on to a more critical assessment of Soviet reality, but at the same time does not abandon the utopian element, in some respects even strengthening it, emphasizing the physical and spiritual perfection of the people of the future. Egalitarianism, characteristic of left-wing utopian projects, is complemented by Yefremov with a spiritual dimension, an appeal to Eastern (Indo-Buddhist) practices of self-regulation of the psyche, harmonization of interpersonal relationships and relationships with nature. The Strugatsky brothers went through a similar evolution: from the enthusiasm of the early 1960s (inspired, among other things, by Yefremov's novel) to disappointment and deconstruction of the utopian ideal they had previously created. But, faced with the impasse into which the humanistic project of man had reached, neither Yefremov nor the Strugatskys dared to radically expand it, turning it into a post-humanistic project and including artificial intelligence, non-humanoid intelligent beings and posthumans, as modern social philosophers do.

**Keywords:** Human, Society, Utopia, Ivan Yefremov, Strugatsky Brothers.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-74-86.

### REFERENCES

- Batygin, G. S. 2005. "“Sotsial'nyye uchenyye” v usloviyakh krizisa [‘Social Scientists’ during Crisis]: strukturnyye izmeneniya v distsiplinarnoy organizatsii i tematicheskoy repertuar sotsial'nykh nauk [Structural Changes in the Disciplinary Organization and Thematic Repertoire of the Social Sciences]" [in Russian]. In *Sotsial'nyye nauki v post-sovet-skoy Rossii [Social Sciences in Post-Soviet Russia]*, ed. by G. S. Batygin, L. A. Kozlova, and E. M. Sviderski, 52–89. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic project].
- Braidotti, R. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Breyeva, T. N. 2015. "Dekonstruktivnyy diskurs v tsikle proizvedeniy brat'yev Strugatskikh ‘Mir poludnya’ [Deconstruction of Utopian Discourse in the Cycle of Works by

- the Strugatsky Brothers “The World of Noon”) [in Russian]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta [Izvestia Ural Federal University Journal]: Seriya 2: Gumanitarnyye nauki [Series 2: Arts and Humanities]* 136 (1): 226–235.
- Britikov, A. F. 2005. *Otechestvennaya nauchno-fantasticheskaya literatura (1917–1991 gody). Kn. 1. Nauchnaya fantastika — osoby rod iskusstva [Russian Science Fiction Literature (1917–1991). Book 1. Science Fiction is a Special Kind of Art]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tvorcheskiy tsentr “Borey-Art” [Creative Center “Borey-Art”].
- Frantsuzov, S. A. 2012. “O tsivilizatsionnoy osnove obshchestva budushchego, zadumannogo Ivanom Yefremovym [On the Civilizational Basis of the Society of the Future, Conceived by Ivan Yefremov]” [in Russian]. In *15-ye Yefremovskiye chteniya, Vyritsa, 21.04.2012 g. Sbornik materialov mezhhregional'noy nauchnoy issledovatel'skoy konferentsii [15th Yefremov Readings, Vyritsa, 21.04.2012. Anthology of the Interregional of the Interregional Scientific Research Conference]*, comp. N. P. Davydov, 34–39. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Lema.
- Jameson, F. 2005. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York and London: Verso.
- Lebina, N. 2023. *Passazhiry kolbasnogo poyezda [Passengers of the Sausage Train]: Etyudy k kartine byta rossiyskogo goroda: 1917–1991 [Sketches for a Picture of the Life of a Russian City: 1917–1991]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Nikol'skiy, S. A. 2023. “Pereustroystvo obshchestva i peresozdaniye cheloveka. Krakh illyuziy [The Reorganization of Society, the Re-Creation of Human]: k politicheskoy genealogii raspredelennogo reyestra [The Collapse of Illusions]” [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 7 (2): 203–222.
- Orehkova, Ye., and A. Petrov. 1994. “Smotreli za kazhdym. O romanakh I. A. Yefremova ‘Tumannost’ Andromedy’ i ‘Chas Byka’ [They Watched Everyone. On the Novels of I. A. Yefremov ‘Andromeda: A Space-Age Tale’ and ‘The Hour of the Bull’]” [in Russian]. *Voprosy literatury* 7 (2): 234–247.
- Porus, V. N. 2016. “Chto znachit ‘ponyat’ khudozhestvennyy tekst? [What does It Mean ‘to Understand’ a Literary Text?]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 7, 84–96.
- “Romantik na sluzhbe budushchego [A Romantic in the Service of the Future]: Interv'yu s politikom, direktorom Instituta gumanitarno-politicheskikh issledovaniy Vyacheslavom Igrunovym [Interview with Politician, Director of the Institute for Humanitarian and Political Studies Vyacheslav Igrunov]” [in Russian]. 2017. Gefter. Accessed Sept. 14, 2023. <http://gefter.ru/archive/22368>.
- Sergeyev, S. A., and S. V. Kuz'mina. 2020. “‘My — zemlya’ [‘We are the Earth’]: proyekt total'noy konvergentsii chelovechestva i ‘nastoyashchaya nauka’ Ivana Yefremova [The Project of Total Convergence of Humanity and ‘Real Science’ by Ivan Yefremov]” [in Russian]. *Ab Imperio*, no. 2, 171–202.
- Strugatskiy, A. N., and B. N. Strugatskiy. 2018. “Perepiska, 1963 [Correspondence, 1963]” [in Russian]. In vol. 7 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 391–494. 33 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Sidorovich.
- . 2019. “Obitayemyy ostrov [Prisoners of Power]” [in Russian]. In *1968. Chast' I [1968. Part I]*, vol. 13 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 7–280. 33 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Sidorovich.

- . 2022. “Volny gasyat veter [The Time Wanderers]” [in Russian]. In *1983–1984*, vol. 26 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 39–169. 33 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Sidorovich.
- Strugatskiy, B. N. 2000. “Otvét ocheviden i odnoznachen [Interv'yú s E. Gevorkyanom] [The Answer is Obvious and Unambiguous [Interview with E. Gevorkyan]]” [in Russian]. *Yesli [If ]*, no. 7, 262–269.
- . 2003. *Kommentarii k proydennomu [Comments on the Completed]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Amfora.
- Suvin, D. 1988. *Positions and Presuppositions in Science Fiction*. Kent (Ohio): Kent State University Press.
- Yefremov, A. I. 1998. “Vospominaniya ob ottse [Memories of Father]” [in Russian]. In *Materialy simpoziuma “Ivan Yefremov — uchënyy, myslitel', pisatel'. Vzglyad v 3-ye tysyacheletiyè. Predvideniya i prognozy” [Proceedings of the Symposium “Ivan Yefremov — Scientist, Thinker, Writer. A Look into the 3rd Millennium. Foresights and Forecasts”]*, comp. L. Mikhaylov and T. Korablev, 23–28. Moskva [Moscow]: N·E·Ts “Eol”.
- Yefremov, I. A. 1959. *Tumannost' Andromedy [Andromeda: A Space-Age Tale]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- . 1969. “Kak sozdavalsya ‘Chas Byka’. Beseda s G. Savchenko [How ‘The Hour of the Bull’ was Created. Interview with G. Savchenko]” [in Russian]. *Molodaya gvardiya [Young Guard]*, no. 5, 307–320.
- . 1970. *Chas Byka [The Hour of the Bull]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.

Виктория Лысенко\*

## ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ\*\*

Получено: 07.08.2023. Рецензировано: 10.09.2023. Принято: 10.04.2024.

**Аннотация:** В статье представлена концепция индийской философии, которая подводит итог индологическим исследованиям автора за последние сорок пять лет. Статья состоит из введения, четырех частей и заключения. Во введении формулируется тезис о семейном сходстве индийской и западной мыслительных традиций, основанном на их происхождении от общего индоевропейского языкового субстрата. В первой части артикулируются лингвистические возможности философского мышления, которые предоставляет санскрит — язык индийских философских текстов, и которые он разделяет с индоевропейскими языками западных национальных традиций философствования. В рамках этих общих возможностей выделены те, которые преимущественно реализовала именно индийская традиция: грамматика, лингвофилософия, учения о небытии и о причинно-следственных связях и др., и те, в разработке которых индийская традиция пришла к результатам, принципиально отличающим ее от западной (например, когнитивное значение измененных состояний сознания, инструментальность человеческого состояния, а не его самоценность в сотериологической перспективе и др.). Во второй части рассматриваются герменевтико-культурные причины неприятия индийской традиции в качестве философской со стороны западных (и отечественных) философов, главная из которых — присутствие в ней сотериологической, духовно-практической перспективы «от первого лица», а также разъясняется необходимость демаркации концепта философии от концептов мудрости и гнозиса. В третьей части анализируются категории самоописания индийской традиции (шравана, манана, бхавана, или запоминание на слух, рациональное осмысливание, личностная ассимиляция через практику медитации), а также цивилизационные и культурные явления, которые сформировали ее теоретическое и философское наследие (звукоцентризм, ритуалистика, диспутальная традиция и психопрактики). В четвертой части выделяются важнейшие черты историко-философского процесса в Индии. В заключении сформулированы основные цивилизационно-культурные особенности индийской философской мысли в сравнении с мировоззренческими принципами западной традиции, а также идеи, представляющие эвристический интерес для развития философской проблематики на Западе и в России.

**Ключевые слова:** незападная философия, индийская философия, буддизм, индоевропейский языковый субстрат, санскрит, лингвистика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-87-120.

\*Лысенко Виктория Георгиевна, д. филос. н., главный научный сотрудник, руководитель сектора восточных философий Института философии РАН (Москва), [vglyssenko@yandex.ru](mailto:vglyssenko@yandex.ru), ORCID: 0000-0002-6069-3502.

\*\*© Лысенко, В. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

## ВВЕДЕНИЕ

Противопоставление «западной» и «восточной» философий как совершенно разных и даже противоположных по многим параметрам сценариев мышления и систем знания принимается в российской философии «по умолчанию» без дальнейшего исследования. В категорию «восточная философия» принято помещать наиболее заметные «незападные» формы теоретического мышления: индийскую, китайскую (дальневосточную) и арабо-мусульманскую. Мы имеем дело со случаем поверхностной объяснительной категории, которая объединяет явления, разница между которыми не менее значима, чем разница между западной философией и всеми этими традициями вместе взятыми. В отношении культур, объединенных по единственному критерию — их «незападности», трудно найти другую общую почву, которая оправдывала бы их сближение. Единственное, что можно сказать определенного про их «незападность», состоит в том, что у каждой из названных философских традиций она культурно-специфична и требует отдельного разбирательства. В данной статье речь пойдет об индийском цивилизационно-культурном феномене, сравнение которого с западной традицией исследуется в свете того факта, что индийская мысль, как и европейская, сформировалась и развивалась в рамках индоевропейской языковой системы, и это обстоятельство во многом определило их некоторое родовое, «семейное» сходство на уровне каркаса категорий теоретического мышления, таких как бытие, субстанция, свойство, деятельность, движение, и логических форм, или инвентаря философского дискурса, включающего субъект и предикат, субъект как агенс и пациенс, причина и следствие, предмет и инструмент и т. д. Аналоги всех этих категорий и логических форм мышления мы находим и в литературе на санскрите.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ/АФФОРДАНСЫ САНСКРИТА  
ДЛЯ РАЗВИТИЯ СИСТЕМНОГО ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

В свете современных лингвистических исследований научно доказано, что язык играет значимую роль в формировании научной и философской картины мира<sup>1</sup>. Возможности философствования, предоставляемые санскритом — одним из самых древних индоевропейских языков

<sup>1</sup>Обзор современного состояния исследований в области когнитивной лингвистики, когнитивной психологии, нейрофизиологии, когнитивных философских теорий сознания и антропологии, подтверждающих и развивающих теорию лингвистической относительности, см. Бородай, 2022: 212–263.



и привилегированным инструментом теоретического мышления в Индии, вполне сопоставимы с возможностями древнегреческого, латыни, а далее итальянского, французского, английского, немецкого, русского и других языков этой группы, в которых воплотились разные национальные философские традиции западной цивилизации.

В санскрите мы находим не только слова обыденного языка, но и термины, свидетельствующие о рефлексии и о структурировании самой языковой деятельности, что вылилось в систематическую разработку в Индии самой первой в истории человечества метатеории языка, или лингвистики (*вьякарана*) ок. IV–II вв. до н. э. Например, выделяются части речи, которые, как и в европейских языках, классифицируются на существительные, прилагательные и глаголы: слова для субстанции (*дравья-шабда*), слова для атрибута, или качества (*гуна-шабда*) и слова для движения, действия (*крия-шабда*). В отдельные категории выделяются имена собственные — «случайные слова» (*ядриччхашабда*), которые по сути рассматриваются как партикулярии, и слова для класса/рода (*джати-шабда*), т. е. абстрактные существительные, прилагательные и т. п.

К метаязыку речи относятся и категории, позволяющие анализировать логическую структуру языкового высказывания: субстрат и атрибут, локализованный в этом субстрате (*дхармин* и *дхарма*), подлежащее и сказуемое (*вишешья* и *вишешана* и др.), субъект и предикат (*грахака* *грахья* и др.) Эти схематизмы применимы в самых разных логических операциях мышления, среди которых индийцы выделяют логический вывод (*анумана*), сравнение, или мышление по аналогии (*упамана*), гипотетический аргумент (*артханатти*) и др.

Древнеиндийские лингвисты первыми в мире дифференцировали денотативную, коннатативную и эвокативную функции языка. В III в. до н. э. грамматист Катьяяна ссылается на своих предшественников Вьяди и Ваджапьяну (ок. VI–V вв. до н. э.), которые предлагают два варианта денотации: конкретный единичный индивид-партикулярия (*вьякти*) и класс (*джати*), соответственно. У грамматиста Патанджали (II в. до н. э.) денотатом является индивид как носитель рода. Впоследствии разрабатывается теория первичного (*мукхья-вритти*), вторичного (*лакшана-вритти*) и суггестивного значения (*вьянджана-вритти*).

Формообразование и словообразование в санскрите позволяет создавать абстрактные термины и, соответственно, философские концепты и категории. Например, имеются местоимения и суффиксы деятеля, дающие начало концептам субъекта и объекта познания (*джнятри*,

*джнянин-джня, вишайн-вишай*), агента действия, субъект-агенса (картри, карта), а также «вкушающего» — *бхоктри* (*бхокта*), под которым понимается субъект, который наслаждается объектами, приносящими удовольствие и отвращается от объектов, приносящих страдания (своего рода принцип удовольствия) — субъект-пациент.

В рамках философских систем терминологичность приобретают и слова обыденного языка, термины гипостазируются (превращаются в сущности) и проецируются на реальность как присущие ей модусы, или семантические категории (*пада-арта*), например, категории школы вайшешика субстанция (*дравья* — в разговорном языке просто «вещь»), качество (*гуна* — «нить», «гирлянда»), движение (*крия*). Абстрактные существительные гипостазируются как сущности-универсалии (*джати, саманья*), которые, согласно некоторым школам индийской философии, присущи вещам и даже воспринимаются вместе с ними: воспринимая конкретную корову, мы воспринимаем в ней и род/универсалию «коровность».

В философии языка (особенно семантике) универсалии используются для объяснения того, на каком основании одно и то же слово может обозначать множество индивидуальных единичных объектов, или партикулярий (*вьякта*), в философии — для обоснования причинной связи между разными событиями (если не было бы универсалий, то ничему нельзя было бы приписать свойство быть причиной чего-то другого, например, свойство быть причиной дыма нельзя было бы приписать всем случаям огня, соответственно не было бы основания для логического вывода «где дым, там и огонь»).

Буддисты, отрицая претензии брахманистов на господствующее положение в обществе и в религиозной культуре, с переходом на санскрит воспринимают «в одном пакете» и санскритскую лингвистику Панини. Однако в противовес брахманистским философам, они берутся решить все семантические и философские проблемы без допущения реального существования универсалий лишь исключением определяемого объекта из того, что им не является, например, корова — «это то (конкретный индивид, партикулярия), что не лошадь» (теория *анья-апоха* — исключения другого)<sup>2</sup>. Полемика по проблеме объективного существования универсалий между «реалистами» (сторонниками существования универсалий: вайшешикой, ньяей, мимансой) и «твердыми номиналистами»

<sup>2</sup>О проблеме толкования апохи см. монографию: Ароха..., 2011.

(прежде всего буддистами школы Дигнаги и Дхармакирти) продолжалась в течение многих веков<sup>3</sup>.

В санскрите, как и в европейских языках, сложилась богатая онтологическая терминология, в том числе выражающая самую абстрактную форму бытия в виде универсалии существования — сатта (*sattā*). Бытие понимается не только как наличие, присутствие, или существование в смысле копулы «существует», «есть» — *asti* (глагольный корень *as* в 3-м лице ед. ч.), но и как реальность (*sat*), и как становление (*bhu*), и как суть (*tattva* — от местоимения ср. рода *tat* — это/то). Выделение бытия (существования) и реальности как хотя и близких, но все-таки разных категорий, позволяет провести демаркационную линию между сущностью и явлением, подлинным, высшим бытием и феноменальным, эмпирическим, неподлинным существованием (*парамарта-сат* и *самврити-сат*), с которыми в индийской философии коррелируют две истины: высшая (*парамарта-сатъя*) и относительная истина (*вьяваха-рика-сатъя*) в буддизме и под его влиянием в адвайта-веданте. В школе вайшешика признается возможность временной связи с универсалией существования (*сатта-самбандха*), а также подробно разрабатывается категория небытия (*абхава*).

Семейное сходство санскрита и европейских языков выражается и в ряде проблематизаций и концептуализаций, например, ставятся проблемы отношения субстанции и качеств (*дравья* и *гуна*), субстанции и движения, части и целого (*аваява-аваявин*), причины и следствия (*карана-карья*) и т. п. Из этого общего тезауруса формируются концепции, которые можно обнаружить в обеих традициях — индийской и европейской: о возможности «чистой» субстанции, о соотношении субстанции и движения (механистическая и динамическая картины мира) и др. И в западной, и в индийской традициях независимо друг от друга возникло учение о первоэлементах (земля, вода, огонь, ветер и акаша-эфир) и особенно философское учение об атомах<sup>4</sup>. Обе культуры располагают языковыми и понятийными инструментами для выражения идей, связанных с формулировкой этих учений: например,

<sup>3</sup>См. классический труд: Shastri, 1964.

<sup>4</sup>Вместе с Вячеславом Всеволодовичем Ивановым и Артемом Игоревичем Кобзевым мы сформулировали гипотезу о влиянии на мышление алфавитного принципа, которая обсуждалась на семинарах в рамках проекта «Атомизм и мировая культура», РГНФ с 2013–2015 гг. № 13-03-00547. О моей трактовке этой гипотезы см. Лысенко, 2011а: 99–112; Лысенко, 2014: 9–28.

инструментами категориальной оппозиции: дискретного-континуального, делимого-неделимого, единого-многого, предела-беспредельного, конечного-бесконечного, существования-несуществования, возникновение-разрушения, присутствия-отсутствия и т. д. Все эти идеи находят свое выражение в санскритских терминах, перечисление которых заняло бы слишком много места, но некоторые будут далее упомянуты.

На этой карте общих лингвистических возможностей<sup>5</sup> выделяются определенные темы, которые больше разрабатывались индийской традицией, нежели европейской. Например, индийская мысль (школа ньяя-вайшешика) углубилась в исследование онтологии небытия (*абхава*). Она делила его на разновидности: (1) небытие, предшествующее возникновению чего-то (*праг-абхава*), (2) небытие, следующее после разрушения чего-то (*дхванса-абхава*), (3) *анъонъя-абхава* — «взаимное небытие», когда одна вещь не является другой вещью (напр., корова не является лошастью); (4) *атъянта-абхава* — отсутствие отношения между вещами в течение всего их существования (например, отсутствие рогов у зайца). Обсуждался вопрос, является ли отсутствие вещи чем-то реальным, онтологической категорией или не является. Дискутировался статус референтов отрицательных суждений, а также вопросы эпистемологии: является ли невосприятие чего-то отдельным и несводимым ни к чему другому инструментом достоверного познания или его можно свести к восприятию пустого места, характеризуемого отсутствием данного предмета, например, горшка<sup>6</sup>.

Можно также отметить более пристальное внимание индийских мыслителей к каузальной проблематике — отношению причины и следствия в онтологическом аспекте. Выделяется две категории концепций причинности: (1) *саткаръявада* — предсуществование следствия в причине (ростка в зерне) и (2) *асаткаръявада* — непредсуществование следствия в причине (росток есть нечто новое по сравнению с зерном), или же *арамбхакавада* — учение о начале как возникновении нового, ранее не существовавшего (вещи, явления, процесса). У первой выделяются две разновидности: *паринамавада* — следствие представляет собой реальную модификацию причины (росток — зерна); *вивартавада* — следствие иллюзорная модификация причины (мир — иллюзорная модификация

<sup>5</sup>Наталья Алексеевна Канаева обсуждает лингвистические основания буддийской логики и эпистемологии (см. Канаева, 2015: 129–140).

<sup>6</sup>Подробнее о проблематике небытия/отсутствия в брахманизме и буддизме см. Лысенко, 2009: 27–29.

Брахмана). Против асаткарьявады выдвигалось возражение: бытие не может возникнуть из небытия, существующее — из несуществующего (ср. с *nihilo ex nihil fit*), поскольку то, что не существует, не содержит в себе никаких внутренних предпосылок к тому, чтобы стать существующим. Если же такие предпосылки имеются, то приходится признать какую-то форму предсуществования следствия в причине, т. е. фактически признать саткарьяваду.

В школе вайшешика, у ее систематизатора Прашастапады (ок. VI в.) мы находим классификацию причин, сопоставимую с аристотелевской. Среди них — присущая причина (*самавай-карана*), например, части горшка в производстве горшка или нити в производстве ткани («присущей» она названа потому, что, по вайшешике, следствие как целое становится присущим своим частям — в этом отношении самавай-карана не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной, *упадана-карана, санкхъи*), неприсущая причина (*асамавай-карана*), т. е. то, что не вступает со следствием в отношение присущности, но, вместе с тем, связано с ним, например, контакт между частями горшка или цвет нитей; инструментальная причина (*нимитта-карана*), например, палка горшечника. Последняя категория, в свою очередь, делится на общие инструментальные факторы (*садхарана-карана*), например, время, место, отсутствие препятствий, и специфические инструментальные факторы (*асадхарана-карана*), например, движение рук горшечника, размер палки и т. п. Кроме того, различаются зависимые от других (*сапекша*) и независимые (*анапекша*) причины. Богатейшая каузальная терминология разработана в буддизме, выдвинувшем «сетевую» каузальную связь в центр своей феноменологии опыта (принцип взаимозависимого возникновения — *пратитъя самутпада*). Буддизм развивал свои каузальные доктрины в рамках асаткарьявады, различая каузальные факторы разных функций и разной степени интенсивности и вовлеченности в процессы: причины (*хету*) и условия (*пратъяя*)<sup>7</sup>.

Категориальная и понятийная система санскрита создала основу чрезвычайно богатой палитры философских учений в Индии. Это можно видеть хотя бы на примере учений о бытии: от плюрализма школы вайшешики, признававшей девять субстанций, и шесть категорий (*надартха*), которые характеризуются как существующие (*аститва*), познаваемые

<sup>7</sup>Подробнее см. Лысенко, 2011b: 735–740.

(*джняятва*) и выразимые в слове (*абхидхяятва*), через дуализм Пуруши (Духа) и Пракрити (психо-материального начала) школ санкхья и йога, а также двайта-веданты, до разных форм монизма-недвойственности (*адвайта*) школ веданты и Кашмирского шиваизма. Две формы монизма: недвойственность адвайта-веданты Шанкары и философа Кашмирского шиваизма Абхинавагупты представляют, соответственно две формы трансперсонального Абсолюта: статический абсолют Брахман, тождественный сознанию как бытию, есть единая, монолитная и неизменная реальность, лишенная внутренних дистинкций (не случайно учение Шанкары квалифицируют как «супратеизм»), тогда как Абсолют Кашмирского шиваизма — Шива, понимаемый как единство сознания и самосознания, содержит в латентном виде потенции-силы (*дюнамис*) разворачивания мира через две его основные функции: освещение объекта (*пракаша*) и самоотражение (*вимарша*). В этих двух системах внешний материальный мир имеет разный статус по отношению к высшей реальности: в адвайте он неопределим в терминах реальности и нереальности (*анирвачания*), в Кашмирском шиваизме энергетически заряжен потенциями (*шакти*) Абсолюта-Шивы.

В буддизме возникает оригинальная «онтология процесса» (школы абхидхармы) в виде теории реальности как серии мгновенных событийных феноменов-дхарм. Из нее развиваются два направления — учение о взаимозависимости всех дхарм, равнозначное их пустоте в смысле лишенности собственной неизменной и длящейся во времени сущности (школа мадхьямака) — буддийская форма «абсолютизма» без гипостазирования какой либо неизменной формы как сущности (пустота от сущности — единственная реальность), и учение «о только сознании» (школа йогачара, виджнянавада) — буддийская форма, чем-то близкая трансцендентальной феноменологии и идеализму. Однако поскольку термин «идея» можно понимать и в платоновском, и в локковском смысле и это создает некую неопределенность, я предпочитаю обозначать это учение термином «интернализм», ведь дело касается не природы объекта как такового, а его нахождения либо вне, либо внутри сознания.

Позиция «материализма» не находит на индийской почве точного соответствия, кроме, пожалуй, «материализма», а скорее, скептицизма школы чарвака. Для индийских философов вопрос, что первично — материя или сознание? — отнюдь не являлся «основным». Вместо четко артикулированной бинарной оппозиции «душа — тело», «психическое — физическое» индийская мысль выдвигает на первый план оппозицию двух видов опыта: эмпирического существования в виде бесконечной

череды воплощений (*сансара*), определяемых законом кармы (воздаяния «по делам») с одной стороны, и переживание высшего, абсолютного бытия, выводящего адепта за пределы кармы-сансары к состоянию полного освобождения от действия механизмов кармического воздаяния (*мокша, нирвана*) — с другой.

Таким образом, онтологическая демаркация основана на демаркации форм опыта, переживаемых субъектом, что можно считать индийской формой эмпиризма. Важно подчеркнуть, что концепции двух уровней реальности — эмпирического и абсолютного, создаются лишь с позиции субъекта, уже испытавшего трансцендентный опыт. Формулировка философской теории связывается не с самим актом трансгрессии, который, по определению, внедискурсивен, а с «посткульминационным» состоянием практикующего, в котором дискурс снова возможен, однако это дискурс сознания, когнитивные функции которого уже претерпели «переформатирование» — «переворот» (*паривритти*) йогическим актом просветления (*бодхи, мокша*). Именно преобразованное сознание, обращаясь к своему прежнему обыденному опыту, квалифицирует его как иллюзорный, относительный.

Можно сформулировать предварительный вывод: если западный философ тяготеет к идеалу объективного знания, из которого изъято личностное, «субъективное» измерение, то индийский философ, даже рассуждая о самых абстрактных материях, неизменно встраивает их в горизонт собственной опытной верификации. В современной литературе это часто обозначают как отличие перспективы «от первого лица» от перспективы «от третьего лица».

Особенность индийской мысли состоит в том, что ум, мышление, сознание, помещаемые европейской мыслью в область «духовного», «рационального» опыта эта традиция объединяет с «соматическим» и «биологическим» и относит к сфере обыденного чувственного опыта. Таким образом, психофизическое понимается не как дихотомия сознания и тела, а как континуум определенных состояний в рамках индивидуального опыта психо-соматической персоны (*дживы*), как в брахманизме, или индивидуальной серии опыта (*сантана*), как в буддизме (буддизм позиционирует себя как неперсоналистское учение). Оппозицию этому континууму составляет единичный, все преобразующий акт сознания, понимаемый как гнозис (персональный — как в теистических системах или трансперсональный — как в супратеистической адвайте, или в концепции серии мгновенных состояний сознания — как в буддизме). Это

перформативное, трансгрессивное состояние сознания при своем возникновении элиминирует все механизмы мышления, объективирующий мир в качестве независимого от субъекта.

Обычная же психическая жизнь описывается в индийских текстах формулами, подчеркивающими постоянную активность, флюктуацию, модификацию сознания (*читта-вритти*) в форму объекта, в которую вовлечены сенсорные способности (*индрии*) вместе с анатомическими частями тела, составляющими их органы: зрение-глаза, слух-ухо, вкус-язык, обоняние-нос, осязание-кожа. Операция последних «фиксируются» внутренним органом (*антажарана*) или манасом, осуществляющим внутреннее структурирование опыта и доносящим до сознания (*читта, чит* и т. п.) эмотивные, волитивные, волютивные, аффективные и интеллектуальные реакции индивидуальной дживы (брахманизм, джайнизм) или неэгологической серии событий сознания, ошибочно трактуемой как «эго-атман» (буддизм)<sup>8</sup>.

Индийские философы считают апроприацию обычного переживаемого опыта в «эго»-терминах: «я», «мое» (принцип индивидуации — или аханкара) главной причиной закабаления в сансаре. Большое внимание уделяется психическим факторам, необходимым для обеспечения эффективной целесообразной деятельности, управляемой законом кармы (воздаяния «по делам»): намерению (*четана, абхипрая*), вниманию (*манасикара*), усилию (*пратна*), способностям эмоциональной реакции, оценки, вынесения суждения и принятия решения (волевое начало) как действовать в той или иной ситуации — все это относится к ведомству буддхи; памяти как запоминания или фиксирования прошлого опыта — смрити и т. д. В объяснении аффективного и когнитивного состояния психики учитывается воздействие на сознание настоящего момента образцов привычек (*санскара*), отпечатков или «ароматов» (*васана*) и зерен/зародышей (*биджа*), сформированных в ходе прошлых существований (ср. «врожденные идеи» или архетипы Юнга). Вместе с тем обусловливание психики прошлым кармическим опытом не является тотальным. Это не детерминизм, а своего рода компатибилизм: существует возможность «перепрограммирования» сознания и полного освобождения от последствий кармы с помощью психотехник (йога и медитация).

<sup>8</sup>Коротко о разных индийских концепциях психики и сознания см. Лысенко, 2016: 210–223.



При сопоставлении самой известной дуалистической системы индийской философии санкхья с картезианским дуализмом, обращает на себя внимание, что в ней умственная активность передается в ведомство психо-соматического начала — Пракрити, тогда как высшее духовное начало — Пуруши — сводится лишь к роли свидетеля-очевидца (*сакшин*), простого «регистратора» деятельности Пракрити. В адвайта-веданте концепция субъекта как чистого безобъектного созерцания (*сакшин*) применяется к Абсолюту-Брахману. Из западных идеалистических концепций ближе всего к адвайте подходит, как считается, Уайтхед.

Рамки индоевропейской языковой парадигмы объясняют «семейное сходство» структурно-системных принципов в области эпистемологии. Выделяются похожие компоненты познавательного процесса: субъект, объект, чувственные способности и их органы, мотивация, намерение, внимание, память и т. д.; познание подразделяется на чувственное, чувственно-рациональное, с одной стороны, и сверхчувственное и сверхрациональное, с другой. Обсуждаются вопросы о статусе объекта познания, роли мыслительных конструкций, непосредственности, опосредованности, истинности или иллюзорности, разрабатываются концепции ошибок в познании и перцептивных иллюзий. Однако в целом, в область логики в индийской мысли попадает то исследование условий, форм и функций чувственного восприятия, которое в западной мысли скорее относится к ведомству психологии или даже физиологии. Поэтому традиционная индийская логика (*старая ньяя*), скорее, индуктивна, эмпирична, материальна (она только о том, что можно или нельзя наблюдать, выводить или не выводить из наблюдаемого). Буддисты придают логике более дедуктивный характер, способствуя через дискуссии с брахманистскими школами появлению «новой логики» брахманистской школы навья-ньяя.

Терминология для теории познания складывалась в полном согласии с санскритской лингвистической традицией Панини и его комментаторов, что отражает парадигмальное влияние традиционной санскритологической семантики на эпистемический дискурс. Ядро лексикона учения о познании составляет «куст» терминов с общим происхождением от глагольного корня *tā* — «мерить», «измерять» с приставкой *pra*, усиливающей действие глагола. Это термины *прамана*, *праматри*, или *прамата*, *прамея*, *прама* и *прамити*. Комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна связывает происхождение этого «тезауруса» с системой *карак* (факторов действия, актантов) Панини. Он уподобляет прамею — караке «объект» (*карман*), праману — караке «инструмент» (*карана*),

праматри — караке «агент» (*карта*), прамити — самому действию (*крия*) или его результату (см. вступление к 1-у разд. «Ньяя-сутр», а также комм. к 1.1.4; 2.1.16).

Обоснование действенности (инструментальности) праман составляет важнейший предмет размышлений индийских философов на протяжении всего периода существования классической индийской эпистемологии, начало которого часто связывают с именем буддийского философа Дигнаги (480–540 гг. н. э.). После него экспозиция индийской философской системы начинается именно с праман, т. е. с эпистемологии (как у Канта), что впервые было раскрыто Ф. И. Щербатским в его фундаментальном труде «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»<sup>9</sup>.

Методология же познания была ориентирована не только на получение нового знания (информационный критерий), но и на порождение в познающем уверенности в его практической эффективности (прагматический критерий). Понятия определенности, удостоверенности, несомненности (*нирная, нишчая, адхьявасая*), которые часто рассматриваются как противоположия против состояния сомнения (*самшая*), сопоставимого с Декартовым, играют роль триггера достоверного познания в индийской эпистемологии, как и в западной.

Эпистемологическая антитеза эмпиризма–рационализма не находит прямых аналогов в индийской философии, поскольку рациональное знание в ней в конечном итоге восходит к ощущению (сенсуализм), и поэтому ни один индийский термин для сознания не может быть переведен как «разум». Однако это не препятствует противостоянию позиций прямого реализма, репрезентативизма и идеализма (в смысле интернализма) в индийском эпистемологическом дискурсе. Термин для прямого реализма — *бахья-артха-вада*, или учение о существовании внешнего объекта. Артха — это не только внешний объект, но и значение слова, так что *бахья-артха-вада* означает также, что значением слова является не мысленный конструкт, а внешний референт. «Репрезентативизму» можно поставить в соответствие термин *са-акара-джняна-вада*, или учение, согласно которому познание имеет собственную форму, отличную от формы объекта, но тем не менее конгруэнтную ему (*сарупья*). Другое санскритское обозначение репрезентативизма — учение

<sup>9</sup>Ч. I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары, 1909; Щербатской, 1903.

о логической выводимости внешнего объекта — *бахья-арта-анумеятва-вада*: мы можем доказать существование внешнего объекта только логическим путем. Наконец, термину «идеализм», но исключительно в эпистемологическом смысле, соответствует буддийский термин *виджняпти-матра-вада*, учение о «только проекции сознания», или учение о первичности распознающего сознания (*виджнянавада*).

Основным концептуальным эпистемологическим конфликтом на индийской почве можно считать спор сторонников двух подходов, которые в европейских терминах обозначаются как «прямой, или наивный реализм» (позиция обыденного сознания: мы воспринимаем внешний объект, каков он есть, познание отражает объект и принимает его форму) и «конструктивизм» (познание через языковую деятельность конструирует свой объект). К «прямым реалистам» относятся три школы «ортодоксальной» ориентации, опирающихся на Веды (их принято называть брахманистскими) — вайшешика, ньяя и миманса. Они отличаются друг от друга по многим принципиальным вопросам как теории познания, так и онтологии, но солидарны в признании реального существования внешних объектов и возможности их достоверного познания. К «реалистическим» по этому же самому признаку с некоторыми оговорками можно причислить и буддийскую школу вайбхашика (или сарвастивада). Школу саутрантика можно, скорее, назвать «репрезентативистской». Именно в ней возникает деление всех учений на са-акараваду и нир-акараваду. Саутрантики-са-акаравадины полагали, что познание не отражает объект пассивно, как он существует помимо познания, а схватывает только его аспекты (*акары*) — репрезентации, доступные нашим познавательным способностям. Сторонники йогачары пошли еще дальше, признав, что все наше обычное познание детерминировано созданными нашим же сознанием концепциями или идеями (*пратьяя*) объектов. Ниракара-вадинами называли сторонников реалистических школ, которые считали, что поскольку познание ничего не привносит в объект, познавательный образ — это и есть точная копия самого объекта. С другой стороны, этим термином обозначалась и позиция мадхьямаки, считавшей, что познание, не имея никакой собственной формы, «пусто», как и дхармы (атомарные события), которые пусты ввиду взаимозависимости. Однако позднее наметилась тенденция к слиянию мадхьямаки с йогачарой (Шантаракшита, Камалашила и др.). Ее сторонники утверждали, что существование внешней реальности «придуманно простаками». Иллюзия внешнего объекта создается под влиянием впечатков прошлого опыта (аналог «врожденных идей»),

которые под влиянием актуального опыта активизируются в сознании. В своей «чистой» безоъектной, неинтенциональной форме сознание наделено лишь самоотражающимся светом.

В индийскую концепцию познавательного опыта необходимо, помимо обычного восприятия, включить и специфический опыт йогического восприятия и медитации<sup>10</sup>. Индийские, и особенно буддийские мыслители, в отличие от западных, считали его образцовым, идеальным именно по той причине, что этот опыт полагался непосредственным, открывавшим реальность как она есть без каких-либо «фильтров» в виде лингвоспецифических концептуализирующих конструкций (*кальпана*). В целом, то место, которое в европейской традиции занимал спор рационалистов и эмпириков, в индийской отдано стержневой дискуссии между «интернационалистами-конструктивистами» (объект создается сознанием) и «экстерналистами-реалистами» (объект существует вне сознания): с одной стороны, это буддисты-саутрантики и последователи школы Дигнаги и Дхармакирти (репрезентативисты, эпистемологические идеалисты), с другой — буддисты-сарвастивадины и брахманистские философы разных направлений (найяики, мимансаки и вайшешики).

В области антропологии и индийская и западная мысль настаивают на привилегированном положении человека во вселенной, однако объясняют это по-разному. Под влиянием христианской антропологии традиционная западная цивилизация подчиняла природу и животный мир целям богоподобного человека. В Индии же не проводят неизменных, жестких и непроходимых границ между разными формами жизни «от Брахмана до былинки». Люди равны всем другим живым существам в том отношении, что являются субъектами перерождения (*сансара*): инкарнациями вечных духовных субстанций-душ (санскритские термины *атман*, *джива*, *пуруша*) или потоков сознания, не скрепленных «я» (*анатман* в буддизме), которые проходят через разные формы существования в соответствии с последствиями их деяний (закон кармы). Известны шесть форм реинкарнации (*гати*), по сути воплощающие кармическую участь индивидов разных психотипов: дэвы (божества) — счастливое состояние — награда за добродетельное поведение; асуры — воздаяние за ненависть и зависть; голодные духи (*преты*) — воздаяние за привязанность, жажду удовольствий; насельники адов — воздаяние

<sup>10</sup>Обоснование необходимости включения опыта йоги и медитации в предмет индийской философской рефлексии см. Лысенко, 2020: 161–176; Лысенко, 2021: 153–165.

за гнев и агрессию; животные — воздаяние за глупость и невежество; человек — продукт страсти, сомнения и желания.

Основное преимущество рождения в человеческом состоянии состоит в возможности изменения собственной кармы, улучшении своего статуса в космической и социальной иерархии и, самое главное — в уникальной возможности встать на путь освобождения (*мокша*) от перерождения как такового. Все остальные виды существ лишь избывают свою карму, чтобы переродиться в человеческой форме. Любой статус в пределах сансары, даже статус богов, есть временное явление: по исчерпанию кармической заслуги боги теряют свое место в небесных сферах и вновь рождаются в земной юдоли. По этой причине, индийские религии (индуизм, буддизм и джайнизм) связывают основной источник *дуккхи* — неудовлетворенности человека своим положением, страдания, фрустрации, тревожности, именно с перерождением. Однако человеческое состояние, несмотря на его преимущества, о которых говорилось выше, оценивается не как высшая ценность и цель творения, а лишь как инструмент преодоления перерождения. Иными словами, человеческое воплощение хорошо лишь тем, что служит освобождению от любого воплощенного состояния, в том числе и от человеческого. Человек в единстве его соматических, психических и духовных аспектов не интересовал индийских мыслителей. В индийской философии мы не найдем дискуссий, характерных как для европейской античности, так и для Китая о человеческой природе — изначально доброй или злой.

#### ПОНЯТИЕ «ФИЛОСОФИЯ» И ЛЕГИТИМНОСТЬ ЕГО УПОТРЕБЛЕНИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ

Приведенные выше разработки индийских философов, несмотря на их отличия от западных, вполне вписываются в общий горизонт лингвистических и герменевтических возможностей философского дискурса, объединяющих обе традиции: они в целом прозрачны и считываемы для европейских философов. Но почему-то признать их философски оказывается для последних серьезной проблемой. Причина этого — отношение к понятию «философия».

Когда речь идет об индийской литературе, индийской поэзии, театре, музыке и т. д., это не вызывает никаких возражений, хотя слова «литература», «поэзия» и т. п. принадлежат европейской культуре и европейским языкам. За этими и подобными понятиями признается способность выражать универсальное содержание, не имеющее временных, культурных или цивилизационных границ. Но с философией дело обстоит

иначе. Как и наука, философия считается на Западе уникальным достижением («греческое чудо») именно европейской культуры и западной цивилизации. Гуссерль возражал даже против словосочетания «европейская философия», считая его тавтологичным: когда мы говорим «философия», это и значит «европейская». По сути, речь идет о понятии, которое является важным инструментом не столько самоописания, сколько самоутверждения западной цивилизации, о ее своеобразном «комплексе превосходства».

Европоцентристское отношение к индийской мысли только как «пред-философии» основано на гегелевской концепции истории философии. Эта концепция обрекла ее на маргинальное положение в академических и университетских философских программах. В виде своеобразной компенсации «антипод» Гегеля, Артур Шопенгауэр, инспирировал огромный интерес к индийской философии и к буддизму, но за пределами академической философии.

Учитывая, что вопрос о природе философии — философский вопрос, а определение философии — философская концепция, следует признать, что философских концепций о природе философии столько же, сколько и философов. Поэтому речь может идти только о том, «как я понимаю философию». Понимание западными философами природы философии «как таковой» неизбежно останется европоцентристским, ведь претензия на универсальность автоматически замыкает западного философа на его собственной традиции как единственной точке отсчета. Освоение более чем одной традиции как «своих» и философствование, обогащенное их опытом, создает предпосылки для преодоления тупика «герменевтической предвзятости». По этому пути идет современная межкультурная философия (см. Сравнительная философия..., 2022).

Понять специфику философии в контексте ее собственной культуры можно, сравнив ее с другими формами мысли, с которыми она была исторически связана, и разграничение с которыми порой очень трудно провести. Для Европы самое главное из них — мудрость. Этимология слова «философия», как известно, это «любовь к мудрости», но *любовь к мудрости не есть сама мудрость, а только стремление к ней*. Нельзя стремиться к тому, чем уже обладаешь, поэтому речь может идти о стремлении к мудрости у того, кто считает ее ценностью, «регулятивной идеей». По мнению Франсуа Жюльена, мудрость есть *иное* философии, философ только стремится к мудрости, к знанию истины, мудрец никуда не стремится, он уже всего достиг и все постиг; философ удивляется, сомневается, вопрошает, доказывает, опровергает,

выдвигает и защищает идеи, мудрец же — изрекает истины, которые понятны всем и не нуждаются в доказательствах или просто молчит, утверждая истину своим личным примером. Философу нужен другой — тот, кому он будет объяснять и доказывать истину, мудрецу же никто не нужен, это он нужен другим<sup>11</sup>.

Однако еще более важной, на мой взгляд, чем ее демаркация по отношению к мудрости для определения специфики индийской философии является демаркация по отношению к «освобождающему знанию-прозрению». Речь идет об особом роде знания, которое, в виду близости дохристианским позднеантичным эллинистическим учениям, известным как гностицизм, ряд европейских индологов (Эдвард Конзе, Джузеппе Туччи, у нас — В. К. Шохин) обозначают термином «гносис» (знание). Когда говорят об индийском гнозисе, под этим понимается интуитивное прозрение (*джняна* или *праджня*) реальности, лежащей за пределами обыденного опыта: в упанишадах — знание о тождестве Атмана (индивидуальной души) и Брахмана (мирового Духа), в буддизме махаяны — реализация шуньяты — «относительности», «пустоты». Гносис отличается от мудрости, как ее обычно понимают на Западе. Разница состоит в том, что мудрость (софия) относится либо к житейскому опыту («мудрость наций»), либо к предельным основаниям человеческого бытия (Аристотель: «Мудрость вращается в области первых причин и начал...»). Философ изначально не обладает мудростью, он ищет, добывает ее, поэтому мудрость — это цель и результат философского поиска. Гнозис же — это знание, которое трансформирует обычный психо-соматический человеческий организм во что-то иное. Психосоматика йогов, аскетов и медитирующих, преодолевших зависимость от своих естественных человеческих потребностей, управляется их сознанием, которое, тем самым, трансформируется в сверхличное. Поэтому субъекта («первое лицо»), ищущего освобождения от страданий, не следует отождествлять с личностью в психологическом смысле, с индивидуальным «я», с эго, и ощущением принадлежности опыта именно «мне». Субъект реализованного сотериологического опыта понимается буддистами и другими индийскими философами в неантропоцентрическом, неэгологическом смысле. Это не человек, не бог или какое-то другое живое существо, а некая внеприродная, внекармичная духовная реальность, называемая буддой, бодхисаттвой, йогоином, сиддхой, Шивой и т. д. Психологическое

<sup>11</sup>Квинтэссенция идей книги Жюльена: Jullien, 1998.

измерение, связанное с идеей воплощенной индивидуальной души (*дживы*), эго (*аханкара*) и т. п., ассоциируется с результатом метафизического неведения (*авидья*) или вселенской иллюзии (*майя*), которые представляют собой определенный, сотериологически контрэффективный тип знания, а не просто неведение или иллюзию.

Поскольку многие системы индийской мысли признают йогический и медитативный опыт действенным инструментом освобождения от кармы и сансары, это дает повод поставить вопрос о том, имеем ли мы дело в Индии с философским учением или с мистической религиозной доктриной, подобной гностицизму? Однако если посмотреть, как индийская мысль обращается с этим типом знания, то оказывается, что она открывает в нем важный ресурс для создания оригинальных философских концепций.

Начнем с философии языка и герменевтики. Отмечая, что наш обычный язык не пригоден для прямого обозначения, денотации реальности, открываемой благодаря гнозису и трансцендированию, индийские мыслители признают возможность указать на эту реальность косвенно — иносказательно, метафорически и метонимически (*lakṣaṇā*). Именно так трактуются «великие речения» (*махавакья*) упанишад о Брахмане. Например, Шанкара в комментарии к «Тайттирия упанишаде» говорит о том, что положительные атрибуты Брахмана — «реальность» (*sat*), «сознание» и «бесконечность» (*ананта*) в знаменитой формуле «реальность, сознание и бесконечность» (*sat-чит-ананта*) следует понимать как указание на отсутствие противоположного — «нереальности», «несознания» и «конечности». Таким образом, индийский философ трактует *катафатическое* высказывание как *апофатическое*, давая пример того, как гнозис становится триггером исследования эвокативных возможностей языка: в адвайта-веданте — это герменевтика «откровенных» текстов (Шрути), в буддизме — экзегеза «слова Будды» (*буддха-вачана*), в мимансе — экзегеза предписаний (*виддхи*) ритуалистических текстов брахман.

Общепризнанное в наши дни санскритское обозначение философии — «даршана» (от глагола *drś* — «видеть») — определяет и теоретический, и сотериологический статус философской системы. С одной стороны, даршана — это «точка зрения», система философских взглядов (например, в доксографах типа «Сарва-даршана-санграха», или «Собрания всех философских школ»), с другой — это указание на видение как интуитивный прорыв сознания к реальности, т. е. гнозис. Если неоплатонизм и неопифагореизм, тесно связанные с гностицизмом, считаются



на Западе философскими направлениями, то почему некоторые индийские даршаны, особенно адвайта-веданта, восходящие к «откровенным текстам», не могут считаться философскими в той степени, в которой гносис упанишад стал в них предметом систематической философской интерпретации, например, в учении Гаудапады (ок. IV–V вв.) или Шанкары (ок. VII–VIII вв.).

Включение йогического опыта в сферу источников и предметов философской рефлексии составляет уникальную черту индийской философской мысли. Это приводит к следующему важному отличию: если в западной философии мир, как правило, мыслится независимым от субъекта — будь то реальный мир или мир идей, который индивид стремится познать, то в ведущих направлениях индийской философской мысли картина мира считается зависимой от состояния сознания субъекта.

#### ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Когда мы исследуем конкретную проблему европейской философской традиции, то культурный и цивилизационный контекст, как правило, остается «за кадром», молчаливо предполагается известным нам, ее носителям. В отношении же инокультурной философской традиции исследование любой отдельной проблемы требует учета контекстуальных культурно-цивилизационных факторов. В случае Индии мы имеем дело с цивилизацией, которая сама себя прекрасно описывала и классифицировала. Именно исследование категорий ее самоописания и саморегуляции и поможет уяснить различие «контекстов» индийской и западной мысли.

Из принципа необходимости личностной трансформации философствующего субъекта вытекает и отношение к обучению философии не просто как процессу передачи информации, знаний, но как к стратегии преобразования личности ученика под контролем учителя.

Индийская традиция выделяет в этом процессе три основных этапа:

- (1) знакомство с основными положениями и текстами той или иной системы знания со слов учителя — *шравана* (слушание), запоминание текстов наизусть, создание внутренней референтной базы, своего рода «библиотеки в голове»;
- (2) *манана* или *чинта* — размышление над усвоенным материалом, критика и прояснение трудных вопросов, дискуссия с учителем или с другими учениками;

- (3) *бхавана* — реализация обретенных знаний в собственном опыте через медитацию, понимаемую как превращение идей и концепций в элементы индивидуальной картины мира и принципы индивидуального существования.

Для объяснения каждого из этих этапов мы обратимся к культурному контексту, связанному, соответственно, с такими феноменами индийской культуры, как звукоцентризм, диспутальная традиция и психопрактики.

1. *Шравана и звукоцентризм*. В связи с первым этапом — восприятием на слух — важно отметить такую важную особенность индийской традиции, как передача священных текстов не через письмо, а исключительно изустно. Веды, веданги (экзегетические дисциплины по ритуальному использованию Вед), труды древнеиндийских фонетистов и грамматистов, особенно сутры знаменитого индийского лингвиста Панини (жил ок. V–IV вв. до н. э.), а также созданные по их образцам сутры философских школ транслировались из поколения в поколение именно таким путем<sup>12</sup>. В религиозной традиции считалось, что священный звук ведийских мантр только в устах квалифицированного жреца обретает инструментальную силу. Собственно «наука о языке» началась с «науки о ритуале», поскольку именно в контексте жертвоприношения возгласение ведийских мантр провозглашалось самым эффективным инструментом космо-, социо- и самоустроения<sup>13</sup>.

Устную трансляцию Вед не следует путать с устной эпической традицией, которая в Индии, разумеется, тоже существовала (эпосы Махабхарата и Рамаяна) и успешно развивалась на всех индийских языках и наречиях. В передаче Вед акцент делался *не на смысл, а на звук, не на семантику, а на фонетику и фонологию* одного единственного языка — санскрита. Поэтому «священные тексты» Вед, созданные на ведийском санскрите, называют Шрути («услышанное»), в отличие от текстов священных преданий, носящих общее название Смрити — «припомненное». Смрити опирается на «память по смыслу», когда одно и то же содержание можно передать разными способами (на разных языках). В трансмиссии же Вед важна точная передача каждого звука, каждой фонемы, каждого слога, которая достигает качества цифровой записи. Именно для этой цели в Индии очень рано развилась фонетика

<sup>12</sup>Письмо использовалось в древней Индии, в основном, для целей государственного управления. Эдикты буддийского императора Ашоки сохранились в записи, восходящей к III в. до н. э., на разных алфавитах.

<sup>13</sup>Значение ритуалистики как одного из оплотов индийской культуры и цивилизации подробно рассматривается в статье Лысенко, 2023: 15–26.

(*шикша, пратишакья*). В ней разработаны первые в истории человечества принципы научной классификации звуков по их артикуляционным признакам и созданы первые научные каталоги гласных и согласных звуков<sup>14</sup>.

Огромное значение звука в индийской традиции обозначается термином фоноцентризм (введен индологом Шелдоном Поллаком), по-русски — «звукоцентризм». В философии звукоцентризм получил самые разные обоснования. Например, в идее звука как извечной субстанции, присутствующей повсеместно, но проявляющейся лишь там, где есть воспринимающий орган слуха. Так доказывалась вечность звуков, составляющих священные тексты Вед. Эта идея позволила ортодоксальной экзегетической школе миманса утверждать, что авторитетность ведийских ритуалистических предписаний зиждется на том, что они извечны и никем не созданы (т. е. Веда не имеют автора — *анаурушея*).

В рамках другой линии экзегезы Вед, основы которой были заложены в упанишадах — так же текстов ведийского корпуса, развивались теории о том, что суть Вед — не предписания и не гимны, а сакральное знание, тоже изначальное и никем не созданное. Все собрание ведийских текстов может быть выражено в *махавакьях*, «великих речениях», о единстве индивидуальной души-дживы и Брахмана-Абсолюта, например, «То есть Ты» (*tat tvam asi*), а может быть сведено к одному единственному слогу Ом, представляющему и множественность и трансцендентное единство. Ом разбивается на четыре составляющие, три из которых артикулированные звуки: *A*, *U*, *M* конечны, четвертый же элемент — назализация, обозначаемая точкой под *m* — символизирует бесконечность<sup>15</sup>.

О важности языка как фактора, участвующего в реальности, свидетельствует и оригинальная философская концепция грамматиста V в. Бхартрихари, которую ввиду того, что она трактует слово в свете философии адвайты, часто называют «лингвистическим монизмом»: Абсолют-Брахман является единым, невыразимым словом-звуком (*шabda*), содержащим в себе потенции (*шакти*) всех форм множественности и изменчивости. Пронизанное словом сущее, есть только разворачивание этих потенций. К Бхартрихари же восходит идея 3-х уровней речи:

<sup>14</sup>Подробнее о принципах классификации звуков см. Лысенко, 2003: 156–158, 167–189; Лысенко, 2014: 9–28; Видунас, 2014: 106–110; Захарьин, 2014: 111–120.

<sup>15</sup>Подробнее о слоге Ом см. Лысенко, 2012: 48–60.

звуки природы, голоса животных, артикулированная речь людей относятся к *вайкхари вак* (проявленной речи), обладающей прерывностью и длительностью; *мадхьяма вак* (внутренняя речь) содержит последовательность в свернутом состоянии; *пашьянти-вак* («видящая» речь) внеположена линейной последовательности — это вневременное единое чистое сознание. В Кашмирском шиваизме добавляется еще четвертый уровень — *пара-вак* («высшая речь») — трансцендентная наитончайшая речь, тождественная Абсолюту.

Нетеистические традиции звукоцентризма дополняются теистическими религиями любовного эмоционального богопочитания (*бхакти*). В них создаваемая верующими звуковая реальность в виде музыки, песнопений и рецитаций является основным каналом коммуникации с божеством и верующих друг с другом. Популярная индийская культура продолжает оставаться звукоцентричной: одно из ярких свидетельств тому — Болливуд. Нет практически ни одного болливудского фильма, в котором бы не звучала музыка, не было песен и зажигательных танцев. Это доказывает, что единение через ритм, музыку и телесную пластическую культуру звукописи — одна из важнейших черт современного индийского жизненного мира.

В философском фокусе звукоцентризма также метафизические концепции звука, споры о том, является ли звук субстанцией, качеством или движением, теории восприятия звука. Например, дискутируются вопросы о возможности и формах познавательного контакта между органом слуха и его объектом, способы трансмиссии звука от его источника до воспринимающего органа (в школе вайшешика распространение звука сравнивается с волнами, образующимися от упавшего в воду камня). Наконец и семантика и философия языка в Индии в целом развиваются по отношению к ситуации устной коммуникации. Например, обсуждается вопрос: каким образом воспринимается смысл при произнесении слова «корова», если каждый звук исчезает сразу после своего произнесения?

Когда письменная передача текстов начинает преобладать над устной, индийские мыслители продолжают защищать преимущества звучащего слова по сравнению с письменным: звуки при произнесении обнаруживают свои артикуляторные характеристики (гласный, согласный, губной, носовой и т. п.), позволяющие маркировать их место в общей системе звуков языка, тогда как графемы артикуляционных характеристик не обнаруживают. По этой причине — среди прочих — некоторые философы, например, адвайтист Шанкара считал буквы/графемы мнимостями по

сравнению с реальными звуками. Рамануджа (XI в.) же, оппонент Шанкары, напротив, подчеркивал, что через букву можно познать и звук.

2. *Манана — диспутальная традиция Индии.* Одно из важнейших условий появления на индийской почве философии — это развитие института диспута (*катха, вада*), берущего свое начало в ритуальных словесных состязаниях — *брахмодья*, которые представляли собой обмен загадками о тайнах мироздания (еще один аргумент в пользу системообразующей роли ритуализма в становлении специфической индийской культуры). В Ригведе, упанишадах и брахманах приводится много таких загадок. Например, загадка о двух птицах на одном дереве, одна из которых ест сладкую ягоду, а другая молча смотрит (Ригведа..., Елизаренкова, 1989: 1.164.20). «В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны? Знающие Брахмана, [поведайте] — кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?» — этими вопросами-загадками начинается «Шветашватара упанишада» (Упанишады, Сыркин, 1967: 1.1).

В ранних буддийских и джайнских текстах сохранились каталоги вопросов о природе мироздания, по которым вели споры профессиональные бродячие философы-софисты (*паривраджаки*) и скептики (в буддийских текстах их называют «скользкими угрями»): вечен или не вечен, конечен или бесконечен мир, существует ли душа после смерти, душа и тело — это одно, или душа — одно, а тело — другое<sup>16</sup>?

О том, что в интеллектуализированной форме практика ритуальных диспутов перешла в постведийские дисциплины знания свидетельствует раздел «Вада» в памятнике, датируемом I в. н. э. «Чарака-самхита» («Собрание Чараки»), посвященном методологическим основам аюрведы<sup>17</sup>. Разновидности философских споров следующие: *вада*, или спор ради истины, в котором проигравший становится последователем системы победителя (это признание не только интеллектуального, но и экзистенциального измерения дискурса), *самвада* — спор между учеником и учителем, *джальпа* — защита своей позиции любыми приемами (софизмами), *витанда* — опровержение других точек зрения, без выдвижения собственной. Спорящие не должны прибегать к авторитетам, не признаваемым их оппонентами, ни в защите своей системы ни в критике

<sup>16</sup>Подробнее об этом см. Шохин, 1997. О параллелях между древнеиндийскими и древнегреческими философскими школами см. McEvelley, 2002.

<sup>17</sup>Этот раздел исследован австрийскими учеными Герхардом Оберхаммером и Карин Прайзенданц (Oberhammer, 1963: 63–103; Preisendanz, 2009: 261–312).

оппонентов. Они должны обнаружить слабые места или противоречия в доктрине оппонента с точки зрения собственной логики оппонента.

Благодаря диспутальной практике интеллектуальное, теоретическое измерение любой, даже чисто практической системы знания, приобретает вполне самостоятельное и самодовлеющее значение. В индийской цивилизации, которая основана прежде всего на системе разделения труда (отсюда важность кастовой системы для индийского общества), теоретическое обоснование, нормирование и систематизация основ профессиональной деятельности в разных областях играло культуuroобразующую роль. Существовало множество теоретических разработок (*шастр*) по самым разным «практическим умениям»: например, дрессировке слонов, возделыванию земли, архитектуре, ритуалу, изобразительному искусству, танцам, музыке и т. д.

Профессиональная деятельность в области философии описывалась в терминах четырех процедур: экспозиции предметов обсуждения (*уддеша*), определения (*лакшана*), исследование разных точек зрения (*парикша*) и удостоверение, доказательство истинной точки зрения (*нишчая*). Известны и множество других классификационных матриц, например, перечень инструментов достоверного познания (*прамана*), перечень предметов достоверного познания (*прамея*). Приемы построения научных текстов систематизированы в особых правилах, известных как *тантраюкти*: (1) тема, (2) список разделов, (3) связь (слов в предложении), (4) значение слова, (5) логическое основание, аргумент, (6) краткое указание, (7) упоминание по названию, (8) детальное указание, (9) наставление, (10) ссылка, цитата, (11) применение прежде упомянутого аргумента, (12) применение следующего аргумента, (13) уподобление, (14) подразумевание, (15) проблема, иллюстрация, (23) исключение, и т. п. Последние: (39) цель, (40) решение (см. Оленев, 2009: 770–771).

3. *Бхавана и психопрактики*. В глазах западных философов, ясно артикулированная связь философских идей индийских мыслителей с определенной сотериологией делает индийскую мысль «религиозно-практической», «прагматической». Стигматизированная оппозиция «практической» восточной и «теоретической» западной философии часто лежит в основании попыток западных философов, начиная с Гегеля и кончая Гуссерлем и Хайдеггером, оспорить наличие в Индии философии «как таковой». Среди аргументов встречается и ссылка на то, что в Индии не было философии как «чистой теории», «знания ради знания», что она слишком погружена в психопрактики (йогу и медитацию).

Однако при ближайшем рассмотрении религиозный праксис преобразования сознания в Индии теснейшим образом связан с его философской интерпретацией, то есть со своей теорией (Лысенко, 2020: 165). Мысль о том, что философ должен жить в согласии со своими идеями и убеждениями встречается и в античности. Ср. философский образ жизни (*bios theoretikos*) у Аристотеля. Практическая философия появляется в Греции в период эллинизма: скептики, киники, стоики. Идеал стоика — невозмутимый, даже «бесчувственный» мудрец, свободный от страстей. Высшее благо эпикурейца — ощущение наслаждения, избавление от страданий. Философия XX в. — экзистенциализм, феноменология, постмодернистские философские направления — тоже имеют ярко акцентированное личностное измерение. Философское вопрошание, по Хайдеггеру, ставит под вопрос бытие и самого вопрошающего. Иными словами, европейские философы тоже задавались вопросами о личностном измерении своих теорий, но, скорее, в качестве опции, а не общей цивилизационной нормы.

#### СПЕЦИФИКА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА В ИНДИИ

Считается, что философия зарождается в Индии примерно в то же время, что и в Древней Греции, — в середине первого тысячелетия до н. э., в так называемый период «брожения умов», когда наряду с господствующей во многих частях Индии родо-племенной брахманистской религией появляется множество альтернативных религиозных движений шраманов (буквально, «совершающих усилие», подвижников). Именно тогда складывается и та конфигурация сил, которая определит все дальнейшее развитие индийской традиции вплоть до настоящего времени: с одной стороны, это иерархически сегрегированное закрытое общество, единство и целостность которого поддерживается исполнением каждым его членом исключительно своей функции (*варна-ашрама-дхарма*), с другой — мир аскетов и отшельников, отказавшихся от своего места в иерархической системе ради поисков надмирного внутреннего состояния, свободного от страданий, связанных с человеческой природой. Аскетическое движение было постепенно интегрировано иерархической системой в качестве своей наивысшей ступени, отбрасывающей иерархию. С системообразующим значением аскетизма в индийской культуре связана следующая особенность индийской философии: она возникает вне социального пространства. Подавляющее большинство индийских философов, о биографии которых нам что-либо известно, были

в какие-то моменты своей биографии отшельниками, йогами и аскетами, презревшими все общественно значимые табели о рангах.

Западная философская традиция в своем историческом развитии, как известно, наиболее тесно связана с одной религией — христианством (в основном в его крупных внутривидовых «изводах» православия, католичества и протестантизма). В индийской цивилизации религиозных традиций было значительно больше, поэтому в сфере философских направлений, школ, подшкол, концепций и идей в ней можно наблюдать гораздо большее разнообразие. Все индийские философские системы делятся на три категории, соответствующие трем основным автохтонным религиям Индии: джайнизму, буддизму и индуизму. Другие религии, существовавшие в Индии, включая такие более-менее значимые как сикхизм, ислам и христианство, не повлекли за собой развития собственных оригинальных философских традиций. В рамках джайнизма — выделились два основных направления: шветамбары («одетые в белое») и дигамбары («одетые в части света»), каждое из которых имело свои философские традиции. В рамках буддизма речь шла о гораздо большем количестве школ: от 18 до 26 школ абхидхармы, из которых наиболее философски значимыми являются тхеравада, вайбхашика, саутрантика, и двух направлениях махаяны: мадхьямака и йогачара, разбивающихся на разные подшколы. В рамках индуизма, который эволюционировал из ведийской религии и брахманизма, традиционно выделяется шесть классических систем: санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса и веданта. Кроме того на статус философской системы (*даршаны*) претендует также и философия языка (*вьякарана*). Внутри индуизма по религиозной аффилиации различаются философские школы шиваизма (их тоже шесть, но особенно важны Кашмирский шиваизм и шайва-сиддханта) и вишнуизма (большинство школ теистической веданты: вишишта-адвайта, двайта и др.), часть из них относится к тантризму, религии, делающей упор на психо и телесных практиках и магических ритуалах, часто осуждаемых в классической традиции, которая отмежевывается от них, определяя себя как смарта (основанная на традиции). Не отрицая авторитета Вед, эти направления опираются на свой класс текстов, называемых тантрами и агамами.

Философские школы, включая буддийские и джайнские, развивались примерно по одной схеме (хотя были и исключения). У истоков системы стояла какая-то харизматическая фигура со своими идеями и «прозрениями», последователи фиксировали их в виде мнемонических правил — *сутр*, которые далее функционировали как «базовые



тексты». Формирование корпуса сутр представляло собой исторический процесс, занимавший длительное время и сопровождавшийся появлением разных традиций их толкования, поэтому ученые считают, что у сутр не было единого автора. Когда же альтернативные толкования в виде комментариев достигали «критической массы», могла появиться фигура систематизатора (для санкхьи это был Ишваракришна, для философии йоги — Патанджали, для мимансы — Шабара, Кумарила Бхатта, для вайшешики Прашастапада, для веданты — Гаудапада, Шанкара, Раманужда и др.). После систематизатора начинается эпоха его комментаторов, которые тоже предлагают собственные трактовки, затем их комментаторов и так до бесконечности.

После создания сутр доминирующей формой философской текстовой деятельности была комментаторская, хотя авторские трактаты и доксографы тоже создавались. Отношение к авторству не столько как историческому, сколько как символическому феномену во многом объясняется статусом знания в индийской культуре. Человек рассматривался только как реципиент или транслятор извечного знания, совпадающего с самой реальностью, а не как его первоисточник, или творец. Первичное и априорное знание является наиболее полным и всеобъемлющим. Однако, по преданию, боги и риши (провидцы), сокращая и упрощая, приспособливают его к параметрам человеческой жизни и ограниченным способностям понимания отдельных индивидов. За этим стояла идея, что знание должно быть адаптировано к личности, иначе оно бесполезно и даже вредно. Будучи не просто информацией, а огромной преобразующей силой (знание — сила), знание должно соответствовать уровню развития конкретного индивидуального сознания.

В такой системе передачи знания нет места для представления об особой культурной ценности авторства и новизны. Но это не значит, что знание просто воспроизводилось и никакие новые идеи не могли появиться на интеллектуальном горизонте. Гарантией от стагнации была опять-таки диспутальная традиция, бросавшая вызов всем незыблемым догматическим установкам и принуждавшая всех ее участников логически обосновывать любые положения своей системы. Критика оппонентов, или аргументы *contra* оказывалась стимулом для все новых и новых аргументов *pro*, что обогащало обе стороны: брахманистские и индуистские школы принимали наиболее конкурентоспособные идеи буддистов и джайнов, те же — наработки ортодоксальных даршан.

Если в европейской традиции, философия развивалась как некий диахронный процесс, который его участники часто воспринимали как

«приближение к истине»: одна система знания сменяла другую (школа Аристотеля пришла на смену школе Платона, затем наступила эпоха аристотелизма в форме средневековой схоластики, затем прошли, сменяя друг друга системы Возрождения, Нового времени и современности), в Индии картина принципиально другая. Философские школы брахманизма (а также и неортодоксальные системы: буддизм, джайнизм и локаята) зародились в древности и развивались синхронно. Это стало возможным благодаря своеобразному «разделению труда» между ними: древнейшая из брахманистских систем, санкхья — «исчисление» — занимается исследованием элементов существования (таттв: двадцати четырех «сутей», инволюция которых из единого психоматериального начала, или Пракрити, служит инструментом для «освобождения» от самозакабаления в сансаре 25-го элемента — Пуруши). Йога Патанджали — философскими вопросами, связанными с практикой самоограничения и медитации. Вайшешика, или «особенная» (от важнейшей категории «вишеша», на которую эта школа возлагает важные функции в своей теории категорий, являющейся преобразованием теории лингвистических категорий в разновидность теории универсалий) известна своим учением об атомах, которым она приписывает предельные особенности (*антья-вишеша*). Ньяя (правило, метод) разрабатывает методологию познания и диспута. Миманса (исследование, экзегеза) занимается интерпретацией ритуалистических предписаний в духе собственной концепции священного слова Вед как вечного и никем не созданного (*анапурушея*). Веданта (конец вед, то есть упанишады) — это школа философской интерпретации гнозиса упанишад. Своеобразная взаимодополнительность шести ортодоксальных школ и полемика между ними и неортодоксальными направлениями буддизма и джайнизма позволила философскому процессу в Индии развиваться в виде некой единой гиперсети на протяжении всей истории индийской мысли, вплоть до настоящего времени.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сопоставляя с принципами (цивилизационными и культурными) западного мировоззрения, можно выделить ряд идей, отличающих индийский философский этос:

- ◊ ритуалистика и грамматика в роли триггеров теоретического мышления вместо математики и геометрии;

- ◇ звукоцентризм вместо культа книги и письменной культуры и вытекающее из него раннее развитие фонетики, грамматики, лингвофилософии — разнообразные теории значения, концепция *сплохоты* — смысла речи, содержащегося в сознании, концепции довербального уровня речи, представление о языке как о динамической реальности (Бхартрихари) и др.;
- ◇ идея заложенного в само действие (*карма*) внутреннего механизма морального воздаяния «по делам человека» вместо идеи Бога (личности, общества) как источника морали;
- ◇ перерождение (*карма* и *сансара*) и, в связи с этим, цикличность времени вместо линейной перспективы и конца времен (апокалипсис), равно как и вместо идеи прогресса;
- ◇ отсутствие креационизма даже в формах теизма, во многом напоминающих христианские, таких как *бхакти* — любовная сопричастность (часто принимающая эротические формы), развитие атеизма (буддизм, миманса) и супратеизма (адвайта-веданта) в рамках религиозно-философских систем.

Кроме этого, можно говорить о некоторых идеях, которые способны открыть новые перспективы для современной западной и отечественной философской когнитивистики (большинство из них относится к буддизму):

- ◇ философская теория опыта на эмпирической основе йогического и медитативного праксиса;
- ◇ создание (на базе буддийской практики медитации, известной как *смрити*: осознанность, внимательность) номенклатуры состояний сознания или психических явлений и разработка интегральной концепции психического опыта как совокупности системно взаимосвязанных ментальных явлений — интеллектуальных, эмоциональных, волевых и волютивных;
- ◇ картина психики как объективного процесса, отчужденного от конкретного «я»;
- ◇ неэгологическая концепция сознания: субъектом становится само событие сознания, а не «я»;
- ◇ представление «я» как языковой и концептуальной конструкции, не имеющей реальных референтов (резонирует с «языковыми играми» Витгенштейна);
- ◇ внимание к темпоральному измерению наблюдаемого опыта, к его мгновенности и изменчивости (буддийская концепция кшаникава-

- да, или «учение о мгновенности»), новая концепция внутреннего времени для событий сознания («метафизика процесса»);
- ◇ концепция самоосвещающегося (*свасамведана*) характера всех познавательных и ментальных событий (*йогачара*), в основе которой идея о том, что познание познает и объект и самое себя в познании этого объекта;
  - ◇ идея всецело внутренней природы всех предметов познания, картина мира как конструкт сознания (*йогачара*);
  - ◇ отсутствие у отдельных явлений и предметов собственной сущности, их каузальный взаимозависимый характер (*мадхьямака*).

В целом, индийские философы (буддисты, последователи адвайты веданты и кашмирского шиваизма, признававших сознание как высший принцип бытия), создали прецедент «неантропоцентрической философии» (выражение А. М. Пятигорского), с которым можно сопоставить, например, идеи Ницше.

Итак, в индийской философии были подняты и обсуждены вопросы о фундаментальных аспектах бытия, познания, мышления, языка, роли человека и т. д., в том числе и типологически сходные с вопросами, которые поднимаются западными мыслителями, однако даны ответы, соответствующие культурной и мировоззренческой рамке индийской цивилизации. Знакомство с индийской философской мыслью содержит большой эвристический потенциал для западных и отечественных философов в том отношении, что позволит им взглянуть на собственную традицию из топоса другой культуры, осознать, что в ней универсально для индоевропейского типа культур, а что специфично и обусловлено западной цивилизационно-культурной рамкой. Это расширит возможности проблематизации за пределы знакомого им круга философских вопросов и таким образом поможет «освежить» философское мышление.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бородай С. Ю.* Язык и познание : пострелятивистская исследовательская программа // Осознать смысл, осмыслить сознание : манифест Другой философии / под ред. А. В. Смирнова. — М. : Садра, 2022. — С. 212–263.
- Видунас В.* Классификация звуков в фонетических трактатах древней Индии // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 106–110.
- Захарьин Б. А.* Квантование звукового потока древнеиндийскими лингвистами : аналитико-таксономический и функциональный подходы // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 111–120.

- Канаева Н. А.* Лингвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории // Вопросы философии. — 2015. — № 2. — С. 129–140.
- Лысенко В. Г.* Уроки устной традиции. Постведийские науки : фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник. — 2003. — С. 167–189.
- Лысенко В. Г.* Абхава // Индийская философия : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 27–30.
- Лысенко В. Г.* Происхождение атомизма : лингвистическая гипотеза // Шабдапракаша. Зографский сборник. Вып. 1 / под ред. Я. В. Василькова, С. В. Пахомова. — СПб. : МАЭ РАН, 2011а. — С. 99–112.
- Лысенко В. Г.* Хету-прагья // Философия буддизма : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2011б. — С. 735–740.
- Лысенко В. Г.* Слог Ом в индийской культуре : от устной традиции к письму // Символяриум. Труды Русской Антропологической школы. — М. : РГГУ, 2012. — С. 48–60.
- Лысенко В. Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 9–28.
- Лысенко В. Г.* Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. Научно-методический журнал. — 2016. — № 3. — С. 210–223.
- Лысенко В. Г.* Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. — 2020. — № 3. — С. 161–176.
- Лысенко В. Г.* Эпистемология йогического восприятия : школа Дигнаги — Дхармакирти // Вопросы философии. — 2021. — № 10. — С. 153–165.
- Лысенко В. Г.* Грамматика и ритуалистика в индийской теоретической культуре и западный идеал «чистой теории» : межкультурный подход // Вопросы философии. — 2023. — № 2. — С. 15–26.
- Оленев Д. В.* Тантраюкти // Индийская философия : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 770–771.
- Ригведа. Мандалы I–IV / пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. — М. : Наука, 1989.
- Сравнительная философия : от сравнительной к межкультурной философии / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Наука — Восточная литература, 2022.
- Упанишады / пер. А. Я. Сыркина. — М. : Наука, 1967.
- Шохин В. К.* Первые философы Индии. — М. : Ладомир, 1997.
- Щербатской Ф. И.* «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Часть I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхарматтары. — СПб. : Типо-литография «Герольд», 1903.
- Aroha : Buddhist Nominalism and Human Cognition / ed. by M. Siderits, T. Tillemans, A. Chakrabarti. — New York : Columbia University Press, 2011.
- Jullien F.* Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. — Paris : Seuil, 1998.
- McEvilley T. C.* The Shape of Ancient Thought : Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. — New York : Allworth Press, 2002.

- Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vada-Traditionen Indiens // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. — 1963. — Jg. 7. — S. 63–103.
- Preisendanz K.* Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medicine and Philosophy — An Investigation. Part 1 // Indian Journal of History of Science. — 2009. — Vol. 44, no. 2. — P. 261–312.
- Shastri D. W.* Critique of Indian Realism : A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School. — Agra : Agra University, 1964.

---

Lysenko, V.G. 2024. "Indiyskaya filosofiya v mezhkul'turnoy perspektive [Indian Philosophy in Intercultural Perspective]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 8 (2), 87–120.

---

VICTORIA LYSENKO

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

HEAD OF THE ORIENTAL PHILOSOPHIES DEPARTMENT

INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-6069-3502

## INDIAN PHILOSOPHY IN INTERCULTURAL PERSPECTIVE

Submitted: Aug. 07, 2023. Reviewed: Sept. 10, 2023. Accepted: Apr. 10, 2024.

**Abstract:** The paper presents the concept of Indian philosophy in an intercultural perspective, which sums up the author's indological research during the last forty five years. It consists of an introduction, four parts and a conclusion. The introduction formulates the thesis about a kinship of Indian and Western traditions on the basis of their genesis from a common Indo-European language substratum. The first part articulates the basic linguistic possibilities of philosophical thinking, which are afforded by Sanskrit, the main language of Indian philosophical texts, and which are shared by the Indo-European languages of the Western national traditions of philosophizing. Within the framework of these shared possibilities we distinguish those which the Indian tradition has predominantly realized: grammar, linguophilosophy, doctrines of non-being and causality, etc., and those in the development of which the Indian tradition has arrived at results which fundamentally differ from the Western tradition (for example, the cognitive, epistemological value of altered states of consciousness, the instrumentality of the human condition rather than its self value in a soteriological perspective, etc.). The second part examines the hermeneutico-cultural reasons for not accepting Indian tradition as a "philosophy proper" on the part of Western (as well as Russian) philosophers, namely — soteriological, spiritual and first-person orientation of Indian philosophical enterprise, and explains the need to demarcate the concept of "philosophy" from the concepts of "wisdom" and "gnosis". The third part analyzes the categories of self-description of the Indian tradition itself (śravaṇa, manana, bhavana, or learning by heart, discursive reflection and personal assimilation through meditation) and those civilizational and cultural phenomena that shaped its theoretical and philosophical heritage (sound-centrism, disputational tradition and psycho-practices). The fourth part highlights the most important features of the historico-philosophical process in India: different systems of knowledge were developed through the "division of labor" in a sort of a complementary network. The conclusion formulates the main civilizational and cultural features of Indian philosophical thought in comparison with the

philosophical principles of the Western tradition, as well as its ideas of heuristic interest for the development of philosophical problems in the West and in Russia.

**Keywords:** Non-Western Philosophy, Indian Philosophy, Buddhism, Indo-European Language Substrate, Sanskrit, Linguistics.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2024-2-87-120.

#### REFERENCES

- Boroday, S. Yu. 2022. "Yazyk i poznaniye [Language and Cognition]: postrelyativist-skaya issledovatel'skaya programma [A Postrelativistic Research Program]" [in Russian]. In *Osozmat' smysl, osmyslit' soznaniye [Realizing Meaning, Making Sense of Consciousness] : manifest Drugoy filosofii [The Other Philosophy Manifest]*, ed. by A. V. Smirnov, 212–263. Moskva [Moscow]: Sadra.
- Jullien, F. 1998. *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie* [in French]. Paris: Seuil.
- Kanayeva, N. A. 2015. "Lingvisticheskiye osnovaniya buddiyskoy logiko-epistemologicheskoy teorii [Linguistic Foundations of Buddhist Logico-Epistemological Theory]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 2, 129–140.
- Lysenko, V. G. 2003. "Uroki ustnoy traditsii. Postvediyakiye nauki [Lessons of the Oral Tradition. Post-Vedic Sciences]: fonetika i etimologiya v svete kategoriy diskretnogo i kontinual'nogo [Phonetics and Etymology in the Light of the Categories of Discreteness and Continuity]" [in Russian]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [Historical and Philosophical Yearbook]*, 167–189.
- . 2009. "Abkhava [Abhāva]" [in Russian]. In *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 27–30. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- . 2011a. "Khetu-prat'yaya [Hetu-pratyaya]" [in Russian]. In *Filosofiya buddizma [Philosophy of Buddhism] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 735–740. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- . 2011b. "Proiskhozhdeniye atomizma [The Origins of Atomism]: lingvisticheskaya gipoteza [Linguistic Hypothesis]" [in Russian]. In *Shabdaprakasha. Zografskiy sbornik. Vyp. 1 [Shabdaprakasha. Zograf collective papers. Vol. 1]*, ed. by Ya. V. Vasil'kov and S. V. Pakhomov, 99–112. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: MAE RAN [MAE RAS].
- . 2012. "Slog Om v indiyskoy kul'ture [The Syllable Om in Indian Culture]: ot ustnoy traditsii k pis'mu" [in Russian]. In *Simbolyarium. Trudy Russkoy Antropologicheskoy shkoly [Symbolarium. Proceedings of the Russian Anthropological School]*, 48–60. Moskva [Moscow]: RGGU [RSUH].
- . 2014. "Genezis ucheniya ob atomakh kak problema yazyka i myshleniya [Genesis of the Doctrine of Atoms as a Problem of Language and Thought]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 9–28.
- . 2016. "Psikhika i soznaniye v indiyskoy filosofii [Psyche and Consciousness in Indian Philosophy]" [in Russian]. *Mir psikhologii. Nauchno-metodicheskii zhurnal [World of Psychology. Scientific-methodical journal]*, no. 3, 210–223.
- . 2020. "Opyt yogi i meditatsii kak predmet filosofii v Indii [The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 161–176.
- . 2021. "Epistemologiya yogicheskogo vospriyatiya [Epistemology of Yogic Perception]: shkola Dignagi — Dkharmakirti [The School of Dignāga and Dharmakīrti]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 10, 153–165.

- . 2023. “Grammatika i ritualistika v indijskoy teoreticheskoj kul'ture i zapadnyj ideal ‘chistoy teorii’ [Grammar and Ritual in Indian Theoretical Culture and the Western Ideal of ‘Pure Theory’]: mezhkul'turnyy podkhod [An Intercultural Approach]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 2, 15–26.
- McEvelley, Th. C. 2002. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press.
- Oberhammer, G. 1963. “Ein Beitrag zu den Vada-Traditionen Indiens” [in German]. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 7:63–103.
- Olenev, D. V. 2009. “Tantrayukti [Tantrayukti]” [in Russian]. In *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 770–771. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- Preisendanz, K. 2009. “Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medicine and Philosophy—An Investigation. Part I.” *Indian Journal of History of Science* 44 (2): 261–312.
- Rigveda. Mandaly I–IV [Rigveda. Mandalas I–IV]* [in Russian]. 1989. Trans. from the Sanskrit by T. Ya. Yelizarenkova. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Shastri, D. W. 1964. *Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School*. Agra: Agra University.
- Shcherbat'skoy, F. I. 1903. “Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneyshikh buddistov”. *Chast' I. “Uchebnik logiki” Dkharmakirti s tolkovaniyem Dkharmottary [Theory of Knowledge and Logic in the teaching of Late Buddhists. Part I. A Manual of Logic of Dharmakirti with interpretation of Dharmottara]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipo-litografiya “Gerol'd” [Typo-lithography “Herald”].
- Shokhin, V. K. 1997. *Pervyye filosofy Indii [The First Philosophers of India]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ladimir.
- Siderits, M., T. Tillemans, and A. Chakrabarti, eds. 2011. *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.
- Stepanyants, M. T., ed. 2009. *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- , ed. 2022. *Sravnitel'naya filosofiya [Comparative Philosophy]: ot sravnitel'noy k mezhkul'turnoy filosofii [From Comparative to Intercultural Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka—Vostochnaya literatura.
- Upanishady [The Upanishads]* [in Russian]. 1967. Trans. by A. Ya. Syrkin. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vidunas, V. 2014. “Klassifikatsiya zvukov v foneticheskikh traktatakh drevney Indii [Classification of Sounds in Phonetic Treatises of Ancient India]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 106–110.
- Zakharyin, B. A. 2014. “Kvantovaniye zvukovogo potoka drevneindiyskimi lingvistami [Quantization of Sound Flow by Ancient Indian Linguists]: analitiko-taksonomicheskiy i funktsional'nyy podkhody [Analytical-Taxonomic and Functional Approaches]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 111–120.



---

ЛОГИКА, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ,  
АНТРОПОЛОГИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

---

---

STUDIES. PART 2

---



АЛЕКСАНДР БЕЛИКОВ\*

## ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИМПЛИКАЦИИ ФАРРЕЛЛА\*\*

Получено: 29.08.2023. Рецензировано: 31.10.2023. Принято: 21.04.2024.

**Аннотация:** В статье предлагается анализ трехзначной импликации, предложенной Робертом Фарреллом в работе «Material Implication, Confirmation, and Counterfactuals» (1979). Посредством предлагаемого анализа установлено, что, во-первых, импликация Фаррелла обладает всеми свойствами, достаточными, чтобы отнести ее к категории коннексивных импликаций. Во-вторых, импликация Фаррелла, будучи сходной по некоторым своим свойствам с конъюнкцией, может быть использована для формального моделирования некоторых особенностей понимания условных высказываний, присущих человеку на ранних этапах развития его когнитивных способностей. Основным техническим результатом работы является построение и мета-теоретическое исследование трехзначной логики  $F_3^*$ , содержащей импликацию Фаррелла.

**Ключевые слова:** условные высказывания, соединительные высказывания, импликация, конъюнкция, коннексивная логика, трехзначная логика, ментальные модели.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-123-141.

### 1. ВВЕДЕНИЕ: ИМПЛИКАЦИЯ ФАРРЕЛЛА

Отправной точкой нашего исследования являются трехзначные матрицы Роберта Фаррелла, предложенные им в Farrell, 1979. Фаррелл обращается к давней проблеме адекватной экспликации семантического содержания условных высказываний, то есть таких высказываний, которые образованы при помощи союза «если..., то...» и его аналогов (например, «если воду нагреть до ста градусов по Цельсию, то она закипит»). Основной трудностью здесь является вопрос о том, какое истинностное значение мы должны приписывать условному высказыванию в тех случаях, когда его антецедент ложен. Фаррелл предлагает

\*Беликов Александр Александрович, к. филос. н., старший преподаватель, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва); старший научный сотрудник, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), belikov@philos.msu.ru, ORCID: 0000-0003-1395-8878.

\*\*© Беликов, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Результаты, изложенные в параграфах 1, 2, 3, 4 и 6, являются частью исследования выполненного в рамках проекта № 20-18-00158-П, финансируемого Российским научным фондом и осуществляемого в Санкт-Петербургском государственном университете. Результаты, изложенные в параграфе 5, являются частью исследования выполненного в рамках проекта № 23-78-01034, финансируемого Российским научным фондом и осуществляемого в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова.

в этих случаях объявлять употребление условного высказывания «неподходящим» (*inappropriate*). Тем самым Фаррелл предлагает вдобавок к классическими истинностным значениям **t** (истина) и **f** (ложь) ввести третье истинностное значение **i** (неподходящий).

Пусть у нас имеется множество истинностных значений  $\{\mathbf{t}, \mathbf{i}, \mathbf{f}\}$ , на котором определены следующие «функции истинности»

	$f_{\neg}$	$f_{\&}$	$\mathbf{t}$	$\mathbf{i}$	$\mathbf{f}$	$f_{\vee}$	$\mathbf{t}$	$\mathbf{i}$	$\mathbf{f}$	$f_{\rightarrow}$	$\mathbf{t}$	$\mathbf{i}$	$\mathbf{f}$
$\mathbf{t}$	<b>f</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>i</b>	<b>f</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>t</b>	<b>i</b>	<b>f</b>
$\mathbf{i}$	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>f</b>	<b>i</b>	<b>t</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>f</b>
$\mathbf{f}$	<b>t</b>	<b>f</b>	<b>f</b>	<b>f</b>	<b>f</b>	<b>f</b>	<b>t</b>	<b>i</b>	<b>f</b>	<b>f</b>	<b>i</b>	<b>i</b>	<b>i</b>

Каждая из них используется в качестве семантической модели для соответствующей логической связки стандартно определяемого пропозиционального языка  $\mathbb{L}$ , содержащего конъюнкцию  $\&$ , дизъюнкцию  $\vee$ , импликацию  $\rightarrow$  и отрицание  $\neg$ <sup>1</sup>.

Нетрудно убедиться в том, что табличные определения конъюнкции, дизъюнкции и отрицания соответствуют стандартным определениям этих связок во многих трехзначных логиках. Специфичным, как мы уже отмечали ранее, является лишь табличное определение для импликации.

В этой статье мы проведем анализ трехзначной импликации Фаррелла, оставляя за рамками его оригинальную мотивацию для этой импликации. Основная цель нашей статьи заключается в обосновании следующих двух положений:

1. импликация Фаррелла может быть отнесена к классу коннексивных импликаций;
2. импликация Фаррелла может быть использована для формального моделирования особенностей понимания условных высказываний на ранних этапах развития когнитивных способностей человека.

Будучи обоснованными, эти положения указывают на то, что трехзначная импликация Фаррелла — это довольно простая и интересная логическая связка, изучение которой объединяет сразу две актуальных тенденции в современной логике. Во-первых, использование дедуктивных теорий, содержащих импликацию Фаррелла, относятся к особой категории неклассических логик — к контр-классическим логикам, поскольку именно за счет импликации Фаррелла в таких теориях возникают принципиально новые логические законы, не имеющие места

<sup>1</sup>Для обозначения множества всех пропозициональных переменных этого языка будем использовать  $\mathbb{P}$ , а для множества всех формул будем использовать  $\mathbb{F}$ .

в классической логике. Таким образом, предлагаемые ниже результаты вносят вклад в исследование контр-классических логик в целом. Во-вторых, изучение импликации Фаррелла открывает дорогу к построению более комплексной формально-логической теории человеческого познания, поскольку использование импликации Фаррелла дает нам возможность привычными формальными средствами моделировать рассуждения с учетом динамики развития когнитивных способностей человека. Это, в свою очередь, имеет важные приложения к таким научным областям, как теория аргументации и логический анализ естественных рассуждений.

Обсуждение импликации Фаррелла будет происходить в контексте особой дедуктивной теории  $\mathbf{F}_3^*$ , построение которой также является одним из важных результатов нашей работы. Именно поэтому в статье присутствует отдельный параграф, где мы предлагаем исследование мета-теоретических свойств  $\mathbf{F}_3^*$ .

## 2. ИМПЛИКАЦИЯ ФАРРЕЛЛА В СВЕТЕ СЕМАНТИКИ ОБОБЩЕННЫХ ИСТИННОСТНЫХ ЗНАЧЕНИЙ

Для наших целей удобным будет переформулировать приведенные выше матрицы с использованием так называемых обобщенных истинностных значений. Идея обобщенных истинностных значений заключается в том, чтобы рассматривать истинностные значения в рамках той или иной логической теории не как специально созданные для конкретных приложений этой теории абстрактные объекты, а как такие объекты, которые получены в результате естественного обобщения традиционных истинностных значений «Истина» и «Ложь». Договоримся обозначать классическое значение «Истина» через 1, а «Ложь» через 0.

Напомним, как определяется семантика для классической пропозициональной логики. Понятно, что множество истинностных значений классической логики равно  $\{1, 0\}$ . Пусть  $V$  есть функция, которая каждой пропозициональной переменной языка  $\mathbb{L}$  приписывает элемент из множества истинностных значений  $\{1, 0\}$ . Для того чтобы устанавливать истинностное значение формул, образованных с помощью логических связок, необходимо расширить функцию  $V$  в соответствии со следующими семантическими постулатами:

1.  $V(\neg A) = 1 \Leftrightarrow V(A) \neq 1$ ,
2.  $V(A \& B) = 1 \Leftrightarrow V(A) = 1$  и  $V(B) = 1$ ,
3.  $V(A \vee B) = 1 \Leftrightarrow V(A) = 1$  или  $V(B) = 1$ ,
4.  $V(A \rightarrow B) = 1 \Leftrightarrow$  если  $1 = V(A)$ , то  $1 = V(B)$ .

Отметим, что условия ложности для сложных формул получаются по остаточному принципу, то есть как отрицание условий истинности. Например, условие ложности для импликации — это просто отрицание условия под номером 4. Давайте его выпишем:

$$V(A \rightarrow B) = 0 \Leftrightarrow V(A) = 1 \text{ и } V(B) = 0.$$

Аналогично можно сделать и для всех остальных логических связок. Их условия ложности хорошо известны, поэтому мы не будем останавливаться на этом подробно. Для того чтобы закончить построение классической логики высказываний, нужно как минимум определить отношение логического следования. Это определение тоже хорошо известно, мы его опускаем.

Итак, вернемся к вопросу о том, как можно сформулировать матрицы Фаррелла с помощью техники обобщенных истинностных значений. Рассмотрим множество всех непустых подмножеств множества  $\{1, 0\}$ . В результате такой операции мы получим трехэлементное множество  $\{\{1\}, \{1, 0\}, \{0\}\}$ . Именно элементы этого нового множества будут истинностными значениями той логики, которую мы определим ниже.

**Определение 1.**  $\mathbf{F}_3^*$ -матрица для языка  $\mathbb{L}$  есть структура  $\langle \mathcal{V}, \mathcal{D}, \mathcal{O} \rangle$ , где

- ◊  $\mathcal{V} = \{\{1\}, \{1, 0\}, \{0\}\}$ ,
- ◊  $\mathcal{D} = \{\{1\}, \{1, 0\}\}$ ,
- ◊ для всякой  $n$ -местной логической связки  $*$  в языке  $\mathbb{L}$ , множество  $\mathcal{O}$  содержит  $n$ -местную функцию  $f_*$  с областью определения  $\mathcal{V}^n$  и областью значений  $\mathcal{V}$ ; соответствующие функции определены ниже.

$x$	$f_{\neg}$	$f_{\wedge}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$		
$\{1\}$	$\{0\}$	$\{1\}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$		
$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$		
$\{0\}$	$\{1\}$	$\{0\}$	$\{0\}$	$\{0\}$	$\{0\}$		
$f_{\vee}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$	$f_{\rightarrow}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$
$\{1\}$	$\{1\}$	$\{1\}$	$\{1\}$	$\{1\}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$
$\{1, 0\}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$
$\{0\}$	$\{1\}$	$\{1, 0\}$	$\{0\}$	$\{0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$	$\{1, 0\}$

Оценка в  $\mathbf{F}_3^*$ -матрице есть функция  $v : \mathbb{F} \mapsto \mathcal{V}$ , которая удовлетворяет следующему условию для всякой логической связки  $*$  в  $\mathbb{L}$  и  $\phi_1, \dots, \phi_n \in \mathbb{F}$ :

$$v(*(\phi_1, \dots, \phi_n)) = f_*(v(\phi_1), \dots, v(\phi_n)).$$

Теперь определим отношение логического следования и понятие общезначимости в логике  $\mathbf{F}_3^*$ .

**Определение 2.** Для всяких  $\Gamma \cup \phi \subseteq \mathbb{F}$ , из  $\Gamma$  логически следует  $\phi$  в  $\mathbf{F}_3^*$  (символически,  $\Gamma \vDash_{\mathbf{F}_3^*} \phi$ ), если и только если для всякой оценки  $v$  в  $\mathbf{F}_3^*$ -матрице верно, что если  $v(\gamma) \in \mathcal{D}$ , для всякой  $\gamma \in \Gamma$ , то  $v(\phi) \in \mathcal{D}$ . Формула  $\phi$  называется *общезначимой*, если и только если  $v(\phi) \in \mathcal{D}$  при любой оценке  $v$  в  $\mathbf{F}_3^*$ -матрице.

**Замечание 1.** Под логикой  $\mathbf{F}_3^*$  в контексте вышеприведенных определений понимается пара  $\langle \mathbb{L}, \vDash_{\mathbf{F}_3^*} \rangle$ , то есть это множество всех формул языка  $\mathbb{L}$ , замкнутых относительно отношения логического следования из определения 2.

Табличные определения логических связей, которые изображены выше, структурно совпадают с тем, как эти же связки определяются в терминах истинностных значений Фаррелла. Единственное отличие состоит в том, что нынешние истинностные значения в прямом смысле слова состоят из классических значений. Теперь мы можем неформально прочитать значение  $\{1\}$  как «истинно и не ложно», значение  $\{0\}$  как «ложно и не истинно», и значение  $\{1, 0\}$  как «истинно и ложно».

В такой семантике возникает два уровня интерпретации категорий «истина» и «ложь» применительно к семантическим оценкам высказываний. С одной стороны, теперь, когда мы говорим, что то или иное высказывание «истинно», мы можем иметь в виду, что оно «только истинно», то есть принимает значение  $\{1\}$ . Когда же мы говорим, что высказывание «ложно», то мы можем иметь в виду, что оно «только ложно», то есть принимает значение  $\{0\}$ . При этом остается и третья возможность — оценить высказывание как «истинное» и «ложное» одновременно. Это соответствует той ситуации, когда высказывание принимает значение  $\{1, 0\}$ . С другой стороны, мы можем использовать оценки «истинно» и «ложно» в более нейтральном или обобщенном смысле. Когда по отношению к какому-то высказыванию мы используем оценку «истинно», мы можем иметь в виду, что оно принимает одно из двух истинностных значений, содержащих 1, то есть какое-то значение из множества  $\{\{1\}, \{1, 0\}\}$ . Аналогично мы можем использовать и оценку «ложно», имея в виду, что высказывание принимает одно из двух истинностных значений, содержащих 0, то есть какое-то значение из множества  $\{\{0\}, \{1, 0\}\}$ . При таком обобщенном подходе мы как бы остаемся в рамках мнимой двужначности и признаем, что любое высказывание может быть истинным или ложным. Однако мы

подразумеваем при этом, что истинность и ложность высказывания не являются взаимоисключающими свойствами.

Такой подход очень удобен, потому что он, во-первых, позволяет представить многозначную логику, сохранив внешнюю элегантность и простоту формальной семантики для классической логики, а во-вторых, он позволяет представить табличные определения логических связей в более привычном виде, формулируя их как условия истинности и ложности.

В частности, табличные определения функций  $f_{\neg}$ ,  $f_{\wedge}$ ,  $f_{\vee}$  и  $f_{\rightarrow}$  могут быть просто переписаны в виде следующих семантических условий.

1.  $1 \in v(\neg A) \Leftrightarrow 0 \in v(A)$ ,
2.  $0 \in v(\neg A) \Leftrightarrow 1 \in v(A)$ ,
3.  $1 \in v(A \& B) \Leftrightarrow 1 \in v(A) \text{ и } 1 \in v(B)$ ,
4.  $0 \in v(A \& B) \Leftrightarrow 0 \in v(A) \text{ или } 0 \in v(B)$ ,
5.  $1 \in v(A \vee B) \Leftrightarrow 1 \in v(A) \text{ или } 1 \in v(B)$ ,
6.  $0 \in v(A \vee B) \Leftrightarrow 0 \in v(A) \text{ и } 0 \in v(B)$ ,
7.  $1 \in v(A \rightarrow B) \Leftrightarrow \text{если } 1 \in v(A), \text{ то } 1 \in v(B)$ ,
8.  $0 \in v(A \rightarrow B) \Leftrightarrow \text{если } 0 \notin v(A), \text{ то } 0 \in v(B)$ .

Используя ту интерпретацию терминов «истина» и «ложь», которую мы описали выше, эти семантические условия могут быть прочитаны естественным образом. Например, условие под номером 1 говорит о том, что формула вида  $\neg A$  является истинной, если и только если формула вида  $A$  является ложной. Условие под номером 6 говорит о том, что формулы дизъюнктивного вида  $A \vee B$  являются ложными тогда и только тогда, когда  $A$  ложна и  $B$  ложна. Читатель может продолжить этот перевод самостоятельно и обнаружить, что практически все условия, которые тут представлены, согласуются с тем, как эти же самые логические связи интерпретируются в классической логике. Единственным исключением является условие под номером 8 (ложность импликации), и его мы подробно обсудим в следующем параграфе, потому что именно оно позволяет отнести импликацию Фаррелла к особой категории неклассических импликаций.

### 3. ИМПЛИКАЦИЯ ФАРРЕЛЛА И КОННЕКСИВНОСТЬ

Цель данного параграфа состоит в демонстрации того, что импликация Фаррелла, независимо от оригинальной мотивации к ее созданию, имеет тесную связь с одним из актуальных разделов современной неклассической логики — коннексивной логикой<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>Более подробно об этом направлении см. Wansing, 2023.



Коннексивная логика — это раздел современной символической логики, направленный на изучение некоторых особенностей интерпретации условных высказываний (кондиционалов), которые не могут быть адекватно эксплицированы средствами классической логики. В этом контексте коннексивная логика тесно связана с такими направлениями, как релевантная и условная логики.

В основе коннексивной логики лежит идея о том, что связка импликации должна в том или ином виде отражать следующие вполне естественные интуитивные представления об условной связи:

- ◊ ни одно высказывание не должно быть логическим следствием собственного отрицания,
- ◊ ни одно высказывание не должно иметь в качестве логического следствия собственное отрицание,
- ◊ никакое высказывание не должно иметь в качестве логического следствия оба противоречащих друг другу высказывания.

Эти принципы могут быть формализованы по-разному, но, пожалуй, наиболее традиционный способ, предложенный впервые в работе С. МакКолла (McCall, 1966), заключается в том, чтобы «закодировать» их в виде следующих пропозициональных формул.

$$\begin{array}{l|l}
 \text{(Тезис Аристотеля I)} & \neg(\neg A \rightarrow A) \\
 \text{(Тезис Аристотеля II)} & \neg(A \rightarrow \neg A) \\
 \text{(Тезис Боэция I)} & (A \rightarrow \neg B) \rightarrow \neg(A \rightarrow B) \\
 \text{(Тезис Боэция II)} & (A \rightarrow B) \rightarrow \neg(A \rightarrow \neg B)
 \end{array}$$

Стандартное на сегодняшний день определение подразумевает, что коннексивная логика — это логическая теория, законами которой являются все четыре из упомянутых выше формулы (Wansing, 2023). Соответственно, связка  $\rightarrow$  в такой логике называется коннексивной импликацией. Обычно вдобавок выдвигается требование о том, чтобы  $\rightarrow$  не обладала свойством симметричности, то есть чтобы формула  $(A \rightarrow B) \rightarrow (B \rightarrow A)$  не была законом соответствующей теории.

Примечательно, что ни одна из этих формул не является законом классической логики. А поскольку классическая пропозициональная логика обладает свойством синтаксической полноты, ее нельзя расширить за счет простого добавления к ней тезисов Аристотеля и Боэция. Это означает, что построение коннексивной логики всегда подразумевает отказ от тех или иных законов классической логики и добавление каких-то формул, которые по умолчанию не являются классически приемлемыми.

Одним из наиболее существенных вкладов в развитие коннексивной логики является идея Х. Вансинга (Wansing, 2004), которая заключается в том, что построение коннексивной логики возможно за счет использования нестандартного условия ложности для импликации. В неформальном виде идею Х. Вансинга можно сформулировать так:

высказывание с логической формой  $A \rightarrow B$  является ложным,  
если и только если истинность  $A$  влечет ложность  $B$ . (W)

Это условие ложности не соответствует классическому пониманию ложности импликации в двух аспектах.

В предыдущем параграфе мы выписывали условие ложности для импликации в классической логике. Зафиксируем его еще раз, только уже в неформальном виде:

высказывание с логической формой  $A \rightarrow B$  является ложным,  
если и только если  $A$  истинно и  $B$  ложно. (C)

Главное отличие между классическим подходом и подходом Х. Вансинга состоит в том, что определяющая часть в классическом условии ложности импликации по сути является конъюнктивным мета-языковым утверждением, а определяющая часть в условии Х. Вансинга является условным мета-языковым утверждением. Если в классической логике для ложности импликации достаточно и необходимо лишь одновременной истинности антецедента и ложности консеквента, то в случае с условием Х. Вансинга ложность консеквента должна возникать вследствие истинности антецедента импликации.

Эта простая и естественная идея, будучи конкретизированной в рамках той или иной формальной семантики, позволяет получить целое семейство логических теорий, которые удовлетворяют описанному выше определению коннексивной логики. К ним относятся, например, логики Х. Вансинга **C** и **MC** (Wansing, 2004; 2023), логика Х. Омори и Х. Вансинга **C3** (Omori & Wansing, 2020), логика Дж. Кэнвелла **CN** (Cantwell, 2008) и многие другие.

Второе интересное отличие заключается в том, что поместив условие Х. Вансинга в контекст формальной семантики для классической логики, мы получим логическую связку, которая просто будет эквивалентна функции истинности, соответствующей отрицанию конъюнкции. Таким образом, неверно было бы утверждать, что (W) есть некий альтернативный способ определить классическую импликацию. Действительно,

нетрудно убедиться, что условие

$$V(A \rightarrow B) = 0 \Leftrightarrow \text{если } V(A) = 1, \text{ то } V(B) = 0, \quad (W')$$

будучи эквивалентным условию

$$V(A \rightarrow B) = 0 \Leftrightarrow V(A) = 0 \text{ или } V(B) = 0, \quad (W'')$$

приводит к тому, что формулы  $A \rightarrow B$  и  $\neg(A \& B)$  выражают одну и ту же функцию истинности (если они интерпретируются при помощи классической оценки  $V$ , определенной в параграфе 2). Таким образом, использование условия (W) в качестве формальной семантики для импликации в контексте классической логики высказываний оказывается безуспешным, ведь это не позволяет смоделировать связку импликации в каком бы то ни было виде.

Отличительной особенностью классической логики является то, что в ней истинность и ложность являются взаимоисключающими свойствами. Для любой формулы в классической логике верно, что она является ложной, если и только если она не является истинной, а также, что она является истинной, если и только если она не является ложной. Семантика классической логики не позволяет отличить ложность от не-истинности и истинность от не-ложности. С этой точки зрения, семантика классической логики не является в достаточной степени выразительной, чтобы адекватно эксплицировать следующую модификацию условия (W).

высказывание с логической формой  $A \rightarrow B$  является ложным,

$$\text{если и только если не-ложность } A \text{ влечет ложность } B. \quad (F)$$

Действительно, переформулировав условие (F) средствами классической логики мы приходим к тому же результату, что и в случае с условием (W).

$$V(A \rightarrow B) = 0 \Leftrightarrow \text{если } V(A) \neq 0, \text{ то } V(B) = 0, \quad (W''')$$

может быть преобразовано в

$$V(A \rightarrow B) = 0 \Leftrightarrow V(A) = 0 \text{ или } V(B) = 0, \quad (W''')$$

что влечет эквивалентность формул  $A \rightarrow B$  и  $\neg(A \& B)$ .

Этот эффект возникает как раз в силу того, что семантика классической логики не позволяет выразить различие между истинностью и не-ложностью. Однако это различие может быть выражено в контексте семантики обобщенных истинностных значений. И здесь уместно напомнить то условие ложности, которое нам удалось выявить при формулировке импликации Фаррелла.

$$0 \in v(A \rightarrow B) \Leftrightarrow \text{если } 0 \notin v(A), \text{ то } 0 \in v(B). \quad (F)$$

Учитывая неформальную интерпретацию обобщенных истинностных значений из предыдущего параграфа, нетрудно убедиться в том, что условие ложности импликации Фаррелла полностью совпадает с условием (F).

Обратим внимание на то, что (F) также может быть эквивалентным образом переписано в виде (F').

$$0 \in v(A \rightarrow B) \Leftrightarrow 0 \in v(A) \text{ или } 0 \in v(B). \quad (F')$$

Однако несмотря на то, что (F') по смыслу совпадает со стандартным условием ложности для конъюнкции, это не приводит к эквивалентности  $A \rightarrow B$  и  $\neg(A \& B)$  в контексте логики  $\mathbf{F}_3^*$ . Другими словами, импликация Фаррелла не является «вырожденной» связкой, которая совпадает с отрицанием конъюнкции и более того, она обладает некоторым минимальным набором свойств, которые позволяют охарактеризовать ее именно как импликацию (подробнее об этом будет сказано в параграфе 5).

Учитывая связь импликации Фаррелла с подходом Х. Вансинга, возникает вопрос: в какой мере она является коннексивной импликацией? Отвечая на этот вопрос, можно с уверенностью сказать, что импликация Фаррелла является коннексивной, поскольку для нее выполняется определение, упомянутое нами в начале данного параграфа. Нетрудно проверить, что в контексте  $\mathbf{F}_3^*$  общезначимыми формулами являются все тезисы Аристотеля и Боэция, а принцип симметричности для  $\rightarrow$  не является общезначимым.

Однако у импликации Фаррелла есть еще одно любопытное свойство, которое отличает ее от множества других коннексивных импликаций. Дело в том, что большинство коннексивных теорий, полученных по методу Х. Вансинга, помимо уже упомянутых выше тезисов Боэция, содержат в качестве общезначимых следующие формулы.

$$\neg(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow \neg B) \quad (\text{HB1})$$

$$\neg(A \rightarrow \neg B) \rightarrow (A \rightarrow B) \quad (\text{HB2})$$

Такие теории, вслед за Р. Силваном (Sylvan, 1989), принято называть гипер-коннексивными. Существует мнение, что общезначимость этих формул не согласуется с некоторыми интуитивными представлениями о том, что коннексивная импликация должна выражать связь по содержанию между антецедентом и консеквентом. Действительно, по мнению С. МакКолла, мы вполне можем принять истинность высказывания «неверно, что если снег белый, то трава зеленая», однако из этого

вряд ли можно заключить, что «если снег белый, то трава не является зеленой», как предписывает нам одна из приведенных выше схем.

Нетрудно убедиться в том, что импликация Фаррелла успешно избегает гипер-коннексивности, поскольку ни  $(НВ_1)$ , ни  $(НВ_2)$  не являются общезначимыми в  $\mathbf{F}_3^*$ .

Подводя итог данному параграфу, еще раз отметим, что именно условие ложности для импликации Фаррелла позволяет классифицировать ее как разновидность коннексивной импликации, которая при этом не является гиперконнексивной. Последнее свойство роднит импликацию Фаррелла с другими теориями, способными избежать гипер-коннексивности (Belikov, 2024; Belikov & Zaitsev, 2022).

#### 4. ИМПЛИКАЦИЯ ФАРРЕЛЛА И КОГНИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ МЫШЛЕНИЯ

В предыдущем параграфе мы отмечали, что условие ложности для импликации Фаррелла совпадает со стандартным условием ложности для конъюнкции, однако в силу специфики семантики обобщенных истинностных значений, это не приводит к тому, что  $A \rightarrow B$  и  $\neg(A \& B)$  эквивалентны в  $\mathbf{F}_3^*$ . Вместе с тем в  $\mathbf{F}_3^*$  эквивалентными оказываются формулы  $\neg(A \rightarrow B)$  и  $\neg(A \& B)$ . Получается, что с точки зрения  $\mathbf{F}_3^*$  отрицание условного высказывания попросту совпадает с отрицанием конъюнктивного высказывания.

На первый взгляд, эта особенность импликации Фаррелла действительно может показаться чем-то противоестественным. С другой стороны, если мы посмотрим на эту проблему в более общем контексте, то мы сможем найти интересную связь между импликацией Фаррелла и исследованиями условных высказываний в когнитивных науках.

В современной когнитивной психологии одним из доминирующих подходов к объяснению механизма понимания высказываний естественного языка является «теория ментальных моделей» (Johnson-Laird, 1983). Согласно этой теории, понимание человеком смыслового значения высказывания достигается за счет того, что он конструирует в своей рабочей памяти так называемые «ментальные модели», которые репрезентируют различные комбинации положений дел, описываемых в высказывании.

Авторами статей Barrouillet & Lecas, 1999 и Barrouillet & Lecas, 1998 был проведен ряд экспериментальных исследований, которые подтверждают следующие две гипотезы. Во-первых, это гипотеза о том, что процесс конструирования ментальных моделей у детей ограничен возможностями их рабочей памяти. Вторая гипотеза утверждает, что

возможности рабочей памяти ребенка определяют то, как он интерпретирует (то есть оценивает истинность или ложность) условных высказываний.

Согласно Barrouillet & Lecas, 1999 и Barrouillet & Lecas, 1998, в теории принято выделять три типа ментальных моделей, которые потенциально могут быть использованы человеком для понимания условных высказываний:

1. человек конструирует одну ментальную модель, репрезентирующую одновременное наличие  $A$  и  $B$  (конъюнктивная интерпретация),
2. человек конструирует две ментальные модели: первая репрезентирует одновременное наличие  $A$  и  $B$ , а вторая — одновременное отсутствие  $A$  и  $B$  (би-кондициональная интерпретация),
3. человек конструирует три ментальные модели: первая репрезентирует одновременное наличие  $A$  и  $B$ , вторая — одновременное отсутствие  $A$  и  $B$ , а третья — отсутствие  $A$  и наличие  $B$  (кондициональная интерпретация).

В работе *ibid.* был проведен эксперимент, где в качестве испытуемых принимали участие школьники трех возрастных групп. Первая группа включала в себя детей, имеющих средний возраст 8.2 лет, вторая — 11.3 лет, и третья — 15 лет. Участникам демонстрировалась серия высказываний с логической формой «если  $A$ , то  $B$ » и четыре возможных комбинации положений дел, описываемых в этом высказывании: « $A$ ,  $B$ », « $A$ , не- $B$ », «не- $A$ ,  $B$ » и «не- $A$ , не- $B$ ». Задание заключалось в том, что участники должны выбрать случаи, которые, по их мнению, нарушают (фальсифицируют) продемонстрированное им условное высказывание<sup>3</sup>.

С точки зрения авторов эксперимента, выбор определенной комбинации случаев указывает на имплицитное использование человеком того или иного типа ментальной модели. В частности, если человек выбирает все случаи, кроме « $A$ ,  $B$ », то это говорит о том, что он интерпретирует условное высказывание в соответствии с конъюнктивной интерпретацией, поскольку считает, что для его фальсификации достаточно отсутствия хотя бы одного из двух положений дел, описываемых в antecedенте и консеквенте.

Результаты этого эксперимента свидетельствуют в пользу того, что переход от использования более простой (конъюнктивной интерпретации)

<sup>3</sup>Более подробное описание эксперимента можно найти в Barrouillet & Lecas, 1998.

к более сложной (кондициональной интерпретации) сопряжен с возрастом ребенка, а именно — зависит от объема его рабочей памяти. Было установлено, что при выполнении заданий, схема фальсификации, соответствующая конъюнктивной интерпретации, наиболее распространена в ответах самых младших участников (63% ответов), фальсификация, соответствующая би-кондициональной интерпретации, чаще всего встречается среди второй возрастной категории (38% ответов), и наконец схема фальсификации, соответствующая кондициональной интерпретации, наиболее распространена в ответах 15-летних подростков (52% ответов).

Итак, опираясь на результаты описанного выше эксперимента, можно сказать, что отождествление отрицания условных высказываний с отрицанием конъюнктивного высказывания не является чем-то противоестественным. Более того, это наблюдение открывает интересные перспективы для логики как теории рассуждений. Если мы хотим иметь более комплексный подход к построению теории дедукции, то очевидно, что импликация Фаррелла позволяет сделать шаг в совершенно новом направлении. Она дает нам возможность привычными формальными средствами моделировать рассуждения с учетом динамики развития когнитивных способностей человека. Фактически, импликация Фаррелла позволяет формализовать то понимание условных высказываний и, как следствие, рассуждений, содержащих эти высказывания, которое присуще человеку на ранних этапах развития его когнитивных способностей.

### 5. АКСИОМАТИЗАЦИЯ ЛОГИКИ $F_3^*$

В этом параграфе мы проведем синтаксический анализ логики  $F_3^*$ . Это позволит ответить на фундаментальные вопросы о мета-теоретических свойствах  $F_3^*$ .

Для начала определим аксиоматическое исчисление для  $F_3^*$ . Оно задается следующим списком аксиомных схем (запись  $A \leftrightarrow B$  используется как сокращение для  $(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow A)$ )

$$A \rightarrow (B \rightarrow A) \quad (A_1)$$

$$(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)) \quad (A_2)$$

$$((A \rightarrow B) \rightarrow A) \rightarrow A \quad (A_3)$$

$$(A \rightarrow C) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow ((A \vee B) \rightarrow C)) \quad (A_4)$$

$$A \rightarrow (A \vee B) \quad (A_5)$$

$$B \rightarrow (A \vee B) \quad (A_6)$$

$$(A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow (B \& C))) \quad (A7)$$

$$(A \& B) \rightarrow A \quad (A8)$$

$$(A \& B) \rightarrow B \quad (A9)$$

$$\neg\neg A \leftrightarrow A \quad (A10)$$

$$\neg(A \& B) \leftrightarrow (\neg A \vee \neg B) \quad (A11)$$

$$\neg(A \vee B) \leftrightarrow (\neg A \& \neg B) \quad (A12)$$

$$\neg(A \rightarrow B) \leftrightarrow (\neg A \vee \neg B) \quad (A13)$$

$$A \vee \neg A \quad (A14)$$

и единственным правилом вывода *modus ponens*

$$\frac{A \rightarrow B, \quad A}{B} \quad (MP)$$

Понятие вывода и доказуемой формулы в этом исчислении определяется стандартно (см. например, Mendelson, 2015). Отношение выводимости будем обозначать с помощью символа  $\vdash$ .

Сделаем несколько важных замечаний касаяемо этого исчисления.

Поскольку позитивный фрагмент этого исчисления (а значит и чистый импликативный фрагмент тоже) является позитивным фрагментом классической логики, ясно, что для этого исчисления будет иметь место стандартная теорема о дедукции.

**Теорема 1.** Если  $\Gamma, A \vdash B$ , то  $\Gamma \vdash A \rightarrow B$ .

*Доказательство.* Общая схема доказательства этой теоремы, которая существенно опирается на использование аксиом (A1) и (A2), может быть найдена в *ibid.*  $\square$

Наличие среди правил вывода *modus ponens* и теоремы о дедукции в системе  $\mathbf{F}_3^*$  позволяют судить о том, что импликация Фаррелла обладает неким минимальным набором свойств, по которым ее можно идентифицировать именно как импликацию, а не как какую-то другую логическую связку.

Отличительной особенностью исчисления для  $\mathbf{F}_3^*$  является наличие аксиомной схемы (A13), которая и кодирует в себе идею о том, что отрицание условных высказываний эквивалентно отрицанию конъюнктивных высказываний. Нетрудно построить доказательство формулы

$$\neg(A \rightarrow B) \leftrightarrow \neg(A \& B),$$

используя схемы (A13) и (A11).



Для доказательства семантической непротиворечивости и полноты нашего исчисления, введем ряд технических определений<sup>4</sup>.

Множество формул  $\mathcal{U}$  называем *теорией*, если и только если оно замкнуто относительно отношения выводимости в исчислении  $\mathbf{F}_3^*$ , то есть если  $\mathcal{U} \vdash A$ , то  $A \in \mathcal{U}$ . Теория  $\mathcal{U}$  называется *нетривиальной*, если и только если  $\mathcal{U}$  не совпадает со множеством всех формул языка  $\mathbb{L}$ . Теория  $\mathcal{U}$  называется *простой*, если и только если выполняется следующее условие: если  $A \vee B \in \mathcal{U}$ , то  $A \in \mathcal{U}$  или  $B \in \mathcal{U}$ . Теория  $\mathcal{U}$  называется  *$\neg$ -полной*, если и только если для любой формулы  $A$  верно, что  $A \in \mathcal{U}$  или  $\neg A \in \mathcal{U}$ .

Нам потребуется следующая вспомогательная лемма.

**Лемма 1.** Для всякой простой теории  $\mathcal{U}$  верно, что  $A \rightarrow B \in \mathcal{U}$ , если и только если  $A \notin \mathcal{U}$  или  $B \in \mathcal{U}$ .

*Доказательство.* Докажем часть утверждения «слева-направо». Допустим, что  $A \rightarrow B \in \mathcal{U}$ ,  $A \in \mathcal{U}$  и  $B \notin \mathcal{U}$ . Применяя (MP), получаем противоречие.

Чтобы доказать утверждение «справа-налево», нужно рассмотреть два случая.

Сначала допустим, что  $A \notin \mathcal{U}$  и  $A \rightarrow B \notin \mathcal{U}$ . Опираясь на тот факт, что в  $\mathbf{F}_3^*$  доказуема формула  $A \vee (A \rightarrow B)$  (используя (A3) и теорему дедукции) и то, что  $\mathcal{U}$  является простой, мы снова получаем противоречие.

Теперь допустим, что  $B \in \mathcal{U}$  и  $A \rightarrow B \notin \mathcal{U}$ . Используя схему (A1), мы снова получаем противоречие.  $\square$

Доказательство семантической полноты исчисления  $\mathbf{F}_3^*$  может быть получено адаптацией стандартного доказательства по методу Хенкена (см. Wójcicki, 1984). Прежде всего, необходимо ввести понятие канонической оценки.

**Определение 3.** Пусть  $\mathcal{U}$  есть нетривиальная простая  $\neg$ -полная теория. Для всякой пропозициональной переменной  $p$  языка  $\mathbb{L}$ , определим  $\mathbf{F}_3^*$ -каноническую оценку  $v_{\mathcal{U}}$  следующим образом:

$$1 \in v_{\mathcal{U}}(p) \Leftrightarrow p \in \mathcal{U}, \quad 0 \in v_{\mathcal{U}}(p) \Leftrightarrow \neg p \in \mathcal{U}.$$

<sup>4</sup>Для того чтобы не перегружать текст статьи техническими деталями, все последующие доказательства будут даны лишь схематично. Однако используя указанные по ходу изложения ссылки, определения и замечания, читатель сможет успешно восстановить все необходимые детали самостоятельно.

С помощью следующей леммы мы демонстрируем, что определение канонической оценки может быть расширено с множества всех пропозициональных переменных на множество всех формул языка  $\mathbb{L}$ .

**Лемма 2.** Пусть  $v_{\mathcal{U}}$  есть  $\mathbf{F}_3^*$ -каноническая оценка. Для всякой формулы  $A$  в языке  $\mathbb{L}$  верно, что

$$1 \in v_{\mathcal{U}}(A) \Leftrightarrow A \in \mathcal{U}, \quad 0 \in v_{\mathcal{U}}(A) \Leftrightarrow \neg A \in \mathcal{U}.$$

*Доказательство.* Индукцией по сложности формулы  $A$ . Доказательство ведется по стандартной для многозначных логик методологии, см., например, доказательства аналогичных лемм в работах Belikov, 2022: лемма 5.5, Ducc, 2000: лемма 10.  $\square$

Следующая лемма также является модификацией стандартной леммы Линденбаума (см., например, доказательства аналогичных лемм в работах Belikov, 2022: лемма 5.3, Carnielli & Coniglio, 2016: теорема 2.2.6).

**Лемма 3** (Лемма Линденбаума). Если  $\Gamma \not\vdash A$ , то существует нетривиальная  $\neg$ -полная простая теория  $\Gamma'$ , такая, что  $\Gamma \subseteq \Gamma'$  и  $\Gamma' \not\vdash A$ .

**Теорема 2** (Семантическая полнота). Если  $\Gamma \models_{\mathbf{F}_3^*} A$ , то  $\Gamma \vdash A$ .

*Доказательство.* Методом «от противного», используя лемму 3 и лемму 2.  $\square$

**Теорема 3** (Семантическая непротиворечивость). Если  $\Gamma \vdash A$ , то  $\Gamma \models_{\mathbf{F}_3} A$ .

*Доказательство.* Методом индукции по длине вывода. Необходимо показать, что все аксиомные схемы сохраняют свойство общезначимости, а правило вывода *modus ponens* удовлетворяет определению семантического следования из определения 2.  $\square$

## 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог нашей работе, еще раз перечислим основные полученные результаты и наметим перспективы дальнейших исследований.

Нами был предложен логико-философский анализ трехзначной импликации Фаррелла, в результате которого была выявлена тесная связь этой импликации с двумя, на первый взгляд, независимыми областями исследований.

Во-первых, мы установили, что импликация Фаррелла удовлетворяет стандартному определению коннексивной импликации, то есть, будучи

помещенной в контекст логической теории  $\mathbf{F}_3^*$ , эта импликация позволяет нам получить общезначимость тезисов Аристотеля и Боэция, а также избежать свойствами симметричности. Мы показали, если импликацию Фаррелла представить в контексте семантики обобщенных истинностных значений, то ее условие ложности может быть воспринято, как абсолютно естественная модификация условия ложности Вансинга, используемого во многих современных теориях коннексивной импликации.

Во-вторых, нами было показано, что импликация Фаррелла может быть использована для формального моделирования некоторых особенностей понимания условных высказываний, присущих человеку на ранних этапах развития его когнитивных способностей. Привлекая результаты экспериментальных исследований проблемы интерпретации детьми и подростками условных высказываний, нам удалось установить, что отождествление отрицания условных высказываний с отрицанием соединительных высказываний, распространенное среди детей младшего возраста, может быть смоделировано с помощью импликации Фаррелла, поскольку формулы  $\neg(A \rightarrow B)$  и  $\neg(A \& B)$  логически эквивалентны в  $\mathbf{F}_3^*$ .

Наконец, нами было предложено аксиоматическое исчисление, которое адекватно формализует логику  $\mathbf{F}_3^*$ , то есть обладает свойствами семантической полноты и непротиворечивости.

В качестве перспектив для будущего исследования можно отметить следующее. На наш взгляд, интересным представляется продолжение исследований по «натурализации» импликации Фаррелла. Другими словами, исследование возможностей для конструирования такой связки импликации, которая бы помимо моделирования конъюнктивного подхода к построению ментальных моделей каким-то образом могла бы моделировать и остальные два (би-кондициональный и кондициональный), действительно представляет интерес для будущих исследований.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Barrouillet P., Lecas J. F.* How Can Mental Models Theory Account for Content Effects in Conditional Reasoning? A Developmental Perspective // *Cognition*. — 1998. — Vol. 67, no. 3. — P. 209–253.
- Barrouillet P., Lecas J. F.* Mental Models in Conditional Reasoning and Working Memory // *Thinking & Reasoning*. — 1999. — Vol. 5, no. 4. — P. 289–302.
- Belikov A.* On Bivalent Semantics and Natural Deduction for Some Infectious Logics // *Logic Journal of the IGPL*. — 2022. — Vol. 3, no. 1. — P. 186–210.
- Belikov A.* A Simple Way to Overcome Hyperconnexivity // *Studia Logica*. — 2024. — Vol. 112. — P. 69–94.

- Belikov A., Zaitsev D.* A Variant of Material Connexive Logic // Bulletin of the Section of Logic. — 2022. — Vol. 51, no. 2. — P. 227–242.
- Cantwell J.* The Logic of Conditional Negation // Notre Dame Journal of Formal Logic. — 2008. — Vol. 49, no. 3. — P. 245–260.
- Carnielli W. A., Coniglio M. E.* Paraconsistent Logic : Consistency, Contradiction and Negation. — Springer : Dordrecht, 2016. — (Logic, Epistemology, and the Unity of Science ; 40).
- Dunn J. M.* Partiality and Its Dual // Studia Logica. — 2000. — Vol. 66. — P. 5–40.
- Farrell R. J.* Material Implication, Confirmation, and Counterfactuals // Notre Dame Journal of Formal Logic. — 1979. — Vol. 20, no. 2. — P. 383–394.
- Johnson-Laird P. N.* Mental Models. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- McCall S.* Connexive Implication // The Journal of Symbolic Logic. — 1966. — Vol. 31, no. 3. — P. 415–433.
- Mendelson E.* Introduction to Mathematical Logic. — New York : Chapman & Hall, 2015.
- Omori H., Wansing H.* An Extension of Connexive Logic C // Advances in Modal Logic. — 2020. — Vol. 13. — P. 503–522.
- Sylvan R.* Bystanders' Guide to Sociative Logics. — Canberra : Australian National University, 1989. — (Research Series in Logic and Metaphysics ; 4).
- Wansing H.* Connexive Modal Logic // Advances in Modal Logic. — 2004. — Vol. 5. — P. 387–399.
- Wansing H.* Connexive Logic / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2023. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/logic-connexive/>.
- Wójcicki R.* Lectures on Propositional Calculi. — Wrocław : Ossolineum, 1984.

---

Belikov, A. A. 2024. "Zamechaniya ob implikatsii Farrella [Remarks on Farrell's Implication]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 123–141.

---

BELIKOV ALEKSANDR

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR LECTURER

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA)

SENIOR RESEARCHER

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY (SAINT-PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1395-8878

## REMARKS ON FARRELL'S IMPLICATION

Submitted: Aug. 29, 2023. Reviewed: Oct. 31, 2023. Accepted: Apr. 21, 2024.

**Abstract:** The paper provides an analysis of the three-valued implication developed by Robert Farrell in his work "Material Implication, Confirmation, and Counterfactuals" (1979).

Our analysis shows that, firstly, Farrell's implication has all the properties sufficient to put it into the category of connexive implications. Secondly, that Farrell's implication, similar in some of its properties to conjunction, can be used for the formal modelling of some peculiarities of understanding of conditional statements which are inherent to the early stages of development of humans' cognitive abilities. The main technical result of the paper is the construction and meta-theoretical study of the three-valued logic  $\mathbf{F}_3^*$  containing Farrell's implication.

**Keywords:** Conditional Sentences, Conjunctive Sentences, Implication, Conjunction, Connexive Logic, Three-Valued Logic, Mental Models.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-123-141.

#### REFERENCES

- Barrouillet, P., and J. F. Lecas. 1998. "How Can Mental Models Theory Account for Content Effects in Conditional Reasoning? A Developmental Perspective." *Cognition* 67 (3): 209–253.
- . 1999. "Mental Models in Conditional Reasoning and Working Memory." *Thinking & Reasoning* 5 (4): 289–302.
- Belikov, A. 2022. "On Bivalent Semantics and Natural Deduction for Some Infectious Logics." *Logic Journal of the IGPL* 3 (1): 186–210.
- . 2024. "A Simple Way to Overcome Hyperconnexivity." *Studia Logica* 112:69–94.
- Belikov, A., and D. Zaitsev. 2022. "A Variant of Material Connexive Logic." *Bulletin of the Section of Logic* 51 (2): 227–242.
- Cantwell, J. 2008. "The Logic of Conditional Negation." *Notre Dame Journal of Formal Logic* 49 (3): 245–260.
- Carnielli, W. A., and M. E. Coniglio. 2016. *Paraconsistent Logic: Consistency, Contradiction and Negation*. Logic, Epistemology, and the Unity of Science 40. Springer: Dordrecht.
- Dunn, J. M. 2000. "Partiality and Its Dual." *Studia Logica* 66:5–40.
- Farrell, R. J. 1979. "Material Implication, Confirmation, and Counterfactuals." *Notre Dame Journal of Formal Logic* 20 (2): 383–394.
- Johnson-Laird, P. N. 1983. *Mental Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCall, S. 1966. "Connexive Implication." *The Journal of Symbolic Logic* 31 (3): 415–433.
- Mendelson, E. 2015. *Introduction to Mathematical Logic*. New York: Chapman & Hall.
- Omori, H., and H. Wansing. 2020. "An Extension of Connexive Logic C." *Advances in Modal Logic* 13:503–522.
- Sylvan, R. 1989. *Bystanders' Guide to Sociative Logics*. Research Series in Logic and Metaphysics 4. Canberra: Australian National University.
- Wansing, H. 2004. "Connexive Modal Logic." *Advances in Modal Logic* 5:387–399.
- . 2023. "Connexive Logic." Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/logic-connexive/>.
- Wójcicki, R. 1984. *Lectures on Propositional Calculi*. Wrocław: Ossolineum.

ТАТЬЯНА РЯБУШКИНА\*

## Я КАК СУБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ\*\*

МЕЖДУ ОБЪЕКТИВАЦИЕЙ И ЭЛИМИНАЦИЕЙ

Получено: 03.09.2023. Рецензировано: 29.12.2023. Принято: 05.04.2024.

**Аннотация:** В статье представлен подход к исследованию субъективности как условия возможности сознательного опыта, не допускающий, с одной стороны, объективации субъекта познания, рассмотрения его в качестве вещи среди других вещей сознаваемого мира, а с другой — его формализации и элиминации. В трансцендентализме И. Канта и в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля Я как условие возможности опыта оказывается за пределами опыта. Попыткой феноменологии усмотреть в субъективности конкретное, содержательное основание опыта и при этом учесть ее трансцендентальный характер является разработка идеи «воплощенности» субъекта (поздний Гуссерль, М. Мерло-Понти и др.). На этом пути удастся избежать превращения субъекта во внутримирное сущее, однако полагание телесности субъективности означает ее фактичность, т. е. мыслимость наряду с ней иных форм субъективности, обуславливающих иные смысловые миры с иными законами, что возвращает от трансцендентализма к догматизму. Переосмысление автором субъективности на основе реформированного трансцендентального метода, не предполагающего априоризм, позволяет не допустить, с одной стороны, фактичности трансцендентального субъекта, а с другой — его элиминации, и обосновать возможность исследования его как содержательной основы индивидуального сознательного опыта, как условия возможности познания самого себя и иного.

**Ключевые слова:** сознательный опыт, досознательное, трансцендентальная субъективность, телесность, фактичность, временность, восприимчивость, производительность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-142-161.

Современная эпистемология в решении проблемы познания человеком себя самого как познающего имеет тенденцию к заимствованию результатов и методов науки. Эта тенденция обнаруживается в рамках различных философских направлений, начиная с аналитической философии и заканчивая такими исходно чуждыми сциентизму направлениями, как феноменология и трансцендентальная философия. Примерами натурализации последних могут служить нейрофеноменология Ф. Варелы (Varela, 1996), экспериментальная феноменология Ш. Галлагера (Gallagher, 2003), эпигенетический трансцендентализм К. Малабу (Malabou, 2014).

\*Рябушкина Татьяна Михайловна, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), ryabushkinat@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-9229-9924.

\*\*© Рябушкина, Т. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Однако в рамках указанной тенденции познающий субъект неизбежно рассматривается как включенный в мир, и все попытки не упустить из вида понимание субъекта познания как условия возможности мира, принципиально недоступного для объективации, оказываются половинчатыми и противоречивыми. Классическая феноменология справедливо указывала на то, что естественнонаучные парадигмы и теории не могут быть использованы в качестве предпосылок исследования сознания, поскольку сами они как содержания сознания нуждаются в осмыслении оснований их структуры, сменяемости. Вместе с тем, потенциал исходного проекта феноменологии ограничен полаганием изначальности *сознания*, отказом от прояснения *условий* его возникновения, от осмысления сознательных представлений как результатов познания реальности, не обусловленной существованием сознания. В результате, философии остается лишь бежать позади когнитивной науки, эволюционной биологии и др. наук, не уклоняющихся от вопроса о происхождении сознания, и она лишается своей основополагающей и эвристической роли в исследованиях познания. Важнейшая проблема, определяющая перспективы развития феноменологии, состоит в том, чтобы преодолеть абсолютизацию сознания как условия возможности всякой организации и всякого познания и при этом не допустить ошибки превращения сознания в объект, в часть мира.

Для решения этой проблемы феноменологическое описание нуждается в дополнении исследованием условий возможности сознательного опыта. Но такого рода исследование необходимо освободить от ограничений классического трансцендентализма, а именно, от придания структурам сознательного опыта (например, пространству и времени) статуса неизменных априорных форм, подлежащих описанию, но не объяснению. Целью данной работы является теоретико-познавательное исследование субъективности как условия возможности сознания и познания иного (несубъективного) и самопознания, избегающее априоризма (и его следствия — агностицизма), а также приписывания познающему субъекту характеристик, не учитывающих его трансцендентальный характер.

## ЧАСТЬ I

### 1. ДИЛЕММА МЕЖДУ ОБЪЕКТИВАЦИЕЙ И ЭЛИМИНАЦИЕЙ СУБЪЕКТА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Трансцендентально-феноменологические исследования субъективности традиционно принимали форму априоризма, что влекло за собой

негативные следствия в отношении осмысления как познаваемого, так и познающего: познаваемое, поскольку оно подчинено априорным формам, оказывается лишь «явлением»; познающий как условие возможности опыта полагается за пределами опыта, и это полагание сводится к чистому представлению «я мыслю» (Кант, Лосский, 1994), к чистому полюсу самотождественности (Гуссерль, Михайлов, 2009).

Возможна ли в рамках трансцендентально-феноменологической философии деформализация познающего, или попытки придать субъективности содержательное наполнение неизбежно ведут к тому, что условие возможности опыта превращается в одну из составляющих опыта, и тем самым утрачивается трансцендентальная позиция?

Согласно Канту, хотя интеллектуальное сознание моего существования, выступающее в представлении «я существую», и является первичным, все же

внутреннее созерцание, в котором единственно может быть определено мое существование, имеет чувственный характер и связано с временным условием (Кант, Лосский, 1994: 37–38).

Без чувственного материала, подлежащего синтезу, самосознание не могло бы возникнуть. Сознать свое тождественное Я в отношении моих представлений значит *a priori* сознавать их необходимый синтез, причем именно синтез подчиняет представления апперцепции, создавая ее первоначальное единство (там же: 129). При этом «рассудок не находит во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а порождает ее, воздействуя на внутреннее чувство» (там же: 142).

Однако для осуществления указанного воздействия необходимо, чтобы воздействующий отличался от подвергающегося воздействию, и поэтому неясно, как возможно говорить о воздействии познающего субъекта на себя. Кант отмечает трудность вопроса о том, «каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает, [...] и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом» (там же), и не дает на него ответа. Тем не менее он утверждает, что наше самопознание предполагает самоаффектацию, что

...душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе (там же: 85).



Я оказывается либо чистым пустым полюсом единства (в представлении «я мыслю»), либо обретает содержание (во времени), но превращается в явление.

Стремясь придать Я содержательное наполнение, Гуссерль в «Кризисе европейских наук...» указывает на присущую Я *временность*. Гуссерлевские исследования темпорального синтеза, протекающего в сфере пассивности, представляют его в качестве результата *самовосприятия*. При этом Гуссерль, как и Кант, не отвечает на вопрос о том, как возможно «эгологическое самовосприятие» (Гуссерль, Скляднев, 2004: 116), если Я никоим образом не может стать для себя объектом, стать во внешнее отношение к самому себе, чтобы воздействовать на себя.

Трудности, связанные с утверждением о том, что сознание невозможно без самовосприятия (саморефлексии), не остаются незамеченными, и ответом на них служит выдвигаемая сторонниками феноменологического метода идея о *пререфлексивности* самосознания. Согласно Ж.-П. Сартру, «Я» не является необходимым условием существования сознания, а возникает лишь как результат рефлексии о первоначальном сознании. Неотрефлектированное сознание, полагающее объект, есть в то же время неполагающее, пререфлексивное самосознание. Его содержание сводится к сознанию объекта, и, кроме этого, оно *Ничто*. Таким образом, условие возможности объектов оказывается трансцендентным опыту. Однако необходимость осмысления этого условия заставляет искать подходящее для его описания концептуальное содержание. Говоря о способе бытия сознания как условия возможности опыта, Сартр отмечает, что сознание всегда представляет объекты, но не себя, никогда не является себе таким, каково оно есть. Такое существование «на расстоянии от себя» есть временение (Сартр, Колядко, 2004: 171). Временность оказывается пределом описания условий существования познаваемых объектов. Заметим, что полагание времени как *формы* существования познаваемых содержаний не решает проблему деформализации условия возможности сознательного опыта, не объясняет существование индивидуальных сознаний.

## 2. ОПЫТ «ЖИВОЙ ТЕЛЕСНОСТИ» КАК ПОПЫТКА ПРЕОДОЛЕНИЯ АЛЬТЕРНАТИВЫ ОЕЕСТВЛЯЮЩЕГО И ОЕЕСТВЛЕННОГО

В поисках выхода из дилеммы элиминация-объективация, возникающей при осмыслении субъективности, феноменология обращается к исследованию «единственно оригинального опыта живой телесности» (Гуссерль, Скляднев, 2004: 289). Согласно Гуссерлю, в сфере моего

собственного, выявляемой благодаря феноменологической редукции, имеется единственное тело, которое, в отличие от *просто тела* (*Leib*), изначально конституировано как *тело-плоть* (*Korper*), как орган, которым я могу управлять (Гуссерль, Молчанов, 2010: 142). На этой основе, благодаря ассоциативному процессу образования пар, становится возможным конституирование Другого как обладающего *живым телом*, а значит, и своим, отличным от моего, опытом (там же: 146), что, в свою очередь, определяет возможность конституирования объективного мира как мира, в котором существую Я и Другие (там же: 160). В дальнейшем, в «Идеях II» Гуссерль раскрывает феноменологическую данность тела как «медиума всякого восприятия», как «носителя нулевой точки ориентации» (Husserl, 1989: 61), в отношении к которому существуют все вещи окружающего меня мира. Таким образом, в противовес естественной установке, в которой мое тело предстает в качестве внутримирного объекта, феноменологическое исследование тела обнаруживает в нем черты условия возможности мира.

Развивая идеи Гуссерля, Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» стремится показать, что раскрытие телесной воплощенности субъекта позволяет разгадать загадку восприятия, не допускающего ни полагание воспринимающего субъекта в качестве эмпирического «я», вовлеченного в «отношения причинности, развернутые в пространстве космических событий», ни вынесение его за пределы мира в качестве конституирующего мир трансцендентального *Ego* (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 267). С одной стороны, Мерло-Понти указывает на ошибочность опредмечивания познающего:

Не может быть и речи о том, чтобы описать само по себе восприятие как один из фактов, которые имеются в мире, поскольку мы никогда не сможем затушевать в картине мира тот разрыв, коим мы сами являемся и посредством которого этот мир начинает существовать для кого-либо (там же).

С другой стороны, он считает неприемлемым то, что «мир становится коррелятом мысли о мире и более не существует иначе как для конституирующего субъекта», и что «всю систему опыта — мир, собственное тело и эмпирическое „я“ — подчиняют одному универсальному мыслителю, которому надлежит соотносить эти три понятия» (там же). Действительно,

если собственное тело и эмпирическое «я» это только элементы в системе опыта, объекты среди прочих объектов под прицелом взгляда истинного Я, как мы можем в любой момент путать себя с собственным телом..., почему

наш мир [...] раскрывается только понемногу и никогда не раскрывается «целиком» [...]» (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 267).

В ситуации восприятия мы имеем дело с самой воспринимаемой вещью, а не только с нашим восприятием вещи:

Не может быть и речи о том, чтобы сохранить достоверность восприятия, отвергая достоверность воспринимаемой вещи. [...] если у меня возникает сомнение в присутствии вещи, то это сомнение распространяется и на само видение (там же: 476).

Вместе с тем, восприятие не дает нам готовое знание; в рамках восприятия мы всегда сознаем неисчерпаемость объекта, «увязаем» в нем (там же: 306). Восприятие дает первоначальное мнение, с которым не может не соотноситься всякое знание:

Именно благодаря этому мнению перед нами возникает нечто вообще, с чем тетическое мышление — в сомнении или в доказательстве — может в дальнейшем соотноситься, чтобы нечто утверждать или отрицать (там же: 503–504).

Таким образом, восприятие сочетает в себе достоверность и сомнительность, оно открывает для нас невозделанное поле познания.

Но как возможна эта первоначальная достоверность восприятия, благодаря которой для нас вообще существует мир? Мерло-Понти описывает сознание как *трансценденцию*, утверждая, что «акты „Я“ обладают такой природой, что они сами выходят за свои пределы, и сокровенно-внутреннего для сознания не существует» (там же: 478). Это глубинное движение трансценденции и есть «само мое бытие, единовременный контакт с моим бытием и с бытием мира» (там же: 479). Существование воспринимающего — это действие, реализация проекта мира, который может быть понят как *горизонт* наших действий. Поскольку мир является открытым единством, ему должно соответствовать открытое и неопределенное единство субъективности: «Я в той мере, в какой я смутно угадываю себя за всяким отдельным действием, [...] — это поле, это опыт» (там же: 516).

Отсюда, по Мерло-Понти, вытекает неразрывная связь субъективности с телом:

Коль скоро субъект пребывает в ситуации, коль скоро он и есть не что иное, как некая возможность ситуаций, это значит, что он может реализовать свою самость не иначе, как действительно будучи телом и входя посредством своего тела в мир (там же: 518).

Тело отвечает характеристикам субъекта восприятия, поскольку «оно сразу и видящее и видимое», «оно видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, ощутимо для самого себя» (Мерло-Понти, Густырь, 1992: 14). При этом философ выступает против понимания тела как инструмента, а сенсорного аппарата как проводника внешних воздействий:

То, что играет важную роль в ориентации зрелища, — это не мое тело, каким оно является фактически как вещь в объективном пространстве, а мое тело как система возможных действий, некое возможное тело, феноменальное «место» которого определяется его задачей и его ситуацией (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 321).

### 3. «ФАКТИЧНОСТЬ» СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК ЕДИНСТВА КОНСТИТУИРУЮЩЕГО И КОНСТИТУИРУЕМОГО ВРЕМЕНИ: НАЙДЕН ЛИ СПОСОБ ЕЕ ДЕОБЪЕКТИВАЦИИ И ДЕФОРМАЛИЗАЦИИ?

Следующий шаг в рассуждениях Мерло-Понти — демонстрация того, что связь субъективности с телом указывает на ее *временность*. Феноменальное тело осуществляет синтез воспринимаемого мира. Отвечая на вопрос о характере этого синтеза, Мерло-Понти пишет:

...перцептивный синтез — это для нас род временного синтеза, субъективность на уровне восприятия есть не что иное, как временность, и именно это позволяет нам сохранить за субъектом восприятия непрозрачность и историчность (там же: 307).

Поскольку временной синтез осуществляется не автономным, а телесно воплощенным субъектом, единство субъективности всегда остается открытым:

Благодаря времени у меня действительно есть возможность включаться в предыдущие опыты и продолжать их в опытах последующих, но я никоим образом не владею абсолютно собственным «я» [...] время создает новое настоящее, удерживающее прошлое (там же: 309).

Итак, для Мерло-Понти «альтернатива оестественного и оестествляющего преобразуется в диалектику конституированного и конституирующего времени»; проблема сенсорности, т. е. конечной субъективности, разрешается демонстрацией того, что «субъективность и является собственно временем» (там же).

Феноменологическое понимание субъективности как временности, по Мерло-Понти, учитывает как зависимость мира от меня как познающего, так и мою зависимость от мира: феноменология — это

трансцендентальная философия, которая, чтобы понять положения естественной установки, удерживает их в подвешенном состоянии, но это также философия, для которой мир всегда «уже тут» как некое неустранимое присутствие,

которая полагает, что «человек и мир могут быть поняты лишь исходя из их „фактичности“» (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 5). *Фактичность* субъективности не означает, что наши очевидности и законы нашего мышления ограничены нашей психофизиологической организацией, которая есть такой же голый факт, как форма нашего лица или число наших зубов; «речь о том, чтобы определить бытие как то, что нам видится, а сознание — как универсальный факт», что

всякий «иной мир», который я захотел бы представить, будет ограничивать этот мир, будет возникать на его рубежах и, следовательно, будет составлять с ним единое целое (там же: 505).

По мнению Мерло-Понти, фактичность мира не является угрозой рациональности, а, напротив, обосновывает нашу идею истины, поскольку поиск истины всегда осуществляется в горизонте мира:

...«имеется мир», этому постоянному тезису моей жизни мне не дано дать когда-либо исчерпывающего объяснения. Эта фактичность мира составляет [...] такое положение вещей, что мир и есть мир, равно как фактичность *coqito* не есть какое-то несовершенство в нем, но, напротив, нечто такое, что удостоверяет меня в моем существовании (там же: 17).

Мир как горизонт всякого объяснения сам не подлежит объяснению. Таким образом, Мерло-Понти стремится избежать

антиномии, с одной стороны, философии, которая учитывает бытие и истину, но не принимает во внимание мир, и, с другой стороны, философии, которая принимает во внимание мир, но лишает нас укорененности в бытии и истине (Мерло-Понти, Шпарага, 2006: 67).

Однако эту попытку нельзя признать успешной: описывая субъективность как временность, мы не просто утверждаем мир как горизонт познания, а осуществляем полагание способа организации мира, которое не может претендовать на истинность. Утверждая мою фактичность как субъекта, я вынужден мыслить возможность существования иной субъективности, и, следовательно, возможность бытия, безразличного к моему существованию — бытия «в себе», причем мыслимое мною иное по отношению ко мне в данном случае не может быть лишь коррелятом

моей собственной мысли. Как показывает К. Мейясу, подразумеваемое корреляционистом различие «в-себе» и «для-нас» основывается на мыслимости *абсолютной* возможности-быть-другим по отношению к данному (Мейясу, Медведева, 2015: 83). Я не могу мыслить возможность иного только как относительную возможность, предполагающую меня самого, потому что только мысля ее как абсолют, я могу выдвигать ее в противовес тому или иному варианту догматической онтологии.

Таким образом, нельзя согласиться с утверждением Мерло-Понти о том, что всякий «иной мир», который я захотел бы представить, будет составлять единое целое с моим миром (Мерло-Понти, Фокин, 1999: 505). Мерло-Понти удастся избежать превращения субъекта во внутримирное сущее, однако утверждаемая им фактичность нашей субъективности означает существование иных вариантов субъективности, «иных миров», что не позволяет мыслить нашу субъективность в качестве условия возможности *познания* иного.

Но возможен ли трансцендентализм без полагания фактичности субъективности? Д. Ю. Кралечкин пишет о том, что невозможно описать условия онтологического опыта, «встречи с сущим», не прибегая к описанию некоторой *инстанции*, *маркера* этой встречи;

строгая редукция «агента бытия», его исключение из «встречи» в качестве того, кто ее задает, неизбежно возвращает фантом метафизики спекулятивного [...]: мир оказывается неким собственным «имением места» (Кралечкин, 2013: 49–50).

Шаг от догматической метафизики к трансцендентализму — шаг к фактичности, поскольку

описуемость, но необъяснимость (или отсутствие основания) для онтологических условий является следствием самой логики трансцендентального аргумента, который запрещает искать основания для того, что само является условием обнаружения каких бы то ни было оснований (там же: 64).

Однако можно спросить: не допускают ли концепции, утверждающие фактичность, отступление от принципа трансцендентализма? Раскрывая фактичность субъективности, например, через телесность и временность, мы лишаем ее статуса необходимого условия возможности сознательного опыта: мы можем допустить иную, не «нашу» субъективность, и нет никаких оснований утверждать то, что она должна быть связана с телом и осуществлять темпоральный синтез. Вообще говоря,

утверждение фактичности субъективности возвращает нас к догматическому ее пониманию как особого рода сущего, поскольку придает ей те или иные онтологические характеристики.

## ЧАСТЬ II

### 1. СУБЪЕКТ ВОСПРИЯТИЯ: «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ» В ПРОТИВОВЕС «ФАКТИЧНОСТИ»

Трансцендентальная субъективность может быть исходно задана не с онтологической, а с теоретико-познавательной точки зрения через полагание познавательных способностей, без которых немислимо существование сознательного опыта. Онтологические характеристики могут приниматься лишь как следствия необходимых теоретико-познавательных положений. Прежде всего, для того чтобы тематизировать познание, необходимо допускать *реальное* различие между тем, что существует для субъекта познания, и тем, что существует независимо от него. В противном случае пришлось бы принять либо сильный корреляционизм, отрицающий мыслимость независимых от субъекта вещей, либо вернуться к идеализму. Однако можно показать, что корреляционизм, утверждающий невозможность мыслить объект «в себе», изолированный от своего отношения к субъекту, а также невозможность мыслить субъект, который не был бы всегда-уже соотнесен с объектом, противоречив (Рябушкина, 2023: 108–109). Идеализм неприемлем как разновидность догматической позиции, при которой субъект безосновательно полагается в качестве некоторого «внутреннего стержня» реальности, определяющего ее «законы», и познание вещей сводится к их конструированию.

Как мыслить субъективность, чтобы не упустить из вида ее трансцендентальный характер и вместе с тем осмыслить познание как отношение к иному, несубъективному? Прежде всего, необходимо допустить существование *восприимчивости* субъекта познания.

Мы не можем считать воспринимаемым (иным) вещи сознаваемого нами мира, поскольку этот мир предполагает восприятие в качестве условия возможности; воспринимаемое (иное) можно полагать лишь как неизвестное. Восприятие — условие существования *многообразия элементов* и *связей* нашего опыта, на это указывает безуспешность попыток трансцендентализма и феноменологии представить всякую организацию сознания исключительно продуктом различных форм синтеза (там же:

106–107). Нет необходимости связывать понятие о восприимчивости с полаганием несвязанных чувственных (или иных) данных. Если, вслед за Кантом, полагать, что многообразие «дается» объектом, а связь создана самим субъектом, представляет собой акт его самодеятельности (Кант, Лосский, 1994: 125–126), то восприятие оказывается смещением пассивности и активности субъекта. Такое понимание заведомо прокладывает пропасть между результатом восприятия и самим воспринимаемым и не позволяет мыслить восприимчивость как единую способность субъекта.

«Механизм» восприимчивости нам неизвестен. Однако этот пробел не является препятствием для дальнейшего рассуждения, напротив, стремление дать описание этого механизма (неважно, при помощи феноменологической рефлексии или научных методов) возвратит нас к «фактичности» субъекта, т. е., по сути, к варианту его объективации. Так, например, говоря о том, что в восприятии задействованы «чувственность» и «рассудок» с такими-то априорными формами, мы вводим характеристики, не являющиеся необходимыми для теории познания. Как следствие, приходится допустить существование иного (нечувственного) восприятия и иного рассудка, т. е. мыслить о субъекте догматически как о сущем среди других сущих.

Но как возможно познание иного посредством восприятия, если восприимчивость в принципе не может обеспечить совпадения «для себя» и «в себе»? Действительно, поскольку связи опыта зависят от свойств восприимчивости как познавательной способности, эти связи лишь субъективны и не могут мыслиться как сообразующиеся со связями «вещей в себе». В ответ на это возражение мы попытаемся показать, что познавательное отношение субъективности к иному может быть установлено несмотря на то, что результаты восприятия не могут совпадать с самим воспринимаемым. Как бы парадоксально это ни звучало, возможность установления этого отношения не зависит напрямую от способа восприятия и характера его результатов и может быть реализована на основе самых различных «механизмов» восприятия. Нет необходимости в том, чтобы результат восприимчивости совпадал или сообразовывался с воспринимаемым, достаточно допустить *соответствие* между тем и другим.

## 2. СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА: САМОПОЗНАНИЕ БЕЗ САМОАФЕКТАЦИИ

Необходимым условием возникновения *сознательного* восприятия является данность не только восприятия, но и *самого воспринимающего*.



Указанное условие не может быть выполнено благодаря восприимчивости, поскольку сам познающий субъект не может стать для самого себя объектом восприятия. Даже если бы познающий мог воздействовать на самого себя и подвергаться воздействию, результаты, полученные благодаря самоаффектации, были бы отличны от самого познающего, воспринимающего. Поскольку в процессе восприятия субъект не имеет никаких данных о себе самом как воспринимающем, результаты работы восприимчивости субъекта к иному должны иметь не сознательный, а *досознательный* характер.

Познавательная способность не может быть дана субъекту в каком-либо восприятии, но она может быть мыслима как результат *производительности* субъекта — способности трансцендентального воображения, действующей на досознательном уровне. Очевидно, что субъект не может произвести свою собственную познавательную способность и тем самым сделать ее доступной для себя (представленной самому себе). Благодаря производительности субъект получает доступ не к самому себе, а лишь к «наброску субъективности». *Под наброском мы будем понимать познавательный инструмент, созданный самим субъектом при помощи трансцендентального воображения и поэтому доступный субъекту на досознательном уровне для «овладения», применения. Набросок познавательной способности есть необходимое условие возможности сознательного опыта.* В самом деле, применяя набросок как инструмент познания, субъект способен получить посредством него новый слой восприятий иного. В отличие от восприятий, полученных субъектом при помощи своей собственной восприимчивости, восприятия, полученные посредством наброска, сознательны, т. к. для них выполняется условие наличия сознания — их опосредует данность той субъективности, при помощи которой они получены.

Хотя набросок субъективности создается «вслепую» и поэтому может быть неудачным, непригодным для познания инструментом, существует возможность создания все новых и новых набросков, а значит, возможность создания все более сложных познавательных инструментов, разнообразие которых обуславливает возникновение множества *индивидуальных сознаний*.

Именно набросок субъективности определяет единство всех сознаваемых предметов как принадлежащих одному и тому же сознанию. Однако для осознания этого единства необходимо адекватное осознание наброска. Последний на уровне первичного сознания предстает не таким, каков он есть, а как результат восприятия посредством него самого как

познавательного инструмента. Связи, являющиеся результатами восприимчивости наброска, соответствуют связям воспринимаемых вещей и как таковые не могут обеспечить сознание принадлежности различных представлений единому субъекту. Как следствие, единство сознания исходно дано субъекту лишь имплицитно, на досознательном уровне, поскольку определяющий его набросок есть досознательная данность.

Установление отношения к иному осуществляется субъектом как при помощи собственной восприимчивости субъекта (досознательное восприятие), так и при помощи восприимчивости как свойства наброска (сознательное восприятие), в результате чего субъект оказывается обладающим *различными* восприятиями *одной и той же реальности*. Субъект испытывает *чувство неудовольствия* по отношению к содержаниям сознания, которые конфликтуют с чем-то несознаваемым, но присутствующим в сфере субъективного, и направляет свои познавательные усилия на устранение этого неудовольствия и тем самым на приведение сознательных данных в согласие с досознательными путем построения при помощи воображения новых связей на уровне сознания. *Производительность*, присущая наброску (вторичное воображение), является необходимым условием возможности процесса сознательного познания, формирующего *связный* сознательный опыт. Продукты воображения, уменьшающие *дисгармонию сознательного и досознательного*, сохраняются и включаются в сферу сознания.

В ситуации преодоления дисгармонии преобразованный воображением сознательный опыт оказался бы сообразен досознательному, а субъективность, представленная на уровне сознания — исходной субъективности, что открыло бы возможность понимания реального отношения познающего и познаваемого. Очевидно, такой путь познания предполагает блуждания «вслепую» и не гарантирует успех. Однако условия возможности сознательного опыта таковы, что иного пути нет.

Предложенная модель трансцендентальной субъективности, по сути, включает в себя лишь *восприимчивость* и *производительность* — характеристики, имеющие теоретико-познавательный характер и представляющие собой условия, при которых можно мыслить познание вообще. Они не характеризуют субъект как сущее, их не следует онтологизировать, пытаясь представить, как именно и на основе каких структур они «работают». Как мы могли бы мы описать способ восприятия, если познающий субъект не может быть дан самому себе в качестве предмета, и обретение сознания осуществляется субъектом через отождествление себя с наброском, т. е. с тем, что не есть он сам? Только

продвинувшись в познании реальности в целом путем гармонизации сознательного и досознательного (благодаря не только философии, но и науке, искусству и другим сферам человеческого творчества), можно приблизиться к пониманию глубинной познавательной способности, «запускающей» процесс познания.

Высвечивая трансцендентальный характер субъективности в противовес утверждению ее «фактичности», данная модель не сводит познающего к чистому полюсу единства, а предполагает опыт осознания самого себя как субъекта, обладающего индивидуальным сознанием, определяемым отличительными особенностями конкретного наброска. Кроме того, она может играть объясняющую роль в отношении структурных особенностей сознательного опыта, являющихся следствиями описанного «непрямого» способа познания. Так, на основе данного понимания субъективности может быть осмыслен опыт *телесности* и *временности*.

### 3. СОЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ И ОПЫТ ТЕЛЕСНОСТИ КАК СЛЕДСТВИЯ УСЛОВИЙ ВОЗМОЖНОСТИ ПОЗНАНИЯ

Непрекращающаяся работа вторичного воображения, вне зависимости от того, приводит ли она к каким-либо изменениям в мире явлений или нет (новые продукты воображения могут не уменьшать дисгармонии и не обретать устойчивого существования), сознается нами как время. Как возникновение в сознании нового явления, так и сохранение старого означает появление нового члена временной последовательности, поэтому время является необходимым «фоном» как изменчивости, так и постоянства.

Субъективность не тождественна темпоральности: первая не сводится к сфере сознания и может быть осмыслена только благодаря рассмотрению досознательных познавательных процессов, тогда как вторая возникает только на уровне сознания как следствие необходимых условий познания субъектом мира. При этом временность сознательных представлений не означает «фактичности» субъективности. В отличие от времени как априорной формы, время, понятое как «побочный эффект» способа познания, не прокладывает пропасти между познающим и познаваемым, не является непреодолимым препятствием на пути познания как гармонизации сознательного и досознательного (Рябушкина, 2020: 99–134).

Сознание неразрывной связи воспринимающего с телом определяется особенностями наброшенной субъективности как предмета самопознания. Применение наброшенной познавательной способности как

познавательного инструмента дает нам сознание самих себя как индивидуальных субъектов, носителей сознания. Вместе с тем набросок, данный субъекту на досознательном уровне, может стать объектом восприятия посредством самой наброшенной способности. На этой основе возникает сознание себя как видимого явления (тела). Сознательные данные представляются телесно обусловленными, при этом несвязность элементов первичного сознания заставляет полагать источником опыта телесные органы «чувств», дающие несвязанные данные.

В силу того, что индивидуальное сознание — с одной стороны, и тело — с другой, представляют собой две различные данности наброска, между этими данностями существует необходимая корреляция — таково объяснение связи «души» и «тела».

Поясним, почему собственное тело представляется живым телом, прежде наметив основание различения живого и неживого как типов предметности. Если вновь созданный продукт воображения гармонирует с первичными сознательными данными, то он будет приниматься в качестве реальности (или знания о ней). Однако если при этом данный продукт воображения не гармонирует с первичным досознательным восприятием, то он не будет представляться живым. Лишь те продукты воображения, которые в той или иной мере гармонируют со всеми соответственными «данными» (как сознательными, так и досознательными) и тем самым способствуют уменьшению дисгармонии соответственных данных в целом, сознаются как живые. Именно влиянием досознательного обусловлены черты, отличающие живое от неживого (Рябушкина, 2020: 142–177). Продукт воображения, соответствующий наброску субъективности, неизбежно сознается как существо *воспринимающее*, обнаруживает черты «подчиненности понятию», поскольку набросок есть то, что создано самим субъектом на досознательном уровне как *инструмент познания*, как *организация*.

Процесс познания состоит в гармонизации сознательного и досознательного — восприятий, полученных на основе различных «познавательных инструментов» (собственной познавательной способности и наброшенной), и успех познания зависит, прежде всего, от работы вторичного воображения по устранению их дисгармонии, поэтому характер и способ получения каждого из этих восприятий не имеет решающего значения. Познание возможно на основе различных набросков, что определяет разнообразие познающих существ (живых организмов). Познавательные возможности воспринимающего существа существенно ограничены лишь в том случае, если механизм восприятия, присущего наброску,

не может обеспечить достаточно разнообразный материал, соответствующий воспринимаемому. Наиболее существенные различия между познающими существами (например, между человеком и животными) определяются различием силы вторичного воображения (Рябушкина, 2023: 142–152).

Таким образом, трансцендентальная модель субъективности, не допускающая ее фактичности, вовсе не исключает возможности познания себя как индивидуального познающего существа, обладающего индивидуальным сознанием. Более того, она предполагает возможность существования множества различных познающих существ, не предписывая им тот или иной механизм восприимчивости или производительности, допуская различие онтологических структур при едином способе установления отношения познающего субъекта к иному, несубъективному.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Условие возможности опыта невозможно обнаружить в рамках опыта, объективировать. Означает ли это, что сам познающий в рамках трансцендентального подхода может быть лишь полагаем в качестве формального условия опыта, но не может быть познан? В кантовском трансцендентализме сознание собственного существования обретает содержательное наполнение только благодаря самоаффектации (воздействию рассудка на чувственность). Однако данность познающего самому себе во внутреннем чувстве, имеющем форму времени, оказывается отличной от самого познающего. Познающий превращается в явление, при этом он никогда не есть то, чем является.

Попыткой избежать как опредмечивания познающего, так и вынесения его за пределы мира в качестве конституирующей мир инстанции является обращение к опыту собственной «живой телесности» при помощи феноменологического метода (поздний Гуссерль, Сартр). Бытие телесно воплощенного субъекта есть нахождение в ситуации, но при этом он сам есть возможность той или иной ситуации (тело выступает как система возможных действий). Субъективность как живая телесность не дана самой себе во времени, а является собственно временем. Познающий не создает время и не просто претерпевает его течение как факт, время дает ему средство для самопостижения и самореализации. Однако согласиться с тем, что субъективность как временность есть *необходимое* условие возможности опыта, не позволяет мыслимость иной субъективности, иного (невременного) опыта. Анализ показывает, что утверждение фактичности субъективности опирается на догматические

предпосылки, поскольку онтологизирует субъективность, тем самым полагая ее в качестве объекта, хотя и не внутримирного. В противовес догматизму, в данной работе обосновывается возможность познания субъективности как необходимого условия сознательного опыта. Речь идет не об онтологической необходимости (не о выведении условий сознательного опыта из некоторого онтологического принципа), а о теоретико-познавательной необходимости: исследуются условия, невыполнение которых сделало бы сознательный опыт и познание принципиально невозможными. Как показывает исследование, к таким условиям можно отнести восприимчивость субъекта к иному и способность создавать наброски субъективности. Утверждение о существовании необходимых теоретико-познавательных (но не онтологических) условий сознательного опыта не означает, что существование сознания и познания является необходимым: условия возможности сознательного опыта могли бы не существовать, и в этом случае сознание не могло бы возникнуть.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. — СПб. : Фонд «Университет», Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль Э.* Идея чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический проект, 2009.
- Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Академический проект, 2010.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 3 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 5–704.
- Кралечкин Д. Ю.* Мейясу и экономия конечности // Логос. — 2013. — Т. 92, № 2. — С. 44–69.
- Мейясу К.* После конечности : эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. — Екатеринбург, М. : Кабинетный ученый, 2015.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / пер. с фр. А. В. Густыря. — М. : Искусство, 1992.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / под ред. И. С. Вдовиной ; пер. с фр. С. Л. Фокина. — СПб. : Наука, 1999.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / под ред. И. С. Вдовиной ; пер. с фр. О. Н. Шпарага. — Минск : Логвинов, 2006.
- Рябушкина Т. М.* Структуроопределяющие основания сознания. — М. : НИУ ВШЭ, 2020.
- Рябушкина Т. М.* Трансцендентально-феноменологический анализ сознания : восприимчивость и производительность субъекта как условия возможности опыта // Вопросы философии. — 2023. — № 6. — С. 104–115.

- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. — М. : Республика, 2004.
- Gallagher S.* Phenomenology and Experimental Design : Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science // *Journal of Consciousness Studies*. — 2003. — Vol. 10, no. 9/10. — P. 85–99.
- Husserl E.* Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book : Studies in the Phenomenological Constitution. — Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Malabou C.* Can We Relinquish the Transcendental? // *The Journal of Speculative Philosophy*. — 2014. — Vol. 28, no. 3. — P. 242–255.
- Varela F.* Neurophenomenology : A Methodological Remedy for the Hard Problem // *Journal of Consciousness Studies*. — 1996. — Vol. 3, no. 4. — P. 330–349.

---

Ryabushkina, T. M. 2024. “Ya kak sub”yekt poznaniya [The Self as a Subject of Cognition]: mezhdu ob’yektivatsiyey i eliminatsiyey [Between Objectification and Elimination]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 142–161.

---

ТАТ’ЯНА РЯБУШКИНА

PHD IN PHILOSOPHY  
ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9229-9924

## THE SELF AS A SUBJECT OF COGNITION

### BETWEEN OBJECTIFICATION AND ELIMINATION

Submitted: Sept. 03, 2023. Reviewed: Dec. 29, 2023. Accepted: Apr. 05, 2024.

**Abstract:** The article presents an approach to the study of subjectivity as a condition for the possibility of conscious experience, which does not allow, on the one hand, the objectification of the subject of cognition, considering it as a thing among other things of the conscious world, and on the other — its *formalization* and *elimination*. In the transcendentalism of I. Kant and in the transcendental phenomenology of E. Husserl, the Self as a condition for the possibility of experience turns out to be *beyond experience*. An attempt of phenomenology to see in subjectivity a *concrete, meaningful* basis of experience and at the same time to take into account its transcendental character is the development of the idea of the “embodiment” of the subject (late Husserl, M. Merleau-Ponty, etc.). On this path, it is possible to avoid the transformation of the subject into an intraworldly being, but the assumption of the embodiment of subjectivity means its facticity, i. e. the conceivability of other forms of subjectivity that condition other semantic worlds with other laws, and thus a shift occurs from transcendentalism to dogmatism. The rethinking of subjectivity by the author on the basis of a reformed transcendental method that does not imply apriorism makes it possible to avoid, on the one hand, the facticity of the transcendental subject, and, on the other, its elimination, and to substantiate the possibility of studying it as a *meaningful* basis of individual conscious experience, as a condition for the possibility of *cognition of oneself and the other*.

**Keywords:** Conscious Experience, the Preconscious, Transcendental Subjectivity, Embodiment, Facticity, Temporality, Teceptivity, Spontaneity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-142-161.

#### REFERENCES

- Gallagher, Sh. 2003. "Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science." *Journal of Consciousness Studies* 10 (9–10): 85–99.
- Husserl, E. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenological Constitution*. Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. *Krizis yevropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Sklyadnev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Fond "Universitet" / Vladimir Dal'.
- . 2009. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Mikhaylov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- . 2010. *Kartezianskiye meditatsii [Cartesianische Meditationen]* [in Russian]. Trans. from the German by V. I. Molchanov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Kant, I. 1994. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy, 5–704. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Kralechkin, D. Yu. 2013. "Meyyasu i ekonomiya konechnosti [Meillassoux and Economy of Finitude]" [in Russian]. *Logos* 92 (2): 44–69.
- Malabou, C. 2014. "Can We Relinquish the Transcendental?" *The Journal of Speculative Philosophy* 28 (3): 242–255.
- Meillassoux, Q. 2015. *Posle konechnosti [Après la finitude]: esse o neobkhodimosti kontingentnosti [Essai sur la nécessité de la contingence]* [in Russian]. Trans. from the French by L. Medvedeva. Yekaterinburg and Moskva [Moscow]: Kabinetnyy uchenyy [Armchair Scientist].
- Merleau-Ponty, M. 1992. *Oko i dukh [L'Oeil et l'esprit]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Gustyur'. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- . 1999. *Fenomenologiya vospriyatiya [Phénoménologie de la perception]* [in Russian]. Ed. by I. S. Vdovina. Trans. from the French by S. L. Fokin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2006. *Vidimoye i nevidimoye [Le visible et l'invisible]* [in Russian]. Ed. by I. S. Vdovina. Trans. from the French by O. N. Shparaga. Minsk: Logvinov.
- Ryabushkina, T. M. 2020. *Strukturoopredelyayushchiye osnovaniya soznaniya [Structure-Forming Grounds of Consciousness]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NIU VSh-E [HSE Publishing House].
- . 2023. "Transtsendental'no-fenomenologicheskii analiz soznaniya [Transcendental-Phenomenological Analysis of Consciousness]: vospriimchivost' i proizvoditel'nost' sub'yekta kak usloviya vozmozhnosti opyta [Receptivity and Spontaneity as Conditions for the Possibility of Experience]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 104–115.



- Sartre, J.-P. 2004. *Bytiye i nichto [L'Être et le néant]: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Essai d'ontologie phénoménologique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. I. Kolyadko. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Varela, F. 1996. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem." *Journal of Consciousness Studies* 3 (4): 330–349.

ЕКАТЕРИНА МЕЛЬНИКОВА\*

## ГУССЕРЛЬ, ХАЙДЕГГЕР И ЛАСК\*\*

УЧЕНИЕ О СМЫСЛЕ И ЗНАЧЕНИИ

Получено: 03.04.2023. Рецензировано: 04.03.2024. Принято: 15.04.2024.

**Аннотация:** В статье рассматриваются некоторые особенности феноменологического учения о значении на материале «Логических исследований» Гуссерля, некоторых из ранних трудов Хайдеггера, а также «Логики философии и учения о категориях» Ласка. Автор полагает, что многие идеи учения неокантианца Ласка могут быть вписаны в более общую логику феноменологического метода и даже способны усиливать отдельные тезисы феноменологии. Цель настоящей статьи — показать, что Гуссерль, Хайдеггер и Ласк в своих трудах развивают сходные интуиции, которые делают исследование феномена значения одним из центральных элементов их философских учений. Для этого в первой части статьи раскрывается содержание основных понятий, которые имеют наиболее непосредственное отношение к феноменологическому учению о значении, уточняется специфика актов, придающих значение и интуитивных актов. Демонстрируется, что интенция значения в феноменологии обладает собственным содержанием, которое нельзя исчерпать как в восприятии и созерцании, так и в «психическом переживании». Во второй части статьи обсуждается феноменологическая трактовка понятия интенциональности у Гуссерля и раннего Хайдеггера. Феноменологическая идея интенции значения противопоставляется здесь истолкованию интенциональности у Brentano, которое опирается на учение о ментальных феноменах. В этом разделе отмечается, что, в отличие от учения Brentano, в рамках феноменологического учения об интенциональности формируется вовсе не «теория представления», но философская «теория значения», в которой значение не редуцируется к ментальности, но понимается исключительно как языковое явление. Кроме того, демонстрируется связь феноменологической теории интенциональности и трехуровневой семантической модели, предполагающей возможность конституирования в языке отдельного смыслового уровня — смыслового универсума. В заключительной части статьи феноменологический подход получает интерпретацию в его сопоставлении со стратегией «панархии логоса» Ласка. Через учение Ласка об отношении «мира» значимых форм к области действительного в этом разделе выявляются некоторые из онтологических предпосылок учения о мире феноменов.

**Ключевые слова:** ранняя феноменология, Гуссерль, ранний Хайдеггер, Ласк, интенция значения, смысл, феномен, выражение.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-162-182.

\*Мельникова Екатерина Васильевна, преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), ek.melnikova@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-3937-1429.

\*\*© Мельникова, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

## ВВЕДЕНИЕ

Феноменологическое движение, инициированное Гуссерлем в начале прошлого столетия, началось как «прорыв» феноменологической философии, который связывается с идеями, изложенными в «Логических исследованиях». В этом труде Гуссерль предложил подход к философии, который во многом зиждется на анализе восприятия. Однако в первых книгах предметом исследования становится скорее следующее положение: всякое восприятие может быть понято и выражено в звуковых и письменных знаках. Здесь же формулируются вопросы, которые образуют *исходную проблематику* феноменологического учения: почему слова, будучи языковыми знаками, вообще означают нечто? почему мышление осуществляется как языковое выражение? какова роль и статус языкового знака? в чем состоит принципиальное отличие языковых знаков от знаков иного рода? и др. Иными словами, феноменология «Логических исследований» по сути дела начинается с *феноменологии языкового выражения*. Последняя, в свою очередь, постепенно возрастает до философского «*Bedeutungslehre*» — «учения о значении», — кульминацией которого становится концепция категориального созерцания, изложенная в последнем, VI «логическом исследовании».

Таким образом, феноменологическая философия оказывается центрированной языковой проблематикой. В данной связи следует сказать, что само ее становление пришлось на первую половину XX столетия — на тот период, когда проблема языка выдвигается в центр всей философской проблематики. Этот период, однако, кроме прочего, был отмечен разрушением традиционных представлений о роли языка в познании. В исследовательской литературе он часто осмысливается как «поворот» в философии или как новый *критический* этап, перейдя границы которого невозможно более рассматривать философские проблемы, игнорируя анализ языка. Однако, стоит отметить, что место феноменологии в общем идейном контексте «лингвистического поворота» остается на данный момент неопределенным. С одной стороны, феноменологическая философия определенно сыграла свою роль в становлении этой общей тенденции. Однако современными исследователями она скорее противопоставляется философии языка, поскольку отмечается, что корни феноменологического обращения к языковым проблемам уходят в «докритическую» в отношении языка философскую проблематику (см. Mattens, 2008: X). Это, конечно, не делает феноменологическую «теорию смысла и значения» менее значимой. Как указывает Ж. Бенуа,

на сегодняшний день она остается одной из немногих философских теорий, исследующих феномен значения, которая способна распознать *специфику самого значения* и исследовать его без редукции значения к ментальности или иному неязыковому феномену (Benoist, 2008: 223).

В данной статье мы попытаемся пролить свет на феноменологическое видение феномена значения, которое сделало исследование этого феномена центральным элементом философских учений многих мыслителей, так или иначе причастных к формированию этой школы. Для этого мы обратимся к первым «Логическим исследованиям», в том числе к изданным позднее дополнениям к ним (Husserl, 2005), к отдельным трудам раннего Хайдеггера, а также к «Логике философии и учению о категориях» неокантианца Ласка, многие идеи которого согласуются с внутренней проблематикой феноменологии. В первой части статьи будет рассмотрена специфическая идея феноменологической философии, предполагающая созерцательное исполнение всех значений, а также поставлен вопрос о концепции языка, в рамках которой осуществляется феноменологический анализ интенциональности. Вторая часть исследования будет посвящена феноменологическому истолкованию интенциональности как реализации значения (Гуссерль) и как «проектирования» на некое целое значимости (Хайдеггер). В ней будут эксплицированы отличия феноменологического понятия интенциональности от понятия интенциональности у Brentano в контексте ухода феноменологии от учения о ментальных феноменах и ее обращения к идее *интенции значения*. В третьей части мы обратимся к логико-философскому учению неокантианца Эмиля Ласка, которое может быть истолковано как связующее звено между феноменологическим учением Гуссерля и феноменологической онтологией раннего Хайдеггера. Главным образом здесь будет рассмотрена философская стратегия Ласка, получившая название «панархии логоса», которая, как будет показано, способна дополнить феноменологическое учение о смысле.

#### ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ: ЗНАЧЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

Одна из самых влиятельных трактовок понятия «феноменология» представлена во введении к «Бытию и времени» (см. Heidegger, 1967: 34–39). Хайдеггер здесь отмечает, что идея феноменологии получает свое выражение в названии, которое состоит из двух корневых основ: «феномен» и «логос». Однако, согласно Хайдеггеру, такое понятийное соединение должно было не просто обозначить некую новую философскую дисциплину — «науку о феноменах», но показать «внутреннюю

связь» — формальное и структурное *единство смысла* этих понятий<sup>1</sup>. Чтобы эту связь продемонстрировать, философ прибегает к своеобразной «этимологической археологии» (Черняков, 2001: 184), в результате которой обе эти корневые основы оказываются возведены к единому глаголу ἀποφαίνεσθαι. Подлинным значением понятия феноменологии, таким образом, оказывается не что иное, как ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα — «разрешение видеть то, что себя кажет так, как оно само себя кажет, исходя из него самого» (Heidegger, 1967: 34).

Цель такой «этимологической археологии» просматривается в следующем: феноменологическая «созерцательная полнота» как предельная цель всякого философского вопрошания, согласно Хайдеггеру, должна быть понята в ее неразрывном единстве с «логосом» как неким *смыслом* или даже — *выражением*. Иными словами, феноменология трактуется у Хайдеггера в качестве самого подхода к работе с философскими понятиями, поскольку без философского понятия — как указывает Хайдеггер, — то, с чем мы регулярно сталкиваемся в повседневном опыте и то, что известно нам только через «знакомство» (*bekannt*), будучи «само собой разумеющимся», остается не определенным в своем существовании — само его бытие оказывается неопознанным (Heidegger, 1991: 233). Философские категории в этом отношении — это особого рода значения, «наброски», как их называет Хайдеггер, в которых раскрывается «внутренняя возможность бытия сущего» (*ibid.*).

Если, однако, обратиться к рецепции феноменологии, то можно увидеть, что сущность феноменологии понималась по-разному. Изначально она возникает как новая дисциплина — «феноменологическая философия» или — как это часто подчеркивается в трудах не только Хайдеггера, но и Гуссерля, — «фундаментальная наука философии» (*die Grundwissenschaft der Philosophie*) (см.: Husserl, 1976: 3). Тем не менее на самых ранних этапах своего становления она оказала влияние, будучи также воспринятой в качестве «философской пред-дисциплины», реализующей задачу прояснения фундаментальных понятий логики (Heidegger, 1993: 30–31). В некоторой степени такая рецепция согласуется с идейным планом, намеченным Гуссерлем к «Логическим исследованиям», поскольку первая книга этого труда распознает в качестве основной проблемы,

<sup>1</sup> Согласно комментарию к этому месту А. Г. Чернякова, «логос» есть «выявляющая сила» и «среда показывания» для того, что требует речевой артикуляции, чтобы стать очевидным, то есть — для феномена (см. Черняков, 2001: 184).

препятствующей осуществлению философского исследования, неоднозначность логических понятий и возникающие отсюда многочисленные эквивокации в логических рассуждениях. Вместе с тем, по своей структуре «Логические исследования» представляют собой ряд «восхождений», в котором языковой анализ (*Sprachanalyse*) предшествует анализу мышления (*Denkanalyse*), а последний, в свою очередь, не останавливается на анализе исключительно дискурсивного и сигнитивного мышления, но восходит далее к анализу наполненного мышления — к анализу созерцания (*Anschaunungsanalyse*) и его ступеней (Husserl, 2005: 22).

Итак, согласно этому плану видно, что феноменологическое исследование логически-языкового лишь предваряет «восхождение» к более глубинным слоям сознания. Потому в дальнейшем даже среди исследователей феноменологии возникает вопрос о той роли, которую язык играет в самом процессе конституирования смысла. Показательно, например, что в более поздней рецепции феноменология будет часто противопоставляться «философии языка» и осмысляться как философия «видения», а «внеязыковой» характер ее первофеноменов при этом будет обосновываться посредством ссылки на «молчаливое свидетельство сознания о самом себе» (см. Benoist, 2008: 217). Следует сказать, что подобные представления о «доязыковых первофеноменах» должны вернуть нас к старой концепции языка, в которой язык принимает на себя функции медиума — выступает в качестве «прозрачной» среды, транслирующей познаваемые истины или же, напротив, если принять во внимание контекст феноменологической борьбы с эквивокациями, — в качестве помехи на пути к чистому созерцанию (см. Михальский, Твердислова, 2010: 51–52). Однако действительно ли концепция языка, рассматривающая язык и его значения в качестве только лишь несовершенного средства на пути к истинному познанию, согласуется с идеями, изложенными в «Логических исследованиях» Гуссерля?

Стоит начать с того, что представление о существовании самих в себе «истин», которые при языковом означивании облекались бы в слова как в «языковую одежду», Гуссерль явным образом отвергает (см. Husserl, 2005: 22). Эта распространенная в то время метафора очевидно отсылает к идее языка как лишь внешней и несовершенной форме ре-презентации смыслов, которую приобретает мысль в результате означивания. Данный фрагмент можно сравнить, например, с одним из центральных положений «Логико-философского трактата», где Витгенштейн, напротив, указывает: «Язык переодевает мысли. Причем настолько, что

внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли» (Wittgenstein, Pears & McGuinness, 2001: 22, 4.002).

В отличие от Витгенштейна, Гуссерль, таким образом, полностью отождествляет *логическое значение* и *выражение* (Husserl, 1976: 286). «Мысль», согласно Гуссерлю, никак не может быть отделена от ее выражения. Выражающее означивание с точки зрения феноменологии языкового выражения — это специфическое конституирование, направленное на выражающий *знак*, в силу которого знак становится *носителем значения*. Оно есть конечный этап формирования *интенции значения*. При этом Гуссерль стремится к анализу языка, в котором язык был бы взят не в качестве знаковой системы или «верхнего» и, если следовать феноменологической метафоре, предложенной Гуссерлем в «Идеях» (ibid.: 287), — непродуктивного «слоя» сознания. Специфическая область феноменологического исследования определяется здесь как более узкая сфера, в которой *знак становится носителем значения* — сфера «одушевляющих» актов *придания значения* и *осуществления значения*.

В феноменологическом анализе восприятия эти акты выполняют ключевую функцию. Так, главный тезис первых «логических исследований», как представляется, состоит в следующем: всякое восприятие, поскольку оно предметно, может быть выражено посредством речевых знаков. Однако, необходимо также отметить, что любое значение, согласно Гуссерлю, обладает специфическим «преизбытком» (*Überschuss in der Bedeutung*) по отношению к воспринятому. Потому он также утверждает, что *содержание* интенции значения хотя бы даже частично нельзя получить из созерцания или восприятия (Husserl, 1984: 555–556) и что *созерцательное исполнение* как «осуществление значения» не вносит «вклад» в само значение (ibid.). Значение как языковое выражение, таким образом, остается главным предметом феноменологического исследования, без которого «феноменология созерцания» была бы невозможна. Кроме того, полагая этот зазор между тем, *что* выражает значение и воспринятым, Гуссерль очевидно рассматривает именно *язык* как сферу, в которой опыт может быть выражен наиболее *адекватным* образом. Этой предпосылкой, как будет показано далее, обусловлено феноменологическое учение об интенциональности, в котором всякий, даже самый простой, акт изначально пронизан языковой экспрессивностью.

## УЧЕНИЕ О ЗНАЧЕНИИ И ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ

Специфика феномена значения, как уже было отмечено, исследуется Гуссерлем главным образом в «Логических исследованиях». Первое «логическое исследование» — как и последующие, — посвящено проработке базовых феноменологических дистинкций, таких как различие знака как указания и знака как выражения, предмета как реального коррелята акта и значения как идеального, интенции, придающей значение, и интенции, исполняющей значение, и др. Первая дистинкция фиксирует особый статус всех речевых знаков, которые, по Гуссерлю, представляют собой «значимые знаки» (*bedeutsame Zeichen*). Это означает, что, в отличие от других знаков, у речевых знаков есть два модуса функционирования: они функционируют и как указание и как выражение (*Ausdruck*). Иными словами, речевые знаки не только означают нечто, они обладают смыслом. Более того, Гуссерль замечает, что речь конституируется посредством письменных или устных знаков — «колебаний голоса», — однако «воспринимаемая» речевые знаки, мы не столько видим и слышим их как нечто внешнее, сколько непосредственно понимаем их значения (см. Гуссерль, Молчанов, 2011: 43). А поскольку понимание значения никогда не бывает мотивировано самим восприятием знака, Гуссерль заключает, что наряду с актом восприятия должен иметь место некий иной «акт», как бы «одушевляющий» это восприятие, то есть — интенция значения (см. там же: 40).

В центре внимания, таким образом, оказывается проблема языкового выражения, от которой Гуссерль переходит к рассмотрению непосредственно самой интенции значения и ступеней ее созерцательного осуществления. Феноменологическую «теорию значения» потому невозможно представить вне ее контекста — учения об интенциональности сознания. Однако это обстоятельство часто служит поводом к тому, чтобы понять феноменологическое учение о значении в качестве попытки вывести сам феномен значения из психической или ментальной жизни сознания, то есть — редуцировать значение к иному, *неязыковому* феномену (Benoist, 2008: 220–223). Однако действительно ли рассмотрение феномена значения в рамках анализа интенциональности предполагает обоснование значения в качестве ментального феномена? Для того чтобы ответить на этот вопрос следует сначала обратиться к самой идее интенциональности и уточнить специфику феноменологического понятия интенциональности.



Так, известно, что это понятие восходит к учению Ф. Brentano, в котором оно действительно оказывается связано с представлением о существовании ментальных феноменов. Как и многие психологи, Brentano исходит из идеи о том, что область «бытия» в целом делится на сферы «физического» и «ментального». Иными словами, существуют феномены «физические» и существуют феномены «психические». Психические феномены, в отличие от физических, не обладают формой «реального» бытия. Как отмечает Гуссерль, «психический феномен» у Brentano — это форма существования «ментального предмета» (*Inexistenz eines Gegenstandes*) (см. Гуссерль, Молчанов, 2011: 338). При этом специфическая форма «существования» таких «внутренних» предметов, согласно Brentano, примечательна именно тем, что она предполагает корреляцию психического акта и психического содержания этого акта, которая и определяет Brentановское понятие интенциональности. По сути дела все предметные содержания сознания Brentano предлагает рассматривать в качестве коррелятов психических актов. В этом отношении следует сказать, что задача Brentano состояла прежде всего в том, чтобы показать многообразие видов психических переживаний и соответствующих им «имманентных» феноменов. Интенциональность становится здесь общим принципом для *классификации совокупной сферы психических переживаний*. При этом основной интенцией, с которой в учении Brentano связывалась возможность конституирования «ментальной предметности», являлась интенция *представления*. Она выполняла нечто вроде опосредующей функции между *действительным* предметом как он есть и предметом внутренним или *ментальным*.

Гуссерль, в свою очередь, отказывается от таких понятий, как «имманентный» и «ментальный» предмет. Он пишет:

...интенциональный предмет представления есть тот же самый, как и его действительный и в данном случае его внешний предмет, и бессмысленно проводить различие между ними (там же: 387).

К «действительно имманентным» содержаниям сознания у Гуссерля можно отнести исключительно *неинтенциональные*, непредметные содержания, такие как, например, чувственные данные. Интенция представления, которая играла фундаментальную роль в учении Brentano, будучи той «интенцией», на которой выстраивались все прочие интенции «душевной жизни», у Гуссерля поддается своего рода деструкции, в результате которой достигаются «первичные интенциональные характерные свойства» (там же: 339). Эти «дескриптивные» свойства

интенциональности Гуссерль называет «родовыми» характеристиками для различных видов интендирования, будь то восприятие, представление или суждение. При этом в качестве первичной структуры всякого представления, суждения, восприятия Гуссерль предлагает выделять «подразумевающий нечто» акт в целом — акт, означающий предмет. Именно эти акты — интенции значения, по Гуссерлю, обнаруживают себя как то «всеобщее», которое не зависит от возможных видовых модификаций переживания. Согласно Хайдеггеру, они являют собой некую «структурную целостность» и результат «чистого вычленения способа интендирования бытия», которое Гуссерль осуществляет в частности для того, чтобы преодолеть психическую обусловленность интенциональности (см. Хайдеггер, Борисов, 1998: 51).

Итак, интенция представления в феноменологии, очевидно, не выполняет опосредующей функции, как если бы в ней некий «действительный» предмет воспроизводился бы посредством предмета «внутреннего». Более того, под представлением (*Vorstellung*) предмета Гуссерль, как правило, понимает никак не конституирование «наглядного образа» предмета, а саму *смыслопридающую* деятельность сознания. А это должно означать, что в «Логических исследованиях» Гуссерль вырабатывает совершенно *новое понятие интенциональности*. Как отмечает в данной связи Ж. Бенуа, Гуссерль вырабатывает понятие смысловой интенциональности (*meaning-intentionality*), в котором ясно обозначает себя «разрыв» феноменологии с «брентанизмом» (см. Benoist, 2008: 222). Ведь феноменологическую идею интенции как некоего «акта», *наделенного значением*, было бы сложно возвести к старому представлению о «ментальном акте» и его «внутреннем» содержании. Кроме того, интенцию значения нельзя трактовать как некое переживание, которое, по замечанию Ж. Бенуа, должно было бы еще как-то сопрягаться с «внешним» для него языковым знаком, для того чтобы производить «эффект значения» (см. *ibid.*). Скорее ее следует определить как проективную антиципацию, непосредственно связанную с «набрасываемым» значением и его знаком. Гуссерль, таким образом, ясно распознает, что значение как то, что принадлежит к языковой реальности, несмотря на то, что оно также является содержанием интенции, нельзя получить из ментальной или психической жизни сознания.

В этой же логике действует и ранний Хайдеггер, для которого идея понимания как проектирования, или «набрасывания» значений станет одной из ключевых идей в рамках его фундаментальной онтологии. Однако уже и в самых первых работах Хайдеггера рассуждению «о смысле

и значении» отводится особое место. Например, в диссертации «Учение о суждении в психологизме» Хайдеггер рассуждает об онтологическом статусе смысла. Как и Гуссерль, он предлагает выделять «смысл» как особую инстанцию, а именно он настаивает на том, что мир смыслов должен быть понят в качестве отдельной области специфически логического, принципиально отличной от сфер «психического», «физического» или даже «метафизического» (см. Heidegger, 1978: 170). Само «*бытие*» *смысла* он маркирует не иначе, как нечто «значимое» (*Geltung*), о котором нельзя сказать, что оно «есть», однако о нем можно сказать, что оно «имеет силу» (*es gilt*) (см. *ibid.*: 170–172). В контексте учения об интенциональности это должно означать следующее: «психическое», внутреннее содержание интенции не участвует в процессе конституирования значения, поскольку последнее обладает статусом *объективно значимого* (*Geltung*), а интенция как акт, наделенный значением, обладает собственным смысловым *содержанием*, прямым образом никак не связанным с ментальным актом как *психическим событием*.

В другом своем раннем труде Хайдеггер осуществляет реконструкцию «учения о категориях и значении» у Дунса Скота. Однако эта реконструкция определенно опирается на основные интуиции «Логических исследований», к одной из которых относится следующее утверждение:

Все интенционально подразумеваемое должно схватываться в значениях, и только то, что является сколько-нибудь предметным, сообразно сознанию (*bewußtseinsmäßig*) интенциональным, может быть выражено в значениях (*ibid.*: 316).

В данной связи Хайдеггер также пишет про различие у Дунса Скота предмета «как такового» и предмета, «данного в *Species intelligibilis*». Последний обладает особым значением, поскольку предмет в «*Species intelligibilis*» или в его *уразумеваемом виде* по сути дела означает — интендированный предмет. Это модус, в котором предмет в своем присутствии предстает перед сознанием (см. *ibid.*). И здесь Хайдеггер отмечает, что «присутствие» предмета для сознания может быть, с одной стороны, истолковано как «событие в душе» и «психическая реальность», однако такая трактовка не позволяет соотнести «*Species intelligibilis*» и само значение интендированного предмета (см. *ibid.*).

Хайдеггер указывает на эту соотнесенность идеи «уразумеваемого вида» и выражаемого значения, поскольку, по всей видимости, он усматривает в актах значения у Дунса Скота некий аналог того, как

функционируют пустые интенции значения в «Логических исследованиях». Непсихологическая трактовка идеи «уразумеваемого вида», в свою очередь, должна истолковывать «уразумеваемый вид» как то, к чему у сознания есть непосредственный доступ — как некую «идею» или «сущность», и, вместе с тем, полностью исключать идею ментального предмета как *отображения* предмета «реального». Хайдеггер здесь исходит, как представляется, из положения, что «уразумеваемый вид», будучи модусом присутствия предмета для сознания, в своей более традиционной трактовке представляет собой то изначальное, в свете которого понимается всякая конкретная вещь: подобно платоновской идее, «уразумеваемый» должен выступать в качестве самого условия возможности познания конкретной вещи. В этом смысле предмет «как таковой» представляет собой всего лишь фундамент для реализации идеи, некое потенциальное  $X$  всех возможных определений. При этом связь, на которой делает акцент Хайдеггер, — акта, направленного на предмет, и значения этого акта, говорит о том, что «Species intelligibilis» для Хайдеггера — это интендированный предмет, предмет в модусе «*так-как*» он дан сознанию, что также означает — *как* его подразумевает интенция значения. Ведь обнаружение конкретной вещи в феноменологии возможно не просто в свете идеи, но предполагает реализацию некоего «наброска» значения или «пустой интенции», которая, в отличие от идеи, обладает возможностью как исполнения, так и разочарования. Таким образом, уже в самых ранних трудах Хайдеггера просматривается развитие феноменологической идеи понимания как «проектирования» пустых интенций значения. В «Бытии и времени» Хайдеггера, как представляется, аналогом феноменологической пустой интенции значения становится идея понимания как наброска (*Entwerfen des Verstehens*). При этом, стоит отметить, что исток всех «проективных антиципаций» в этом трактате Хайдеггер описывает как некое предшествующее отдельным значениям целое значимости (*Bedeutsamkeit*), в то время как в самых первых трудах Хайдеггера возможность реализации актов значения, как и у Гуссерля, оказывается связана с представлением о «существовании» особого пространства *логического* — некоего «царства смысла».

В вышеприведенных размышлениях Хайдеггера и Гуссерля об объективной природе значений и об интендировании как реализации значения теперь следует выделить особенность, которую можно назвать ключевой, — эти размышления были бы невозможны, если они не опирались бы на определенную концепцию о том, как функционирует речь в целом. Ведь именно в речи возможна фиксация существующего зазора между

«предметом» и «явлением»—«смыслом». Как отмечает Р. Соколовски, речь всегда как бы «осциллирует» между двумя модусами «бытия» знака — выражения и указания (Sokolowski, 2002: 178). В этом отношении различие знака как указания (*Anzeige*) и знака как выражения (*Ausdruck*), о котором речь шла выше, относится не только к разделу, заполняющему семиотику в «Логических исследованиях». Гуссерль, очевидно, выделяя отдельно такую функцию словесного знака как указание на *предмет* и отдельно *выраженное им значение*, истолковывает последнее как то, что образует отдельный семантический уровень. Это означает, что значение (смысл) понимается здесь как некое несовпадающее с предметом «выражаемое» и не сводимый ни к чему иному первичный факт для «сознания».

Следует сказать, что представление о трех семантических уровнях, в котором наряду со «знаком» и «предметом» отдельно выделяется «смысл», не является открытием Гуссерля, который, скорее, руководствуется здесь классическими понятиями, выработанными в рамках традиции. Совсем не случайно, что ту же сложную семантическую модель можно найти, например, у Фреге, однако с той разницей, что понятия «смысла» и «значения» у него относятся к разным уровням этой модели: имя, под которым понимается любое «слово, знак, комбинация знаков, выражение» — утверждает он (Frege, 1948: 214), — выполняет две функции: оно «*выражает* смысл» и «указывает на» или «означает» предмет (референт). Поскольку в терминологии Фреге значение (*Bedeutung*) и предмет (*Gegenstand*) оказываются взаимозаменяемыми терминами, выражение, которое указывает на несуществующий в действительности предмет, согласно Фреге, ничего не означает, но при этом оно может обладать смыслом (*Sinn*). Разница, таким образом, заключается в употреблении понятия «значение» (*Bedeutung*), которое в «Логических исследованиях» относится к смысловому уровню. Однако принципы, формирующие саму языковую концепцию, остаются идентичными: Фреге, как и Гуссерль позднее, настаивает на том, что отсутствие предмета — реального референта — вовсе не делает выражение бессмысленным. Это означает, что речь функционирует по своим внутренним правилам, поскольку выражение, которое не отсылает к какому-либо предмету, все равно функционирует как выражение, если обладает смыслом. Потому принято полагать, что у Фреге и у Гуссерля смысл выделяется в качестве главного семантического уровня — особой, «третьей инстанции».

Такая семантическая модель может представляться излишне усложненной, если, в свою очередь, сравнивать ее с двухуровневой семантикой, в которой семантические свойства имени полностью исчерпываются в указании на предмет. Последняя очевидно преобладает в современной философии, что объясняется Г. Кунгом стремлением к «принципу экономии мышления» (см. Kung, 1972: 25). Тем не менее, это вовсе не означает, что «мир дискурса» функционирует ровно также, как и «реальность». Напротив, разница между предметом и возможным для него пространством смысла не только не устранима, но в целом всегда предполагается, когда речь идет о дискурсе. Потому, согласно Г. Кунгу, истолкование вопроса о проблемном отношении (*the puzzling relationship*) явления и реальности в терминах «ноэмы и референта» — «смысла и предмета» — является более адекватным (*ibid.*: 23).

Таким образом, описание устройства мира феноменов, как представляется, фундировано определенным представлением о том, как функционирует речь, и предполагает экспликацию смысла как отдельного семантического и онтологического уровня. Феноменологическое истолкование интенциональности как реализации значения (Гуссерль) или как проектирования на некое целое значимости (Хайдеггер) тем самым оказывается связано с концепцией языка, формируемой в рамках феноменологической философии. В настоящем разделе было показано, что феноменологическое учение об интенциональности исключает возвращение к теории репрезентации; оно трактует значение (*Bedeutung*) исключительно как *языковое* явление, принципиально невыводимое из ментальной или психической жизни сознания. При этом конституируемые и выражаемые в языке значения и смыслы, понимаются как у Гуссерля, так и у Хайдеггера, как нечто объективно значимое (*Geltung*) и, несмотря на существующий зазор между областью значимого и сущего, — как символическое или «духовное формование» (*geistige Formung*), дающее наиболее адекватное выражение всякому опыту. Однако не до конца ясным еще остается вопрос о том, каким именно образом в феноменологической философии осуществляется фиксация этого зазора между смыслом и реальностью. Более подробно этот вопрос будет рассмотрен в следующем разделе статьи.

#### «ПАНАРХИЯ ЛОГОСА» Э. ЛАСКА КАК ПРОДОЛЖЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ЗНАЧЕНИИ

Из предыдущего рассмотрения было видно, что предмет «как таковой» у Гуссерля, как и у раннего Хайдеггера, всегда остается трансцендент-

ным для познания. Единственным его определением является «быть тождественным  $X$ » — своего рода идентифицируемость, в силу которой предмет, несмотря на многообразие его возможных определений и модусов восприятия, распознается как «тот же самый». Предмет, таким образом, представляет собой фундирующий уровень: он никогда не дан просто «как таковой», но раскрывается посредством «наложения» на него некоей проективной «формы» или пустого наброска смысла. При этом эту «трансцендентность» предмета следует отличать от представления о трансцендентности «вещи в себе», как и понятие феномена следует отличать от понятия «вещи в явлении», когда речь идет о манифестации чего-то иного — некоего «истинного» референта. Ведь феномен лишен двойственности, характерной для «вещи в явлении», он всегда оказывается определен способом его «данности», в котором он может быть квалифицирован как нечто истинное. Эту стратегию «познания» вслед за неокантианцем Эмилем Ласком, — учение о категориях которого, по замечанию Хайдеггера, развивалось под воздействием «Логических исследований» (Heidegger, 1976: 28–29), — вполне можно назвать, в отличие от *панлогизма*, — *панархией* логоса.

Панархия логоса, в свою очередь, схожа с феноменологическим методом в том, что предполагает запрет на логизирование сферы действительного — сферы «предмета». Основанием такого запрета выступает известный принцип разнородности сфер «сущего» (*Seiende*) и «значимого» (*Geltende*) — того, что действительно «существует» и того, что «имеет силу». В этом отношении предмет просто «как он есть сам по себе», согласно Ласку, представляет собой вовсе не что-то принципиально недоступное для познания — некий «потусторонний» возбудитель всех представлений. Поскольку наличие значения не относится к реальным свойствам предмета, который в этом отношении, согласно Ласку, всегда чужд значения (*Bedeutungsfremde*), предмет «как он есть» — это скорее предмет, взятый вне его смысла, вне его значимого контекста. Однако для «сознания» всякая вещь встречается исключительно как нечто значимое, именно поэтому, как представляется, Ласк предлагает описывать момент обнаружения всякой «вещи» в терминах взаимодействия формы и материи. Так, интеллигибельная структура предмета, внутри которой он становится доступным для «сознания», конституируется, согласно Ласку, в момент наложения на него — самой по себе объективной — «значащей формы». Это различие формы и ее материала обладает у Ласка, конечно, исключительно рефлексивным характером и означает, что «предмет» через наложение на него значащей формы бывает раскрыт

в каком-то отношении, но никогда полностью не исчерпан в этом акте его означивания. В терминах Ласка — он бывает лишь «освещен» или «затронут» формой значения. Феноменом у Ласка потому можно назвать то, что кажет себя там, где «сущее» бывает «затронуто» формой значения, где распознается момент «наложения формы», в которой сущее не столько в буквальном значении слова «формируется», сколько раскрывается в пространстве некой «значимости».

Философское учение Ласка, таким образом, интересно здесь тем, что оно не только хорошо встраивается в логику феноменологического исследования, но также способно ее усиливать. Примечательным в данной связи является в частности само признание непреодолимости иррационального момента сущего. Эта невозможность исчерпать предмет в акте его означивания выступает здесь в качестве позитивного условия для многообразия значений, превращая тем самым сущее в потенцию, в множество возможностей, в которых конституируются или утрачиваются различные значения. Ведь многообразие форм значения, согласно Ласку, нельзя понять логически — оно остается на стороне означаемого «материала» (см. Ласк, 2017: 79). Вместе с тем, «пространство» логического, которое конституируется, согласно Ласку, не как отдельное «царство», но как пространство «истин о предмете», определяется посредством этого многообразия отсылок-значений. Оно описывается следующим образом: изначально пустая форма смысла дифференцируется через множество отсылок, в которых определяются отдельные значения. Тем самым значение в философском учении Ласка, как и у Гуссерля, предполагает двойственность выражения и указания, его здесь можно определить как нечто среднее между пустым наброском смысла вообще и конкретным моментом указания на «материал».

При этом, стоит отметить, что в «Логике философии» есть суждение, которое посвящено непосредственно отношению «смысла и предмета» в феноменологии, где Ласк эксплицитно ссылается на «Логические исследования» (там же: 54–55). Однако именно в этом месте Ласк, кажется, несколько поспешно встраивает проводимое Гуссерлем «разделение предмета и истины, предмета и смысла» в критикуемую им «теорию двух миров» (см. там же: 54). В результате этого не совсем оправданного хода мысли смысл как «второй» мир превращается в метафизическое царство «вневременных истин», являющееся лишь *отображением* и «тенью» первого — тенью «предмета». Теорию «двух миров» Ласк, собственно, критикует за неоправданное «удвоение»: параллелизм «*ordo et connexio rerum* [порядка и связи вещей (лат.)] и *ordo et connexio*



*veritatum* [порядка и связи истин (лат.)]» (Ласк, 2017: 54). Этот параллелизм, согласно Ласку, проходит сквозь всю философскую традицию, которая, будучи ориентированной на регион сверх-чувственного (*Übersinnliches*) или мета-физического, была способна выработать только соответствующую ей систему категорий для «сущего».

Однако если и можно говорить о конституировании смысла в феноменологии как о *мета-физике* предмета, то только с определенными оговорками: этот процесс предполагает *трансцендирование* самого предмета. Он осуществляется как *выстраивание* «над предметом» нового типа «предметности», не все элементы которой в принципе бывают мотивированы предметным содержанием (см. Хайдеггер, Борисов, 1998: 67–68). Ведь значение, как это было показано ранее, никогда не является простой репрезентацией или «отображением» действительности, оно обладает собственной содержательностью, которую нельзя трактовать как то, что наделяет сущее реальными свойствами. Тем более это имеет отношение к категориям, особый статус которых — в том числе их онтологический статус — обусловлен отсутствием в категориях предметного содержания: будучи тем, что конституирует онтологию «предмета вообще», категории не содержат в себе указания на какой-либо предмет и потому получают трактовку формальных эйдосов у Гуссерля и предикатов, в которых сказывается само бытие, у Хайдеггера. Именно этот особый статус всех значений, включая категории, как представляется, акцентирует в конечном итоге в своих размышлениях Ласк, который полагает, что смысл как «истина» о предмете реализуется в своей принципиальной инаковости по отношению к сущему предмету: все, что «не есть», но отмечено характером *значимости*, по Ласку, должно соотноситься не с областью «сверх-чувственного», но с областью *нечувственного* (*Unsinnliches*) и *несущего*.

Таким образом, следует сказать, что Ласк в своей критике скорее демонстрирует стремление к уточнению и дополнению феноменологического учения о смысле и предмете. Ему важно показать несовпадение сфер сущего и значимого — их различие, а не «удвоение». По этой же причине он также упраздняет отношение «двух миров», предлагая вместо него «первоотношение» (*Urverhältniss*) двух элементов — формы и материи. Ласк утверждает:

Не существует соотношения «о» между двумя царствами. Но в пределах одного царства имеет место соотносительность и взаимная затронутость

между двумя структурными элементами [...] формы и материи (Ласк, 2017: 55–56).

Проводя это различие, Ласк, кроме того, по всей видимости, стремится в терминах формально-материального «первоотношения» дать истолкование идее предметной соотнесенности значения. Так, значащая форма (*Geltung*) у Ласка, поскольку она всегда бывает соотнесена с ее «материалом», превращается в «значение-к» (*Hingeltung*) (см. там же: 43). Фактически она уподобляется феноменологическому «сознанию о». Можно даже предположить, что форма «значение-к» отчасти выполняет те же функции, что и интенции значения: с одной стороны, она обладает собственным смысловым содержанием, однако этим она не исчерпывается, поскольку сам ее формальный момент заключается в том, что она всегда *указывает* «за свои пределы», на некое чуждое вне-себя (см. там же).

Конечно, эксплицитного учения об интенциональности у Ласка нет. Но, несмотря на это обстоятельство, не без основания можно утверждать, что в философском учении Ласка все сущее трактуется исключительно как «интендированное сущее», бытие которого раскрывается через «значащую форму» как нечто инаковое, а именно — как значимое, истинностное и «означенное». К. Шухман отмечает в данной связи:

«Панархия логоса», столь решительно отстаиваемая Ласком, заключается в следующем: сознание фактически достигает предмета, но никогда с ним не совпадает. Субъект погружен в мир значимости (*validity*), мир предметов становится для него миром *феноменов* через наложение формы (Schuhmann & Smith, 1993: 457).

Иными словами, в учении о значении у Ласка мы имеем дело с философским описанием открытости, свойственной миру человеческого бытия. Его истолкование отношения мира форм к области всего действительного в этом плане можно сравнить, например, с тем, как вводится и осмысливается в фундаментальной онтологии Хайдеггера идея «значимости» (*Bedeutsamkeit*)<sup>2</sup>. У Хайдеггера, при этом, представление об исходной открытости мира было бы невозможно вне связи с общей концепцией о том, как функционирует речь в целом. То же самое, однако,

<sup>2</sup>Значимая конституция мира в «Бытии и времени» характеризуется той же специфической двойственностью, в силу которой, как отмечает Т. Кизиль, ее можно понять и как «полноту смысла» (*meaning-fulness*), и как «Be-deutsamkeit», которая «указывает, отсылает, означает» нечто, то есть является значимостью некой конкретной среды (см. Kisiel, 1995: 392).

справедливо и в отношении философских учений Ласка и Гуссерля, которые по сути дела представляют собой во многих своих принципах сходное учение о значении.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, в философских построениях Гуссерля, Хайдеггера, Ласка, несмотря на существующие концептуальные различия, определенно просматривается развитие общих интуиций, которые и делают исследование феномена значения центральным для этих учений. Размышления, будь то об отношении «значащей формы» к «материалу», смысла как «идеального коррелята» — к «предмету», «уразумываемого вида» или бытия и его смысла — к «сущему», по меньшей мере объединены в том, что они направлены на раскрытие специфики феномена значения. Более того, можно сказать, что для этих размышлений изначально существует единая рамка исследования, где само значение выступает в качестве условия возможности встречи с сущим. Это исследование трансцендентальной «истины о предмете» в феноменологической философии получает более специфическое развитие в качестве учения об интенциональности и ее коррелятах. Однако, как было показано ранее, такой ракурс исследования исключает редукцию самого значения, даже взятого как содержание интенциональности, к ментальной или психической жизни сознания. Поскольку значение изначально трактуется здесь исключительно как *языковое* явление, феноменологическое учение об интенциональности, усиленное учением Ласка об отношении мира форм к области действительного в конечном итоге не столько приобретает форму еще одной теории представления, сколько открывает перспективу на исследование «бытия» как некоего «смыслового универсума» или «мира» и его исходной открытости.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Академический проект, 2011.
- Ласк Э. Логика философии и учение о категориях : пер. с нем. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017.
- Михальский К. Логика и время : опыт анализа теории смысла Гуссерля // Логика и время : опыт анализа теории смысла Гуссерля. Хайдеггер и современная философия / пер. с пол. Е. Твердисловой. — М. : Территория будущего, 2010. — С. 19–204.

- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск : Водолей, 1998.
- Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Benoist J.* Linguistic Phenomenology? // *Meaning and Language : Phenomenological Perspectives* / ed. by F. Mattens. — Dordrecht : Springer, 2008. — P. 215–236.
- Frege G.* Sense and Reference // *The Philosophical Review*. — 1948. — Vol. 57, no. 3. — P. 209–230.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Bd. 21 / hrsg. von W. von Biemel. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1976.
- Heidegger M.* Frühe Schriften. Bd. 1 / hrsg. von F.-W. von Herrmann. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1978.
- Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bd. 3 / hrsg. von F.-W. von Herrmann. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1991.
- Heidegger M.* Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Bd. 59 / hrsg. von C. von Strube. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1993.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 3/1 / hrsg. von K. von Schuhmann. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Bd. 19/1 / hrsg. von U. Panzer. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Bd. 20/2 / hrsg. von U. Melle. — Dordrecht : Springer, 2005.
- Kisiel T.* The Genesis of Heidegger's "Being and Time". — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1995.
- Kung G.* The World as Noema and as Referent // *Journal of the British Society for Phenomenology*. — 1972. — Vol. 3, no. 1. — P. 15–26.
- Mattens F.* New Aspects of Language in Husserl's Thought // *Meaning and Language : Phenomenological Perspectives* / ed. by F. Mattens. — Dordrecht : Springer, 2008. — P. IX–XIX.
- Schuhmann K., Smith B.* Two Idealisms : Lask and Husserl // *Kant Studien*. — 1993. — Vol. 84, no. 4. — P. 448–466.
- Sokolowski R.* Semiotics in Husserl's "Logical Investigations" // *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's "Logical Investigations" Revisited* / ed. by D. Zahavi, F. Stjernfelt. — Dordrecht : Springer, 2002. — P. 171–174.
- Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus / trans. from the German by D. F. Pears, B. F. McGuinness. — London : Taylor & Francis, 2001.

---

Melnikova, E. V. 2024. "Gusserl', Khaydegger i Lask [Husserl, Heidegger and Lask]: ucheniye o smysle i znachenii [The Doctrine of Sense and Meaning]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 162–182.

---

ЕКАТЕРИНА МЕЛНИКОВА

LECTURER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-3937-1429

## HUSSERL, HEIDEGGER AND LASK

### THE DOCTRINE OF SENSE AND MEANING

Submitted: Apr. 03, 2023. Reviewed: Mar. 04, 2024. Accepted: Apr. 15, 2024.

**Abstract:** This article examines some features of the phenomenological doctrine of meaning on the basis of Husserl's "Logical Investigations", some of Heidegger's early writings, and Lask's "The Logic of Philosophy and the Doctrine of Categories". The author believes that many ideas of the Neo-Kantian Lask's doctrine can be incorporated into the more general phenomenological method and may even reinforce certain phenomenological theses. The aim of this article is to show that Husserl, Heidegger and Lask develop similar intuitions in their writings that make the study of the phenomenon of meaning one of the central elements of their philosophical doctrines. For this purpose, the first part of the article reveals the content of the basic concepts that are most directly related to the phenomenological theory of meaning, and identifies the specificity of the meaning-bestowing and the intuitive acts. This section demonstrates that the meaning intention in phenomenology has a content of its own which cannot be exhausted either in perception and intuition or in "psychic experience". The second part of the article discusses the phenomenological treatment of the concept of intentionality in Husserl and the early Heidegger. The phenomenological idea of the meaning intention is contrasted here with Brentano's interpretation of intentionality, which relies on the doctrine of mental phenomena. This section states that, in contrast to Brentano's doctrine, within the framework of the phenomenological doctrine of intentionality there is no "theory of representation" formed at all, but rather a philosophical "theory of meaning", in which meaning is not reduced to mentality, but is understood exclusively as a linguistic phenomenon. In addition, this section shows the connection between the phenomenological theory of intentionality and the three-level semantic model, which assumes the possibility of constitution of a separate Sense level in language. In the final part of the article, the phenomenological approach is interpreted by comparing it to Lask's strategy of the "panarchy of the logos". The last section reveals some of the ontological presuppositions of the doctrine of the world of phenomena through Lask's doctrine of the relation of the "world" of meaningful forms to the realm of the actual being.

**Keywords:** Early Phenomenology, Husserl, Early Heidegger, Lask, Meaning Intention, Sense, Phenomenon, Expression.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-162-182.

#### REFERENCES

Benoist, J. 2008. "Linguistic Phenomenology?" In *Meaning and Language : Phenomenological Perspectives*, ed. by F. Mattens, 215–236. Dordrecht: Springer.

- Chernyakov, A. G. 2001. *Ontologiya vremeni. Bytiye i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaydeggera* [The Ontology of Time. Being and Time in Aristotle, Husserl and Heidegger] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Frege, G. 1948. "Sense and Reference." *The Philosophical Review* 57 (3): 209–230.
- Heidegger, M. 1967. *Sein und Zeit* [in German]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- . 1976. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [in German]. Ed. by W. von Biemel. Vol. 21. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1978. *Frühe Schriften* [in German]. Ed. by F.-W. von Herrmann. Vol. 1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik* [in German]. Ed. by F.-W. von Herrmann. Vol. 3. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* [in German]. Ed. by C. von Strube. Vol. 59. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1998. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs] [in Russian]. Trans. from the German by Ye. V. Borisov. Tomsk: Vodoley.
- Husserl, E. 2011. *Logicheskiye issledovaniya* [Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis] [in Russian]. Trans. from the German by V. I. Molchanov. Vol. II. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Husserl, Ed. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [in German]. Ed. by K. von Schuhmann. Vol. 3/1. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [in German]. Ed. by U. Panzer. Vol. 19/1. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 2005. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil* [in German]. Ed. by U. Melle. Vol. 20/2. Dordrecht: Springer.
- Kisiel, T. 1995. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Kung, G. 1972. "The World as Noema and as Referent." *Journal of the British Society for Phenomenology* 3 (1): 15–26.
- Lask, E. 2017. *Logika filosofii i ucheniye o kategoriyakh* [Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI "Reabilitatsiya".
- Mattens, F., ed. 2008a. *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*. Dordrecht: Springer.
- . 2008b. "New Aspects of Language in Husserl's Thought." In *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, ed. by F. Mattens, ix–xix. Dordrecht: Springer.
- Mikhail'skiy, K. 2010. "Logika i vremya [Logika i czas]: opyt analiza teorii smysla Gusserlya [Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu]" [in Russian]. In *Logika i vremya [Logika i czas]: opyt analiza teorii smysla Gusserlya. Khaydegger i sovremennaya filozofiya [Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu. Heidegger i filozofia współczesna]*, trans. from the Polish by Ye. Tverdislova, 19–204. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Schuhmann, K., and B. Smith. 1993. "Two Idealisms: Lask and Husserl." *Kant Studien* 84 (4): 448–466.
- Sokolowski, R. 2002. "Semiotics in Husserl's 'Logical Investigations'." In *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's "Logical Investigations" Revisited*, ed. by D. Zahavi and F. Stjernfelt, 171–174. Dordrecht: Springer.
- Wittgenstein, L. 2001. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. from the German by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Taylor & Francis.

ОЛЬГА ИВАЩУК\*

## DOUBLE-BIND КАК ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ЭКВИВАЛЕНТ ПРОТИВОРЕЧИЯ В МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ\*\*

Получено: 13.07.2023. Рецензировано: 30.12.2023. Принято: 10.04.2024.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка сравнить две методологические фигуры, ядром которых является логическое противоречие: введенную Г. Бейтсоном конструкцию *double-bind*, работа с которой нацелена на устранение противоречия с помощью расселовской теории типов, и гегелевскую логическую форму противоречия, работа с которой предполагает культуру движения в противоречии и умение его разрешать. Оба метода оказались очень продуктивны в широком спектре социо-антропологических исследований XX века на Западе и в России, и оба вводились в действие в решающий момент при моделировании таких сложных феноменов, как психическая патология (Г. Бейтсон) / обучение слепоглухих (Мещеряков-Ильенков), творчество (Н. Элиас) / Э. Ильенков, отношения социального могущества, связывающие человеческих индивидов как имеющих общественную природу (марксистское по истокам понятие *aperto homine* у Н. Элиаса / марксов «ансамбль общественных отношений» у Э. Ильенкова / двойственность практик представления себя другим у И. Гофмана / противоречивость идеального как представления у Ильенкова). Анализируя способы исследовательской работы, которые предписывает *double-bind* или противоречие как философская категория, автор прослеживает, к каким различиям на «выходе» приводит различие этих подходов на «входе». Решающее из этих различий видится в том, что методология, толкующая *double-bind* лишь негативно, ограничивает анализ механизмами социального производства зла, тогда как методология разрешения противоречий помимо этого демонстрирует состоятельность в постановке и решении вопросов о социальном производстве творческой индивидуальности или высоких культурных образцов.

**Ключевые слова:** *homines aperti*, *double-bind*, *power-balance*, противоречие, шизофрения, тифлосурдопедагогика, способность суждения, талант, творчество.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-183-201.

### ВВЕДЕНИЕ. NOMO CLAUSUS VS HOMINES APERTI

В социологии не существует признанной «центральной теории», как называют это сторонники Н. Элиаса (Loyal & Quilley, 2004: 76 ff), но

\*Иващук Ольга Федоровна, д. филос. н., профессор, Российская академия народного хозяйства и госслужбы при Президенте РФ (Москва), [ofi@list.ru](mailto:ofi@list.ru), ORCID: 0000-0002-9383-9141.

\*\*© Иващук, О. Ф. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

существует, как некая асимптота, идея дисциплинарного единства. Соответствовать ей, т. е. быть дисциплинарным интегратором, могла бы притязать только такая теория, для которой противоположности «социогенезис и психогенезис всегда нерасторжимы» (Mennell, 2015: 553): иначе она не могла бы охватить всю широту социологического предметного поля. В ее отсутствие эту роль выполняет целое множество исследований, тяготеющих к этой асимптоте. Парадоксально, но, как правило, исследования этого рода являются пограничными и междисциплинарными, т. е. так или иначе не вписываются в институционально закрепленные, внешние предмету дисциплинарные коридоры. С. Квилли и С. Лойял описывают это множество как воплощение «большой международной, межперспективной и межпоколенческой преемственности теоретизирования и исследования» (Loyal & Quilley, 2004: 2) и включают в эту преемственность

в частности, марксистскую и веберианскую историческую социологию капитализма; традицию символического интеракционизма, связанную с Джорджем Гербертом Мидом через Герберта Блюмера и Ирвинга Гоффмана; во Франции — традицию, вылившуюся в творчество Пьера Бурдьё и его школы (ibid.).

От себя к этому списку хочется добавить некоторые работы Г. Бейтсона, например, исследования о шизофрении (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 172, 253), поскольку он стремится описать патогенное поведение не как имеющее индивидуально-биологический источник, но как уместное в определенной социальной ситуации и, следовательно, имеющее социальный генезис, что явно соответствует установкам «центральной теории».

Нетрудно увидеть, что поскольку все упомянутые исследования разделяют предпосылку нерасторжимости психогенеза и социогенеза, а она противостоит методологическому индивидуализму и восходит к гегелевскому и марксову пониманию человека как *Gemeinwesen* или «ансамбля общественных отношений», то все эти исследования так или иначе объективно тяготеют к идеалу *homines aperti* в противовес *homo clausus* (Elias, 2012: 126), критически отстраняясь (хотя не всегда последовательно) от закрытого одинокого индивида картезианской установки, выступает ли он в виде *homo oeconomicus*, *homo sociologicus* или другим подобным образом.

Понимание человека как множественного и открытого другим, себе подобным, как *homines aperti*, убедительно продемонстрировало в социологии свою продуктивность. Но упомянутые исследовательские про-



граммы, даже не отторгая Маркса, по большей части удивительным образом стремятся обойтись без Гегеля, в том числе потому, что теории научно-технической эры, возникая как «позитивные», противопоставили себя спекулятивным вымыслам философии. В этом один из смыслов поиска «центральной теории»: она «центральная» и в мертоновском значении «теории срединного уровня», т. е. эмпирически состоятельной. Отчасти это противопоставление шло в русле марксовской критики гегельянства, но, в отличие от Маркса, который не отбросил, но отточил гегелевский диалектический метод, критика, исходившая от «позитивных» ученых, выплеснула с водой спекуляции и ребенка — противоречие как метод, приписав его трансценденталистским ухищрениям, против которых оно на самом деле было направлено (Ивашук, 2020).

Противоречие, разработанное у Гегеля, — это форма логически легитимного выхода за пределы одинокого *Cogito* объективирующей установки наук — к другой субъективности, и потому теория человека как ансамбля многих субъективностей, связанных в своем воспроизводстве сетью социального взаимодействия, без противоречия как положительного метода невозможна.

Отсюда возникает вопрос: как же удастся без противоречия избежать замыкания в *homo clausus*?

Оказалось, что существует своего рода функциональный эквивалент, который так или иначе используется всеми упомянутыми теоретиками и объединяет всех их как общий фокус, вокруг которого их поиски вращаются по сколь угодно вытянутым и непересекающимся орбитам. Этот эквивалент — введенная Грегори Бейтсоном конструкция *double-bind* (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 14), которая у Элиаса стала «фигурацией *Doppelbindung*» (в английских переводах — «*Double-bind figuration*») (Elias, 2005: 91–92<sup>1</sup>; Elias, 1987: 48, 49, 74, 85 ff). Прежде всего эта конструкция понадобилась и оказалась многообещающей для объяснения причин психических заболеваний и генезиса таланта.

Ниже представлена попытка соотнести способы подхода к сложным социальным феноменам, с одной стороны, с помощью *double-bind*, и, с другой стороны, с помощью логической фигуры противоречия. Последнее имело место в отечественных анналах, где в качестве параллели, или гомологии, западным исследованиям с интересующей нас точки зрения

<sup>1</sup>В русском переводе этот термин оказался потерян. В очередной раз Н. Элиасу не везет с переводом терминологии. В русскоязычной версии его «Процесса цивилизаций» в основном тексте отсутствует термин «фигурация».

представляются релевантными, несмотря на другую дисциплинарную прописку, поиски Э. В. Ильенкова и команды А. И. Мещерякова.

Предпринятое сравнение покажет, к каким различиям «на выходе» приводит различие ипостасей противоречия — понимаемого как *double-bind* и как логическая категория — «на входе».

#### DOUBLE-BIND КАК УСЛОВИЕ РАЗРУШЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПСИХИКИ

*Double-bind* — трудно переводимая конструкция, что это такое — лучше показать сразу на модели. Ввел термин Грегори Бейтсон в 1956 г. в исследовании по психиатрии во время выполнения грантового мультидисциплинарного проекта, призванного достичь продвижения в терапии шизофрении. У руководимой Г. Бейтсоном команды исследователей родилась тогда этиологическая гипотеза, вобравшая результаты, которые соответствовали «таким различным областям знания, как социальная антропология, анализ коммуникации, психотерапия, психиатрия и психоанализ» (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 169), а также системный анализ и расселовская теория логических типов.

Бейтсон предположил, что шизофрения возникает в результате систематического повторения ситуации, в которой человек не может провести жизненно важных для него различий между логическими уровнями смысла высказывания: буквальным смыслом речевого послания и его же более общим смыслом, задаваемым не прямо, а через контекст. Такие различия жизненно важны уже для животных: например, в игре им важно сообщить, что они показывают клыки, играя, иначе игра может превратиться в смертельный поединок. Это сообщение, если пользоваться терминами расселовской теории типов, происходит на мета-уровне. Лишь доступ к мета-уровню коммуникации позволяет различить смысл речи. И если вербально выраженное входит в противоречие со своим мета-уровневым дополнением, то тот, к кому обращена такая коммуникация, попадает в ловушку двусмысленности, становится жертвой *double-bind*.

Например, для ребенка, который полностью зависит от матери, жизненно важно получать от нее подкрепляющие доверие выражения ее любви. Но в то же время в их коммуникации возникает, притом регулярно, расселовский «брадобрей», который должен/не должен «брить сам себя» (Russel, 2010: 101) — ситуация, в которой мать будет эмоционально отстраняться (и наказывать попытки сближения с ней) и при этом настаивать, что это должно толковаться как проявление любви же. В результате для ребенка возникают два взаимоисключающих послания:

- (1) «Я тебя люблю» (декларация интеграции);
- (2) «Не смей сокращать дистанцию между нами» (жест отторжения)— послание на более общем, невербальном уровне, разница уровней исключает контроверзу, но ребенок не умеет различать логические типы, и угроза наказания удерживает его на непосредственном уровне.

Для ребенка возникает противоречие, которое его дезориентирует: ребенок-жертва не знает, что в действительности значат и к чему побуждают обращенные к нему послания. Выход на мета-уровень позволил бы обсудить и устранить противоречие, но он чреват наказанием, запрещен. Запрет защищает от разоблачения мать, которая использует дезориентирующую ребенка ситуацию противоречия, чтобы обеспечить его подчинение.

Тогда сценарии развития шизофрении становятся логически предсказуемы как возможные защитные стратегии жертвы:

(а) воспринимать и реагировать только на буквально вербализованный смысл. Эта стратегия разветвляется на две возможности.

Первая (а.1) — выход в *паранойю*, когда пациент начинает видеть опасность в любом вербализованном содержании. Тогда, защищая себя, жертва будет отвечать, учитывая только буквальный смысл высказываний. Что получается в результате — Г. Бейтсон показывает на примере истории в одном больничном отделении, где заведующий отделением

повесил на дверях своего кабинета табличку: «Кабинет заведующего отделением. Пожалуйста, стучите». Вскоре он был доведен до отчаяния послушным пациентом, который проходя мимо каждый раз старательно стучал в дверь (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 174).

Г. Бейтсон показывает, что такая реакция гомологична реакции вполне здорового человека, застигнутого в неудобной для себя ситуации вежливо завуалированным вопросом: защищаясь, он будет игнорировать подразумеваемый смысл и отвечать только на буквальный (там же).

Или (а.2) защита принимает форму *гебефренического* типа реакции, когда, не в силах уловить смысл метакоммуникации, человек на все расхождения с прямым текстом реагирует как на несущественное, смехом.

(б) Поскольку физически покинуть ситуацию нельзя, можно выдумать фантастический мир и утверждать, что это не я (совершаю наказуемую попытку, например, пытаюсь уличить сильную сторону), сам я в другом месте — собственно *схизма*, появление других персон в одном человеке.

(в) Перестать реагировать на любые обращения, сделать вид, что не слышишь их — *регрессия*. *Кататонический* тип проявления.

Отсюда метод лечения: помочь жертве различить уровни абстракции, развести стороны противоречия между непосредственным и метауровнем коммуникации и избавиться от него как от ложной угрозы, возложив вину за свои напряжения на источник путаницы, которым в нашем примере оказывается «шизофреногенная мать», ведь это из-за ее противоречивого определения ситуации ребенок страдал.

Иногда психиатрам удавалось помочь жертве — вооружить ребенка инструментами анализа, которые приводили к обвинению матери, и тогда срыв начинался у матери. Психотерапия вращалась в кругу. Выходом из него казалась семейная терапия. Но ведь и семья не последняя инстанция, которая генерирует противоречия. Дальнейшие источники злонамеренности логично возвести к месту работы членов семьи, конкуренции работодателей, затем к государству, затем к международной конкуренции и т. д. — дальше окажется, что здоровых среди человеческих индивидов просто нет, мир — огромная психбольница.

Но, если бы мир удалось вылечить, оказалось бы, что той только ценой, что в нем отсутствует также «юмор, искусство, поэзия и т. д.», поскольку теория *double-bind* «не делает разницы между этими подвидами» (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 217) своего предмета.

Позднейшая психиатрия должна была признать, что гипотеза не оправдывает ожиданий. Но, несмотря на ложность, гипотеза остается притягательной, поскольку она все же улавливает нечто существенное и потому «дает надежду на более функциональные пути» (Gibney, 2006: 48). Что же именно она улавливает?

#### DOUBLE-BIND КАК УСЛОВИЕ СОЗИДАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПСИХИКИ

Разбираться с теорией *double-bind* лучше с помощью контрпримера, в качестве которого как точный антитип бейтсоновской модели просто напрашивается случай родителей потерявшего в раннем детстве слух Юрия Лернера, который в 1963 г. стал одним из воспитанников Загорского Детского дома для слепоглухонемых при Институте дефектологии АН СССР.

Михаил Зиновьевич Лернер, пришедший в лабораторию Р. А. Лурии, на базе которой предстояло возникнуть этому Детскому дому, вспоминает, что при первой же встрече, помимо указаний о том, как организовать повседневный быт семьи, И. А. Соколянский дал ему категорическое указание,

чтобы родители старались умерить до минимума проявление эмоциональных чувств к ребенку, отказывались бы от каких-либо ласк и других форм проявления своей любви. Он все время подчеркивал, что жизнь ребенку предстоит суровая, трудная и потребует от него напряжения всех внутренних психологических и психических сил, к этому надо ребенка готовить настойчиво и бескомпромиссно... (Лернер, 2000).

Между тем, родителям надо было объяснить ребенку, что их суровость проистекает из любви к нему, чтобы он следовал их трудным заданиям. И дело не ограничилось одной семьей и одним ребенком. Описанная ситуация повторилась, притом серийно, в так называемом Загорском эксперименте. Но у теоретиков, которым пришлось иметь с нею дело, были противоположные бейтсоновским логические приоритеты.

Они полагали, что такая ситуация, наверное, может свести с ума павловскую собаку (павловскую, поскольку только в лаборатории Павлова собака обездвижена и лишена всякой инициативы), но собственно человек отсюда только начинается. Ничто другое не дает человеку выхода на более высокий (мета) уровень, туда попасть можно, как говаривал Сократ, только «через ворота противоречия». Ничто другое кроме этой ситуации не делает человека свободным, потому что именно выдерживая напряжение противоречия и *разрешая его собственным* усилием (а никто другой и не может выдерживать напряжение моего противоречия), человек творит *общий* мир, усложняет и обогащает его структуры.

В этом усматривает Ильенков смысл того приема, к необходимости которого пришел Мещеряков, когда понял, что для создания собственно человеческой психики надо «разорвать» уже сложившуюся связь «между организмом и предметами его органических нужд», что

весь фокус состоит в том, чтобы [...] поставить между ними препятствие, которое этот организм принципиально не мог бы преодолеть за счет перемещения собственного тела в пространстве, то есть тем способом, который в принципе доступен любому животному (Ильенков, 2009: 98).

Контакт, подлежащий разрыву — это *жизненно важный* контакт. Ильенков характеризует проблему так: «либо осуществи переход к *человеческому* способу удовлетворения органической нужды, либо сдохни» (там же). И, как и в описанной Бейтсоном ситуации, наказуемым оказывается и (1) разрыв такого контакта, т. к. он угрожает жизни, противодействует стремлению себя сохранить, и (2) отсутствие разрыва, т. к. оно наказуется любой жизненной ситуацией в дальнейшем развитии ребенка, потому что родительское потакание беспомощности,

забота лишь о том, чтобы уберечь жизнеобеспечивающую связь, когда взрослые становятся обслуживающим придатком ребенка, ухаживая за ним, как за растением, тем самым и превращает его в такое растениеподобное существо. Как и в описании Бейтсона, в педагогике Мещерякова покинуть ситуацию разрыва живое существо не может. Более того, этот разрыв представляет собой не какую-то исключительную или одноразовую ситуацию, но систематический способ жизни.

Таким образом, перед нами *double-bind* в чистом виде. Значит, мы должны бы ждать на выходе психотика? Но «эксперимент» Мещерякова дал прямо противоположные результаты. Мы знаем, что команде Мещерякова, включавшей и Ильенкова, удалось в условиях, которые в оптике сторонников концепции *double-bind* являлись полнотой условий для психопатологического результата (можно добавить: в «тотальном институте» — Загорском интернате, где воспитанники на исходном рубеже полностью зависели от персонала и института в целом — но не остались в этой зависимости!), воспитать полноценных, достаточно самостоятельных, чтобы состояться в жизни, сограждан.

Что обусловило эту разницу стратегий и результатов?

#### DOUBLE-BIND И ПРОТИВОРЕЧИЕ

В самом общем виде ответ таков: и значимость бейтсоновского конструкта, и разница в результатах его использования Бейтсоном и Мещеряковым определяется пониманием *противоречия* и полярным отношением к нему. Стратегия Г. Бейтсона реализует логику его запрета, его появление трактуется как ложь, которую требуется изобличить и устранить. Терапевтическая помощь с этой точки зрения заключается в том, чтобы изъять пациента из ситуации противоречия. Стратегия Ильенкова-Мещерякова реализует логику противоречия как фундаментальной характеристики самой действительности, и потому логического условия истины в познании и адекватности в поведении. И эта стратегия обязывает не изъять, но корректно ввести ученика в ситуацию противоречия, точнее, научить двигаться в нем, чтобы найти опосредствование, которое это противоречие разрешит. Причем отработка поиска форм опосредствования идет с самого первого совместно-разделенного действия, в котором взрослый, конечно, готов прийти на помощь, чтобы цель жизнеобеспечивающего действия была достигнута, но никогда не спешит выполнять действие *вместо* воспитанника. Мещеряков и Ильенков делают на этом акцент: не перехватывать, а пробуждать инициативу

ребенка в проблемной ситуации. Существенно, что работа в этом направлении начинается с формирования навыков *самообслуживания*, т. е. с самого начала ребенку помогают достичь автономии, свободного движения в человеческом мире. Первые действия осуществляются как кормление (ложкой), одевание и т. д. ребенка его же руками, и как только отдельные элементы навыка позволяют достигать результата,

возникают первые попытки сделать движение самостоятельно... Тут очень важно не пропустить и не угасить этих первых проявлений самостоятельности... Возникшая активность легко гасится, если взрослый сам начинает выполнять за него нужное действие... и в том случае, когда она не подкрепляется достижением цели... Воспитатель [...] строит процесс обучения таким образом, чтобы давать самостоятельность ребенку в тех движениях, которыми он уже овладел (Мещеряков, 1968: 112–114).

Таким образом, помещая ребенка в контролируемую ситуацию «либо осуществи переход к *человеческому* способу удовлетворения органической нужды, либо сдохни», его именно благодаря тому не оставляют в дезориентации, что те формы, в которых он начинает двигаться, одновременно обеспечивают и его выживание, и обретение им всеобщего горизонта — ведь препятствие, разорвавшее контакт с предпосылками жизни, оказалось такого рода, что оно

одновременно было [...] мостом, или, так сказать, шлагбаумом, между животной и человеческой жизнедеятельностью, а тем самым — между биологической (животной) и специально-человеческой формой психики. Таким препятствием-мостом является любой предмет, созданный человеком для человека, любое искусственно изготовленное орудие, которое человек помещает между собою и предметом своей органической нужды.

Например — *ложка*. Это и есть пропуск в царство человеческой — социальной — культуры, в сферу человеческой жизнедеятельности и психики (Ильенков, 2009: 98).

С такой точки зрения *double-bind* — вовсе не синоним лжи в познании или поведении, как это фиксирует сам выбор термина<sup>2</sup>, это, напротив, условие обретения истины и даже вся истина и просто норма собственно человеческой жизни. В этом пункте подход Ильенкова и Мещерякова обнаруживает актуальность гегелевского метода, в котором противоречие составляет

<sup>2</sup>В большинстве вариантов перевода на русский слова *double* переводчики Д. Я. Федотов, М. П. Папуш демонстрируют присутствие оттенка лжи (Бейтсон, Федотов и Папуш, 2000: 6–7).

глубочайший источник всякой деятельности, живого и духовного самодвижения, диалектическая душа, которую все истинное имеет в самом себе и через которую оно только и есть истина (Гегель, Столпнер, 1972: 301).

С этой точки зрения видно, что противоречие или *double-bind* не генерирует симптом само по себе, а только если противоречие отрезается от его разрешения. Расселовская логика, хорошо вскрывая противоречие как исток предметного определения и в формировании психики, и в теории множеств, не умеет с ним работать в направлении разрешения, только умеет запрещать, тем самым и отрезая от разрешения. Вывести пациента за пределы *double-bind* означает отрезать его от самой возможности быть самоопределяющимся, т. е. творческим, субъектом. Другими словами, это означает объективировать его, свести к одностороннему вещному бытию с предписанной регламентом траекторией. Сохранить за ним прерогативу самоопределения, специфику человеческого, субъектного, бытия, минуя «ворота противоречия», невозможно.

Тогда слабым звеном в бейтсоновской проблеме оказывается вовсе не материнская недобросовестность, не мать, которая помещает ребенка в ситуацию противоречия, виновна в разрушении личности ребенка (в эту ситуацию с необходимостью помещает *нас всех* сама жизнь) — но те *социально генерируемые препятствия*, которые мешают даже подступиться к его *разрешению*.

Отсюда последовательно вскрываются проблемы:

(1) как осуществляется разрешение, что позволяет индивиду в ситуации подрыва животной характеристики, т. е. угрозы жизни, не погибнуть, не уйти в патологию, а стать полноценной здоровой, творческой и потому свободной человеческой индивидуальностью?

На этот вопрос отвечает методика А. И. Мещерякова, в которой главным является использование органической *нужды* для формирования человеческой *потребности*. Воспитатели, в своем лице воплощающие тот изначально в человеческом организме недостающий орган, без которого человеческий ребенок не является даже индивидом (букв.: целым, не распадающимся на части), т. е. попросту не может жить, через совместно-разделенную деятельность по удовлетворению органической нужды побуждают ребенка освоить выработанные человечеством небиологические формы ее удовлетворения — т. е. формы, с самого начала интегрирующие *любого другого — в субъекта*, поскольку изначально человеческий ребенок, как выяснилось, таковым не является. Сами формы и их необходимая последовательность как раз выявились, как



«в замедленной киносъемке», в воспитании ребенка, в котором из-за слепоглухоты «само» не прививается ничего.

Тут выступает «третий аспект бесед» М. Лернера с профессором Соколянским: «Труд... должен быть стержнем человеческого бытия» (Лернер, 2000) как деятельность в формах, которые противоположны животным, выработанным природной эволюцией формам удовлетворения биологических потребностей, которые являются не формами управления «биологической жизнедеятельностью организма вида *homo sapiens*» (Ильенков, 2009: 98–99), а формами «управления *сложнейшей системой внешних предметов*, составляющих, по выражению Маркса, *неорганическое тело человека*» (там же), человека-ансамбля, *aperto hotini*, и потому они «никак не могли и не могут быть заранее предусмотрены строением внутренних органов человеческого тела» (там же). Это формы, избавляющие человеческого индивида от власти естественной необходимости, потому что лишь они позволяют относиться к миру не с точки зрения своей органической нужды, но с точки зрения другого — любого другого — человека, иными словами, в горизонте всеобщего, или мышления. Осуществляя себя тем или иным исторически выработанным всеобщим способом, т. е. в формах, размыкающих индивида во всеобщее общение с себе подобными, интегрирующих индивида в его социальное целое, человеческий индивид является воплощенным противоречием, значит, творцом, потому что вынужден своей жизнедеятельностью-историей опосредствовать полюса этой антиномии. Потеря хотя бы одной из ее сторон вместо удерживающего их единства творческого опосредствования означает вырождение поведения человека в ту или иную его превращенную форму — патологию, зло, в том числе банальное. Такой разворот проблемы диктует дальнейший вопрос.

(2) Что именно препятствует продуктивному разрешению противоречия, затягивая узел *double-bind* патологически?

#### DOUBLE-BIND И ФИГУРАЦИОННАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Первое среди таких социально генерируемых препятствий нормальному человеческому развитию — исключение самой возможности осознать то, что противоречие — это корень всякой самости, всякого сопротивления объективации, который разрушительным делается только тогда, когда его нормальное развертывание и разрешение сознательно или бессознательно блокируют.

Что заставляет талантливых и грамотных теоретиков (т. е. не отрезанных от доступа к способам получения знания) отрицать или игнорировать логику продуктивного разрешения противоречия и из самых высоких побуждений следовать и самим работать на создание превращенной видимости — об этом хорошо писал П. Бурдьё. Социальный механизм, переключаящий теоретиков на объективацию тем вернее, чем выше теоретик в иерархии своего специфического поля, он назвал *scholastic fallacy* (Бурдьё, Кралечкин, 2019: 294).

Вслед за этим возникает вопрос, который Ильенков формулировал так: что обрекает большинство на

незавидную роль пассивного материала, через насильственное формирование которого реализует себя мощь и сила (*Macht*) других индивидов — Цезарей и Бонапартов, Кантов и Ньютонов и т. д... баловней судьбы? (Ильенков, 1991: 379).

За его распутывание он успел только взяться, но компас его метода (противоречие), как и у Бурдьё, указывает на своего рода универсальную политическую экономию — экономику баланса власти / социальной силы (в терминах Элиаса и Бурдьё соответственно, чьи учения в этом пункте оказываются взаимопереводимыми). В гомологии с П. Бурдьё Ильенков указывал на школу, как на место, где в «не-нормальных» общественных условиях от значительной части индивидов *отрезается доступ* к овладению определенными культурными инструментами.

Если П. Бурдьё и И. Гофман (Бурдьё и Пассерон, Шматко, 2007; Гофман, Салин, 2019) показали, что система современных образовательных институций ради собственного воспроизводства вовлекает аудиторию в игру по правилам, которые гарантируют *перевес социального могущества* персонала и инстанций, делегирующих персоналу авторитет, — то Ильенков показал, *благодаря чему* эти правила отклоняют работу образовательной институции от культивирования здоровой инициативы аудитории по сборке своей, в том числе поврежденной, самости и направляются на ее объективацию, а именно: они отсекают возможности самостоятельного поиска путей *разрешения* того *double-bind*, в который аудитория оказалась втянута. С нею работают ради *привития навыка замещения всего противоречия — одной из его сторон*, и именно это замещение обеспечивает перевес силы.

Этот механизм глубокого повреждения психики Ильенков демонстрирует, практически как социолог, на институциональной модели, ему

на тот момент доступной — на образовательной системе, взявшей на вооружение «принцип наглядности обучения»:

Видимое благополучие при этом достигается, но болезнь поражает при этом более глубоко лежащие — и более важные — «органы познания». И прежде всего — *способность воображения* в той ее важнейшей функции, которую еще И. Кант назвал «способностью суждения»...

Эту способность школа зачастую не только не развивает там, где она уже как-то возникла, но и активно умерщвляет ее...

*Воспроизводить* уже готовые — уже получившие гражданство в языке — образы ученик таким путем научается. *Производить* образ — нет... «знание», усваиваемое на уроке, внушается ему как готовое абстрактное «правило», которому он *обязан, должен, вынужден* подчинять свои действия внутри строго определенных условий школьных задач, чтобы добиться решения этих задач, часто вовсе ему не интересных (Ильенков, 1991: 383–386).

И более того, которые не в его интересах, ведь это правила, которые учат подчиняться, не раздумывая, — и это не просчет массовой школы, а ее назначение. В самом деле, эти «формулы» ему в итоге удается успешно «применять» только там и тогда, [...] где жизнь уже организована «по науке» (там же: 386), — точнее, где жизнь уже организована в чужих интересах — а она так организована для него всюду, где перепад власти значительно отклоняется от нуля, поэтому, когда он применяет эти правила успешно, он сковывает себя в чужих интересах. И ему это даже удобно — этот габитус позволяет в отведенных пределах воспроизводиться и ему, но едва ли развиваться. В таком обучении «воспитывают психический аппарат, с помощью которого человек, глядя *на предмет*, видит (наглядно представляет) в нем лишь то, что он уже знает с *чужих слов*» (там же) — и остается незрелым, несовершеннолетним в кантовском смысле, социально некомпетентным, «бесформенной массой», «которая не знает, чего она хочет» (Гегель, Столшнер и Левина, 1990: 320, 340) и может только подчиняться.

После воздействия этого механизма массовой депривации социальной силы, с которым человек эпохи модерна встречается еще ребенком, процессы, деформирующие способность суждения, которые анализировали Х. Арендт (Арендт, Кастальский и Рудницкая, 2008), З. Бауман (Бауман, Кастальский и Рудаков, 2010), С. Милгрэм (Милгрэм, Ястребов, 2016) и Ф. Зимбардо (Зимбардо, Стативка, 2013), находят хорошо подготовленную почву, без которой их нельзя было бы пустить в ход. И это

заставляет предположить, что школа у Ильенкова — не просто случайно оказавшийся доступным изучению институт, но как раз место, где в долгосрочной (*long-term*) перспективе решается исход исторического переопределения баланса власти.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Напоследок отметим, что конструкция *double-bind* успела претерпеть эволюцию — от ситуации коммуникативной ловушки у Г. Бейтсона — до фигурации, которая обнаруживает признаки положительной порождающей модели, сближающей ее с ильенковским пониманием противоречия, в «постфилософской социологии», начиная с Н. Элиаса. И хотя в своем позднем теоретико-познавательном труде он описывает *double-bind* с помощью образа гибельной воронки Мальстрема (Elias, 1987: 45–46) из новеллы Э. По (По, Богословская, 1976), Н. Элиас явно перестраивает бейтсоновское понимание *double-bind* в движущую силу самоусложняющейся системы: в работе Элиаса, как и в новелле, из *double-bind* оказывается возможным двоякий выход: гибнет тот, кто поддается животной (т. е. объективирующей других) стратегии самосохранения, и спасается тот, которому удается осуществить разрыв с нею. Этот образ хорошо дает понять, что, в отличие от Бейтсона, у Элиаса, как сказал бы Гегель, «противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя» (Гегель, Столпнер, 1974: 280), т. е. Элиас и Ильенков движутся в гомологии, потому что движутся по гегелевским линиям. Тяготения к ним Элиас не мог не перенять у своего учителя, гегельянца К. Манхейма, дружбу с которым он пронес через всю жизнь и для которого «точка зрения Гегеля заслуживает того, чтобы о ней помнили, в силу его коллективистского, потенциально социологического понимания природы идей» (Манхейм, 2010: 70).

Первую фазу этой эволюции характеризует стремление социологически объяснить, главным образом, зло в человеке, вскрыть законы социального производства зла. Такие сложные регистры, как творческая способность, нравственная «человеческая „способность отличать правильное от неправильного“» (Бауман, Кастальский и Рудаков, 2010: 211), объявляется чем-то готовым до социальности, так что

Каждое общество сталкивается с этой способностью в уже готовом виде точно таким же образом, как оно сталкивается с человеческой биологической конституцией, физиологическими потребностями или психологическими склонностями. И оно [...] старается подавить или использовать ее в своих собственных целях (там же: 212).

На логически более искусственной второй фазе «адекватная социологическая теория» ставит себе задачу систематически «определить социальный характер духовных процессов» (Манхейм, 2010: 61) высшей сложности — «в важных событиях или „репрезентативных“ проявлениях культуры» (там же: 62). Самым дерзновенным проектом такого рода является, наверное, элиасовский «Моцарт» (Элиас, Левинсон, 2022) — который и постановкой проблемы, и даже выбором «репрезентативного» события культуры (сюжет о Моцарте появляется в полемике Ильенкова с Дубровским) конвергирует с поисками развернутой в идеальное как «ансамбль общественных отношений» философией Ильенкова. В обоих случаях присутствует запрос на целостный охват *human condition* и в обоих случаях подразумевается, что функцию способной на это «центральной теории» в действительности не обязана выполнять какая-то единственная теория, а вся их совокупность не обязана обитать по месту бюрократической дисциплинарной прописки.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальского, Н. Рудницкой. — М. : Европа, 2008.
- Бауман З. Актуальность Холокоста / пер. с англ. С. Кастальского, М. Рудакова. — М. : Европа, 2010.
- Бейтсон Г. Экология разума / пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. П. Папуша. — М. : Смысл, 2000.
- Бурдьё П. Экономическая антропология. Курс лекций в Коллеж-де-Франс (1992–1993) / пер. с фр. Д. Кралечкина. — М. : Дело РАНХиГС, 2019.
- Бурдьё П., Пассрон К. Воспроизводство. Элементы теории системы образования / пер. с фр. Н. А. Шматко. — М. : Просвещение, 2007.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 3 / под ред. А. П. Огурцова, М. И. Иткина ; пер. с нем. Б. Г. Столшнера. — М. : Мысль, 1972.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики / под ред. Е. П. Ситковского ; пер. с нем. Б. Г. Столшнера. — М. : Мысль, 1974.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столшнера, М. И. Левиной. — М. : Мысль, 1990.
- Гофман И. Тотальные институты / пер. с англ. А. Салина. — М. : Элементарные формы, 2019.
- Зимбардо Ф. Эффект Люцифера / пер. с англ. А. Стативки. — М. : Альпина нон-фикшн, 2013.

- Иващук О. Ф.* Гегель о философской потребности и философская потребность его времени // *Nomothetika : Философия. Социология. Право.* — 2020. — Т. 45, № 3. — С. 400–411.
- Ильенков Э. В.* Философия и культура. — М. : Политиздат, 1991.
- Ильенков Э. В.* К разговору о Мещерякове // *Школа должна учить мыслить : учебно-методическое пособие.* — М. : Московский психолого-социальный институт, 2009. — С. 95–106.
- Лернер М. З.* Мои воспоминания о профессорах И. А. Соколянском и А. И. Мещерякове / Музей Института коррекционной педагогики. — 2000. — URL: <https://museum.ikprao.ru/> (дата обр. 25 июня 2023).
- Мангейм К.* Избранное : Диагноз нашего времени : пер. с нем. — М. : РАО Говорящая книга, 2010.
- Мещеряков А. И.* Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха и речи // *Вопросы философии.* — 1968. — № 9. — С. 109–118.
- Милгрэм С.* Подчинение авторитету. Научный взгляд на власть и мораль / пер. Г. Ястребова. — М. : Альпина нон-фикшн, 2016.
- По Э.* Низвержение в Мальстрем / пер. с англ. М. Богословской // *Стихотворения. Проза.* — М. : Художественная литература, 1976. — С. 316–330.
- Элиас Н.* Моцарт. К социологии одного гения / пер. с нем. К. Левинсона. — М. : НЛО, 2022.
- Elias N.* The Collected Works of Norbert Elias. In 18 vols. Vol. 8. Involvement and Detachment / ed. by S. Quilley. — Dublin : University College Dublin Press, 1987.
- Elias N.* Gesammelte Schriften. In 19 Bde. Bd. 12. Mozart. Zur Soziologie eines Genies. — Amsterdam : Suhrkamp, 2005.
- Elias N.* The Collected Works of Norbert Elias. In 18 vols. Vol. 5. What is Sociology? / ed. by S. Quilley. — Dublin : University College Dublin Press, 2012.
- Gibney P.* The Double Bind Theory : Still Crazy-Making After All These Years // *Psychotherapy in Australia.* — 2006. — Vol. 12, no. 3. — P. 48–55.
- Loyal S., Quilley S.* The Sociology of Norbert Elias. — New York : Cambridge University Press, 2004.
- Mennell S.* Sociogenesis and Psychogenesis : Norbert Elias's Historical Social Psychology as a Research Tradition in Comparative Sociology // *Comparative Sociology.* — 2015. — Vol. 14, no. 4. — P. 548–564.
- Russel B.* The Philosophy of Logical Atomism. — London, New York : Routledge Classics, 2010.

Ivashchuk, O. F. 2024. "Double-bind kak funktsional'nyy ekvivalent protivorechiya v metodologii sotsial'nykh issledovaniy [The Double-bind as the Functional Equivalent of Contradiction in Social Research Methodology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 183–201.

OLGA IVASHCHUK

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY  
PROFESSOR

RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-9383-9141

## THE DOUBLE-BIND AS THE FUNCTIONAL EQUIVALENT OF CONTRADICTION IN SOCIAL RESEARCH METHODOLOGY

Submitted: July 13, 2023. Reviewed: Dec. 30, 2023. Accepted: Apr. 10, 2024.

**Abstract:** The article attempts to compare two methodological figures whose core is logical contradiction: *double-bind*, introduced by G. Bateson, which appeals to Russell's theory of types, and Hegel's logical form of contradiction, working with which assumes a culture of movement within contradiction and the skill of resolving it. Both methods proved very productive in a wide range of anti-Weberian socio-anthropological studies of the twentieth century in the West and in Russia, and both were enacted at a crucial moment in modeling such complex phenomena as mental pathology (G. Bateson) / education of the deaf-blind (Mescheryakov-Ilyenkov), creativity (N. Elias) / E. Ilyenkov, social power relations linking human individuals as having a social nature (the concept of "aperto homine" by N. Elias, Marx's in origin / also initially by Marx, the "ensemble of social relations" by E. Ilyenkov / the ambiguity of practices of presenting oneself to others by I. Hoffmann / the contradictory nature of the ideal as a concept by Ilyenkov). Analyzing the methods of research work that are prescribed by the double-bind or contradiction as a philosophical category, the author traces what divergence at the "output" the difference of these approaches leads to at the "input". The decisive difference is that a methodology that treats *double-bind* only negatively limits its analysis to the mechanisms of social production of evil, while a methodology of contradiction resolution demonstrates the ability to raise and address questions about the social production of creative individuality or high cultural patterns.

**Keywords:** Homines Aperti, Double-bind, Power-balance, Contradiction, Schizophrenia, Typhlo-Surdopedagogy, Power of Fudgment, Talent, Creativity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-183-201.

### REFERENCES

- Arendt, H. 2008. *Banal'nost' zla. Eykhman v Iyerusalime [Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Kastal'skiy and N. Rudnitskaya. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- Bateson, G. 2000. *Ekologiya razuma [Steps to an Ecology of Mind]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Ya. Fedotov and M. P. Papush. Moskva [Moscow]: Smysl.
- Bauman, Z. 2010. *Aktual'nost' Kholokosta [Modernity and the Holocaust]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Kastal'skiy and M. Rudakov. Moskva [Moscow]: Yevropa [Europe].

- Bourdieu, P. 2019. *Ekonomicheskaya antropologiya. Kurs lektsiy v Kollezh-de-Frans (1992–1993)* [*Anthropologie économique Cours au Collège de France (1992–1993)*] [in Russian]. Trans. from the French by D. Krалеchkin. Moskva [Moscow]: Delo RANKhiGS.
- Bourdieu, P., and J.-C. Passeron. 2007. *Vosproizvodstvo. Elementy teorii sistemy obrazovaniya* [*La reproduction éléments pour une théorie du système d'enseignement*] [in Russian]. Trans. from the French by N. A. Shmatko. Moskva [Moscow]: Prosveshcheniye.
- Elias, N. 1987. *Involvement and Detachment*. Vol. 8 of *The Collected Works of Norbert Elias*, ed. by S. Quilley. 18 vols. Dublin: University College Dublin Press.
- . 2005. *Mozart. Zur Soziologie eines Genies* [in German]. Vol. 12 of *Gesammelte Schriften*. 19 vols. Amsterdam: Suhrkamp.
- . 2012. *What is Sociology?*. Vol. 5 of *The Collected Works of Norbert Elias*, ed. by S. Quilley. 18 vols. Dublin: University College Dublin Press.
- . 2022. *Motsart. K sotsiologii odnogo geniya* [*Mozart. Zur Soziologie eines Genies*] [in Russian]. Trans. from the German by K. Levinson. Moskva [Moscow]: NLO.
- Gibney, P. 2006. “The Double Bind Theory: Still Crazy-Making After All These Years.” *Psychotherapy in Australia* 12 (3): 48–55.
- Goffman, E. 2019. *Total'nyye instituty* [*Asylums*] [in Russian]. Trans. from the English by A. Salin. Moskva [Moscow]: Elementarnyye formy [Elementary Forms Press].
- Hegel, G. W. F. 1972. [in Russian]. Vol. 3 of *Nauka logiki* [*Die Wissenschaft der Logik*], ed. by A. P. Ogurtsov and M. I. Itkin, trans. from the German by B. G. Stolpner. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1974. *Nauka logiki* [*Die Wissenschaft der Logik*] [in Russian]. Vol. 1 of *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*], ed. by Ye. P. Sitkovskiy, trans. from the German by B. G. Stolpner. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1990. *Filosofiya prava* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] [in Russian]. Trans. from the German by B. G. Stolpner and M. I. Levina. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Il'yenkov, E. V. 1991. *Filosofiya i kul'tura* [*Philosophy and Culture*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- . 2009. “K razgovoru o Meshcheryakove [Contribution to a Conversation About Meshcheryakov]” [in Russian]. In *Shkola dolzhna učit' myslit'* [*The School Should Teach to Think*]: *uchebno-metodicheskoye posobiye* [*An Educational and Methodical Manual*], 95–106. Moskva [Moscow]: Moskovskiy psikhologo-sotsial'nyy institut [Moscow Psychological & Social Institute].
- Ivashchuk, O. F. 2020. “Gegel' o filosofskoy potrebnosti i filosofskaya potrebnost' yego vremeni [Hegel About the Philosophical Need and the Philosophical Need of His Time]” [in Russian]. *Nomothetika* [*Nomothetika*]: *Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo* [*Philosophy. Sociology. Law*] 45 (3): 400–411.
- Lerner, M. Z. 2000. “Moi vospominaniya o professorakh I. A. Sokolyanskom i A. I. Meshcheryakove [My Memories of Professors I. A. Sokolyansky and A. I. Meshcheryakov]” [in Russian]. Muzei Instituta korrektsionnoy pedagogiki [Institute of Correctional Pedagogy Museum]. Accessed June 25, 2023. <https://museum.ikprao.ru/>.
- Loyal, St., and St. Quilley. 2004. *The Sociology of Norbert Elias*. New York: Cambridge University Press.
- Mannheim, K. 2010. *Izbrannoye* [*Selected Works*]: *Diagnoz nashego vremeni* [*Diagnosis of Our Time*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: RAO Govoryashchaya kniga [Speaking Book Publishing].



- Mennell, S. 2015. "Sociogenesis and Psychogenesis: Norbert Elias's Historical Social Psychology as a Research Tradition in Comparative Sociology." *Comparative Sociology* 14 (4): 548–564.
- Meshcheryakov, A. I. 1968. "Kak formiruyet-sya chelovecheskaya psikhika pri ot-sut-stvii zreniya, slukha i rechi [How the Human Psyche is Formed in the Absence of Vision, Hearing and Speech]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 9, 109–118.
- Milgram, S. 2016. *Podchineniye avtoritetu. Nauchnyy vzglyad na vlast' i moral' [Obedience to Authority]* [in Russian]. Trans. by G. Yastrebov. Moskva [Moscow]: Al'pina non-fikshn.
- Poe, E. 1976. "Nizverzheniye v Mal'strem [A Descent Into the Maelström]" [in Russian]. In *Stikhotvoreniya. Proza [Poems. Prose]*, trans. from the English by M. Bogoslovskaya, 316–330. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Russel, B. 2010. *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Routledge Classics.
- Zimbardo, Ph. 2013. *Effekt Lyutsifera [The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Stativka. Moskva [Moscow]: Al'pina non-fikshn.



---

VARIA

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

---

---

STUDIES. PART 3

---



Михаил АДАМОВ\*

## ПРОБЛЕМА ЭПИСТЕМИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ И ЕЕ ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ\*\*

Получено: 10.05.2023. Рецензировано: 03.09.2023. Принято: 12.04.2024.

**Аннотация:** В статье анализируется понятие «эпистемической ответственности» как способности субъекта воспринимать себя агентом познавательного процесса, доверяющим собственным познавательным способностям, а также вырабатывающим самостоятельно правила достижения и критерии успешности своей познавательной деятельности. С развитием когнитивных наук, а также совершенствованием современных технологий нейровизуализации появилась возможность изучения психофизиологических коррелятов «эпистемической ответственности» в головном мозге человека. Однако очевидны трудности, связанные с формализацией этой эпистемической и одновременно этической категории, а также с убедительностью обоснования наличия такого рода коррелятов в силу разницы между теоретичностью эпистемологического и этического методологического аппарата и физической природой головного мозга, требующей эмпирического обоснования выносимых суждений, в том числе, в обнаружении психофизиологических коррелятов эпистемической ответственности. Тем не менее, в статье предпринимается попытка обоснования возможности обнаружения таковых с целью понимания взаимосвязи между процессами в мозге человека и его способностью к ответственному интеллектуальному поведению. Такое обоснование призвано обеспечить эмпирический базис «ответственности», позволяющий более или менее беспристрастно оценивать когнитивные способности субъекта как заслуживающие доверия в достижении «надежного» знания.

**Ключевые слова:** моральная ответственность, эпистемическая ответственность, теория добродетелей, когнитивные способности, психофизиологические корреляты, самосознание.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-205-228.

Благодаря эпистемологическому повороту Канта, который заключался в том, что наше знание о мире является не прямым отражением реальности, а формируется посредством наших познавательных способностей, ключевой философский вопрос сместился с прояснения онтологического статуса реальности на исследование познавательных

\* Адамов Михаил Сергеевич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), isaacrobepierre@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1624-4494.

\*\* © Адамов, М. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

способностей человека, позволяющих ему находить доступ к этой реальности и формировать адекватное представление о ней.

Подобный поворот коснулся и моральной сферы. Поскольку наши моральные убеждения и решения часто основаны на нашем знании о мире и о том, что мы — как познающие субъекты — признаем правильным или неправильным, эпистемология приобретает определенное значение в решении в том числе моральных вопросов. Отвечая на вопрос «как мне жить?», критерий моральной истины (что хорошо, а что плохо) смещается в сторону эпистемологии, поэтому наша способность к моральной ответственности стала напрямую зависеть от способности субъекта быть также эпистемически ответственным субъектом.

Несмотря на то, что представление об эпистемической ответственности возникло еще во времена Рене Декарта и Джона Локка (Plantinga, 1993), в настоящее время оно представляет собой особенную ценность<sup>1</sup>. В первую очередь эта особенность обусловлена теми социальными и информационными условиями, в которых живет современный человек. Во-первых, мы имеем доступ к огромному объему информации, зачастую недостоверной. С ростом социальных сетей и цифровых платформ лжеэкспертам стало проще распространять фейки и дезинформацию. Некорректное использование информации простыми пользователями, которые не являются экспертами и которые не способны критически оценить ее, может иметь серьезные этические и социальные последствия. Одним из средств предотвращения таковых является развитие способности к эпистемической ответственности, так как она требует критического мышления и принятия лишь обоснованных суждений.

Эпистемическая ответственность является предметом не только философского анализа, но и нейронауки (Franks, 2014; Smith, 2003). В условиях доминирования позитивистской познавательной парадигмы, такой междисциплинарный ее анализ имеет ряд преимуществ, один из которых — возможность с помощью эмпирической методологии приблизиться к истинному пониманию природы ответственности, обнаружив ее биологические (точнее — нейрофизиологические) корреляты. Так, эпистемическая ответственность может быть объяснена через процессы в головном мозге человека, активизирующиеся при рассуждении

<sup>1</sup>Р. Декарт и Дж. Локк рассматривали эпистемическое обоснование в деонтологическом смысле как «долг познающего». С их точки зрения, когда человек придерживается неправильных убеждений и не хочет исправлять их, он заслуживает критики.

и принятии тех или иных решений. Одним из таких методов является нейровизуализация.

ПРОБЛЕМЫ ПРИМЕНЕНИЯ НЕЙРОНАУКИ: К АНАЛИЗУ ПОНЯТИЯ  
«ОТВЕТСТВЕННОСТИ»

Несмотря на стремительное развитие нейронаук в последние десятилетия, познание головного мозга до сих пор остается сложной задачей. Мозг имеет сложную структуру, состоящую из миллиардов нейронов, каждый из которых связан с тысячами других нейронов. Это создает невероятно сложную сеть, во многом непредсказуемую и действующую как «черный ящик». Мозг выполняет множество различных функций — мышление, память, восприятие, движение и эмоции — каждая из которых не локализована в отдельной области, а распределена по нескольким отделам мозга. Наконец, существующая сегодня методология анализа работы мозга (такие методы, как функциональная магнитно-резонансная томография (фМРТ), электроэнцефалография (ЭЭГ) и позитронно-эмиссионная томография (ПЭТ) — имеет свои ограничения.

Визуализировать активность головного мозга — нетривиальная задача, потому что природа, осознавая важность такого органа, как мозг, постаралась защитить его максимально эффективно: мозг расположен под черепной коробкой и помещен в определенную жидкость, которая, как и прилегающие ткани, защищает его от внешних воздействий и повреждений. Что хорошо для природы, то плохо для ученых в области нейронауки, потому что встает большой вопрос: как же нам заглянуть внутрь мозга? (Храмов, 2020).

Вместе с тем, вопрос относительно взаимосвязи нейробиологических процессов в человеческом мозге и способности человека нести ответственность за принимаемые им решения осложняется распространенным мнением современных ученых о том, что понятия «свободы воли» и «ответственности» представляют собой иллюзию и пустые означающие. Они неприменимы к живым существам в мире, в котором любые события обусловлены причинно-следственными связями.

Наши мысли и действия являются результатом работы компьютера, сделанного из мяса — нашего мозга — компьютера, который должен подчиняться законам физики. Наш выбор, следовательно, также должен подчиняться этим законам. Это ставит крест на традиционной идее [...] свободы воли: что наша жизнь состоит из множества решений, в которых мы могли бы выбрать иное. Почему же термин «свобода воли» все еще существует, когда наука уничтожила его традиционное значение? Некоторым [...] импонирует ощущение, что они могут выбирать и должны согласовывать это с наукой. Другие

прямо говорят, что характеристика «свободы воли» как иллюзии повредит обществу. Если люди верят, что они марионетки, что ж, тогда, возможно, они будут искалечены нигилизмом, не имея желания покинуть свою постель. Такое отношение напоминает мне (вероятно, апокрифическое) высказывание жены епископа Вустерского, когда она услышала о теории Дарвина: «Моя дорогая, произошла от обезьян! Будем надеяться, что это неправда, а если это так, будем молиться, чтобы это не стало общеизвестным» (Cooper, 2014).

Известный нейробиолог и преподаватель Стэнфордского университета Роберт Сапольски утверждает, что у человека нет свободы воли и способности индивидуального выбора, так как наши действия и решения определяются различными нейробиологическими факторами и генетикой, которые создают предрасположенность к определенному поведению и находятся за пределами нашего прямого контроля. Подобные идеи позволяют Сапольски пересмотреть традиционный подход к ответственности (и, соответственно, наказанию) и продвигать «мир уголовного правосудия, в котором нет вины, а есть только первопричины» (Sapolsky, 2004: 1794). Подобной детерминистской позиции также придерживаются такие ученые, как Ричард Докинз (Dawkins, 2006), Джерри Койн (Cooper, 2014), Сэм Харрис (Харрис, Соколинская, 2012).

Поистине научный, механистический взгляд на нервную систему делает бессмысленной саму идею ответственности (Dawkins, 2006).

Детерминистическая позиция представляется многим исследователям прогрессивной, поскольку научные методы видятся им единственным возможным объективным доказательством биологической природы принимаемых человеком решений и совершаемых им действий: всякий раз, когда мы пытаемся решить, что делать, наши решения оказываются полностью обусловленными конкретными химическими реакциями и нейронными процессами, происходящими в нашем мозге. Подобное знание химических причин позволяет предвидеть конкретные решения и действия с высокой долей вероятности (например, пойдете ли вы на прогулку и когда вы на нее пойдете), что опять же в духе позитивизма поддерживает образ науки как обладающей прогностическим потенциалом, а потому самоценной. Однако на пути радикального детерминизма возникает серьезное, до сих пор не «снятое» им возражение о самой возможности существования ответственности, которая не сводима к нейробиологическим основаниям по своей сути.

Естественным является формулирование альтернативной радикальному детерминизму позиции, согласно которой нейронаучные «истины»



не могут быть полностью распространены на человека как на свободного, и потому ответственного агента, поскольку нейробиология может описывать процессы ментальные, а проблема ответственности относится в большей степени к области моральной психологии, а не к нейробиологии. Нейропсихолог Майкл Газзанига пишет:

Ответственность не отрицается, она просто отсутствует в нейронаучном описании человеческого поведения. Ее отсутствие — прямой результат отношения к мозгу как к автоматической машине. Мы не называем часы ответственными именно потому, что для нас они являются автоматами. Но у нас есть другие способы обращения с людьми, которые допускают суждения об ответственности — мы можем назвать их практическими мыслителями. То, что ответственность нельзя приписать часам, не означает, что ее нельзя приписать людям. В этом смысле люди являются особенными и отличаются от часов и роботов (Waldbauer, Gazzaniga, 2001: 363).

Газзанига утверждает также, что нейронаука не может ответить на вопросы чисто человеческого (иначе — экзистенциального) характера. Любая информация о том, как работает наш мозг, как он реагирует на те или иные раздражители, является продуктом интерпретации, а значит не может являться однозначным и непогрешимым фактом<sup>2</sup>. Наука ценностно нейтральна, и поэтому всегда, когда авторы научных исследований претендуют на «истинное» суждение по вопросам ценностного отношения к миру, они либо искусственно подменяют, либо предмет научного исследования предметом моральной философии, либо предлагают рассматривать вопросы ценностного порядка через призму научного инструментария, который не может быть в данной сфере эффективно применен.

И действительно понятно, она [личная ответственность] всецело зависит от общественных отношений, от правил социальных взаимодействий. Этого не найдешь в мозге (Газзанига, Завалов и Якименко, 2021: 125).

Несмотря на то, что данные исследователи говорили о правовой и моральной ответственности, ничто не мешает нам предполагать, что их логика распространяется также в отношении эпистемической ответственности (учитывая то, что наша моральная и эпистемическая ответственность взаимосвязаны).

<sup>2</sup>Данному тезису соответствует проблема неперевоимости языков описания, а именно — физического и психологического, — которую сформулировал Д. Чалмерс и назвал «трудной проблемой сознания».

ПОТЕНЦИАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ НЕЙРОНАУКИ: К АНАЛИЗУ  
ПОНЯТИЯ «ОТВЕТСТВЕННОСТИ»

Тем не менее, мы считаем, что исследования в области нейробиологии могут быть применимы для более глубокого изучения нашей способности эпистемической ответственности. С одной стороны, мы полагаем позицию строгого детерминизма (инкомпатибилизма) ложной. В первую очередь потому, что мы (люди) являемся не только объектами теоретического наблюдения, поддающегося логике причинно-следственных отношений, но также и субъектами практического действия, которые способны учитывать теоретические данные о себе в целях «слома» привычного существования вещей. Существует различие между, с одной стороны, причинами, которые заставляют нас придерживаться определенных убеждений и действовать определенным образом, а с другой — обоснованием к действию иным способом (например, обстоятельствами, подтолкнувшими нас к переоценки наших убеждений). Так, тот же ученый-детерминист не может относиться к себе как к объекту в каузальной цепи. Он, так или иначе, остается субъектом действия, агентом, актором, который не перестанет задаваться вопросом, что ему делать в той или иной ситуации, нужно ли что-то менять в своей практике или оставить все как есть. Любой процесс изменения и становления чего-то нового подразумевает переоценку предшествующего, а значит носит нелинейный индетерминистический характер. Без факта неизбежности ситуации выбора подобное было бы невозможным.

В то же время, несмотря на то, что мы согласны с позицией о предшествовании ценностной теории научной практике, мы полагаем, что главным аргументом является не это, а непосредственное взаимодействие «мозга» и «сознания». Психологические явления, включая мышление, чувства и поведение, могут оказывать влияние на физиологические процессы в организме человека. Например, стрессовые ситуации могут вызывать физиологические изменения, такие как повышение уровня гормона кортизола в крови, учащение сердечного ритма и повышение артериального давления. Одновременно с этим, стресс может оказывать негативное влияние на психическое здоровье человека, вызывая тревогу, депрессию и другие эмоциональные состояния. Так же, психологические факторы, такие как убеждения и ожидания, могут влиять на физиологические процессы в организме. Так, пациенты, которые верят в эффективность лекарства, могут испытывать более сильный эффект

плацебо, то есть улучшение здоровья, не связанное с реальным действием лекарства. Мозг человека — это сложная система, которая постоянно взаимодействует с окружающей средой. Множество происходящих в нем процессов не связаны с сознанием. Но он также адаптируется и учится по ходу дела, в соответствии с требованиями окружающей социальной среды (Дойдж, Виноградова, 2017). Таким образом, вся личность целиком является субъектом действия, поэтому вопросы моральной ответственности и свободы воли должны рассматриваться с учетом этой общей картины.

Исходя из подобной взаимосвязи функционирования мозга и психоэмоциональных процессов, мы полагаем, что обращение к нейронауке в поиске физиологических коррелятов ответственности может иметь смысл.

Для начала перед нами стоит философская задача — попытаться определить понятие «ответственности», чтобы затем определить перечень когнитивных способностей человека, с которыми ответственность коррелирует. И, наконец, определить физиологические корреляты, обеспечивающие работу этих способностей.

#### КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЭПИСТЕМИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

При обсуждении проблемы свободы воли и философы, и ученые часто обходят стороной вопросы ответственности и практически ничего не говорят об ответственности эпистемической. Нам представляется необходимым развернуть эту дискуссию в сторону именно эпистемической ответственности, в том числе для того, чтобы решить и вопрос об ответственности как таковой, поскольку до сих пор даже эта задача не была решена<sup>3</sup> (Kohns & Ponton, 2006: 16).

#### ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ: ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ (РЕСПОНСИБИЛИЗМА)

Однако за последние десятилетия группа исследователей в рамках эпистемологии добродетелей поставили особый фокус внимания на понятии «эпистемической ответственности». Прежде всего, в ее респонсибилистской версии (Baehr, 2011; Code, 1987; Montmarquet, 1993; Zagzebski, 1996).

<sup>3</sup>Учитывая то, что исследователи Дж. Кон и М. Понтон рассматривали понятие «ответственности» в процессе самообразования, то можно считать, что они исследовали именно эпистемическую ответственность.

Основной метод респонсibiliзма заключается в том, что он акцентирует внимание на нормативной оценке черт характера субъекта, которые проявляются в его познавательной деятельности, а не на оценке субъекта за те непосредственные убеждения, которые он имеет. Само понятие «респонсibiliзма» происходит от английского понятия «responsible», которое переводится как «ответственный», что в рамках эпистемологии означает, что человек несет ответственность за то, что он знает и во что верит благодаря тому, что у него есть способность развивать черты своего интеллектуального характера (Wright, 2018). Учитывая то, что респонсibiliзм рассматривает и анализирует черты характера на языке добродетелей, то понятие «эпистемической ответственности» означает эпистемическую добродетель, выраженную в качестве постоянной черты интеллектуального характера субъекта.

Ключевая идея респонсibiliзма заключается в том, что добродетель «эпистемической ответственности» играет решающее значение в том, как мы должны действовать в процессе исследования. Для того, чтобы наши знания, верования и убеждения были достоверными и истинными и служили нам силой в их обосновании, нам следует ответственно подходить к познавательному процессу<sup>4</sup>. Таким образом, эпистемическая ответственность является такой эпистемической добродетелью, которая способна обеспечить достижение других интеллектуальных добродетелей, таких как интеллектуальная честность, тщательность проверки и обоснования наших убеждений, открытость для новой информации, готовность принять во внимание различные позиции.

Представителем респонсibiliзма, который внес первый значительный вклад в понимание эпистемической ответственности, была исследователь Лоррейн Код. Она выделяет эпистемическую ответственность в качестве центральной эпистемической добродетели, так как ответственность позволяет подчеркнуть активную роль познающего. Ее тезис заключается в том, что человек не должен думать о себе как о пассивном получателе информации — он является активным исследователем, и качество того знания, которое он имеет, зависит от него самого. Эпистемическая ответственность связана не только с приобретением знаний, но и с тем, как знания производятся, подтверждаются и используются.

<sup>4</sup>Эта отличительная характеристика отличает респонсibiliзм от другого направления эпистемологии добродетелей — релейабиллизма, который хотя и рассматривает проблему знания с точки зрения добродетелей субъекта познания, но рассматривает добродетели не как постоянные черты характера, за которые субъект несет ответственность, а как надежные когнитивные способности субъекта.

Она предполагает осознание ограничений и предубеждений, которые могут влиять на наше понимание мира, и усилия по минимизации этих предубеждений (Code, 1987).

Таким образом, эпистемическая ответственность понимается на языке внутреннего долга, как «внутреннего» императива субъекта, следовать добродетельной эпистемической практике. Теория респонсибилизма предполагает, что внутренний психологический мир представляет собой важное «место обитания» человека, и понятие «эпистемической ответственности» позволяет объяснить, как субъект способен взять управление над самим собой в процессе познания и выработать доверие к себе и своим познавательным способностям (Zagzebski, 2013).

Однако, помимо этого, эпистемическая ответственность также рассматривается респонсибилизмом в качестве «внешнего» обязательства перед другими людьми. Именно в моральной составляющей проявляется особенность респонсибилизма как направления в эпистемологии. Российский исследователь А. Шевченко правильно выразил эту идею следующим образом:

Смещение акцента с «добродетелей надежности» на «добродетели ответственности» сближает эпистемологию и этику добродетели, благодаря рефлексивному осознанию субъектом своего познавательного инструментария и пониманию своих познавательных возможностей и ограничений. Отличительной чертой здесь является то, что субъект познания воспринимает свои эпистемические добродетели как нечто внутреннее, личное, то, что может быть воспитано и развито, за что он несет моральную ответственность (Шевченко, 2016: 87).

Респонсибилизм учитывает то, что мы живем не в изоляции, а в обществе. Эпистемическая ответственность так или иначе включает в себя наши обязательства следовать конкретным эпистемическим императивам и социальным нормам, поэтому сама по себе имеет социальный характер. Мы несем эпистемическую ответственность не только в абстрактном смысле, но и перед конкретными людьми в конкретных социальных ситуациях. Поэтому обязательства каждого конкретного человека перед остальными являются важным как моральным, так и эпистемическим требованием. Мы должны испытывать ответственность за свои моральные решения и за то знание, которое производим.

Поэтому основная психологическая задача эпистемически ответственного субъекта — это произвести с собой такие манипуляции по воспитанию добродетелей, чтобы внешние моральные обязательства перед

другими людьми совпадали с нашим внутренним требованием и желанием этим обязательствам следовать. Иначе говоря, они должны быть интернализированы во внутренний долг, который позволяет снять конфликт между всеобщим и личным.

Таким образом, как было сказано выше, на сегодняшний день рассматривать проблему моральной ответственности в отрыве от эпистемической не вполне корректно.

#### ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК СПОСОБНОСТЬ САМОНАПРАВЛЕННОГО ОБУЧЕНИЯ

Учитывая изложенное, можно предложить следующее определение эпистемической ответственности:

Эпистемическая ответственность — это способность субъекта воспринимать себя агентом познавательного процесса, доверять своим познавательным способностям, а также понимать, что есть познавательный успех и какие правила позволяют его достигать.

Подобное определение «ложится» на модель ответственности самонаправленного обучения, основанную на трех ключевых переменных, которую предложили Д. Кон и М. Понтон (Kohns & Ponton, 2006: 20–23):

- ◊ идентичность;
- ◊ событие;
- ◊ предписание.

Предполагается, что для того, чтобы процесс самонаправленного обучения (или самообразования) являлся успешным, необходимо, чтобы он основывался:

- (1) на способности субъекта доверять своим навыкам и личным качествам. Для этого обучающийся должен иметь четко выраженную интеллектуальную идентичность, что оказывается возможным за счет понимания блага (конечной цели, ради чего познание и самообразование осуществляются). В результате это помогает ему развивать уверенность в своих способностях и повышать мотивацию к учебе;
- (2) на способности субъекта осознавать себя прямым агентом познавательного процесса, где волевые действия способны создавать «события-знания». Когда человек верит в свои способности и качества, он становится более настойчивым и готовым преодолевать трудности, которые могут возникнуть в процессе обучения. Это, в свою очередь, позволяет ему быть более открытым для новых

идей и готовым к самокритике, что в конечном итоге помогает действовать более эффективно в различных эпистемических ситуациях;

- (3) на способности субъекта понимать, что требуется для того, чтобы состоялся познавательный успех, каким правилам для этого необходимо следовать. Эпистемические правила помогают ему организовать и структурировать процесс познания, отличать надежные источники информации от ненадежных, оценивать качество доказательств и аргументов, а также определять, какие методы и подходы наиболее эффективны для достижения наших познавательных целей. Все это позволяет познающему избегать ошибок и заблуждений<sup>5</sup>.

Однако, переходя от определения понятия «эпистемической ответственности» к ее конкретным когнитивным способностям и их физиологическим коррелятам, стоит обратить внимание и на трудность, связанную с невозможностью обоснования тезиса, что за каждой конкретной этической и эпистемической способностью всегда стоит конкретная когнитивная способность и, в свою очередь, за каждой конкретной когнитивной способностью стоит конкретный физиологический коррелят. Так, например, за кулисами этической и эпистемической оценки стоят разнообразные когнитивные процессы, такие как память, рефлексия, воображение. А, в свою очередь, за способности памяти, рефлексии и воображения отвечают самые разнообразные процессы в нашем мозге. Так, например, способность воображения включает в себя аспекты восстановления эпизодической памяти, визуализации, моделирования, пространственной навигации и мышления о будущем (Jung et al., 2016).

Учитывая невозможность определения этого множества связей в рамках данной статьи, мы сконцентрируемся на основных когнитивных способностях и их общепринятых в научном сообществе коррелятах. Так, в части агентности, доверия своим способностям и понимания правил,

<sup>5</sup>Кон и Понтон также демонстрируют обратный пример человека, ограниченно воспринимающего ограниченную ответственность за самостоятельный познавательный процесс он: (а) не будет чувствовать, что метод получения знаний ему четко понятен, (б) будет видеть ключевого агента в постижении знаний как внешнего по отношению к учащемуся или не иметь достаточного контроля над процессом, и (в) не будет считать, что обладает необходимыми качествами для выполнения задач, связанных с учебным проектом (Kohns & Ponton, 2006: 21).

мы рассмотрим операционную способность самосознания и ее корреляты. В части оценки своих мотивов и определения блага — способности воображения и эмпатии.

## ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ КОРРЕЛЯТЫ ЭПИСТЕМИЧЕСКОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

### ПОДРАЖАНИЕ

Согласно логике теории добродетелей, формирование морального характера начинается с наблюдения и с подражания человеку, который обладает добродетелями. Так, Л. Загзебски полагает, что моральная жизнь начинается с практического действия, а не только с теоретических рассуждений о нем, поэтому она (моральная жизнь) подразумевает необходимость моральных образцов, которые дают конкретные примеры моральных поступков и помогают определить действие как правильное или неправильное (Zagzebski, 2010). Из этого можно заключить, что это также может работать с ответственностью<sup>6</sup>.

В повседневной жизни подражание воспринимается как простое и бездумное повторение за поведением другого. Однако более глубокое изучение этого явления показывает, что картина намного сложнее. Современная нейронаука это показывает с помощью подробного описания нейронных механизмов, участвующих в подражании и моделировании действий. Э. Голдман выделяет два уровня подражания — низкоуровневое и высокоуровневое. Низкоуровневое подражание — это достаточно примитивные формы подражания, которые не содержат пропозиционального содержания (Goldman, 2009). Например, когда мы наблюдаем за выражением лица другого человека и распознаем базовые эмоции, такие как грусть или страх, это связано с нашим восприятием эмоций и состояний, а не с абстрактными концепциями.

<sup>6</sup>Так, наблюдая за действиями образца ответственности, «моральный ученик» постепенно начинает имитировать мотивы и чувства образца до тех пор, пока эти состояния не станут его собственными и ученик не начнет действовать на основе своих собственных интернализованных мотивов. Однако важно сказать, что, с точки зрения аристотелевской логики, ответственный поступок сам по себе не гарантирует наличия добродетели, поскольку для того, чтобы ответственность стала добродетелью, ответственный поступок должен быть совершен по правильной причине, в правильное время, в правильном месте (Аристотель, Брагинская, 1983). Поэтому далеко не каждый человек, совершающий ответственный поступок, является образцом ответственности. Так, вполне возможно, что его ответственный поступок является проявлением гиперответственности, представляющей собой крайность, а значит не являющейся добродетелью по определению Аристотеля.



Высокоуровневое подражание включает в себя анализ предложений и выводы о более сложных ментальных состояниях другого субъекта. Этот процесс можно сравнить с попыткой понимания убеждений и взглядов другого человека, используя долговременную память, и включает в себя три этапа. Сначала «подражатель» пытается абстрагироваться от себя и своих мыслей и ощущений и поставить себя «на место другого» с точки зрения его эмоций, убеждений, желаний, планов и т. д. На втором этапе эти воображаемые состояния обрабатываются и используются в механизме принятия решений или практического мышления, чтобы сформировать собственное суждение. Этот процесс не включает в себя учет личных убеждений или желаний, которые обычно влияют на собственные ментальные состояния и действия. Но уже на следующем (третьем) этапе, результаты этого автономного мыслительного процесса перенимаются «подражателем» в качестве психического состояния и служат мотивом для действия (Goldman, 2009).

В практической жизни различие между низкоуровневым и высокоуровневым подражанием не является четко проведенным и зачастую они работают вместе в целях более полного понимания другого человека.

Относительно недавнее открытие зеркальных нейронов, произошедшее в 1990-х годах, может продемонстрировать один из основных нейронных механизмов, участвующих в процессе подражания. Зеркальные нейроны — это нейроны в мозге, которые активируются не только при выполнении действия, но и при наблюдении за выполнением того же действия другими людьми. Они были обнаружены в ходе наблюдения за активностью 532 нейронов премоторной коры головного мозга у обезьян, которые наблюдали за действиями других обезьян (Action Recognition..., 1996). Затем исследования показали, что у людей также есть зеркальные нейроны.

Данное открытие продемонстрировало следующий механизм работы мозга: если нейрон активирует другой нейрон несколько раз подряд, то это приводит к определенному виду роста или метаболическим изменениям, которые повышают эффективность первоначального нейрона. Повторяющиеся совместные активации нейронных механизмов, связанных с наблюдением и выполнением определенных действий, способствуют связыванию между самоиницированными и наблюдаемыми действиями. Таким образом можно описать механизм подражания, который стоит за поведением всех приматов, включая человека (Slyke, 2014: 462). При этом, группой ученых также было установлено, что система зеркальных нейронов человека связана не только с несколькими областями

социального познания, такими как эмпатия (Neural Mechanisms of Empathy in Humans..., 2003), но и с самопознанием (Asendorpf & Baudonniere, 1993). Последний факт позволяет сделать вывод, что в процессе познания и формирования самости процесс подражания играет определенную роль.

#### САМОСОЗНАНИЕ

Мы утверждаем, что способность человека быть ответственным во многом зависит от его способности оценивать себя, свои мысли и действия от третьего лица, иначе — от способности самосознания.

С одной стороны, самосознание — это способность ощущать и осознавать свое существование и связывать его с прошлым и будущим. Для способности самосознания важным условием является осознание истории своей жизни, а также признание того факта, что наше повествование о самих себе будет продолжаться в будущем с различными возможностями в зависимости от характера этого продолжения. Для этого необходимо иметь долгосрочную сознательную память о событиях в нашем прошлом, которая называется автобиографической памятью.

В то же время, самосознание означает «Я»-концепцию, иначе сознание самого себя как объекта, или представление о самом себе (Murphy, 2013: 4). Такая способность человека является более высоким уровнем развития сознания, представляющая собой механизм, направленный на адаптацию образа собственного «Я» к социальной жизни. Транзитивное осознание своих психических состояний открывает способность контролировать свои эмоции и адекватно, конструктивно на них реагировать. Например, человек может узнать, что его агрессия или тревожность может быть связана с неопределенностью его положения, и в соответствии с этим он может научиться адаптировать свое поведение и реакции в соответствии с этим осознанием.

Необходимым условием для этого является то, что философ Д. Деннет в своей книге «Комната локтей: Разновидности свободной воли, которую стоит желать» назвал способностью «переходить на мета-язык». В частности, он утверждает, что для того, чтобы вести содержательную дискуссию о свободе воли, нам необходимо перейти на мета-язык исследования и изучить то, как люди используют и понимают концепцию свободы воли, а не просто обсуждать, существует ли свобода воли или нет или совместима ли она с детерминизмом.

...человек «переходит на мета-язык», когда он представляет свои представления, размышляет над своими размышлениями, реагирует на свои реакции (Dennett, 1984: 29).

Нейроантрополог Т. Дикон подчеркивает социальную функцию «Я» с помощью работы языка:

Сознание себя имплицитно включает в себя сознание других «Я», а другие сознания могут быть представлены только через виртуальную ссылку, создаваемую символами. «Я», которое является источником опыта интенциональности, «Я», которое оценивается как самим собой, так и другими за его моральный выбор, «Я», которое беспокоится о своем предстоящем уходе из мира, это «Я» — символическое «Я» (Deason, 1997: 452).

Нейровизуализационные исследования с помощью фМРТ медиальной префронтальной коры (MPFC), задней поясной коры (PCC), прекунеуса и нижней теменной доли (IPL) определили области мозга, называемые сетью режима по умолчанию (DMN), которые оказываются активны, когда человек не сосредоточен на внешнем мире.

В исследованиях DMN ученые выяснили, что определенные области мозга оказываются активными, когда участников испытаний просят выполнить ряд заданий, где предметом является сам субъект. И, наоборот, данные области оказываются неактивными, когда участники сознательно занимались решением когнитивных задач, никак не связанных между собой. Данные результаты позволили ученым предположить, что сеть DMN связана не с когнитивными функциями, ориентированными на достижение цели, а с процессами, связанными с самим собой, с самостью, самореференцией и автобиографическими процессами (Buckner et al., 2008; Immordino-Yang et al., 2012).

Таким образом, нейронная сеть DMN является ядром морального рефлексизирующего «Я». Мы можем ожидать, что у тех людей, кто способен успешно следовать за нравственными образцами, функциональная связь между областями их мозга, связанными с моралью и самостью, будет значительно отличаться от таковой у обычных людей (Nap, 2016: 209).

#### ВООБРАЖЕНИЕ

Воображение играет большую роль в нашей способности быть ответственными, так как оно позволяет использовать предыдущий опыт для мысленного моделирования определенных ситуаций и форм поведения и, тем самым, направлять себя к достижению будущих желанных целей (Jung et al., 2016).

Согласно репрезентативной теории субъективности Т. Метцингера, наше сознание есть нечто большее, чем просто сумма наших чувств и восприятий. Работа сознания является результатом внутренней репрезентации, т. е. создания и воображения внутренней модели или копии внешнего мира в нашем сознании за счет работы языка и символических представлений. Эти воображаемые модели используются для того, чтобы организовать и структурировать нашу субъективную реальность, и являются абстрактными символами, которые представляют внешний мир и наше собственное «Я» (Metzinger, 2003).

Таким образом, наше сознание не есть просто отражение внешнего мира. С помощью языка сознание создает внутреннюю модель мира на основе информации, получаемой из наших органов чувств, что позволяет ему создавать внутреннюю реальность, отражающую, но не совпадающую с внешним миром. Только человеческие существа могут достичь нового уровня самоопределения благодаря символическому языку, который позволяет им мысленно строить сложные когнитивные концепции и заниматься планированием будущего. Представление множества возможных действий и предсказание их последствий оказывается возможным за счет способности к бесконечному сочетанию языковых элементов в новых комбинациях. По мнению Терренса Дикона, выявление косвенных связей между нашими символическими ментальными представлениями и их физиологическим субстратом позволяет нашему воображению блуждать и исследовать то, о чем ранее мы не имели опыта (Deacon, 1997: 434).

Нейроученые Р. Юнг, Р. Флорес и Д. Хантер, определив, что воображение включает в себя фундаментально взаимосвязанные когнитивные процессы, в том числе память, визуализацию, пространственную навигацию и эпизодическое мышление будущего, и проведя исследования на группе из восьмидесяти испытуемых с помощью инструмента HIQ<sup>7</sup>, установили следующие физиологические корреляты воображения:

- (1) двусторонний гиппокамп, связанный с получением эпизодической памяти;

<sup>7</sup>HIQ (*расш. опросник воображения Хантера*)— это инструмент, разработанный психологом Дж. П. Гилфордом и его коллегами и использовался в различных условиях для оценки воображения, творческого потенциала и способности решать проблемы. HIQ состоит из 50 заданий, с помощью которых оцениваются способности к воображению, включая: способность генерировать идеи или решения проблемы, способность переключаться между различными перспективами или способами мышления, способность генерировать уникальные или нетрадиционные идеи, способность развивать и расширять первоначальные идеи.

- (2) прекунеус, медиально-орбитальная лобная извилина, задняя поясная и поперечная височная извилины — значительно пересекающиеся с сетью пассивного режима работы мозга (DMN) — связанные с «воспоминаниями о прошлом, видением будущих событий и рассмотрением мыслей и перспектив других людей»;
- (3) ядро Аккумбенс — связано с ощущениями и поведением, направленным на поиск новизны;
- (4) язычная извилина — связана с запоминанием, модулированием и анализом сложного визуального материала (Jung et al., 2016: 7).

#### ЭМПАТИЯ И ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

В когнитивной науке широко распространенным примером для рассмотрения эмпатии является случай Финеаса Гейджа.

В далеком 1848 году работник железной дороги Финеас Гейдж получил серьезную производственную травму голову, вследствие которой его личность сильно поменялась: с одной стороны, его память и интеллект никуда не делись, у него не было нарушений способности речи, мышления, вычислительных операций — он сохранял способность к обучению, корректно воспринимал и выдавал информацию. Но, с другой стороны, его социальный (эмоциональный) интеллект был утрачен. Он не соблюдал социальные условности, хамил и грубил окружающим. У него исчезло чувство ответственности, он игнорировал обязательства перед другими, хотя до несчастного случая он был почтительным и уважительным человеком, любимцем сверстников и коллег. В результате инцидента его жизнь в обществе стала затруднительной.

Несмотря на то, что данный случай — классика науки о мозге и загадка для ученых не одного поколения, исследователь в области когнитивной нейробиологии Х. Дамасио смогла найти ответ на нее с помощью современных методов нейровизуализации. Она обнаружила, что способность Гейджа решать логические задачи, выполнять вычисления, находить нужные знания и уделять им внимание осталась нетронутой. Однако его способность принимать рациональные решения в личных и социальных вопросах, обрабатывать эмоции была нарушена. Работа данных способностей зависит от деятельности вентромедиальной лобной области, которая тесно связана с подкорковыми ядрами, контролирующими базовую биологическую регуляцию, эмоциональную обработку, социальное познание и поведение, например, в миндалинах и гипоталамусе. И, соответственно, нарушение и повреждение вентромедиальной лобной области, связано с потерей соматических маркеров (H. Damasio, 1994).

Соматические маркеры также играют большую роль в способности человека оценивать результаты своей деятельности. Данное понятие ввел нейробиолог А. Дамасио в своей работе 1994 года «Ошибка Декарта» (A. Damasio, 1994), с помощью которого он обозначил физические ощущения, возникающие в теле человека в ответ на определенные события или ситуации, и которые затем используются для принятия решений.

Ключевым моментом является то, что процесс оценки осуществляется не только на осознанном рациональном уровне, но и на бессознательном и эмоциональном уровнях. Результаты его исследования указывают на то, что даже если человек обладает интеллектуальными способностями для предвидения последствий своих действий, отсутствие повторяющихся эмоциональных реакций может привести к непредсказуемому и непоследовательному поведению, которое не связано с достижением целей.

Согласно теории Дамасио, когда мы сталкиваемся с новой ситуацией или проблемой, наш мозг создает соматические маркеры, которые связывают наши эмоциональные и физические ощущения с конкретными аспектами этой ситуации. Затем при принятии решения наш мозг использует эти маркеры для оценки потенциальных результатов каждого варианта действий и выбора оптимального решения. Они могут проявляться в виде физических ощущений, таких как учащенное сердцебиение, повышенное дыхание, потливость, напряжение мышц и т. д.<sup>8</sup> Таким образом, соматические маркеры играют важную роль в процессе принятия решений. Это показывает, что эмоциональный опыт нашего тела является важным для перевода моральных убеждений в практические действия.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, заметим еще раз, что психофизиологические основания эпистемической ответственности можно определить с помощью:

- ◊ определения понятия «эпистемической ответственности»;
- ◊ установления основных когнитивных способностей и их операционной основы, стоящих за данным понятием;
- ◊ определения физиологических коррелятов, обеспечивающих их работу.

<sup>8</sup>При этом маркеры могут быть как положительными, так и отрицательными и зависят от конкретных обстоятельств и эмоционального состояния человека.

Оттолкнувшись от понятия «эпистемической ответственности» как способности субъекта воспринимать себя агентом познавательного процесса, доверять своим познавательным способностям, а также понимать, что есть познавательный успех и какие правила позволяют его достигать, — были выведены следующие когнитивные способности: оценка мотивов к действию, определение эпистемического блага, агентность, доверие своим способностям и понимание правил игры. Кроме того, мы определили их операционную основу в виде способностей подражания, самосознания, воображения и эмпатии, а также установили их физиологические корреляты с помощью анализа современных нейронаучных исследований.

Основная цель подобных исследований заключается в расширении нашего понимания механизмов, лежащих в основе эпистемической ответственности, и возможности применения этого знания в самых различных областях жизни. В той перспективе, в какой нейронаука учится точно воздействовать на определенные области нашего мозга, определение понятия «эпистемической ответственности» и тех когнитивных способностей, которые за ней стоят, будет играть важную роль в том, чтобы повысить уровень ответственности людей в отношении своей познавательной деятельности не только за счет этических усилий самого субъекта, но и за счет научных приспособлений.

В то же время, нейронаука предоставляет эмпирические данные и научные методы, которые могут помочь лучше понять, как мозг влияет на наши моральные и интеллектуальные вопросы. Возможность анализа нашей социально проявляемой эпистемической ответственности и безответственности с помощью методов нейровизуализации способна изменить наши критерии в части «эпистемической похвалы» и «эпистемической вины».

Несмотря на то, что изучение данного вопроса в рамках настоящей статьи далеко не является исчерпывающим, в настоящем исследовании была предпринята попытка обоснования тезиса о том, что нейронаука может быть одним из инструментов для изучения нашей способности эпистемической ответственности.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Аристотель. Никомахова этика* / пер. с древнегреч. И. В. Брагинской // Сочинения. В 4 т. Т. 4 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1983. — С. 53–294.

- Газзанига М.* Кто за главного? : свобода воли с точки зрения нейробиологии / пер. с англ. М. Завалова, А. Якименко. — М. : АСТ, 2021.
- Дойдос Н.* Пластичность мозга. Потрясающие факты о том, как мысли способны менять структуру и функции нашего мозга / пер. с англ. Е. Виноградовой. — М. : Э, 2017.
- Харрис С.* Свобода воли, которой не существует / пер. с англ. А. Соколинской. — М. : Alpina Digital, 2012.
- Храмов А.* Нейровизуализация / Постнаука. — 2020. — URL: <https://postnauka.ru/video/155696> (дата обр. 9 мая 2023).
- Шевченко А.* Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. — 2016. — № 4. — С. 82–92.
- Action Recognition in the Premotor Cortex / V. Gallese, L. Fadiga, L. Fogassi, G. Rizzolatti // Brain. — 1996. — Vol. 119. — P. 593–609.
- Asendorpf J., Baudonniere P.* Self-Awareness and Other-Awareness : Mirror Self-Recognition and Synchronic Imitation Among Unfamiliar Peers // Developmental Psychology. — 1993. — Vol. 29. — P. 88–95.
- Baehr J.* The Inquiring Mind : On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Buckner R. L., Andrews-Hanna J. R., Schacter D. L.* The Brain's Default Network : Anatomy, Function, and Relevance to Disease // Annals of the New York Academy of Sciences. — 2008. — Vol. 1124. — P. 1–38.
- Cole L.* Epistemic Responsibility. — Hanover (NH) : University Press of New England, 1987.
- Coyne J.* Free Will / What Scientific Idea is Ready for Retirement? / Edge. — 2014. — URL: <https://www.edge.org/response-detail/25381> (visited on May 9, 2023).
- Damasio A.* Descartes' Error : Emotion, Reason, and the Human Brain. — New York : G. P. Putnam's Sons, 1994.
- Damasio H.* The Return of Phineas Gage : The Skull of a Famous Patient Yields Clues about the Brain // Science. — 1994. — Vol. 264. — P. 1102–1105.
- Dawkins R.* What is Your Dangerous Idea? / Edge. — 2006. — URL: <https://www.edge.org/response-detail/11416> (visited on Jan. 7, 2024).
- Deacon T.* The Symbolic Species : The Co-evolution of Language and the Brain. — New York : Norton, 1997.
- Dennett D. C.* Elbow Room. — Oxford : MIT Press, 1984.
- Franks D.* Knowing and the Known : Brain Science and an Empirically Responsible Epistemology // Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism / ed. by T. Solymosi, J. R. Shook. — London : Palgrave Macmillan, 2014. — P. 125–139.
- Goldman A.* Mirroring, Mindreading, and Simulation // Mind and Language. — 2009. — Vol. 42, no. 2. — P. 235–252.
- Han H.* How Can Neuroscience Contribute to Moral Philosophy, Psychology and Education Based on Aristotelian Virtue Ethics? // International Journal of Ethics Education. — 2016. — Vol. 1. — P. 201–217.



- Immordino-Yang M. R., Christodoulou J. A., Singh V.* Rest is not Idleness : Implications of the Brain's Default Mode for Human Development and Education // Perspectives on Psychological Science. — 2012. — Vol. 7. — P. 352–364.
- Jung R., Flores R., Hunter D.* A New Measure of Imagination Ability : Anatomical Brain Imaging Correlates // Front. Psychol. — 2016. — Vol. 7, no. 496.
- Kohns J., Ponton M.* Understanding Responsibility : A Self-Directed Learning Application of the Triangle Model of Responsibility // New Horizons in Adult Education and Human Resource Development. — 2006. — Vol. 20, no. 4. — P. 16–27.
- Metzinger T.* Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2003.
- Montmarquet J. E.* Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility. — Lanham (MD) : Rowman & Littlefield, 1993.
- Murphy N.* Cognitive Neuroscience, Moral Responsibility, and Punishment // The Future of Punishment / ed. by T. A. Nadelhoffer. — Oxford University Press : Oxford, 2013. — P. 155–174.
- Neural Mechanisms of Empathy in Humans : A Relay from Neural Systems for Imitation to Limbic Areas / L. Carr [et al.] // Proceedings of the National Academy of Sciences. — 2003. — Vol. 100. — P. 5497–5502.
- Plantinga A.* Warrant : The Current Debate. — New York : Oxford University Press, 1993.
- Sapolsky R.* The Frontal Cortex and the Criminal Justice System // Philosophical Transactions of the Royal Society B : Biological Sciences. — 2004. — Vol. 359. — P. 1787–1796.
- Slyke J. van.* Moral Psychology, Neuroscience, and Virtue : From Moral Judgment to Moral Character // Virtues and Their Vices / ed. by K. Timpe, C. Boyd. — Oxford : Oxford University Press, 2014. — P. 458–480.
- Smith M.* Rational Capacities : or How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion // Weakness of Will and Practical Irrationality / ed. by S. Stroud, C. Tappolet. — Oxford : Oxford University Press, 2003. — P. 17–38.
- Waldbauer J. R., Gazzaniga M. S.* The Divergence of Neuroscience and Law // Jurimetrics. — 2001. — Vol. 41, no. 3. — P. 357–364. — Symposium Issue.
- Wright S.* Virtue Responsibilism // The Oxford Handbook of Virtue / ed. by N. E. Snow. — New York : Oxford University Press, 2018. — P. 747–764.
- 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.
- Zagzebski L.* Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy. — 2010. — Vol. 41, no. 1/2. — P. 41–57.
- Zagzebski L.* Intellectual Autonomy // Philosophical Issues. — 2013. — Vol. 23. — P. 244–261.

---

Adamov, M. S. 2024. "Problema epistemicheskoy otvetstvennosti i yeye psikhofiziologicheskoy osnovaniya [The Problem of Epistemic Responsibility and Its Psychophysiological Foundations]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 8 (2), 205–228.

---

MIKHAIL ADAMOV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS" (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-1624-4494

## THE PROBLEM OF EPISTEMIC RESPONSIBILITY AND ITS PSYCHOPHYSIOLOGICAL FOUNDATIONS

Submitted: May 10, 2023. Reviewed: Sept. 03, 2023. Accepted: Apr. 12, 2024.

**Abstract:** The article analyzes the concept of "epistemic responsibility" as a subject's ability to perceive themselves as an agent of the cognitive process, trusting their own cognitive abilities, as well as developing independently the rules of achievement and criteria of success of their cognitive activity. With the development of cognitive sciences, as well as the improvement of modern neuroimaging technologies, it has become possible to study the psychophysiological correlates of "epistemic responsibility" in the human brain. However, there are obvious difficulties related to the formalization of this epistemic and simultaneously ethical category, as well as the persuasiveness of justification of the presence of such correlates due to the difference between the theoreticality of epistemological and ethical methodological apparatus and the physical nature of the brain. The latter requires empirical substantiation of the judgments made, including the detection of psychophysiological correlates of epistemic responsibility. Nevertheless, the article attempts to substantiate the possibility of finding such correlates in order to understand the relationship between the processes in the human brain and the ability to conduct responsible intellectual behavior. Such a rationale is intended to provide an empirical basis for "responsibility" that allows for a more or less unbiased assessment of a subject's cognitive abilities as credible in achieving "reliable" knowledge.

**Keywords:** Moral Responsibility, Epistemic Responsibility, Theory of Virtues, Cognitive Abilities, Physiological Correlates, Self-Consciousness.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-205-228.

### REFERENCES

- Aristotle. 1983. *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics] [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya* [Collected Works], ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by I. V. Braginskaya, 53–294. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Asendorpf, J., and P. Baudonniere. 1993. "Self-Awareness and Other-Awareness: Mirror Self-Recognition and Synchronic Imitation Among Unfamiliar Peers." *Developmental Psychology* 29:88–95.
- Baehr, J. 2011. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Buckner, R. L., J. R. Andrews-Hanna, and D. L. Schacter. 2008. "The Brain's Default Network: Anatomy, Function, and Relevance to Disease." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1124:1–38.

- Carr, L., et al. 2003. "Neural Mechanisms of Empathy in Humans: A Relay from Neural Systems for Imitation to Limbic Areas." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100:5497–5502.
- Code, L. 1987. *Epistemic Responsibility*. Hanover (NH): University Press of New England.
- Coyne, J. 2014. "Free Will / What Scientific Idea is Ready for Retirement?" Edge. Accessed May 9, 2023. <https://www.edge.org/response-detail/25381>.
- Damasio, A. 1994a. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Damasio, H. 1994b. "The Return of Phineas Gage: The Skull of a Famous Patient Yields Clues about the Brain." *Science* 264:1102–1105.
- Dawkins, R. 2006. "What is Your Dangerous Idea?" Edge. Accessed Jan. 7, 2024. <https://www.edge.org/response-detail/11416>.
- Deacon, T. 1997. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: Norton.
- Dennett, D. S. 1984. *Elbow Room*. Oxford: MIT Press.
- Doidge, N. 2017. *Plastichnost' mozga. Potryasayushchiye fakty o tom, kak mysli sposobny menyat' strukturu i funktsii nashogo mozga [The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Vinogradova. Moskva [Moscow]: E.
- Franks, D. 2014. "Knowing and the Known: Brain Science and an Empirically Responsible Epistemology." In *Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism*, ed. by T. Solymosi and J. R. Shook, 125–139. London: Palgrave Macmillan.
- Gallese, V., et al. 1996. "Action Recognition in the Premotor Cortex." *Brain* 119:593–609.
- Gazzaniga, M. S. 2021. *Kto za glavnogo? [Who's in Charge?]: svoboda voli s tochki zreniya neyrobiologii [Free Will and the Science of the Brain]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Zavalov and A. Yakimenko. Moskva [Moscow]: AST.
- Goldman, A. 2009. "Mirroring, Mindreading, and Simulation." *Mind and Language* 42 (2): 235–252.
- Han, H. 2016. "How Can Neuroscience Contribute to Moral Philosophy, Psychology and Education Based on Aristotelian Virtue Ethics?" *International Journal of Ethics Education* 1:201–217.
- Immordino-Yang, M. R., J. A. Christodoulou, and V. Singh. 2012. "Rest is not Idleness: Implications of the Brain's Default Mode for Human Development and Education." *Perspectives on Psychological Science* 7:352–364.
- Jung, R., R. Flores, and D. Hunter. 2016. "A New Measure of Imagination Ability: Anatomical Brain Imaging Correlates." *Front. Psychol* 7 (496).
- Kharris, S. 2012. *Svoboda voli, kotoroy ne sushchestvuyet [Free Will]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Sokolinskaya. Moskva [Moscow]: Alpina Digital.
- Khramov, A. 2020. "Neyrovizualizatsiya [Neuroimaging]" [in Russian]. Postnauka. Accessed May 9, 2023. <https://postnauka.ru/video/155696>.
- Kohns, J., and M. Ponton. 2006. "Understanding Responsibility: A Self-Directed Learning Application of the Triangle Model of Responsibility." *New Horizons in Adult Education and Human Resource Development* 20 (4): 16–27.
- Metzinger, T. 2003. *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Montmarquet, J. E. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield.
- Murphy, N. 2013. "Cognitive Neuroscience, Moral Responsibility, and Punishment." In *The Future of Punishment*, ed. by T. A. Nadelhoffer, 155–174. Oxford University Press: Oxford.

- Plantinga, A. 1993. *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press.
- Sapolsky, R. 2004. "The Frontal Cortex and the Criminal Justice System." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 359:1787–1796.
- Shevchenko, A. 2016. "Epistemologiya i dobrodeteli [Epistemology and the Virtues]" [in Russian]. *Sibirskiy filosofskiy zhurnal [Siberian Philosophical Journal]*, no. 4, 82–92.
- Slyke, J. A. van. 2014. "Moral Psychology, Neuroscience, and Virtue: From Moral Judgment to Moral Character." In *Virtues and Their Vices*, ed. by K. Timpe and C. Boyd, 458–480. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, M. 2003. "Rational Capacities: or How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion." In *Weakness of Will and Practical Irrationality*, ed. by S. Stroud and C. Tappolet, 17–38. Oxford: Oxford University Press.
- Waldbauer, J. R., and M. S. Gazzaniga. 2001. "The Divergence of Neuroscience and Law." Symposium Issue, *Jurimetrics* 41 (3): 357–364.
- Wright, S. 2018. "Virtue Responsibilism." In *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. by N. E. Snow, 747–764. New York: Oxford University Press.
- Zagzebski, L. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- . 2010. "Exemplarist Virtue Theory." *Metaphilosophy* 41 (1–2): 41–57.
- . 2013. "Intellectual Autonomy." *Philosophical Issues* 23:244–261.

МАКСИМ МИРОШНИЧЕНКО\*

## НЕСТАБИЛЬНАЯ ЭКОСОМА\*\*

ВИРТУАЛЬНОСТЬ И ЭТИКА ИММУННОГО ТЕЛА

Получено: 03.07.2023. Рецензировано: 02.10.2023. Принято: 12.04.2024.

**Аннотация:** В статье рассматривается концепция виртуального в ее связи с этикой. На примере иммунологии внимание уделяется тому, как виртуальность определяет самость и индивидуальность человека и других форм жизни. Автор начинает рассуждения с анализа концептуализации виртуальности в современной континентальной философии. Затем автор показывает, как этика виртуального деконструирует дихотомию субъекта и мира и раскрывает онтологическое поле мирного сосуществования различных форм и способов жизни. Мир, где виртуальное более изначально, чем реальное, децентрализован и не ориентирован на человеческое понимание реальности. Человеческая реальность в таком мире есть не что иное, как продукт неподконтрольных человеку процессов. Далее автор обращается к энкативистской концепции иммунитета и исследует идею Франсиско Варелы о виртуальных, безличных самостях как составляющих психосоциального «Я». С этой точки зрения утверждается, что органическая автономия — это не продукт агрессивной дифференциации или защиты самости организма от других, а динамический процесс взаимодействия, который ставит под сомнение идею атомизированной, эгоцентрической индивидуальности. Субъект — это не замкнутая автономная тотальность, а процесс слияния и разграничения живой системы и ее окружения. Индивидуация субъекта происходит в материальных процессах тела, окружающей среды и технологий. Отсюда следует, что его существование зависит от виртуальности: он является одним из множества способов актуализации возможного. На этой основе дается набросок биоэтики мирного сосуществования взаимодействующих живых систем, погруженных в жизненные миры, в отличие от некрополитики текущих социальных взаимодействий.

**Ключевые слова:** виртуальность, контингентность, биоэтика, некрополитика, иммунитет, энкативизм, экосома.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-229-251.

Камерунский политический философ Ашиль Мбембе так описывает состояние чрезвычайного положения, сопряженное с тем, что он называет некрополитикой:

\*Мирошниченко Максим Дмитриевич, к. филос. н., научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), jaberwocky@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1374-1599.

\*\*© Мирошниченко, М. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №22-18-00450 «Концепции множества миров как инструмент научного поиска и междисциплинарного синтеза знания»: (<https://rscf.ru/project/22-18-00450/>).

Повсюду укрепленные сооружения, военные посты и блокпосты на дорогах; здания, которые навевают болезненные воспоминания об унижениях, допросах и избиениях; комендантский час, из-за которого сотни тысяч людей каждую ночь от заката до рассвета запираются в своих тесных домах; солдаты, патрулирующие неосвещенные улицы, напуганные собственными тенями; дети, ослепленные резиновыми пулями; родители, униженные и избитые на глазах у своих семей; солдаты мочатся на заборы, стреляют по резервуарам для воды на крышах ради забавы, скандируют громкие оскорбительные лозунги, колотят в хрупкие жестяные двери, чтобы напугать детей, конфискуют документы или раскидывают мусор посреди жилого квартала; пограничники разоряют овощной киоск или закрывают границы по своей прихоти; сломанные кости; перестрелки и смертельные случаи — определенный вид безумия (Mbembe, 2003: 39).

Вопреки заявлениям многих, мир становится опаснее. Мы живем в эпоху нестабильности. Об этом уже было сказано не раз, и теоретики культуры и общества на разные лады трактуют этот жест отождествления жизни и неустойчивости. Период начиная с 2020 года кажется началом конца, и апокалиптические/пессимистические настроения кажутся органичными и своевременными. Об этом говорит и заместительница Генерального директора по социальным и гуманитарным наукам ЮНЕСКО Габриэла Рамос. Согласно данным Глобального индекса миролюбия (GPI) за 2022 год, за последние четырнадцать лет уровень миролюбия снизился, а средний рейтинг каждой страны в мире ухудшился на 3,2 процента. Из 163 стран, включенных в GPI, в 84 зафиксировано ухудшение, в то время как в 77 зафиксированы улучшения (Global Peace Index..., 2022). Лишь в двух странах уровень остался прежним. А если верить Индексу развития человеческого потенциала за 2021/2022 года, менее трети людей считают заслуживающими доверия других; это самый низкий показатель за весь период измерений. Виной тому, наверное, «эпидемии и мор, насилие и войны, наводнения и засухи», на которые сетуют авторы индекса (Human Development Report..., 2022: 3).

В то же время Рамос сохраняет оптимизм, предлагая всему человечеству сесть за стол переговоров, чтобы обсудить насущные вопросы технологического развития, растущего неравенства, климатического кризиса и Антропоцена. Предотвратить коллективное самоубийство мы сможем, лишь «оставаясь сплоченными при всех наших разногласиях» (Рамос, 2022). К этому же призывает мыслительница, чьи постгуманистические позиции трудно ставить в один ряд с выраженно человеколюбивыми взглядами Рамос — речь идет о Розе Брайдотти,

призывавшей к сплочению людей и не-людей перед лицом эпидемиологической катастрофы COVID-19 (Braidotti, 2020).

Но как мы можем наводить мосты и преодолевать барьеры, если мы, во-первых, не знаем собственных границ, а во-вторых, лишены чувства будущности? О незнании границ самости говорят не только психологи, настаивающие на этическом переопределении коммуникации и социальности; разговоры о том, что границы между индивидуальными субъектами, да и между человечеством, живой/неживой природой и технологиями, ведутся учеными-естествоиспытателями и философами.

Эпидемии, военные конфликты, политические и климатические кризисы как никогда остро ставят вопрос: кто мы такие и чего нам ожидать? Остались ли у нас возможности жить иначе — в мире и согласии, в гармонии с собой и окружающей средой? Кажется, будто варианты ответа уже были исчерпаны, и что-то новое брать попросту неоткуда. И все же понятие *виртуальности* — того, чего еще нет, но что может возникнуть в действительности, пробегая по пространству возможностей — может наметить путь для альтернативной этики, в которой есть место будущему. Эту этику можно назвать *биоэтикой* и противопоставить ее *некрополитике* современных государств и иных всевозможных формаций неолиберализма и капиталистического реализма. Некрополитика ищет, чем пожертвовать ради достижения утилитарных и экспансионистских целей. Биоэтика стремится сохранить и приумножить. Первая насаждает фактичность, замораживая настоящее, абсолютизируя *status quo* и замыкаясь от нового и непредвиденного; вторая открыта контингентному и готова инкорпорировать в себя новое, хаотическое — в изначальном смысле непроницаемости и непредсказуемости.

Итак, в центре этой статьи я ставлю вопрос о виртуальном: как то, чего еще нет, всегда уже предопределяет то, что есть? Почему темпоральность виртуального работает нелинейно? Как виртуальное оказывается ключевым определением самости и индивидуальности, и почему именно биоэтика позволяет виртуальному выговорить свою философско-практическую истину?

Свои рассуждения я построю следующим образом. Я начну с анализа концептуализации виртуального в современной «континентальной» философии, в большей степени сосредоточившись на идеях Квентина Мейясу. Разобрав онтологическую разметку виртуального, я покажу отношение этого концепта к этике. Этика виртуального деконструирует дихотомию субъект/мир, чтобы раскрыть онтологическое поле мирного сосуществования различных форм и способов жизни. Мир, где

виртуальное более изначально, чем актуальное, децентрализован и не сфокусирован на человеческом понимании реальности; сама человеческая реальность в нем есть не что иное, как продукт внечеловеческих процессов: экологических, физиологических, технологических.

Придя к этому тезису, я обращусь к энактивистской концепции имунитета Франсиско Варелы, в частности — к его идее о виртуальных, безличных самостях как конституентах психосоциального «Я» человека. Органическая автономия в таком ракурсе есть не продукт агрессивного отграничения или обороны себя от другого, а динамический процесс взаимодействия, ставящий под вопрос идею атомизированной, эгоцентрической индивидуальности. Индивидуация индивида, вплетающая его в материальные процессы тела, среды и технологии, свидетельствует в пользу примата виртуального над актуальным. Этим закладывается основа для биоэтики мирного сосуществования взаимодействующих живых систем, погруженных в жизненные миры.

#### ПАРАБОЛЫ И ДИФРАКЦИИ: В ПОИСКАХ ВИРТУАЛЬНОГО

Оксфордский словарь английского языка возводит этимологию слова *virtuality*, наряду с родственными ему французским *virtualité*, португальским *virtualidade* и итальянским *virtualità*, к позднелатинскому *virtualitas*. Впервые слово встречается в сочинениях Дунса Скота XIV века и означает сущностную природу или сущность. Современное значение слова *virtuality* основано на противопоставлении реальности, какому-то уже реализованному объекту или качеству, и отсылает к потенциальности и возможности<sup>1</sup>.

Итак, что же такое виртуальное? Это не то, что есть, и не то, что должно быть, а то, что *может быть*. Для Брайана Массуми то, что есть потенциально, способно возникнуть; а то, что фактически произошло, до этого уже было в потенции; речь идет не об искусственности или иллюзорности виртуального, соположенного реальному, а о формообразующей способности претворяться в жизнь. По этой причине он вслед за Жилем Делёзом отдает первенство *реальности виртуального*, а не виртуальной реальности (Массуми, Аронсон, 2014). Потенциальное — это одновременно и то, что вот-вот случится, *грядущее*, и то, что уже осуществилось, *свершившееся*. Ему присуща особая темпоральность,

<sup>1</sup>В задачи этой статьи не входит отслеживание исторических истоков данного понятия. Скорее, меня интересует актуализация идеи виртуальности в недавней философской мысли, и артикуляция возможных этических построений на этой основе.



делающая виртуальность онтологически избыточной по отношению к реальности и создающая двойник последней.

Такое удвоение онтологии, сопоставляющее виртуальное и реальное, тем не менее, не подкрепляет онтологический дуализм, а, напротив, как бы снимает его. Реальное существует как свершение виртуального, а виртуальное есть сила, порождающая множественные реальности. Однако же их отношения вовсе не симметричны. Это не одновременное взаимозависимое возникновение двух равноправных элементов. Реальность появляется силами виртуального, причем это проявление лишь отчасти сходно с феноменологической манифестацией данности предмета. Соответственно, неверно говорить, что насущная реальность «исчерпывает» пространство виртуального; наоборот, область виртуального — того, что может быть, но чего как бы нет — гораздо шире, это «дизъюнктивная множественность» (Массуми, Аронсон, 2014: 22). Реальное никогда не исчерпывает виртуальное целиком и без остатка, ведь все может быть совсем иным.

Таким образом, виртуальное по Массуми — это не ментальный конструкт и не множество свободнопарящих возможностей, а материальная возможность, способная к актуализации различными способами. Виртуальность отождествляется с потенциальностью, присутствующей в актуальности. Растение виртуально присутствует в семени, а музыка виртуально присутствует в звуке. Таким образом, здесь развивается как бы инвертированное отношение между целым и частями, причиной и следствием, фигурой и фоном.

Откликающиеся идеи можно найти у Сесиль Маласпина, когда та анализирует понятие информации, или сигнала, в отличие от шума (Malaspina, 2018). Мы привыкли считать, что сигнал отличен от шума и может быть прерван, заглушен «помехами». Прерванный, нераспознаваемый, «мертвый» сигнал лишается смысла, растворяется в шуме. Между тем, Маласпина, разбирая математическую теорию коммуникации Клода Шеннона, показывает, что отношения между сигналом и шумом скорее обратные: шум — это потенциальный сигнал, а не «избыточный, перегруженный сигнал рискует стать шумом».

Точно так же и отношения между абстрактным и конкретным можно пересмотреть в ракурсах такой инвертированной темпоральности. Исследовательницы медиа и технологий Стаматия Портанова и Лучана Паризи говорят: абстрактное предшествует конкретному (Parisi, 2014; Portanova, 2013). Фактически, они оппонируют более феноменологически ориентированному медиатеоретику Вилему Флюссеру. Последний

утверждал, что абстрагированию — т. е. переходу в чистую виртуальность и область синтетического воображения — предшествует движение от «безмерности» воплощенного тела, спаренного с непосредственной средой, к «одномерности» линейного письма (Флюссер, Степанов, 2009). Развитие наук о мозге, информатики и кибернетики позволили совершить финальный шаг и отказаться от тела в «нульмерности» чистой абстракции — чтобы вновь вернуться к телу, но в измененном виде.

Портанова и Паризи настаивают на том, что абстракция онтологически первична, хотя и имеет разные формы: алгоритмы машинного обучения или неосознаваемые микродвижения биоэлектрических сигналов мозга. В сущности, она и есть виртуальное, порождающее реальное. Их интересуют морфогенетические процессы в компьютерных симуляциях, параметрической архитектуре и технологизированном искусстве. Исследовательницы ищут возможность проговорить абстракцию как виртуальность, т. е. как то, что существует вне физического пространства, обладая при этом специфической материальностью: интенсивностью, аффективностью и «мягкостью» (*soft*), чьим контингентным (не-необходимым) порождением является знакомая нам реальность, замыкаемая в феноменологическом опыте. Усматриваемый человеком или другими формами жизни осмысленный мир — это процессуальная манифестация мира из множественности виртуальных миров.

Можно по-разному концептуализировать виртуальность мира. К примеру, нейрофилософ Томас Метцингер считает, что воспринимаемый мир виртуален в самом прямом смысле иллюзорности, что несколько девальвирует онтологическую силу данного понятия. И все же для него виртуальность равна «нулевой» степени существования. Это означает, что мир нашего восприятия — это стандартный (*default*) режим работы мозга (Metzinger, 2003: 552). Дескать, остальные миры «надстраиваются» над этим базисом в сновидениях, грезах и галлюцинациях. Стало быть, миров много и все они виртуальны, ибо не отсылают к подлинной реальности, которой нет вне физических процессов рассеивания и сгущения частиц, волн и излучений.

Здесь напрашивается более критическая постановка вопроса: почему виртуальность целиком поглощает реальность? Неужели весь мир, наполненный радостями и страданиями, есть только проекция работы мозга, конкретизация абстрактного, контингентное слияние дискретных частиц? Кажется, будто мир вокруг — вместилище для жизни; но, если верить естественнонаучной картине мира, более корректным было бы признание радикальной диахронии разума/сознания/жизни и остальной

материальной вселенной. Мир безразличен к тому, представлен ли он некоему разуму или нет, становится ли он коррелятом мысли. Некоторые предлагают признать, что человечество — меньшинство и диаспора на планете Земля. Но признание этой диахронии предполагает два вывода: (1) корреляция между мышлением и бытием контингентна, (2) множественность их взаимоотношений является виртуальной, ведь «реально» нам известна лишь такая корреляция, которую мы проживаем изнутри нашего опыта.

Именно к этому отсылает французский философ Квентин Мейясу. В его проекте спекулятивного материализма мир контингентности — это мир, лишенный постоянства и закономерностей. В нем ни одна причинно-следственная связь не обусловлена метафизической необходимостью:

Все что угодно может вполне реально обрушиться — и деревья, и звезды, и физические, и логические законы. Но не в силу некоторого вышестоящего закона, обрекающего любую вещь на исчезновение, но наоборот — в силу отсутствия такого вышестоящего закона, который способен был бы предотвратить исчезновение чего бы то ни было (Мейясу, Медведева, 2015: 74–75).

При этом важно понимать, что финальной точкой таких рассуждений становится этика: виртуальность и контингентность позволяют Мейясу поставить вопрос об «умерших ужасными смертями» (Мейясу, Писарев, 2013: 70). Это те, чья жизнь была прервана внезапными событиями, несправедливой, насильственной и страшной смертью. Что самое страшное, эта смерть дополняется забвением и отсутствием горевания. Безразличие мира к человеческой жизни отныне не нейтральное метафизическое утверждение: она разит всех и каждого и сопряжена с экзистенциальным страхом исчезновения во вселенной, где «ничто не может быть названо абсолютно невозможным, даже немислимое» (Мейясу, Медведева, 2015: 55).

Изнутри актуального виртуальное выглядит двояко: как то, чего еще нет и что, тем не менее, может затрагивать нас и влиять на наши жизни; и как то, к чему реальность тяготеет, не в силах в полной мере достичь. Как известно из феноменологии, темпоральность событий и процессов в опыте мира направляется из удерживаемого в ретенции прошлого через теперь-точку в предвосхищаемое будущее протенции. Будущее — это проекция из ускользающего настоящего, но одновременно с этим и открытие непредвиденному. Новизна и переменчивость опыта возможны только при готовности воспринять что-то, что субъект не в силах предвосхитить. Контингентность у Мейясу и есть такая радикальная

непредвиденность. Будучи данностью опыта, контингентность дается как предвосхищение, которое не способно предвидеть — таков парадокс виртуальности (Meillassoux, 2007). По Мейясу, в любой момент может случиться что угодно, а неисчислимая совокупность этого «чего угодно» и есть виртуальное: то, чего нет, но что может случиться.

Реальность тяготеет к виртуальному, и это значит: опыт мира равноценен «высасыванию» возможного в действительное, своего рода кенозису, не имеющему финала. Стало быть, темпоральность устроена не как движение из прошлого в будущее, а как наступление будущего в настоящее. Этому соответствует не память о прошлом, а интуиция грядущего — которая, при этом, никогда не угадывает. Так и у Массуми «потенциальное фактически исчезает в том, что детерминированным образом возникает из его движения. Оно отступает» (Массуми, Аронсон, 2014: 20). Получается, что виртуальное охватывает собой как возможное, так и невозможное: ведь их разграничение основано на человекообразной корреляции мышления и бытия.

Динамика виртуального, таким образом, не подчинена какой-либо необходимости, в том числе и причинно-следственной. Вполне может оказаться, что в разных контекстах одна и та же причина может иметь разные следствия, и не укладываться в привычные человеческому пониманию паттерны. Иными словами, виртуальное и контингентность у Мейясу находятся вне пространства рефлексии. Но где же оно расположено? Раз Мейясу предлагает некую альтернативную версию рациональности, основанную на открытости контингентному и виртуальному, можно сказать, что его интересует ускользание от структур рефлексии. Как пишет физик и философ Карен Барад, иная онтологическая разметка мира предполагает иное видение структур мышления, вписанных в его структуры, фрагменты и куски. Мысль не рефлексировывает, а *диффрагирует*: она не сворачивается в тотализации самотождественного рекурсивного «Я», а преломляется и расплетается во множественности и дифференциации онтологической инаковости (Barad, 2012). В сущности, это же подразумевается и у Мейясу. Его не интересует, встраивается ли идея контингентности/гипер-хаоса/виртуальности в этику или онтологию. Для него, как и для Левинаса, радикальная инаковость задает точку отсчета и этики, и онтологии. Левинас утверждал: радикально иное — это Другой (Левинас, Вдовина, 2000: 78). Мейясу воздерживается от этого шага, тем самым все же оставаясь на уровне онтологической разметки.

Этика неоплаканных жертв контингентности скорее подчинена онтологии, чем выступает самостоятельным проектом. Да, контингентность беспощадна: войны, эпидемии, природные катаклизмы напрямую сталкивают нас с нашей же уязвимостью и беспомощностью. Однако для Мейясу это лишь фрагмент абсолютной контингентности виртуального — вне человеческого, слишком человеческого. Виртуальное — это гипер-хаос, включающий в себя и надежду на то, что высшая справедливость однажды наступит, и безнадежность мира, безучастного к человеческим страданиям.

Мое предложение состоит в том, чтобы «заземлить» контингентность в жизни. Причем я не имею в виду сужение горизонта виртуального фактическим. Жизнь и есть неустойчивость, уязвимость. В ней всегда уже присутствует готовность к деструктивному преобразованию. О какой бы жизни мы ни говорили — о метаболическом существовании органической жизни или о социополитической вовлеченности современного человека — готовность стать другим, перестать быть собой или вовсе исчезнуть «вшита» нее. На мой взгляд, красноречивый пример «заземления» контингентности в жизни можно найти в функционировании иммунной системы. Именно иммунитет может раскрыть область особой восприимчивости — можно даже сказать, аффективности или патического — где готовность к встрече с инаковостью предполагает тяготение к виртуальному. Отсюда же я попытаюсь извлечь тезис о том, что в вопросе о виртуальности и ее воплощениях онтология и этика неотличимы.

#### ВИРТУАЛЬНОСТЬ, ОБРАЗЫ И МИРОЛЮБИВАЯ ЭКОСОМА

Какова наиболее чувствительная к этике область медицины? Кто-то может сказать, что онкология, и будет по-своему прав. Картины неумолимо развивающегося заболевания, пожирающего тело, весьма распространены в культуре и общественном сознании. И все же, как я покажу далее, ключевой точкой схождения вопросов этики и онтологии на примере концепта виртуальности является иммунология. Согласно статистическим данным 2020 года, среди взрослого населения США старше 40 лет 33% женщин и 24% мужчин имеют диагноз «артрит». С 2016 по 2018 годы та же болезнь была диагностирована у 25,4 млн жителей США в возрасте от 45 до 64 лет (Arthritis and Rheumatic Diseases in the U.S., 2022).

Только на примере артрита становится понятно, что иммунная патология — довольно серьезная проблема. Но дело здесь не только в запросе

на терапевтический дискурс и создание «общества ремиссии»<sup>2</sup>. Можно встретить утверждение, что иммунитет — это «мозг» тела, который по своей структуре и принципам работы в чем-то сходен, а в чем-то отличен от центральной и периферической нервной системы. Внутреннее устройство иммунитета показывает альтернативный способ увидеть и осознать генезис индивидуальной и коллективной субъективности, о чем много говорилось в связи с «коллективным иммунитетом» и массовой вакцинации во время недавней пандемии<sup>3</sup>.

Традиционно считается, что иммунитет — это оборонная система организма. Классик иммунологии Фрэнк Макфарлейн Бернет говорил, что иммунная система распознает инородные элементы и атакует их, чтобы сохранить целостность и неприкосновенность организма<sup>4</sup>. Здесь тело имеет заранее определенные границы. Организм — это суверен, требующий защиты. Иммунная система с готовностью обеспечивает такую защиту, начиная с поздних стадий эмбрионального развития. На этом этапе он становится инструментом распознавания органического «Я», активируя соответствующие реакции на «не-Я» — враждебное, опасное и подлежащее уничтожению. Стало быть, по Бернету, иммунитет склонен к «подозрительности»: он «не доверяет» внешним агентам и истребляет их, даже если они сходны с элементами защищаемого организма. Все инородное опасно, даже если потенциально оказывается безобидным и может быть интегрировано в гомеостатическую систему организма.

Но в свете такой теории возникает масса вопросов. Например, почему при беременности иммунитет не атакует плод? Реакции тела матери на компоненты плода нейтрализуются при помощи гематоплацентарного барьера, который не позволяет смешиваться их крови. Однако возможность такого «гостеприимства» материнского тела предполагает, что иммунитет склонен к «переговорам» и, может быть, даже продуктивным «альянсам» с тем, чем организм не является (Аристархова, Жайворонок, 2017: 136). А значит, иммунитет — это все же не самозамкнутая линейная машина, которая поддерживает в неизменном виде внутренний порядок суверенного тела.

<sup>2</sup>Термин принадлежит социологу Артуру Франку, см.: Frank, 1997.

<sup>3</sup>Можно упомянуть размышления Донны Харауэй (Haraway, 1991), Петера Слотердайка (Sloterdijk, 2021) и Марка Неоклиса (Neocleous, 2022).

<sup>4</sup>Более детальный исторический очерк о становлении иммунологии см. Аронова, 2006.

Другой классик, Нильс Ерне, расширил милитаристское понимание этой системы. Для него иммунитет похож на мозг: он состоит из взаимодействующих клеток, сплетенную в сеть. Сеть умеет обрабатывать информацию и осваивать новые паттерны активности. Но умение учиться обеспечивается эндогенной активностью данной системы.

Согласно гипотезе датского ученого, чужеродные тела «воспринимаются» иммунитетом сквозь систему внутренних образов. В ходе развития организмом производится большое количество различных антител. Они «связаны» с определенными антигенами-молекулярными формами. Это не значит, что антитела фактически связаны с антигенами через определенного рода миметическую связь. Они готовы ко встрече с внешним. Готовность к взаимодействию задается набором молекул антитела. Я попробую детализировать этот момент.

«Орган» распознавания «своих» и «чужих» молекулярных структур иммунной системы называется *паратопом*. С ним скоррелирован эпитоп — распознаваемый участок молекулы антигена или самой иммунной системы. Экспрессию *эпитопов*, т. е. многообразие их возможных форм, определяет переменный домен эпитопа. Множественные формы эпитопов, которые реально или потенциально распознаются иммунитетом, принято называть *идиотопами*. Каждый организм наделен набором идиотопов, обладающих сродством со структурами всех антигенов во время естественной или искусственной иммунизации. Этот набор идиотопов, т. е. уже существующих или еще не существующих молекулярных форм, Ерне предложил назвать *внутренними образами*.

Молекулы иммуноглобулина содержат в себе идиотопы, иммунологически сходные с большинством природных эпитопов. Это означает, что для самой иммунной системы разницы между идиотопами и эпитопами просто нет: то, что она распознает и то, что она может распознать, тождественно. Она знает как то, что уже фактически существует, так и то, чего еще нет и чему еще *предстоит* возникнуть. Например, ей уже знакомы формы, которые не встречались в естественной истории, в том числе синтезированные человеком, например, вакцины.

Наличие внутренних образов, не обязательно имеющих молекулярные корреляты в реальности, говорит о том, что иммунитет способен работать с виртуальным. Он открыт новому, потому что не только имеет врожденный набор профилей и форм, но и способен к обучению и переобучению, что может внести существенные изменения в его структуру. Именно поэтому, наращивая мощности и узнавая о себе и окружении все больше, он не атакует то, что стало его частью. «Вживление» нового

в иммунитет возможно, потому что он изначально открыт этому опыту. Как утверждал сам Эрне:

Природа отличается от технологии своим подходом к решению проблем: она не задумывается о расточительности. (Например, вместо того, чтобы повышать вероятность того, что сперматозоид встретится с яйцеклеткой, природе проще производить миллионы сперматозоидов.) Вместо того чтобы конструировать молекулы антител, подходящие к вирусу оспы и другим вредным агентам, проще создать миллионы различных молекул антител, некоторые из которых могут подойти (Jerne, 1973: 53).

Можно предположить, что иммунитет, по Эрне, работает с избыточностью: чем больше молекулярных форм он узнает, тем больше он готов к обороне тела. Репертуар внутренних образов виртуален и никогда не исчерпывается фактическими столкновениями с антигенами. Но так ли уж необходима оборонная метафора для осмысления виртуальности такой нелинейной системы?

Здесь мы возвращаемся к соотношению некрополитики и биоэтики. Пандемия вскрыла, что Другой — это угроза. Враждебность и недоверие предопределили характер социальных взаимоотношений в 2020–2022 годах. Как утверждает цитированный выше Мбембе, Другой воспринимается как покушающийся на мою жизнь: гораздо лучше было бы, если бы его не было. Устранение Другого укрепляет мой жизненный потенциал и безопасность, и в этом, как утверждает камерунский теоретик, состоит содержание понятия суверенности (Mbembe, 2003: 18). Получается, что всякая виртуальность приносится в жертву, чтобы сохранить имеющийся этико-онтологический порядок. Органическая жизнь агрессивна, потому что иначе она дезинтегрируется в неравной схватке с окружающей средой.

Не стоит при этом забывать, что Илья Мечников придерживался совсем иных взглядов. Хотя ему принадлежит открытие фагоцитов — агрессивных защитников целостности тела — он считал, что с помощью иммунитета организм поддерживает внутреннюю гармонию. Далее я намерен показать, какие философско-научные позиции могут дать более миролюбивое и пацифистское понимание иммунитета. Требуется другая концепция иммунитета, которая обрисовала бы эту систему вступающей в «переговоры» и «альянсы» на основе «компромиссов» с молекулярными «гостями». Такой взгляд можно найти в работах чилийского биолога Франсиско Варелы.



Он считается одним из зачинателей энактивизма и «воплощенного» подхода в когнитивной науке и философии. Энактивизм предлагает «демократичную» и «инклюзивную» теорию познания, в которой находится место для самых разных способов познания и действия. Все, что роднит разные формы жизни — связка познания и действия. Чтобы жить, нужно познавать мир вокруг, а это познание укореняет жизнь в мире — который, в свою очередь, всякий раз воссоздается, «вдействуется» активностью живой системы (Varela et al., 1991). Варела и его коллеги развивали представление о своего рода «нулевой степени» когнитивности, чему соответствовала способность системы к ориентированию в своей экологической нише. Среда никогда не нейтральна, она всегда насыщена и пропитана значениями, вкладываемыми в нее системами-обитателями. Более того, как таковая среда — то, что находится «вокруг» системы — возникает только как данность в восприятии/действии самой этой системы. Нет мира вне субъекта, как нет субъекта вне мира.

Продуктивную взаимозависимость двух элементов Варела раскрывал через понятие «экосоматики» (Varela, 1991: 182; Varela et al., 1988; Varela, 1994). Исходя из зависимости иммунной системы от соматического окружения, он предполагал, что тело — это структурированная среда взаимодействия лейкоцитов (белых кровяных телец). Сеть взаимодействующих кровяных телец выступает одновременно и телом, порождаемым сетью, и средой, откуда возникает эта сеть. Экосома может мутировать, производить новые антитела, лимфоциты, клетки и молекулы в жидкостях, которые распространяются по организму. Антигенные свойства определяются генетическими задатками (наборами внутренних образов, по Ерне) и иммунной историей организма, которая привносит вариации в исходный набор. Другими словами, виртуальный набор идиотопов актуализируется при встрече организма с новым.

Характер актуализации виртуального зависит от генеза и эпигенеза организма, от того, как «врожденное» пересобирается с приобретением индивидуального опыта, как это происходит, к примеру, при развитии эмбриона и дифференциации клеток, тканей и частей тела, в плюрипотентности стволовых клеток или нейропластичности. Как утверждает Катрин Малабу, эпигенетическое развитие не подчинено необходимой, заранее вычерченной траектории развития, в этом смысле являясь вариантом контингентности (Malabou, 2016: 172). Точно так же и у энактивистов:

Иммунное познание показывает, что этот мир молекулярных форм может рассматриваться (*addressed*) обширным количеством способов, где каждый из них целостен, при условии консистентности. Молекулярный мир, в котором мы обитаем, таким образом, не задан заранее, а скорее заселен постфактум нашими иммунными системами посредством некоей оптимальной адаптации. Он прокладывается, откуда мы идем по нему, этот порождаемый мир (Varela et al., 1988: 373).

Расхождение Варелы с классической иммунологией состоит в том, что иммунитет им не определяется как пассивная система, запускаемая вторжением инородного. Все, с чем она может провозимодействовать — то, что производит она сама. Полюса «субъекта» и «объекта» совпадают, и история иммунных реакций представляет собой процесс вовлечения различных молекулярных форм и профилей в конфигурацию лимфатических клонов, отграничиваемых от инородных тел (*ibid.*: 364–365). Все «новое», с чем встречается организм — будь то бактерия или вирус — сопоставляется с онтогенезом предшествующих реакций в организме. К примеру, взаимосвязанность лимфатической системы обеспечивается «образцами» в тимусе и лимфоузлах, с которых снимается «мерка», с которой новые агенты «сличаются».

Причем все, что не может быть «вживлено» в иммунную систему — это «шум», нечто бессмысленное (Vaz & Varela, 1978). Однако превращение этого «шума» в «сигнал», в релевантный иммунной активности триггер, всегда присутствует как возможность. Таким образом, в активности иммунитета информация, с которой работают его память и научение, есть скорее процесс актуализации виртуального, а не отсечения осмысленного сигнала от бессмысленного «шума». Примерно такие же представления можно найти у Маласпина в контексте математической теории коммуникации. Точно так же и у Мейясу привычная нам реальность есть не что иное, как частичная реализация всеобъемлющего виртуального гипер-хаоса.

Внутренние образы размещены в абстрактном многомерном пространстве молекулярных профилей и форм. Это не физическое пространство, а способ существования и морфогенеза организма в среде аттракторов и репеллеров (Varela, 1994: 33–34; Depraz, 2008: 241–242). Все, что влечет или отталкивает систему, уже заранее вписано в ее онтогенез: самость и мир совпадают, образуя единую космологию, или экосому. Колебание между врожденными и приобретенными образами предполагает, что эта система скорее виртуальна, чем актуальна.

Тезис Варелы основан на открытии того, что организм производит не только антитела против антигенов, но и антитела против самих этих антител. Цикл создания и пролиферации антител против антител и т. д. говорит в пользу того, что иммунная система — это замкнутая сеть (Varela, 1986: 118–120). Следовательно, молекулы лимфоцитов, которые исполняют функцию антител против других антител, взаимодействуют друг с другом, а не разыскивают антигены, чтобы атаковать их. Все процессы иммунной системы замкнуты не нее саму и происходят как бы «изнутри» ее жизненного мира. Экосома «не знает» ничего за его пределами: анти-идиотипическими антителами и их взаимодействиями друг с другом.

Отсюда можно переопределить некоторые иммунологические понятия. Например, антиген — это то, что может проникнуть в сеть и видоизменить ее; это молекула, достаточно схожая с идиотипами (молекулярными детерминантами), чтобы «проскочить» сквозь замыкание иммунной сети, спровоцировав реакцию. Что считать антигеном, а что нет, определяется самой иммунной системой и ее активностью, и это не заверченный список-инструкция для сети, чтобы она слыхала то, что распознает, с тем, что *должна* распознать. Производя внутренние образы, она генерирует виртуальные структуры того, что может быть, на основе своей внутренней активности, происходящей изнутри ее самой. В свою очередь, что, не является антигеном — это шум, бессмыслица.

Таким образом, здесь нет самости, которую нужно защищать от других. Познавая себя, иммунитет целиком охватывает свой мир, основываясь на виртуальности внутренних образов. Но это образы *без того, кто воображает*. Как у Метцингера сознание — это интерфейс без пользователя (Metzinger, 2003: 557), так и у Варелы иммунитет — это мышление без мыслящего, безличная самость среды, порождающей наблюдателя, который есть лишь виртуальная точка, стягивающая смысловые структуры воедино в несуществующем «Я» (Varela, 1991: 187; Varela et al., 1991: 59–63). Именно это позволило Вареле экстраполировать свои представления об иммунитете на самые разные, по-своему масштабируемые системы. Виртуальность — актуализируемая в активности системы возможность — обнаруживает себя не только в иммунной самости.

Энактивизм производит синтез разных уровней организации систем. Тот же Варела, к примеру, применял идею виртуальности — «безличных самостей» — к онтогенезу одно- и многоклеточных организмов; формированию индивидуального тела; нервной системе, производящей способность движения, восприятия и семиозиса; возникновение языка

и письма в ходе гоминизации; появление языка как медиума коммуникации, который позволил развиваться самосознанию, философии и науке (Varela, 1991: 174). Все вместе в рамках энактивизма, по Вареле, раскрывает некую «био-логику», универсально применимую к самым разным формам жизни и способам существования (Varela, 1997: 75).

Мое предложение состоит в том, чтобы доработать «био-логический» момент энактивизма «био-этическим». Под биоэтикой я подразумеваю обобщенную этику взаимодействия форм жизни на фоне соматической экологии. Такая этика наследует философскому проекту создателя биоэтики Вана Ренсселера Поттера. Как и Варела, он использовал кибернетическое и системно-теоретическое видение человека, чтобы найти подступы к некоей синтетической «науке выживания», которую он противопоставлял отмирающему инстинкту выживания человеческой популяции (Potter, 1970).

Биоэтика открыта к принятию жизни в самых разных ее формах, и видит ее как нечто хрупкое и неустойчивое. На примере работы иммунитета можно увидеть, как органическая жизнь колеблется между жизнью и смертью в связи с ее открытостью контингентности — т. е., в данном случае, случайным пертурбациям, переобучающим и пересобирающим структуру внутренних образов антигенов. Другой — не враг, а практически органическая составляющая самости. Однако и самость, и Другой — скорее виртуальные полюса, которые актуализируются при взаимодействии экосомы со своими внутренними процессами.

#### ВРЕМЯ БЫТЬ УЯЗВИМЫМ: БИОЭТИКА ПРОТИВ НЕКРОПОЛИТИКИ

Готовность ко встрече с радикально иным, контингентным раскрывает область уязвимости и восприимчивости субъекта. Так намечается путь к своего рода негативной антропологии, где дефиниции человеческого формулируются не аффирмативно, а через то, чем человек, с его точки зрения, не является. Да, я — это не мой мозг, но нейрофизиологические процессы создают материальный субстрат для генезиса когнитивного индивида; развитие индивидуального иммунного профиля не формирует сознающую субъективность, но зато целиком определяет ее чувствительность и разграничение с окружением.

Висцеральные, соматовегетативные процессы, автоматизмы и рефлекс-ы, «проскакивающие» мимо их субъективного схватывания в сознании, происходящие не «в» ком-то, а, скорее, «с» ним — и именно в этом состоит суть идеи ауто-гетеро-аффекации: иное живет в сердцевине

самости, а Другой всегда уже соприсутствует «Я». Об этой специфической способности форм жизни ощущать себя через другое и другое через себя говорили феноменологи, биологи и психологи (Мальдине, Шолохова, 2014; Alaimo, 2010; Dergaz, 2021). Суть здесь в том, что способность ощутить себя как нечто отдельное от остального мира основана на восприимчивости: внутренние мне процессы могут ощущаться мной как нечто отчужденное и неподконтрольное моему телу, и в то же время быть конститутивным для моей жизнедеятельности.

Это проявляется в психологическом онтогенезе, когда ребенок развивается лишь в присутствии «востребованного Другого», создающего через историю диадических отношений карту распознаваемых и проживаемых эмоций (Стерн, Лежина, 2006). Но этому опыту есть место и в простейших, на первый взгляд, микрособытиях опыта: рука, касающаяся руки в феноменологии, задает отсчет для восприятия себя как другого (Malabou, 2009; Manning, 2016). Мое тело — это нулевая точка не только для бытия в мире, но и для дифференциации непосредственного «вживления» в мир и опосредованного взаимодействия с ним «через» тело как объективированный посредник. Иммунная система тренируется и учится, но не существует таких форм жизни, которые никогда бы не болели.

Фундаментальная уязвимость жизни свидетельствует о неизбежности и беспощадности виртуального. Я всегда могу стать другим, утратив себя прежнего: мгновенно (получив тяжелую травму или увечье) или постепенно (заболев неизлечимой или медленно, неотвратимо прогрессирующей болезнью). Контингентность, таким образом, «вшита» в структуру субъекта и проявляется в его хрупкости и уязвимости<sup>5</sup>. *Ортобиоз* — искусство правильной жизни и желанной смерти, о котором говорил Мечников (Мечников, 1961: 242) — неосуществим. Какие бы практики заботы о себе мы не осваивали, жизнь остается прекрасной и хрупкой, а склонность к сбоям и поломкам задает траекторию ее развития.

Некрополитика основана на насилии, которое направлено на упрочение того, что есть, и защиты от нового. В этом отношении она раскрывает изнаночную сторону идеи суверенности и автономии организма, оформленного заранее определенными границами. Пределы организма неприкосновенны, а значит, требуется любой ценой сохранить их.

<sup>5</sup>Эти рассуждения были вдохновлены идеями Маргрит Шилдрик о «проницаемости» и «пористости» границ человеческого тела (Shildrick, 2015), а также левиначеской интерпретацией биоэтики Поттера у Джоанны Зилинской (Zylinska, 2009).

Однако понятно, что чрезмерная настойчивость иммунитета в защите устоявшегося метаболического порядка может привести к совсем иным последствиям. Уничтожая новое и неузнанное, иммунитет способен начать атаковать уже «собственные» элементы организма. Поддержание жизни так может обратиться ее отрицанием.

Именно поэтому я предлагаю энактивистский подход как более умеренный и чувствительный к контингентности и новизне опыта. Причем в таком сценарии биоэтика не предполагает биоцентризма. Совсем не обязательно здоровье, долголетие и преодоление смерти должны быть ключевыми ценностями. Примат виртуального означает, что мы должны предполагать существование и такого мира, в котором нас нет. Существование варьируется между полюсами жизни и не-жизни, здоровья и болезни, хотя ни одному из них не отдается аксиологического или мировоззренческого приоритета.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристархова А.* Гостеприимство матрицы. Философия, биомедицина, культура / пер. с англ. Д. Жайворонока. — СПб. : Иван Лимбах, 2017.
- Аронова Е. А.* Иммунитет. Теория, философия и эксперимент. — М. : Ком-Книга, 2006.
- Левинас Э.* Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной // Избранное: тотальность и бесконечное. — 2000. — С. 66–291.
- Мальдине А.* О сверхстрастности / пер. с фр. С. А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 151–203.
- Массуми Б.* Воображая виртуальное / пер. с англ. Д. Аронсона // Философский журнал. — 2014. — Т. 1, № 12. — С. 19–34.
- Мейясу К.* Дилемма призрака / пер. с англ. А. Писарева // Логос. — 2013. — Т. 2, № 92. — С. 70–80.
- Мейясу К.* После конечности : эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. — Екатеринбург, М. : Кабинетный ученый, 2015.
- Мечников И. И.* Этюды о природе человека. — М. : АН СССР, 1961.
- Рамос Г.* Наведение мостов в эпоху неопределенности : мы должны договариваться / Хроника ООН. — 2022. — URL: <https://www.un.org/ru/193003> (дата обр. 24 февр. 2022).
- Стерн Д. Н.* Межличностный мир ребенка : взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития / пер. с англ. О. А. Лежиной. — СПб. : Восточно-европейский Институт Психоанализа, 2006.
- Флюссер В.* О проецировании / пер. с нем. М. Степанова // Хора. — 2009. — № 3/4. — С. 65–76.

- Alaimo S.* Bodily Natures : Science, Environment, and the Material Self. — Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2010.
- Arthritis and Rheumatic Diseases in the U.S. / Statista. — 2022. — URL: <https://www.statista.com/study/46906/arthritis-and-rheumatic-diseases-in-the-us/?locale=en> (visited on Feb. 24, 2022).
- Barad K.* On Touching — The Inhuman That Therefore I am // Differences. — 2012. — Vol. 23, no. 3. — P. 206–223.
- Braidotti R.* “We” Are in This Together, but We Are Not One and the Same // Journal of Bioethical Inquiry. — 2020. — Vol. 17, no. 4. — P. 465–469.
- Cognitive Networks : Immune, Neural and Otherwise / F.J. Varela, A. Coutinho, B. Dupire, N.N. Vaz // Theoretical Immunology. — 1988. — Vol. 2, no. 5–7. — P. 359–375.
- Depraz N.* The Rainbow of Emotions : At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology // Continental Philosophy Review. — 2008. — Vol. 41, no. 2. — P. 237–259.
- Depraz N.* The Lived Experience of Being Fragile : On Becoming More “Living” During the Pandemic // Constructivist Foundations. — 2021. — Vol. 16, no. 3. — P. 245–253.
- Frank A. W.* The Wounded Storyteller : Body, Illness, and Ethics. — Chicago : University of Chicago Press, 1997.
- Global Peace Index 2022 : Measuring Peace in a Complex World / Institute for Economics & Peace. — 2022. — URL: <https://www.economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2022/06/GPI-2022-web.pdf> (visited on Feb. 24, 2022).
- Haraway D.* The Biopolitics of Postmodern Bodies : Constitutions of Self in Immune System Discourse // Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. — New York : Routledge, 1991. — P. 203–230.
- Human Development Report 2021/2022. Uncertain Times, Unsettled Lives: Shaping Our Future in a Transforming World / United Nations Development Programme. — 2022. — URL: [https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22pdf\\_1.pdf](https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22pdf_1.pdf) (visited on Feb. 24, 2022).
- Jerne N. K.* The Immune System // Scientific American. — 1973. — Vol. 229, no. 1. — P. 52–60.
- Malabou C.* How is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion // Qui Parle. — 2009. — Vol. 17, no. 2. — P. 111–122.
- Malabou C.* Before Tomorrow : Epigenesis and Rationality. — Malden, MA, Cambridge : Polity Press, 2016.
- Malaspina C.* An Epistemology of Noise. — London : Bloomsbury Publishing, 2018.
- Manning E.* The Minor Gesture. — Durham, London : Duke University Press, 2016.
- Mbembe A.* Necropolitics // Public Culture. — 2003. — Vol. 15, no. 1. — P. 11–40.
- Meillassoux Q.* Potentiality and Virtuality // Collapse II : Speculative Realism / ed. by R. Mackay. — Oxford : Urbanomic, 2007. — P. 55–81.

- Metzinger T.* Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2003.
- Neocleous M.* The Politics of Immunity : Security and the Policing of Bodies. — Verso Books : London, 2022.
- Parisi L.* Contagious Architecture : Computation, Aesthetics, and Space. — Cambridge (MA), London : The MIT Press, 2014.
- Portanova S.* Moving Without a Body : Digital Philosophy and Choreographic Thoughts. — Cambridge (MA), London : The MIT Press, 2013.
- Potter V. R.* Bioethics, the Science of Survival // Perspectives in Biology and Medicine. — 1970. — Vol. 14, no. 1. — P. 127–153.
- Shildrick M.* “Why Should our Bodies End at the Skin?” : Embodiment, Boundaries, and Somatechnics // *Hypatia*. — 2015. — Vol. 30, no. 1. — P. 13–29.
- Sloterdijk P.* Co-Immunism in the Age of Pandemics and Climate Change / *Noema Magazine*. — 2021. — URL: <https://www.noemamag.com/co-immunism-an-ethos-for-our-age-of-climate-change/> (visited on Feb. 24, 2022).
- Varela F. J.* Steps to a Cybernetics of Autonomy // Power, Autonomy, Utopia : New Approaches Toward Complex Systems / ed. by R. Trapp. — New York, London : Plenum Press, 1986. — P. 117–122.
- Varela F. J.* Organism, Cognitive Science, and the Emergence of Selfless Selves // *Revue européenne des sciences sociales*. — 1991. — Vol. 29, no. 89. — P. 173–198.
- Varela F. J.* A Cognitive View of the Immune System // *World Futures : Journal of General Evolution*. — 1994. — Vol. 42, no. 1/2. — P. 31–40.
- Varela F. J.* Patterns of Life : Intertwining Identity and Cognition // *Brain and Cognition*. — 1997. — Vol. 34, no. 1. — P. 72–87.
- Varela F. J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. — Cambridge : The MIT Press, 1991.
- Vaz N. M., Varela F. J.* Self and Non-Sense : An Organism-Centered Approach to Immunology // *Medical Hypotheses*. — 1978. — Vol. 4, no. 3. — P. 231–267.
- Zylinska J.* Bioethics in the Age of New Media. — Cambridge : The MIT Press, 2009.



---

Miroshnichenko, M. D. 2024. "Nestabil'naya ekosoma [The Unstable Ecosoma]: virtual'nost' i etika immunnogo tela [Virtuality and Ethics of the Immune Body]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 229–251.

---

MAXIM MIROSHNICHENKO

PHD IN PHILOSOPHY

RESEARCH FELLOW

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1374-1599

## THE UNSTABLE ECOSOMA

### VIRTUALITY AND ETHICS OF THE IMMUNE BODY

Submitted: July 03, 2023. Reviewed: Oct. 02, 2023. Accepted: Apr. 12, 2024.

**Abstract:** This paper investigates the concept of the virtual and its relationship to ethics, focusing on how it defines selfhood and individuality. First, the author examines the conceptualization of the virtual in contemporary philosophy. The author then shows how the ethics of the virtual deconstruct the dichotomy of subject/world and reveal the ontological field of peaceful coexistence of various forms and ways of life. The author argues that the world where the virtual is more primordial than the actual is decentralized and not focused on the human understanding of reality, and that human reality within it is nothing but a product of non-human processes. Next, the author turns to the enactivist concept of immunity and explores Francisco Varela's idea of virtual, impersonal selves as constituents of the psychosocial human "I". In this perspective, the author argues that organic autonomy is not a product of aggressive differentiation or defense of oneself from others but a dynamic interaction process that questions the idea of atomized, egocentric individuality. The author then highlights the individuation of the individual and how it involves them in the material processes of the body, environment, and technology, testifying to the primacy of the virtual over the actual. This lays the foundation for bioethics of peaceful coexistence of interacting living systems immersed in life-worlds, contrasted with the necropolitics of current social interactions.

**Keywords:** Virtuality, Contingency, Bioethics, Necropolitics, Immune System, Enactivism, Ecosoma.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-229-251.

#### REFERENCES

- Alaimo, S. 2010. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Aristarkhova, A. 2017. *Gostepriimstvo matritsy. Filosofiya, biomeditsina, kul'tura [Hospitality of the Matrix. Philosophy, Biomedicine and Culture]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Zhayvoronok. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ivan Limbakh [Ivan Limbakh Publishing House].
- Aronova, Ye. A. 2006. *Immunitet. Teoriya, filosofiya i eksperiment [Immunity. Theory, Philosophy, and Experiment]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: KomKniga.
- "Arthritis and Rheumatic Diseases in the U.S." 2022. Statista. Accessed Feb. 24, 2022. <https://www.statista.com/study/46906/arthritis-and-rheumatic-diseases-in-the-us/?locale=en>.
- Barad, K. 2012. "On Touching — The Inhuman That Therefore I am." *Differences* 23 (3): 206–223.

- Braidotti, R. 2020. "‘We’ Are in This Together, but We Are Not One and the Same." *Journal of Bioethical Inquiry* 17 (4): 465–469.
- Depraz, N. 2008. "The Rainbow of Emotions: At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology." *Continental Philosophy Review* 41 (2): 237–259.
- . 2021. "The Lived Experience of Being Fragile: On Becoming More ‘Living’ During the Pandemic." *Constructivist Foundations* 16 (3): 245–253.
- Flusser, V. 2009. "O proyetsirovani [Vom Projizieren]" [in Russian], trans. from the German by M. [Stepanov, M.] Stepanova. *Khora*, nos. 3/4, 65–76.
- Frank, A. W. 1997. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- "Global Peace Index 2022: Measuring Peace in a Complex World." 2022. Institute for Economics & Peace. Accessed Feb. 24, 2022. <https://www.economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2022/06/GPI-2022-web.pdf>.
- Haraway, D. 1991. "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse." In *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, 203–230. New York: Routledge.
- "Human Development Report 2021/2022. Uncertain Times, Unsettled Lives: Shaping Our Future in a Transforming World." 2022. United Nations Development Programme. Accessed Feb. 24, 2022. [https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr-2021--22pdf\\_1.pdf](https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr-2021--22pdf_1.pdf).
- Jerne, N. K. 1973. "The Immune System." *Scientific American* 229 (1): 52–60.
- Levinas, E. 2000. "Total'nost' i beskonechnoye [Totalité et Infini: essai sur l'extériorité]" [in Russian]. In *Izbrannoye: total'nost' i beskonechnoye [Selected Works: Totality and Infinity]*, trans. from the French by I. S. Vdovina, 66–291.
- Malabou, C. 2009. "How is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion." *Qui Parle* 17 (2): 111–122.
- . 2016. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden, MA and Cambridge: Polity Press.
- Malaspina, C. 2018. *An Epistemology of Noise*. London: Bloomsbury Publishing.
- Maldiney, H. 2014. "O sverkhstrastnosti [De la transpassibilité]" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami [(Post)phenomenology]: New Phenomenology in France and Beyond Its Borders*, ed. by S. A. Sholokhovoy, ed. by A. V. Yampol'skaya, trans. from the French by S. A. Sholokhova, 151–203. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Manning, E. 2016. *The Minor Gesture*. Durham and London: Duke University Press.
- Massumi, B. 2014. "Voobrazhaya virtual'noye [Imagining the Virtual]" [in Russian], trans. from the English by D. Aronson. *Filosofskiy zhurnal [The Philosophy Journal]* 1 (12): 19–34.
- Mbembe, A. 2003. "Necropolitics." *Public Culture* 15 (1): 11–40.
- Mechnikov, I. I. 1961. *Etyudy o prirode cheloveka [Etudes on Human Nature]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AN SSSR [USSR Academy of Sciences].
- Meillasoux, Q. 2013. "Dilemma prizraka [Spectral Dilemma]" [in Russian], trans. from the English by A. Pisarev. *Logos* 2 (92): 70–80.
- Meillasoux, Q. 2007. "Potentiality and Virtuality." In *Collapse II: Speculative Realism*, ed. by R. Mackay, 55–81. Oxford: Urbanomic.
- . 2015. *Posle konechnosti [Après la finitude]: esse o neobkhodimosti kontingentnosti [Essai sur la nécessité de la contingence]* [in Russian]. Trans. from the French by L. Medvedeva. Yekaterinburg and Moskva [Moscow]: Kabinetnyy uchenyy [Armchair Scientist].

- Metzinger, T. 2003. *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Neocleous, M. 2022. *The Politics of Immunity: Security and the Policing of Bodies*. Verso Books: London.
- Parisi, L. 2014. *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.
- Portanova, S. 2013. *Moving Without a Body: Digital Philosophy and Choreographic Thoughts*. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.
- Potter, V. R. 1970. "Bioethics, the Science of Survival." *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1): 127–153.
- Ramos, G. 2022. "Navedeniye mostov v epokhu neopredelennosti [Building Bridges in an Age of Uncertainty]: my dolzhny dogovarivat'sya [We Need to Talk]" [in Russian]. *Khronika OON [The UN Chronicles]*. Accessed Feb. 24, 2022. <https://www.un.org/ru/193003>.
- Shildrick, M. 2015. "'Why Should our Bodies End at the Skin?': Embodiment, Boundaries, and Somatechnics." *Hypatia* 30 (1): 13–29.
- Sloterdijk, P. 2021. "Co-Immunity in the Age of Pandemics and Climate Change." *Noema Magazine*. Accessed Feb. 24, 2022. <https://www.noemamag.com/co-immunity-an-ethos-for-our-age-of-climate-change/>.
- Stern, D. N. 2006. *Mezhlichnostnyy mir rebenka [The Interpersonal World of the Infant]: vzglyad s tochki zreniya psikhoanaliza i psikhologii razvitiya [A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology]* [in Russian]. Trans. from the English by O. A. Lezhina. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vostochno-yevropeyskiy Institut Psikhoanaliza [East European Psychoanalytic Institute].
- Varela, F. J. 1986. "Steps to a Cybernetics of Autonomy." In *Power, Autonomy, Utopia : New Approaches Toward Complex Systems*, ed. by R. Trappl, 117–122. New York and London: Plenum Press.
- . 1991. "Organism, Cognitive Science, and the Emergence of Selfless Selves." *Revue européenne des sciences sociales* 29 (89): 173–198.
- . 1994. "A Cognitive View of the Immune System." *World Futures: Journal of General Evolution* 42 (1–2): 31–40.
- . 1997. "Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition." *Brain and Cognition* 34 (1): 72–87.
- Varela, F. J., E. Thompson, and E. Rosch. 1991. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
- Varela, F. J., et al. 1988. "Cognitive Networks: Immune, Neural and Otherwise." *Theoretical Immunology* 2 (5–7): 359–375.
- Vaz, N. M., and F. J. Varela. 1978. "Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology." *Medical Hypotheses* 4 (3): 231–267.
- Zylinska, J. 2009. *Bioethics in the Age of New Media*. Cambridge: The MIT Press.

ЕВГЕНИЙ НЕНАДЫШУК\*

## ОТ АЛГОРИТМИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА К НЕГАНТРОПОЦЕНУ\*\*

АВТОМАТИЗАЦИЯ И ВУДУЩЕЕ ТРУДА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
БЕРНАРА СТИГЛЕРА

Получено: 28.09.2023. Рецензировано: 30.10.2023. Принято: 05.04.2024.

**Аннотация:** За первые десятилетия XXI века проблематика автоматизации и технологической безработицы обрела высокую актуальность, в том числе и для философской мысли. Возможным последствием технологической безработицы является возникновение «беспольного класса» не участвующих в производстве людей, что выдвигает на первый план как вопросы смысла жизни и источников для деятельности в условиях будущего без труда, так и проблему углубления неравенства между элитой творцов и оставленных на произвол судьбы безработных людей. В статье мы обращаемся к выявлению новых перспектив трудовой деятельности человека в контексте предотвращения разрушительных последствий автоматизации и технологической безработицы в философской рефлексии Бернара Стиглера. Уникальность подхода Стиглера заключается в определении автоматизации как техносциальной силы, ответственной за исчезновение интеллектуальных способностей человека и производимых им личностных знаний, которые, согласно философу, являются условием любой трудовой деятельности. Для решения проблемы негативных последствий автоматизации и технологической безработицы Стиглер обращается к таким понятиям как «пролетаризация», «фармакон» и «негантропоцен», значение которых раскрывается в данном исследовании на основе метода концептуального анализа. На основе проведенного анализа можно заключить, что автоматизация, вопреки общераспространенным теоретическим перспективам, рассматривающим ее преимущественно с положительных сторон, как средство эмансипации от труда, может привести к негативным последствиям для человеческой экзистенции. Ответ на автоматизацию Стиглер видит в социально-политическом проекте негантропоцена, основанном на локальном и темпоральном прерывании автоматизации, что должно способствовать сохранению и реактуализации человеческих интеллектуальных функций. В свою очередь, труд в будущем сможет справиться с вызовом технологической безработицы, если будет переосмыслен вне занятости как творческая сила, направленная на поддержание и развитие социальной сложности.

**Ключевые слова:** пролетаризация, автоматизация, антропоцен, труд, технологическая безработица, негантропоцен.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-252-276.

\*Ненадышук Евгений Максимович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), enenadyshchuk@hse.ru, ORCID: 0000-0003-0128-5418.

\*\*© Ненадышук, Е. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

## ВВЕДЕНИЕ

Широкомасштабные социальные изменения, вызванные ускоряющимся развитием технологий, являются одним из главных вызовов XXI века, стоящих перед человечеством.

Независимо от изменений, которые автоматизация окажет на сферу труда, понимание и подготовка к технологической безработице необходимы, если общество хочет воспользоваться преимуществами технологических новаций и избежать негативных последствий. Такое понимание становится еще более актуальным, поскольку недавняя пандемия COVID-19 спровоцировала ускорение автоматизации во всем мире (Blit, 2020; Chernoff & Warman, 2023).

Технологическую безработицу можно определить, как

безработицу, обусловленную тем, что способность находить способы сохранить использование труда превышает способность находить новые применения труда (Understanding Technological Unemployment..., 2021).

К негативным последствиям технологической безработицы относят появление так называемого «беспольного класса» людей, не участвующих в экономическом производстве (Харари, Андреев, 2019). Данный антиутопический сценарий при возрастании пропасти между усиленной передовыми технологиями узкой элитой творцов-владельцев капитала и оставленных на произвол судьбы безработных и «беспольных» людей обостряет вопросы свободного времени, смысла жизни, мотивации и источников деятельности в условиях наступающего пост-трудового общества (Маяцкий, 2015; Сидорина, 2013). Итак, какие действия следует предпринять для решения поставленных технологической безработицей проблем?

Полемики вокруг этих вопросов выявили следующие направления дискурса. Ярчайший сторонник проекта Четвертой Промышленной Революции (*Fourth Industrial Revolution*) К. Шваб утверждает, что дальнейшая автоматизация возобновит накопление капитала и экономический рост, усилит управленческий контроль в производстве товаров и услуг на благо потребителей и общества, а также призывает к ответственным инновациям в области автоматизации и рассматривает как лучше всего адаптировать общество к ее возможным последствиям (Schwab, 2017). С другой стороны, представители дискурса левого акселерационизма, среди которых можно выделить К. Уикс, П. Мейсона, А. Бастани, А. Уильямса и Н. Срничека, отстаивают социально-революционные возможности автоматизации и выдвигают предложения по построению

пост-трудового общества, в котором человек будет избавлен от труда и обретет перспективу осмысленной и достойной жизни (Мейсон, Дунаев, 2016; Срничек и Уильямс, Охотин, 2019; Bastani, 2019; Weeks, 2011).

В статье мы обращаемся к критическим представлениям об автоматизации и будущем труда французского философа Бернара Стиглера, известного своими представлениями о технической природе человека и сущности техники как форма человеческой памяти. В своей книге «Автоматическое общество» он призывает «переосмыслить труд» (Stiegler, Ross, 2016: 155) и отделить концепцию «труда» (осмысленного, интеллектуального участия) от концепции «занятости» (дегуманизирующей, банальной работы) с целью полного искоренения последней (ibid.: 166). Эта позиция вытекает из широкого обсуждения проблемы автоматизации, определившей трансформацию труда и общества на рубеже XX–XXI веков в контексте так называемого «когнитивного капитализма».

Теория когнитивного капитализма становится все более значимой социальной теорией, учитывая ее внимание к социально-экономическим изменениям, вызванным распространением интернета и цифровых технологий, которые изменили способ производства и характер труда. Наиболее полное выражение она приобрела в работах сторонников социально-политической теории постопераизма (Вирно, Петрова, 2013; Хардт и Негри, Иноземцев, 2006; Lazzarato, 1996) и французских социальных теоретиков (Горц, Сокольская, 2010; Boutang, Emery, 2011). Данные исследователи критикуют продуктивистскую модель труда как формообразующую деятельность и производство материальных благ из-за ее неспособности учета новых «нематериальных» форм труда, которые начинают преобладать в ходе трансформации трудовых процессов, вызванных новыми технологиями. Нематериальный, или интеллектуальный труд определяется «как труд, который производит информационное и культурное содержание товара» (Lazzarato, 1996: 132). Сторонники теории когнитивного капитализма подвергают сомнению классические определения труда и рабочей силы, поскольку вводимая ими концепция нематериального труда учитывает синтез различных видов ноу-хау, такие как интеллектуальные, физические и предпринимательские навыки. Кроме того, нельзя говорить и о существовании четкого различия между трудом в традиционном смысле и другими видами деятельности. Так, например, Горц провозглашает, что новая экономика труда требует полной самоотдачи от работников. В рамках новой системы труда конструируется новый субъект: работник-предприниматель самостоятельно распоряжается своим трудом,

временем и полученными результатами (Горц, Сокольская, 2010: 33). Работники в таком случае должны быть активными субъектами, компетентными в самоуправлении, общении, сотрудничестве и творчестве, поскольку характер их работы не выполняется по команде руководителя в рамках заранее установленных, жестких и конкретных должностных обязанностей. Таким образом, непрерывное развитие интеллектуальных и творческих способностей человека является необходимым фактором в трудовых отношениях современного высокотехнологического общества, сталкивающегося с вызовом автоматизации.

Стиглер считает, что автоматизация ведет к исчезновению труда, что является одним из величайших рисков современности, поскольку ведет к исчезновению знания. Данная тенденция является отражением гипериндустриального капитализма, при котором разум «разлагается до рационализации» (Stiegler, Ross, 2015: 17), и все формы знания «исчезают» (ibid.: 20). Философ также говорит о возникновении «автоматического общества», которое определяется «алгоритмическим управлением» (*governmentality*), возникшим из капитализма 24/7 (Крэри, Васильев, 2022; Stiegler, Ross, 2016: 27), где воздействие на индивидуумов регулируется алгоритмами, которые контролируют принятие решений людьми, а также их взгляды на мир, а машины заменяют не только физический, но и интеллектуальный труд людей. В действительности, согласно Стиглеру, такое общество является «анти-обществом» (*dis-society*) (ibid.: 205), основанным на технологических алгоритмах, где любая социальная сложность и возможность для индивидуации, то есть формирования уникального, своеобразного бытия как на уровне личности, так и на социальном уровне систематически уничтожается.

Философ предлагает решение проблемы автоматизации и технологической безработицы, используя собственную концептуализацию понятия «фармакон». Стиглер заявляет, что любая технология является разновидностью фармакона, предмета, обладающего как полезной, так и разрушительной силой (Stiegler, Ross, 2013: 4). Соответственно, необходимо направить автоматизацию в сторону плодотворных и положительных последствий для общества, что также совмещается с новой концепцией осмысленного труда, представляющей из себя производство личностных умений и знаний.

#### ТЕХНИКА КАК ОСОБЫЙ ТИП ПАМЯТИ

В центре нашего внимания стоят вопросы переосмысления роли труда, проблематика автоматизации и технологической безработицы в фило-

софской рефлексии Бернара Стиглера. Прежде всего обратимся к вопросу взаимоотношения человека и технологий в ходе их совместной коэволюции, поскольку философ предлагает существенное переосмысление этих отношений. Он не рассматривает человека и технику как две независимые реальности, а утверждает, что люди изначально находятся в «трансдуктивных отношениях» с техническими объектами (Stiegler, Ross, 2016: 217). Ни одна из сторон, входящих в такие отношения, не существует прежде другой, а конституируется и постоянно трансформируется через нее на протяжении всего процесса их отношений. Следовательно, речь идет о рассмотрении процесса, посредством которого человечество и техника образовались вместе и эволюционировали одновременно. Мыслитель утверждает, что производство и использование искусственных объектов живыми организмами, в свою очередь, влияет на их органическую конституцию и психическое функционирование (Stiegler, Beardsworth & Collins, 1998: 142).

Стиглер рассматривает появление искусственных объектов не как производство средств или инструментов для достижения заранее определенных целей, а как открытие нового типа памяти. Когда индивид переносит в объекты техники свои накопленные с опытом знания, эти объекты превращаются в резервуары и аккумуляторы людских знаний, накопленных в течение истории человечества. Тем самым техника освобождает человека от лишней информации, но в то же время лишает знаний.

В то время как живые организмы имеют только два типа памяти — филогенетическую (память вида, сохраняемая и передаваемая через гены) и эпигенетическую (воспоминания, переживаемые индивидуумом, сохраняющиеся в его нервной системе и исчезающие вместе с ним), техника как «организованная неорганическая материя» делает возможным сохранение индивидуального или коллективного опыта и передачу его будущим поколениям после биологической смерти отдельных индивидуумов (*ibid.*: 159). Согласно философу, в зависимости от того, каким образом люди получают знания о прошлом, сохраняемые в искусственных объектах, они преобразуют эти знания, поскольку в отличие от филогенетической и эпигенетической памяти, информация, передаваемая технической памятью, представляет собой не программу, а скорее текст, который нужно расшифровать или интерпретировать, каждое воспроизведение которого может представлять собой трансформацию (*ibid.*: 142). Иными словами, реактивируя по-новому прошлое, сохраненное в мнемонических носителях, индивидуумы имеют возможность



вызывать непредсказуемые бифуркации в отложившейся коллективной памяти. Так, в процессе употребления каменных орудий, последние постепенно изменялись, делая возможными новые коллективные практики, а также изменяли телесную организацию и когнитивные способности использующих их первобытных людей. Подобным же образом, философы неодинаково интерпретируют произведения мыслителей прошлого и, таким образом, трансформируют произведенные ими знания и, в то же время, изобретают новые знания в виде теорий, воплощенных в собственных текстах. Практикуя сохранение и передачу памяти в ходе социальных процессов, индивидуумы развивают переданные им знания, практические и теоретические, привнося в будущее новизну и изменения. Стиглер развивает это утверждение, принимая концепцию психической и коллективной индивидуации французского философа техники Жильбера Симондона.

Для Симондона индивидуация — это процесс образования любой индивидуальной сущности из доиндивидуальной реальности, из которой она порождена. С этой точки зрения, любой индивидуум может быть понят как относительная реальность, некая фаза бытия, предполагающая доиндивидуальную среду и которая даже после индивидуации не существует сама по себе (Simondon, 2009: 5). В свою очередь, Стиглер рассматривает индивидуацию через уникальные повторения в экстернизированной<sup>1</sup> памяти. Это означает, что по мере того, как меняются технологии, меняется и природа индивидуального опыта. Стиглер резюмирует:

...эти изменения в игре между памятью и восприятием, то есть между воображением и реальностью, порождают процессы трансиндивидуации, каждый раз разные, то есть специфические периоды (*epochs*) того, что Симондон назвал трансиндивидуальным (Stiegler, Ross, 2016: 31).

Использование мыслителем понятий «трансиндивидуации» и «трансиндивидуального» относится к тезису Симондона о том, что индивидуальный опыт основывается на индивидуации с другими индивидуумами. Любые отношения между отдельным индивидуумом (психической индивидуации, называемым также Стиглером психоиндивидуумом) и группой индивидуумов (коллективной индивидуацией) характеризуются

<sup>1</sup>Экстернизация — процесс перехода внутреннего действия во внешнее, в нашем случае — перемещение памяти и знаний индивидуума в технические объекты.

трансиндивидуацией: изменение одного из типа индивидуации трансформирует и другой. Быть человеком — значит участвовать в продолжающемся производстве и преобразовании коллективной памяти и знаний. По мнению философа, трансиндивидуация является средством всех знаний и имеет экзистенциальное значение для индивидуумов (Stiegler, Ross, 2013: 84). Все эти виды знаний передаются, применяются и преобразуются из поколения в поколение человеческими сообществами, которые придерживаются некоторых общих правил. Когда же люди применяют знания, этим они трансформируют себя и полученные знания.

Таким образом, согласно Стиглеру, без наличия технических объектов существование человека попросту было бы невозможным. Он утверждает, что человеческая природа является продуктом постоянно трансформирующихся отношений между людьми и технологиями. Объекты техники — это не просто средства для достижения целей или расширения существующих человеческих способностей. Они представляют собой экстерноризированную форму памяти в виде материальных резервуаров произведенных человечеством знаний и участвуют как в воспроизведении прошлого опыта, так и в формировании новых представлений. Наконец, такой тип памяти служит источником знаний, смыслов, памяти и опыта как для отдельных индивидуумов, так и для их сообществ через процессы трансиндивидуации, предоставляя им возможность трансформироваться со временем.

#### КОГНИТИВНАЯ ПРОЛЕТАРИЗАЦИЯ И АНТРОПОЦЕН

Для Стиглера технические объекты должны рассматриваться как экзосоматические (внетелесные) органы, посредством которых индивидуумы экстерноризируют свои психологические функции, свою память и свои знания. Этот процесс перемещения памяти и знаний в технические объекты позволяет индивидуумам передавать свой опыт из поколения в поколение, накапливать его и постепенно преобразовывать. Но такая техническая экстерноризация знаний амбивалентна, поскольку она также неизбежно содержит риск утраты этих знаний. Действительно, если технический объект не становится объектом социальной практики, индивидуумы не способны повторно присвоить знание, которое было экстерноризировано: напротив, они оказываются подчиненными тем формам знания, включенным в технические объекты, и контролируются владельцами этих технических объектов или устройств. Философ называет это лишение знания «пролетаризацией».

Пролетаризация для Стиглера — это

процесс, посредством которого индивидуальное или коллективное знание, формализуемое с помощью техники, машины или аппарата, может ускользнуть от индивида, который теряет знание, до этого бывшее его собственностью (Prolétarisation, 2010).

Из этого определения можно сделать вывод, что пролетаризация влечет за собой потерю знаний, но только с точки зрения человеческого индивидуума, чьи знания были «формализованы». В отличие от марксистского понимания, пролетарий для философа определяется не отсутствием собственности на средства производства, а потерей знаний.

Стиглер утверждает, что труд по преобразованию природы посредством техники никогда не был освобождающим, но исторически двигался в обратном направлении — по возрастанию подчинения человека машине и передаче ей знания, пока этот процесс не коснулся уже не только фабричного труда, но и всех работников, чей труд стал формализован и деиндивидуализирован. В «Фрагменте о машинах» Маркс анализирует природу труда и его подчинение машине в условиях промышленного капитализма:

Деятельность рабочих, сводящаяся к абстракции деятельности, всесторонне определяется и регулируется движением машин, а не наоборот. Наука, заставляющая неодушевленные члены системы машин посредством ее конструкции действовать целесообразно, как автомат, не существует в сознании рабочего, а посредством машины воздействует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины (Маркс, 1980: 206).

Марксистскую категорию пролетаризации как процесс обнищания рабочих и их порабощения капиталу в ходе механизации труда Стиглер раскрывает уже не только в социологическом, но и в антропологическом измерении, поскольку она обозначает сегодня повсеместную утрату знаний и базовых навыков, связанных с выживанием вида, которым потребовались тысячи лет для приобретения, консолидации и развития в том, что называется цивилизацией.

Опираясь на работы Маркса и Симондона, Стиглер описывает процесс пролетаризации на протяжении трех столетий. Для этого он рассматривает три типа капитализма, которые исторически совпадали бы с тремя стадиями пролетаризации. Философ утверждает, что «пролетариат никогда не сводился к рабочему классу» (Stiegler, Ross & Arnold, 2011: 105), но что ремесленники в доиндустриальной Европе были первыми жертвами пролетаризации, так как они утратили свои практические

навыки, ноу-хау (*savoir-faire*) сначала через разделение труда в мануфактурном производстве, а затем и с наступлением промышленного капитализма в XIX веке в результате развития индустриальной механизации и стандартизации технологических цепей производства. Сложная деятельность ремесленника оказалась формализована в виде отдельных операций, которые могут повторяться до бесконечности узкоспециализированным работником или машиной. Стиглер называет любой подобный процесс «грамматизацией» (Stiegler, Ross & Arnold, 2011: 38). Это процесс формализации и разбиения актов человеческой деятельности (расчетов, языков и жестов) на дискретные повторяемые единицы (граммы), которые могут быть воспроизведены людьми или машинами. Чтобы грамматизация привела к пролетаризации, индивидуум должен утратить знания, которыми он обладал в их текучей, неграмматизированной форме. В случае с доиндустриальным ремесленником, он потерял бы свои знания одним из двух способов: либо сам перестал бы практиковаться, либо не смог бы передать свои навыки ученику. Другой способ, которым Стиглер описывает пролетаризацию, — это «экстериоризация без возврата, то есть без интериоризации» (Stiegler, Ross, 2016: 28). В этом случае пролетаризация происходит, когда машинная репликация устраняет необходимость в человеческой репликации и, как следствие, необходимость в том, чтобы люди повторно усваивали знания, которые теперь формализованы в машине. Простым, но знакомым примером этого явления может служить то, как смартфоны избавили от необходимости запоминать телефонные номера.

Второй этап — это пролетаризация жизненных знаний (*savoir-vivre*), возникшая в XX в. с развитием культурных индустрий и средств массовой информации, таких как радио, кино и телевидение, и ставшая следствием потребительского капитализма, постоянно порождающего новые потребности. Жизненное знание — это знание, которое обогащает социальную организацию, в которой живет человек (*ibid.*: 20). В итоге, к XXI в. оно сводится к тому, чтобы быть потребителем. Формы маркетинга и рекламы, которые занимают центральное место в современном обществе через средства массовой информации, репрезентируют образ жизни, который привлекает внимание людей и стандартизирует их поведение. Превращение времени сознания в предмет потребления ограничивает возможности индивидуумов изобретать собственные своеобразные формы существования. Жизненные знания индивидуумов, искусство жизни превращаются в потребительские модели поведения.

Таким образом, аналоговые технологии XX в. пролетаризируют жизненные знания производителей, которые становятся потребителями.

Последний этап, возникший при сочетании первых двух, — это пролетаризация теоретического знания (*savoir-théoriques*) когнитивным капитализмом, возникшим с развитием цифровых технологий и искусственного интеллекта в XXI веке. Стиглер определяет теоретическое знание как

знание, которое наследует прошлое, обращая его вспять, и, переворачивая его с ног на голову, вновь активизируя его, знание, которое Сократ называет анамнезисом и которое на Западе всегда структурно выходит за пределы локальности (Stiegler, 2018: 56).

Поэтому теоретическое знание не отвергает прошлое как таковое, а, наоборот, вспоминает, истолковывает, обогащает и углубляет его. Пролетаризация теоретического знания приводит к потере способности к анамнезису. Поэтому процессы интерпретации заменяются автоматическими инструментами принятия решений. Пролетаризация теоретического знания связана с девальвацией времени, необходимого для обдумывания и осмысления перед лицом чрезмерной скорости цифровых технологий. Таким образом, к началу двадцать первого века в ходе процесса пролетаризации люди становятся зависимыми от экстернизированных процедур в виде «диспозитивов» (Агамбен, Соколовски, 2012), которые фиксируют, определяют и управляют человеческим поведением, общественным мнением, а также производством, обменом и передачей знаний. Эти процедуры можно понимать как алгоритмическое управление (*governmentality*), пролетаризирующее, то есть лишшающее людей их знаний, понимания и интеллекта.

Стиглер утверждает, что процесс пролетаризации в настоящее время носит всеобщий и широкомасштабный характер благодаря тому, что цифровизация и компьютеризация технической среды сделали возможной экстерниризацию всех видов знаний по причине грамматизации человеческого опыта (жестов, перцепций, памяти, мыслей) (Stiegler, 2018: 20). Таким образом, сегодня машины заменяют не только фабричных рабочих: в гипериндустриальном обществе процесс автоматизации как условие пролетаризации теперь затрагивает каждую профессию. Автоматизация не зависит от так называемого «ручного» или «интеллектуального» характера деятельности или от сектора профессии (промышленность или услуги): любая деятельность, основанная на рутинных и предсказуемых задачах, может быть формализована

в программу и внедрена в автоматическую систему, механическую или алгоритмическую.

Стиглер также отмечает, что любая техническая трансформация всегда начинается с разрушения социальной сложности: сложившиеся институты и произведенные знания оказываются устаревшими в той мере, в какой они позволяют усвоить техносреду, которая формируется и трансформируется (Stiegler, Ross, 2016: 12). Происходит дезадаптация: старые социальные организации, старые практики и старый образ жизни становятся неэффективными, и индивидуумы вынуждены приспосабливаться к эволюции технической системы. Фактически, мыслитель утверждает, что в эпоху перманентных инноваций ускорение темпов технологической автоматизации сокращает время обдумывания и размышлений, необходимых для производства и развития новых знаний. Таким образом, современная цивилизация оказалась в очень специфическом положении, когда технические инновации настолько радикальны, быстры, разрушительны и постоянны, что у отдельных людей нет времени на коллективную организацию, чтобы изобрести новые знания и практики, необходимые для адаптации новой технической среды к существующему социальному порядку. Для обозначения данной ситуации философ употребляет термин антропоцен.

Понятие «антропоцен» обычно применяется для обозначения предполагаемой новой геологической эпохи, в которой человеческая деятельность стала доминирующим фактором над всеми другими природными силами, которые преобладали до сих пор. Такое положение не могло возникнуть, стоит заметить, не без помощи новых и мощных технологий. Стиглер же трактует антропоцен несколько иначе, чем распространенное употребление. Согласно философу, суть антропоцена заключаются не столько в наличии новых видов техники, сколько в новом образе мышления, который с ними и ими устанавливается. Они представляют собой триумф такого типа технического мышления, который устанавливает примат вычисления над любым другим критерием принятия решений, алгоритмическим управлением и материализуется в виде технологической автоматизации (Stiegler, Ross, 2015: 48). С другой стороны,

«антропоцен» — это период, при котором энтропия как мера рассеивания энергии и неупорядоченности производится в массовом масштабе именно благодаря тому факту, что знание было ликвидировано и автоматизировано, так что фактически оно больше и не знание вообще, а скорее совокупность закрытых систем, то есть энтропийных систем (Stiegler, 2018: 51).

Антропоцен знаменует собой рост энтропии через истощение энергии, утраты биоразнообразия и разрушения культурного и социального разнообразия. Проблема для Стиглера заключается в том, что состояние пролетаризации по своей сути энтропийно: оно истощает творческие силы рабочих индивидуумов, что ведет к их дезинтеграции и отчуждению.

Таким образом, Стиглер считает, что техника как экстериоризованная память, с одной стороны, может служить как трансиндивидуации, так и дезиндивидуации. Не имея условий для усвоения знаний на практике, индивидуум пролетаризируется, то есть попадает в зависимость от технических средств, что приводит к обеднению его персональной и социальной экзистенции. Философ называет процесс потери знаний в ходе автоматизации грамматизацией, при которой знания, принадлежащие индивидууму, подвергаются формализации и становятся воспроизводимой машиной. К потере практических знаний, ноу-хау, в XX веке присоединяются жизненные знания, ответственных за социальную сложность и отсутствие которых привело к распространению потребительства, а также теоретические знания по осмыслению и истолкованию мира, отступающих под натиском все более ускоряющихся технологических изменений. Философ рассматривает пролетаризацию как явление, не ограниченное определенным социальным классом, а как антропологическую ситуацию или даже катастрофу, угрожающую всем представителям современного общества. Кризис исчезновения знаний вызван несоответствием между ускоряющимся техническим прогрессом и ответом на него со стороны общества. Мыслитель называет такую историческую ситуацию антропоценом и видит ее причины в господстве нового технополитического режима алгоритмического управления и вызванной им деструкции любого типа сложности, в том числе и социальной, что ведет к рассеиванию творческой энергии, названного автором энтропией. В связи с этим встает вопрос: что предлагает Стиглер для решения проблемы когнитивной пролетаризации и борьбы с технологической энтропией?

#### ФАРМАКОН, «ДЕЗАВТОМАТИЗАЦИЯ» И АНТРОПОЦЕН

Чтобы ответить на вопрос, поставленный выше, необходимо обратиться к употреблению Стиглером концепции фармакона. Вдохновленный Платоном и Деррида, он рассматривает технику как фармакон. Фармакон — это вещь, являющаяся одновременно и ядом, и лекарством.

Помимо своей природы яда, он содержит в себе возможность лекарственного средства. Таким образом, фармакон позволяет рассматривать вместе вредные и полезные аспекты техники.

Согласно теории фармакона Стиглера, пролетаризация означает преобразование человеческого знания и памяти в экстериоризированные формы посредством процессов грамматизации (Stiegler, Ross, 2015: 45). В то время как знание развивается посредством этой экстериоризации, оно также подвергает себя риску. Именно на это указывает поставленный Сократом вопрос о фармаконе. С одной стороны, письмо как пример технической экстериоризации кажется орудием софистов, вводящих людей в заблуждение, потому что оно ослабляет память, с другой стороны, благодаря тому же письму, экстериоризирующему знание, происходит процесс увеличения социальной сложности. Так, письмо привносит закон и прокладывает путь для интерпретации и критики в публичной сфере. Любые технологии, пролетаризирующие познавательную деятельность, могут быть и основоположниками сред индивидуации, способных препятствовать процессам дезиндивидуации. Поэтому, как и любой фармакон, они могут предотвратить трансиндивидуацию или, наоборот, сделать ее возможной при правильном использовании. Следовательно, техника как фармакон, вызывающий пролетаризацию навыков, жизненного и теоретического знания, также делает возможным новый психический и коллективный порядок индивидуации. Поэтому неправильно думать только о вредоносном характере техники. Наряду с критикой технологий за усиление пролетаризации, всегда необходимо учитывать и новые формы коллективной индивидуации, ставшие возможными благодаря новым технологиям.

Стиглер утверждает, что индивидуация или эволюция технической системы всегда опережает психическую и коллективную индивидуацию. Техногенез структурно предшествует социогенезу, поскольку техническое развитие состоит из двойного процесса, состоящего сначала из негативных последствий, вызываемых технологиями, а затем социальной интеграции этих технических систем, которую философ называет «двойным удвоением эпохи»<sup>2</sup>. Когда возникает новая технология, она всегда несет вред, потому что в первую очередь угрожает обществу,

<sup>2</sup>Стиглер обыгрывает понятие «эпоха» как период времени и понятие «эпохэ», сложившееся в античном скептицизме, обозначающее воздержание от суждения и вновь актуализированное в феноменологии как переход от естественной установки к феноменологической рефлексии.



в котором она возникает. Второй этап — это то, что превращает яд в лекарство, то есть искусство жить, познание в самых разнообразных его формах. Стиглер описывает его через понятие «дезавтоматизации», как процесс преобразования накопленной информации в новые виды знания для предотвращения угрожающих человеческой индивидуации технологических изменений (Stiegler, Ross, 2016: 13). Этот процесс всегда сопровождается своеобразными бифуркациями, то есть отклонениями от ранее прочерченного пути. С прерыванием существующей социо-технической системы ставятся под сомнение текущий социальный порядок и формы знания. Новая техническая система трансформирует способы действия, жизни и мышления, укоренившиеся в социальной системе. Таким образом, происходят новые процессы трансиндивидуации по мере замены одной технической системы другой.

Итак, что необходимо предпринять в эпоху антропоцена и когнитивной пролетаризации, созданной алгоритмическим управлением? По мысли Стиглера, выход из антропоцена следует рассматривать как преодоление вредоносности, порожденного этим технополитическим режимом, и как вступление в негантропоцен, эпоху, в которой экономика и технологии должны служить негэнтропии, то есть процессам организации, дифференциации и динамической эволюции, посредством которых индивидуумы социализируются, сублимируют творческую энергию и производят знания. Философ предполагает, что, поскольку знание всегда является «открытой системой», «оно всегда включает в себя способность к дезавтоматизации, которая порождает негэнтропию» как силу, противоположную росту энтропии (Stiegler, 2018: 51–52).

Мыслитель утверждает, что производство новых знаний не основано на автоматизации: будь то ноу-хау, жизненные знания или теоретические знания, они развиваются и обновляются, когда трансформируются теми, кто применяет их непредсказуемым образом (изобретение новой техники, нового стиля, новой теории) — и эти бифуркации не могут быть запрограммированы в автоматической системе. Согласно Стиглеру, это производство новизны и необычности посредством коллективной практики знаний и исследований необходимо для того, чтобы произошла перестройка между социальными и техническими системами, то есть для того, чтобы общество приняло свою новую технологическую среду и преобразовало ее пригодным для жизни и желаемым образом. Эти знания и исследовательские практики должны поддерживаться и оцениваться экономически, в то время как каждая деятельность, основанная

на повторяющемся и предсказуемом поведении, может быть формализована с помощью алгоритмов и выполнена с помощью алгоритмов (Stiegler, Ross, 2016: 147). Таким образом, технологическая автоматизация рутинных задач могла бы стать шансом, поскольку она позволяет выиграть время в производственном процессе и перераспределить это время между гражданами, чтобы освободить их от пролетаризирующей работы, дать им возможность развивать свои способности и производить новые формы знаний (ibid.: 94).

Стиглер предполагает, что текущая экономическая модель должна постепенно заменяться экономической моделью, основанной на совместной деятельности. С его точки зрения, в настоящий момент происходит присвоение и моделирование технологических инноваций рыночной системой, которая превращает технологии только во вредоносные инструменты, то есть инструменты увеличения энтропии. Иными словами, негэнтропия может родиться не из технологических, а из социальных инноваций, способных радикально изменить отношения между социальной и технической системами, создавая новые формы адаптации между ними. Иными словами, должна быть создана модель, в которой не экономика и не техника определяют социальное, а социальные изменения, основанные на том, что Стиглер называет «экономикой вклада» (*économie contributive*), должны направлять технологические трансформации (ibid.: 187).

Под экономикой вклада понимается совокупность практик, относящихся к добровольному участию отдельных лиц, которые вкладывают средства и сотрудничают ради обмена знаниями без денежной компенсации. Такая концепция экономики вдохновлена программами с открытым исходным кодом, доступными для широкой публики бесплатно, в разработке которых пользователи могут совместно участвовать. Экономическая система, вдохновленная этими экспериментами, представляет собой модель, в которой нет разделения между теми, кто владеет знаниями, его производителями и потребителями, в отличие от того, что происходит в рыночной экономике. Для Стиглера экономика вклада — это царство любителей в прямом смысле этого слова, то есть людей, движимых своими собственными интересами (ibid.: 147). Она выделяется также тем, что предполагает активное участие в работе, которая сама по себе приносит удовлетворение.

Стиглер утверждает, что экономическая модель, основанная на перераспределении прироста производительности в виде покупательной способности, воплощенной в заработной плате, сегодня подвергается

сомнению из-за все более широко распространенной автоматизации, которая повышает производительность при одновременном сокращении предложения рабочих мест. Чтобы это свободное от работы время не было превращено в какую-то новую форму пролетаризации, мыслитель предлагает ввести доход от участия, оплачивающий «негэнтропийное» использование времени (Stiegler, Ross, 2016: 7). Такой доход призван стимулировать людей использовать их свободное от труда время для производства знаний, в течение которых они индивидуально «обучают» себя, участвуя в разработке коллективных проектов. В отличие от стандартных навыков, необходимых для рутинной работы, производство знаний имеет тенденцию создавать сложную организацию внутри сообществ, разделяющих определенные правила и цели, что, таким образом, может способствовать их динамической эволюции посредством уникальных практик участвующих в них индивидуумов. В этом смысле такие практики нужно рассматривать как негэнтропийные процессы, во время которых индивидуумы реализуют себя и свои идеалы и ценности.

Однако Стиглер утверждает, что такая экономическая трансформация никогда не сможет быть достаточной, если она не будет сопровождаться культурной, правовой и социальной трансформацией, которая должна идти рука об руку с технологическими изменениями. Категория прерывания занимает центральное место в мысли философа, возвращаясь к возможности сосуществования между рыночной экономикой и экономикой вклада, между алгоритмическим управлением и общественным пространством, в котором доминирует аргументированная рациональность. Такие «прерывания» представляют собой точки схода, своего рода мгновенную приостановку порабощения машинным временем, которое может открыть индивидуальное и коллективное пространство для критики, рассуждения и творчества. Наряду с компьютерной сетью, созданной с целью автоматизации обработки всей информации, относящейся к коммерческому, административному обмену и повседневному взаимодействию, философ предлагает создать так называемую герменевтическую сеть (ibid.: 147–148). Эта новая сеть будет служить процессу индивидуации, то есть формированию индивидуумов, обладающих различными знаниями, способных к бифуркациям (сдвигам парадигм), которые дезавтоматизируют стандартные процедуры.

Таким образом, Стиглер использует понятие фармакона для раскрытия двойственной природы техники как несущей одновременно вред и благо. Такая двойственность проявляется в ходе так называемого двойного прерывания эпохи, когда воздействие на социальные процессы

со стороны новых технических систем позже компенсируется созданием новых социальных структур, способных производить новые личностные знания для обогащения всех типов индивидуации. Поскольку все технологии по сути своей являются фармаконами, решение состоит в том, чтобы преобразовать их токсичность в лекарство и создать новый социальный порядок, основанный на депролетаризации. Философ утверждает, что можно отделить автоматизацию от ее разрушительного влияния на общество, создавая пространства для ее прерывания и культивирования производства личностных знаний и человеческой самореализации, оставив рутинную, легковоспроизводимую работу на машины. Для борьбы с пролетаризацией Стиглер вводит понятие негэнтропена, проекта преобразования общества на основе роста негэнтропии как фактора увеличения дифференциации и сложности. Этот проект предполагает создание экономики вкладов как практик совместной деятельности, осуществляемых вне финансовой заинтересованности и поощряющих производство негэнтропии, то есть когнитивной и социальной сложности. Стиглер настаивает на необходимости поставить технологии на службу психической и коллективной индивидуации, то есть сделать так, чтобы они стали не только средствами измерения и расчета, но и носителями коллективной памяти, интерпретаций и обсуждений, которые являются психическими и коллективными процессами, с помощью которого всегда производятся все виды знаний. Такая перспектива требует разработки и внедрения герменевтической сети, чтобы люди могли производить и делиться знанием, не возникающему при автоматизации, что должно привести к росту социальной сложности и приспособлению общества к продолжающимся технологическим трансформациям.

#### КОНЕЦ ЗАНЯТОСТИ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТРУДА

Стиглер размышляет о будущем труда, исходя из различия Ханны Арендт между трудом и *vita active*, или *bios*, где труд — это деятельность, подчиненная необходимости обеспечения средств к существованию и поэтому несвободная, а *bios* — это практика свободного человека, независимого от жизненной необходимости (Арендт, Бибахин, 2000: 20), в которую включены как жизнь, связанная с политическим сообществом, так и жизнь философа, направленная на поиск истины. Однако в ходе промышленной революции труд превратился в договорные отношения, регулируемые законом, которые делают его формально свободным актом, посредством которого рабочий продает свою рабочую

силу за плату. Труд, который вознаграждается заработной платой и позволяет перераспределить покупательную способность, стал называться занятостью или наемным трудом. Любое иное понимание труда кроме финансовой заинтересованности постепенно вытеснялось и, можно сказать, совершенно исчезло.

С точки зрения Стиглера, переосмысление труда в XXI веке должно лежать в основе восстановления правового государства (Stiegler, Ross, 2016: 186). Учитывая риски, которые повлечет за собой сокращение труда,

государству (и всему миру) необходимо переосмыслить модель вознаграждения за средства к существованию персональных индивидуумов и социальных индивидуумов (включая само государство) (ibid.: 124),

что касается всех форм знания и любого человека в обществе, от рабочих до ученых. В эпоху, когда вычислительная мощность «захватывает рабочие знания не только руки, но и мозга» (ibid.: 199), возникает вопрос: где проходит грань? До какого момента можно позволять автоматам выполнять работу человека, прежде чем разум отдельных людей и коллективов начнет ослабевать или исчезать?

Сокращение занятости под действием автоматизации — это катастрофа с антропологической точки зрения, последствия которого неоднозначны и трудно поддаются контролю. Для Стиглера этот процесс, с одной стороны, является разрушительным и несущим свойства яда как фармакона. Однако, как и любой фармакон, он также представляется лечебным, то есть технической возможностью окончательно освободить труд от договорных отношений, то есть занятости. Речь идет не только о том, что автоматизация позволяет сократить рабочее время и, следовательно, увеличивает свободное время, но и о возможности переосмыслить концепцию труда как свободную деятельность и автономную жизнь.

Последовательные технологические революции, которые отмечают историю антропоцена, рассматриваются Стиглером как процесс грамматики в трех видах: «индустриальная, аналоговая и цифровая грамматизация». При формализации человеческих жестов, опыта и мысли, и передачи их в распоряжение машине, происходит рассеивание творческой энергии человека:

...замененный машиной, которой он или она служит, рабочий становится чистой рабочей силой, служащей энергии, которую он больше не воплощает, поскольку его энергия была изучена, дискретизирована (разбита на отдельные

составляющие) и стандартизирована с помощью материальной формы — шаблона или алгоритма (Stiegler, Ross, 2016: 203–204).

Таким образом, основная задача состоит в том, чтобы заново изобрести работу, восстановив ее в значении аристотелевского понятия *energeia*, то есть как перехода от силы к действию, или как осуществление деятельности, направленной на достижение цели (энтелехии или формы), то есть как преобразующую и формирующую деятельность (ibid.: 182–183). Такое определение труда связано с индивидуацией в ее тройном измерении, технической индивидуацией (поскольку производит технологические инновации), психической индивидуацией (поскольку подталкивает становление рабочего к его реализации как отдельного индивида) и коллективной индивидуацией (поскольку такой труд воплощен в памяти определенной коллективности). По мнению Стиглера, повсеместная пролетаризация лишила наемных рабочих их энергии и одновременно ответственности за труд, порождая энергетические растраты (в двойном смысле физической энергии горения и либидинальной энергии существования). Чтобы сохранить энергию, нужно направлять ее в идеализации, то есть преобразования мира в соответствии с верностью идеальным или транзиторным<sup>3</sup> объектам желания. Такая деятельность неразрывно связана с объектом желания, который «движет и будоражит» душу (ibid.: 203) в процессе трансформации мира. Его не существует, потому что он бесконечен, и потому что существует только конечное, а значит, вычисляемое. Однако только желание может привести в движение развитие индивидуации во всех их формах, и через них энергию как индивидуацию, то есть также как заботу о себе, других и в окружающем мире (ibid.: 213). Восстановление труда как энергии, не ограниченной только конечными результатами (материальным вознаграждением), позволяет заново переутвердить человеческую деятельность, понимаемую как *bios*, или автономную жизнь.

Метафора опыления используется Стиглером для объяснения негэнтропических эффектов такого переосмысления труда: пчелы развивают свою деятельность по сбору пыльцы высокоорганизованным образом, и эта деятельность приводит к производству меда, результату, который может быть монетизирован, поскольку он имеет стоимость, признанную рынком. Тем не менее, опыление дает эффект, выходящий далеко за пределами рынка, и значение, которое не может быть учтено, поскольку

<sup>3</sup>Термин британского психоаналитика Дональда Винникота.

опыление приводит к распространению растительной жизни, способствуя процветанию жизни в целом (Stiegler, Ross, 2016: 212). Таким же образом можно понимать труд, отвязанный от заработной платы. В той мере, в которой он позволяет восстановить и развить способности, связанные с мастерством (*savoir-faire*), умением жить (*savoir-vivre*) и умением концептуализировать (*savoir-conceptualiser*), такой труд производит эффект, выходящий далеко за рамки рынка: рост жизни как творческой силы, которая должна охватить все общество, а не ограничиваться элитой творцов. Стиглер подчеркивает, что автоматизация может освободить человека от занятости и позволить заниматься своей уникальной работой, или, другими словами, культивировать собственный образ жизни.

Таким образом, Стиглер утверждает, что в условиях полномасштабной деградации знаний из-за автоматизации необходимо переосмыслить труд так, чтобы он перестал ассоциироваться с концепцией занятости. Философ вводит понятие труда как творческой энергии, преобразующей действительность ради объекта творчества, а значит, не ограниченной лишь денежной мотивацией. По мнению Стиглера, энергичное понимание труда позволит повернуть энтропийные процессы в обществе вспять посредством культивации индивидуумами уникальных образов существования, личностных знаний и создания социальной сложности.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бернар Стиглер, к теориям которого мы обратились в данной статье, вводит комплекс научных категорий/концептов, которые могут помочь в преодолении сложившейся ситуации в сфере труда. Так, с помощью понятия пролетаризации Стиглер рассматривает труд в неразрывной связи с производимыми людьми знаниями, отчуждаемыми в ходе автоматизации в пользу техники как особого вида памяти, что ведет к возрастающей зависимости человека от технологий и одномерности индивидуальной и социальной экзистенции. При автоматизации знания, принадлежащие отдельному индивидууму, постепенно переходят в распоряжение машины без возможности вернуть их обратно. Таким образом, Стиглер предлагает собственную интерпретацию понятия пролетаризации Маркса как человеческого отчуждения от труда, связывая его прежде всего с утратой работником знаний. Однако в современных условиях с ускорением автоматизации такое состояние угрожает не только рабочему классу, но и представителям других профессий.

На основании переосмысления техники как фармакона, как иллюстрации амбивалентной природы техники, которая может привести как к пагубным, так и благим последствиям, Стиглер выдвигает проект негантропоцена, направленный на снижение негативных последствий автоматизации через создание нового социо-экономического порядка, позволяющего человеку употреблять свои интеллектуальные способности для создания новых знаний и усложнения социальной организации.

В статье была выявлена значимость подхода Стиглера к технике как отдельному типу памяти в формировании психической и коллективной индивидуации. Согласно философу, в основе техники лежит ее способность служить аккумулятором и средством преобразования произведенных человеком знаний. Вопреки распространенному убеждению, что автоматизация освобождает человека от ненужного труда, и это благо, совершенно забывают, что алгоритмическое управление обществом приводит к утрате человеком теоретических и практических знаний, социальной и культурной памяти, возможностей для построения альтернатив в будущем, а также возрастающей зависимости от технологий и одномерности социальной жизни.

Ключевым вопросом в решении проблем автоматизации и нового понимания труда должно стать преодоления несоответствия информации знанию. Если информация отражает данность мира вне всякого человеческого интереса, то знание предполагает заинтересованное и творческое отношение человека к объекту познания. При каждом новом обращении информация преобразуется, что приводит к появлению новых знаний и форм социальной организации, что должно послужить основой для формирования новой парадигмы труда как источника социальной сложности.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д.* Что такое диспозитив? // Что современно? / пер. с итал. А. Соколовски. — Киев : Дух і Літера, 2012. — С. 13–43.
- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с англ. В.В. Библихина. — СПб. : Алетейя, 2000.
- Вирно П.* Грамматика множества : к анализу форм современной жизни / под ред. А. Пензина ; пер. с итал. А. Петровой. — М. : Ad Marginem, 2013.
- Горц А.* Нематериальное. Знание, стоймость и капитал / под ред. М. Маяцкого ; пер. с нем., с фр. М.М. Сокольской. — М. : Высшая школа экономики, 2010.
- Крэри Д.* 24/7 : Поздний капитализм и цели сна / под ред. А. Смирнова ; пер. с англ. А. Васильева. — М. : Высшая школа экономики, 2022.



- Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1861 гг. В 2 т. Т. 2 : пер. с нем. — М. : Политиздат, 1980.
- Маяцкий М.* Освобождение от труда, безусловное пособие и глухая воля // Логос. — 2015. — Т. 25, № 3. — С. 72–87.
- Мейсон П.* Посткапитализм : путеводитель по нашему будущему / пер. с англ. А. Дунаева. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Сидорина Т. Ю.* Вопрос о труде и смысле жизни // Вопросы философии. — 2013. — № 11. — С. 3–14.
- Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее : посткапитализм и мир без труда / пер. с англ. Н. Охотина. — М. : Strelka Press, 2019.
- Харари Ю.* Homo Deus. Краткая история будущего / пер. с англ. А. Андреева. — М. : Синбад, 2019.
- Хардт М., Негри А.* Множество : война и демократия в эпоху империи / пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. — М. : Культурная революция, 2006.
- Bastani A.* Fully Automated Luxury Communism. — London : Verso, 2019.
- Blit J.* Automation and Reallocation : Will COVID-19 Usher in the Future of Work? // Canadian Public Policy. — 2020. — Vol. 46, no. 2. — P. 192–202.
- Boutang Y. M.* Cognitive Capitalism / trans. from the French by E. Emery. — Cambridge : Polity Press, 2011.
- Chernoff A., Warman C.* COVID-19 and Implications for Automation // Applied Economics. — 2023. — Vol. 55, no. 17. — P. 1939–1957.
- Lazzarato M.* Immaterial Labour // Radical Thought in Italy : A Potential Politics / ed. by P. Virno, M. Hardt. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996. — P. 133–147.
- Proletarianism / *Ars Industrialis*. — 2010. — URL : <https://arsindustrialis.org/vocabulaire-proletarianisation> (visité le 1<sup>er</sup> sept. 2023).
- Schwab K.* The Fourth Industrial Revolution. — Geneva : World Economic Forum, 2017.
- Simondon G.* The Position of the Problem of Ontogenesis // Parrhesia. — 2009. — Vol. 7, no. 1. — P. 4–16.
- Stiegler B.* Technics and Time. Vol. 1. The Fault of Epimetheus / trans. from the French by R. Beardsworth, G. Collins. — Stanford : Stanford University Press, 1998.
- Stiegler B.* Disbelief and Discredit. Vol. 1. The Decadence of Industrial Democracies / trans. from the French by D. Ross, S. Arnold. — Cambridge : Polity Press, 2011.
- Stiegler B.* What Makes Life Worth Living : On Pharmacology / trans. from the French by D. Ross. — Cambridge : Polity Press, 2013.
- Stiegler B.* States of Shock : Stupidity and Knowledge in the 21st Century / trans. from the French by D. Ross. — Cambridge : Polity Press, 2015.
- Stiegler B.* Automatic Society. Vol. 1. The Future of Work / trans. from the French by D. Ross. — Cambridge : Polity Press, 2016.
- Stiegler B.* The Neganthropocene. — London : Open Humanities Press, 2018.

Understanding Technological Unemployment : A Review of Causes, Consequences, and Solutions / Y. Lima, C. E. Barbosa, H. dos Santos, J. de Souza // Societies. — 2021. — Vol. 11, no. 2.

*Weeks K.* The Problem with Work : Feminism, Marxism, Antitwork Politics and Postwork Imaginaries. — Durham : Duke University Press, 2011.

---

Nenadyshchuk, E. M. 2024. "Ot algoritmicheskogo obshchestva k negantropotsenu [From the Algorithmic Society to the Neganthropocene]: avtomatizatsiya i budushcheye truda v filofsokoy mysli Bernara Stiglera [Automation and the Future of Work in the Philosophical Thought of Bernard Stiegler]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 252–276.

---

EVGENY NENADYSHCHUK

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-0128-5418

## FROM THE ALGORITHMIC SOCIETY TO THE NEGANTHROPOCENE

### AUTOMATION AND THE FUTURE OF WORK IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF BERNARD STIEGLER

Submitted: Sept. 28, 2023. Reviewed: Oct. 30, 2023. Accepted: Apr. 05, 2024.

**Abstract:** Over the first decades of the 21st century, the issue of automation and technological unemployment has acquired high relevance for many spheres, including that of philosophical thought. A possible consequence of technological unemployment is the emergence of a "useless class" of people not participating in production, which brings to the fore both questions of the meaning of life and sources for activity in a future without work, and the problem of deepening inequality between the elite of creators and unemployed people left to their fate. In the article we address the identification of new prospects for human labor activity in the context of preventing the destructive social consequences of automation and technological unemployment in the philosophical reflection of Bernard Stiegler. The uniqueness of Stiegler's approach lies in the definition of automation as a technosocial force responsible for the disappearance of human intellectual abilities and the personal knowledge they produce, which, according to the philosopher, is a condition for any labor activity. To solve the problem of the negative consequences of automation and technological unemployment, Stiegler turns to such concepts as "proletarianization", "pharmakon" and "neganthropocene", the meanings of which are revealed in this study through the method of conceptual analysis. Based on this analysis, we can conclude that automation, contrary to generally accepted theoretical perspectives that view it primarily from its positive sides, as a means of emancipation from work, can lead to negative consequences for human existence. Stiegler sees the answer to automation in the socio-political project of the neganthropocene, based on the local and temporal interruption of automation, which should contribute to the preservation and reactualization of human intellectual functions. In turn, labor in the future will be able to cope with the challenge

of technological unemployment if it is rethought outside of employment as a creative force aimed at maintaining and developing social complexity.

**Keywords:** Proletarianization, Automation, Anthropocene, Work, Technological Unemployment, Neganthropocene.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2024-2-252-276.

#### REFERENCES

- Agamben, D. 2012. "Chto takoye dispozitiv? [Che cos'è un dispositivo]" [in Russian]. In *Chto sovremenno? [Che cos'è il contemporaneo?]*, trans. from the Italian by A. Sokolovski, 13–43. Kiyev [Kiev]: Dukh i Litera.
- Arendt, H. 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Bastani, A. 2019. *Fully Automated Luxury Communism*. London: Verso.
- Blit, J. 2020. "Automation and Reallocation: Will COVID-19 Usher in the Future of Work?" *Canadian Public Policy* 46 (2): 192–202.
- Boutang, Y. M. 2011. *Cognitive Capitalism [Le capitalisme cognitif]*. Trans. from the French by E. Emery. Cambridge: Polity Press.
- Chernoff, A., and C. Warman. 2023. "COVID-19 and Implications for Automation." *Applied Economics* 55 (17): 1939–1957.
- Crary, J. 2022. 24/7 [24/7]: *Pozdnyy kapitalizm i tseli sna [Late Capitalism and the Ends of Sleep]* [in Russian]. Ed. by A. Smirnov. Trans. from the English by A. Vasil'yev. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].
- Gorz, A. 2010. *Nematerial'noye. Znaniye, stoimost' i kapital [The Immaterial]* [in Russian]. Ed. by M. Mayatskiy. Trans. from the German and from the French by M. M. Sokol'skaya. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].
- Harari, Yu. 2019. *Homo Deus. Kratkaya istoriya budushchego [Homo Deus. A Brief History of Tomorrow]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Andreyev. Moskva [Moscow]: Sinbad.
- Hardt, M., and A. Negri. 2006. *Mnozhestvo [Multitude]: voyna i demokratiya v epokhu imperii [War and Democracy in the Age of Empire]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by V. L. Inozemtsev. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Lazzarato, M. 1996. "Immaterial Labour." In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed. by P. Virno and M. Hardt, 133–147. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lima, Y., et al. 2021. "Understanding Technological Unemployment: A Review of Causes, Consequences, and Solutions." *Societies* 11 (2).
- Marx, K. 1980. [in Russian]. Vol. 2 of *Ekonomicheskkiye rukopisi 1857–1861 gg. [Grundrisse]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Mayatskiy, M. 2015. "Osvobozhdeniye ot truda, bezusloynoye posobiye i glupaya volya [Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will]" [in Russian]. *Logos* 25 (3): 72–87.
- Meyson, P. 2016. *Postkapitalizm [Postcapitalism]: putevoditel' po nashemu budushchemu [A Guide to Our Future]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Dunayev. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- "Prolétarisation" [in French]. 2010. *Ars Industrialis*. Accessed Sept. 1, 2023. <https://arsindustrialis.org/vocabulaire-proletarisation>.
- Schwab, K. 2017. *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum.
- Sidorina, T. Yu. 2013. "Vopros o trude i smysle zhizni [The Question of Work and the Meaning of Life]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 11, 3–14.
- Simondon, G. 2009. "The Position of the Problem of Ontogenesis." *Parrhesia* 7 (1): 4–16.

- Srnicek, N., and A. Williams. 2019. *Izobretaya budushcheye [Inventing the Future]: post-kapitalizm i mir bez truda [Postcapitalism and a World Without Work]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Okhotin. Moskva [Moscow]: Strelka Press.
- Stiegler, B. 1998. *The Fault of Epimetheus [La faute d'Épiméthée]*. Vol. 1 of *Technics and Time [La technique et le temps]*, trans. from the French by R. Beardsworth and G. Collins. Stanford: Stanford University Press.
- . 2011. *The Decadence of Industrial Democracies [La décadence des démocraties industrielles]*. Vol. 1 of *Disbelief and Discredit [Mecniance et Discredit]*, trans. from the French by D. Ross and S. Arnold. Cambridge: Polity Press.
- . 2013. *What Makes Life Worth Living [Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue]: On Pharmacology [De la pharmacologie]*. Trans. from the French by D. Ross. Cambridge: Polity Press.
- . 2015. *States of Shock [États de Choc]: Stupidity and Knowledge in the 21st Century [Betise et savoir au XXIè siècle]*. Trans. from the French by D. Ross. Cambridge: Polity Press.
- . 2016. *The Future of Work [L'Avenir du travail]*. Vol. 1 of *Automatic Society [La Société automatique]*, trans. from the French by D. Ross. Cambridge: Polity Press.
- . 2018. *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.
- Virno, P. 2013. *Grammatika mnozhestva [Grammatica della moltitudine]: k analizu form sovremennoy zhizni [Per un'analisi delle forme di vita contemporanee]* [in Russian]. Ed. by A. Penzin. Trans. from the Italian by A. Petrova. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Weeks, K. 2011. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Борис Поздняков\*

## ВЗАИМОСВЯЗЬ КОНЦЕПТА ВЫРАЖЕНИЯ И ТЕОРИИ ЗНАКОВ У ДЕЛЁЗА\*\*

Получено: 23.07.2023. Рецензировано: 03.02.2024. Принято: 10.04.2024.

**Аннотация:** В рамках предлагаемой статьи изложены два концепта — концепт выражения и концепт теории знаков, с опорой на Жюльена Делёза и его понимание Спинозы. Концепт выражения подразумевает наличие сразу двух типов выражения, прямого и косвенного, на пересечении которых находится одно «особое исключение» — человек, выпадающий из общего порядка выражения. В сознании человека два типа выражения противоречат друг другу. Косвенное выражение дано человеку в виде смутных знаков, которые склоняют человека к одному из двух решений: либо полностью встроиться в порядок прямого выражения, тем самым сведя свою жизнь к чистой актуальности (и стать подобным всякой другой вещи), либо сделать ставку на свое особенное человеческое существование, полное знаков, без попытки их дешифровать/познавать/разрешать. Кроме этого, в статье будет предложена систематизация всех возможных знаков, употребляемых Делёзом на протяжении его творчества, в виде пяти инвариантов, встречающихся в соответствующих текстах: индикативные, любовные, абстрагирующие, императивные, а также особенные знаки — события. Автор утверждает, что несмотря на то, что иногда Делёз называет события — знаками, а некие знаки — событиями, мы можем их различить с точки зрения их смысла. Знаки ведут человека к актуальному существованию, путем уничтожения всякого образца и умножения бесконечных симулякров, в то время как события подразумевают утверждение невозможных миров, постоянно подстраивающихся под актуальную действительность в прошлом и будущем. Область знаков и событий одна и та же — это косвенное выражение от других вещей в нашем сознании, которые предстают перед нами в виде проблемы, задачи, вопроса и так далее; однако смысл этого выражения (какое бы не было его актуальное место) различен, а поэтому само разделение между знаком и событием оказывается скорее функциональным, нежели онтологическим.

**Ключевые слова:** Делёз, идея выражения, знаки, Спиноза, различие, смысл.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-277-299.

### ВВЕДЕНИЕ

В этой статье я бы хотел показать взаимосвязь двух концептов, которые могут быть найдены у Жюльена Делёза. Первый из них более явный — концепт выражения, который подробно разбирается в работе «Спиноза

\*Поздняков Борис Борисович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), deka.dekada@mail.ru, ORCID: 0000-0003-0386-7729.

\*\*© Поздняков, Б. Б. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и проблема выражения». Второй не столь очевиден — речь идет об особенном понимании Делёзом «знаков» и их сочетаний друг с другом. На протяжении своего творчества Делёз прибегал к понятию знака многократно, причем в совершенно разных контекстах, иногда используя его в обыденном смысле («Капитализм и Шизофрения»), иногда пытаясь попутно соотнести его с Соссюром или Пирсом («Тысяча Плато», «Кино»), а иногда — в особенном, имеющим исключительное отношение к концепту выражения.

Оба концепта берут свое начало из Спинозы и получают свою собственную историю. С концептом выражения более-менее ясно, и об этом чуть ниже, но про теорию знаков следует сказать заранее — по всей видимости, знаки не очень интересовали большинство исследователей Делёза. Знаки либо полностью игнорируются, как несущественные, либо упоминаются вскользь и с оговоркой, без особого энтузиазма. Например, весьма типичный комментарий: «Deleuze never develops a full philosophy of sign... in fact, it is hard to argue that the concept of sign is crucial to his metaphysics» (Williams, 2016: 120–121)<sup>1</sup>. Второй пример: «Knowledge from signs [...] is basically knowledge from the verbal reports from others» (Howie, 2002: 109). Хови утверждает, разбирая особенности неадекватного познания, что знаки для Делёза в его интерпретации Спинозы сводятся до знания, полученного из чужих уст; то есть им берется самый несущественный аспект знаков, и далее, в этой огромной монографии не говорится о знаках совсем ничего, так как для автора это, по всей видимости, несущественно для изложения. Понять эту позицию вполне можно: для описания делёзовской онтологии, без прибегания к тому, как она функционирует феноменологически, понятие знака оказывается избыточным<sup>2</sup>.

Есть и несколько десятков более интересных исследований, которые, впрочем, все еще страдают от излишней ограниченности в выборе текстов. Так, довольно часто прибегают к «Кино» и многочисленным знакам, кратко описанных Делёзом в этом двухтомнике. Обычно подобное обращение сводится к сравнению Делёза и Пирса, оставаясь

<sup>1</sup>Вильямс занимает позицию, что если теория знаков у Делёза какая-либо и есть (а скорее всего ее нет), то она никакого особого значения для делёзовской онтологии не имеет.

<sup>2</sup>Связано это с тем, что у Делёза знак всегда есть для кого-то, а не является той или иной наличной вещью, которую можно просто описать как всякий другой предмет.

относительно поверхностным (Dawkins, 2020; Marks, 2000)<sup>3</sup>. Даже лучшие работы обычно не доходят в анализе дальше «Марселя Пруста и знаков» (Campbell, 2019)<sup>4</sup>.

Отдельно отмечу статью «Deleuze and Signs» (Colombat, 2000), которая особенно полезна в контексте знакового анализа. В ней автор, как и я, проводит явную параллель между концептом выражения и знаками у Делёза; и также делает акцент именно на свертывание и развертывание. Недостатком статьи является то, что сам концепт выражения не проиллюстрирован онтологически (что именно выражается, в чем и так далее): основной тезис статьи заключается в том, что обычно знаки трактуют лингвистически, а у Делёза они выразительные, выражают что-то важное и соотносятся со временем. Это не совсем корректно (или не столь существенно), хотя попытки соотнести различные знаки именно со временной структурой также предпринимались неоднократно, и связаны они обычно с акцентом на фрейдистские главы из «Различия и повторения», см. например (Faukner, 2004), где автор предлагает соотносить три типа знаков (светские, любви и искусства) с тремя синтезами времени из «Различия и Повторения», так как светские знаки (слухи) можно рассматривать в роли коннективного синтеза и-и (слухи множатся и наслаиваются, не исключая друг друга), знаки любви работают по принципу «или-или», а искусства — разъединительные, то есть дробят наши ощущения на части, подобно тому, как мы, сплетая мир в искусстве, как бы выбираем лишь одну вариацию, исключая прочие<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>Автор первой статьи заявляет, что разница между Делёзом и Пирсом в том, что для первого знаковое познание позволяет создавать новые объекты, в то время как для Пирса знаки приводят к реинтерпретации старых (что, строго говоря, не самое важное для понятия знака у Делёза вообще, потому что у его знаков нет отдельных объектов, ни новых, ни старых); во второй статье речь идет о том, что документальное кино якобы способно в наибольшей степени соответствовать образу-времени и его знакам, что тоже ошибочно, ведь документальное кино для Делёза — типичный пример сенсомоторный схемы, особенно учитывая примеры самого Делёза с Лени Рифеншталь (впрочем, автор будет настаивать на обратном).

<sup>4</sup>Несмотря на обзорный характер (и богатство затронутых тем), автор предстает последовательную эволюцию взглядов Делёза и Гваттари на понятие знака, что огромная редкость; однако никакой «теории» знаков мы у него не найдем, поскольку акцент делается на особенностях словоупотребления.

<sup>5</sup>Несмотря на интересную перспективу, Фоукнер как минимум забывает про материальные знаки и ровняет знаки искусства со знаками любви и светскими, что, конечно, ошибочно, что будет видно далее. Ошибка Фоукнер связана с желанием привязать знаковую проблематику именно к фрейдистским сюжетам (в дальнейшем возникнет лесенка «оно, я, супер-я») вместо того, чтобы обратиться к Спинозе.

Я полагаю, что можно было бы попытаться продемонстрировать взаимосвязь концепта выражения (в делёзовском изводе) и знаков, выделив их основные составляющие, практически неизменно воспроизводящиеся в ключевых текстах Делёза<sup>6</sup>, объединив все это в единую теорию знаков. Эту теорию пришлось достроить автору статьи самостоятельно, поскольку Делёз действительно не выделил какой-то одной конкретной теории знаков, а всю жизнь ее видоизменял, улучшал, разделял на части и множил. Так, например, если в «Спинозе и проблеме выражения» мы находим всего три типа знаков, то в «Кино» их более двадцати.

Все это мы еще разберем подробнее, попутно попытаемся сконструировать некий инвариант, идеально подходящий как проблеме выражения, так и в целом согласующийся со всеми многочисленными знаковыми вариациями самого Делёза. Кроме этого, мы выделим два ключевых способа взаимодействия со знаками или два смысла знаков, один из которых приведет нас к утверждению чистой актуальности, а второй — к утверждению одновременного сосуществования невозможных миров.

#### ИДЕЯ ВЫРАЖЕНИЯ

Наиболее подробно концепт выражения разобран Делёзом в тексте «Спиноза и проблема выражения»; там же впервые появляется и первый набор знаков. Для раскрытия этих сюжетов мы начнем с пары ключевых терминов, «свертывание» и «развертывание»:

Развертывать — это развивать, свертывать — это подразумевать. [...] два термина не противоположны, они лишь указывают на два аспекта выражения. С одной стороны, выражение — это [...] развитие того, что выражает себя, манифестация Единого во многом... с другой стороны, множественное выражение свертывает Единое. Единое остается свернутым в том, что его выражает... Между двумя терминами нет противоречия, за исключением одного особого случая... (Делёз, 2014: 9).

На уровне онтологии Единое/Бог выражается *двумя* способами, или, иначе, существует два порядка выражения<sup>7</sup>. С одной стороны, Бог выражается напрямую в каждой вещи, а значит и является прямой

<sup>6</sup>Речь идет о всех крупных книгах Делёза, кроме двух томов «Капитализма и Шизофрении», поскольку в последнем понятие знака используется исключительно в сосюрровском/обыденном смысле.

<sup>7</sup>Это общая тема для всего «Спинозы и проблемы выражения» с точки зрения онтологии. Она затрагивает аспекты выражения Бога как напрямую, так и через атрибуты; мы опустим большую часть. Подробнее см. Делёз, 2014: 7–8, 77–80.



«причиной каждой вещи *в том же самом смысле*, в каком он является причиной самого себя» (Делёз, 2014: 79). С другой стороны, Бог является и косвенной причиной каждой вещи, постольку, поскольку он был прямой причиной какой-то другой вещи, которая стала причиной рассматриваемой (там же: 77)<sup>8</sup>. Таким образом мы сталкиваемся с двумя порядками причин — есть некая высшая и прямая онтологическая причина (Бог, Единое), а с другой стороны — общий порядок природы в ее последовательном развертывании, где причиной выступает не Бог напрямую, но некая другая вещь. Впоследствии, в «Кино» эта модель объясняется без единого источника. С ссылкой на Бергсона, Делёз прибегнет к метафоре «светящихся вещей». Взаимно обуславливая друг друга своим светом, они разворачиваются и сворачиваются друг в друге. Особенности вещи, «живое» (вместо человека из «Спинозы и проблемы выражения»), медленно реагируют на этот свет, а значит выпадают из общего процесса, который в итоге «обволакивает» нас вторичным образом, образует знаменитые внешние «складки» (складки неясностей, знаковые складки). На уровне терминов поэтому и нужны два слова: с одной стороны, порядок выражения подразумевает развертывание собственной природы каждой вещию напрямую; с другой стороны, всякая вещь оказывается под влиянием чужого выражения, которое оно свертывает на своей поверхности.

Особенно интересным здесь является «*один особый случай*» — человек<sup>9</sup>, который и позволит ухватить всю конструкцию целиком. Для нас, как живых людей, возникает некий зазор, некая дисгармония между нашим собственным внутренним развертыванием и внешним свернутым порядком выражения других вещей. Человек сталкивается с *невыразительными идеями*, то есть знаками<sup>10</sup>. Они невыразительны в том смысле, что свернуты в самих себе и ни на что не способны сослать — у них нет никакого объекта, к которому можно обратиться, но при этом мы имеем к ним доступ (феноменологически). Знаки являются

<sup>8</sup> Делёз рассматривает этот вопрос в контексте производства — Бог есть прямая причина меня *логически*, однако он является косвенной причиной меня с точки зрения моего производства, *физически*. Подробнее см. Делёз, 2014: 77.

<sup>9</sup> Делёз мистично ссылается в процитированном фрагменте сноской на главу № 9, которая начинается с разговора об неадекватных идеях и знаках у человека.

<sup>10</sup> Там же: 117. Заметим — впоследствии Делёз попытается найти способ придать знаку иное выражение/смысл; первое определение нельзя воспринимать слишком строго, поскольку оно имеет отношение скорее к Спинозе (и вполне для него верно), нежели к будущим интенциям самого Делёза.

осколками чужого бытия, чужих вещей, чего-то, что нам принципиально непонятно и не ясно. Знаки даны таким образом, *что требуют дополнительного усилия* для того, чтобы встроить их в прямой порядок выражения. Человек, окруженный знаками, выпадает сразу из двух порядков, которым он мог бы быть сопричастен: с одной стороны, будучи окружен знаками, он способен выйти за пределы прямого разворачивания собственной природы, а с другой — все еще не способен соотнести себя адекватным образом с внешним порядком вещей. Он оказывается подвешен между тем, что он считал самым собою<sup>11</sup>, и тем, что он от себя различал — знаки нарушают границы между индивидом и внешним миром.

Именно здесь, в зазоре между прямым и косвенным выражением, на границе их столкновения в нашем сознании, и возникают разнообразные знаки, которые мы заранее разделим на две группы — обычные знаки и события. Область обычных знаков, строго говоря, *между вещей*, то есть они возникают в нашем восприятии при странном стечении обстоятельств и зовут нас к поиску новых объектов. События же возникают не между конкретными вещами, а как бы поверх вещей; они возникают между общим порядком выражения и тем, что делает его возможным — Единым, Богом, Смыслом («Логика смысла»), Время («Кино»).

#### ЗНАКИ И СОБЫТИЯ

Прежде чем перейти к различным знакам Делёза, необходимо обратиться к их первичному истоку — к «Этике» Спинозы. Спиноза располагает знаки на уровне первого, неадекватного уровня познания. Неадекватное — знание, которое мы получаем о чем-либо, но которое относится не к вещам вокруг нас и даже не к нам самим, как некоторой вещи, но только к взаимосвязям между нами и вещами. Такое познание приводит в лучшем случае к осознанию положительной/негативной связи между состояниями собственного тела, без понимания причин — то есть без возможности произвольного изменения этих состояний. Это означает, что всякое неадекватное познание принципиально невыразительно — не может привести ни к каким действиям, поскольку мы не понимаем, какие причины к каким действиям ведут. Суждения первого

<sup>11</sup>Касательно содержания этого «самим собою» человека — речь может идти как об инстинктах, «природе» (индивидуальной), возможно даже каком-то врожденном наборе идей. В общем, то, что должно быть напрямую выражено, исходя только из самого человека и Бога, без посредства других вещей.

уровня познания сводятся к оценкам: хорошо, плохо, нравится и не нравится. На этом уровне существует познание через «беспорядочный опыт» и через знаки<sup>12</sup>. Первое подразумевает случайное усваивание приятных/неприятных состояний собственного тела; в пример второго Спиноза приводит те или иные слова, которые ссылают нас на уже запечатленный в нашей памяти набор усвоенных приятных/неприятных состояний. Познание через знаки, таким образом, у Спинозы сводится к познанию через слова, которые мы ассоциируем с тем или иным предшествующим опытом (сам Спиноза приводит пример с яблоком, который мы представляем, когда слышим такой-то набор букв; Спиноза, Иванцов, 2019: Ч. 2., Т. 18, схолия). Поскольку внешние объекты непознаваемы на первом уровне познания, как и наше собственное тело, то оказывается, что память, хоть и «заключает в себе природу внешних вещей», не выражает этой природы, поскольку мы понимаем лишь смесь природ своего тела и внешней вещи. Знак становится возможным как нечто, что отсылает сразу на две связи, два восприятия между нашим собственным телом и внешним объектом, как бы удваивая наше восприятие касательно внешнего объекта. Поскольку знак подразумевает наличие предшествующего опыта, к которому мы привязываем нынешний (через слово), то оба опыта сразу объединяются в единый *несуществующий* объект смутного ассоциативного восприятия.

...если душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не её недостатком... т. е. она была свободной (там же: Ч. 2., Т. 17).

В функциональном смысле работа со знаками для Спинозы приводит к попытке найти каждому знаку рациональное (адекватное) объяснение, которое могло бы показать, что, например, призрака на самом деле не существует, пускай он мне и привиделся; и на это есть такие-то убедительные причины — это освобождение от влияния чужих вещей, которые не способны раскрывать мою собственную природу.

Перейдем к Делёзу, который очень сильно усложнил базовые термины Спинозы. У Делёза появляются десятки разных знаков, причем они постоянно переименовывались и множились (иногда внутри одного

<sup>12</sup>В «Трактате об усовершенствовании знания» Спиноза упоминает о восприятиях, которые мы получаем «понаслышке» (Спиноза, Боровский, 1957: 325); следом идет беспорядочный опыт. Однако: (1) в «Этике» «понаслышке» исчезает, заменяется знаком; (2) знак начинает идти уже после беспорядочного опыта, а не до.

текста), приобретая все новые аспекты, которые, как я полагаю, нет смысла слишком подробно перечислять<sup>13</sup>. Мы, тем не менее, вполне можем выделить основную знаковую структуру, которая повторялась во всех делёзовских текстах с незначительными изменениями, и сводилась к четырем типам обычных знаков и одному особенному, «чистому знаку» — событию. Я взял названия знаков из разных текстов Делёза и смешал, стараясь выделить ключевую составляющую того типа знака, который упоминается. Придерживаться строго одного текста было бы невозможно, потому что ни в одном тексте полного перечня нет, так как все время выпадает какой-нибудь существенный элемент. Первые четыре из них «спинозианские», т. е. Делёз приписывал их Спинозе (три в «Спинозе и проблеме выражения», все четыре в «Спинозе и три „этики“»). Еще один — самостоятельное добавление Делёза, «знаки искусства» («Марсель Пруст и знаки») или «события» («Логика смысла»). Общая типология такова:

- (1) Индикативные, дологические, то есть знаки, отмечающие то или иное влияние внешнего объекта на наше тело и дающие нам представление о том, хорошо нам или плохо. Впервые возникают в «Спинозе и проблеме выражения» и заимствуются Делёзом напрямую из «Этики», оставаясь неизменным на протяжении всех текстов;
- (2) любовные знаки — знаки, заставляющие нас добровольно (а не из моральных соображений) повиноваться. У Делёза всякое познание, строго говоря, недобровольное; но в случае знаков любви мы сопровождаем наше познание аффектом собственного желания; в конечном счете нам кажется, что мы этого и хотели — знаки любви необходимы для понимания самопринадлежности процессу. Этот знак также появляется уже в «Спинозе и проблеме выражения», изначально получив название «религиозного знака», поскольку Делёз брал его не из «Этики», а из «Богословско-политического трактата», из фрагментов, связанных с требованием пророков себе дополнительных знаков, подтверждающих, что они общаются с Богом. Религиозные знаки претерпели большое количество трансформаций в течении творчества Делёза, поскольку,

<sup>13</sup>Справедливости ради, я не нашел ни одной работы, в которой были бы перечислены все многообразные знаки Делёза, иначе бы я на такую сослался. Даже работы по знакам из «Кино» крайне обобщенные, что неудивительно, ведь Делёз на ходу их переименовывает, т. е. его различные имена для знаков не являются конкретными и определенными тегами, а скорее имеют некий контекстуальный смысл, обращающийся к читателю напрямую.

по всей видимости, сама проблематика «Богословско-политического трактата» (по крайней мере, в связи со знаками) Делёза не очень интересовала; так, они стали сначала любовными в «Марселе Прусте и знаках», а впоследствии знаками «Образа-эмоции» в «Кино».

- (3) Абстрагирующие знаки, тесно связанные с понятием слухов и которые отвечают за появление у нас какого-либо первичного содержательного представления о мире. Они берут свое начало из «Трактата об усовершенствовании разума», однако у Делёза впервые они появляются в «Кино»<sup>14</sup>, а после окончательно закрепляются в «Спиноза и три „этики“», отделившись от императивных;
- (4) Императивные, то есть знаки, имеющие моральную природу — связанные с понятием долга или нормы, которые «заставляют понимать законы как моральные законы». Делёз приводит в пример наше восприятие различных инструкций: с одной стороны, мы могли бы попытаться понять, почему инструкция предписывает нам делать то, а не иное; а с другой стороны — могли бы просто повиноваться, ведь так написано (Делёз, 2014: 246–248). Всякое повиновение из императивных соображений суть знаковое; а иначе бы мы имели дело с адекватным познанием. Императивные знаки также появляются в «Спинозе и проблеме выражения», как и первые два знака, однако изначально остаются двусмысленными: Делёз пытается приписать им сразу два разных аспекта — с одной стороны, повиновение, а с другой стороны — первичное усваивание человеком понятий, необходимых для перехода с первого на второй уровень познания<sup>15</sup>.

<sup>14</sup>Речь идет о знаках «образов-импульсов», которые являются знаками «изначальных миров». Изначальные миры — это «чистый фон, задник, бесформенная материя, составленная из едва нарезанных кусков... Среди обитателей этого мира мы встретим животных, завсегдагая салонов, любовника, козла, бедняка, гиену. Им не свойственна четкая форма или конкретный тип поведения. Это звери в человеческом облике» (Делёз, 2020: 149–150). Ср. это с примером абстрагирующего знака из «Спиноза и три „этики“»: «Человек — разумное животное» (Делёз, 2002: 186).

<sup>15</sup>См. подробнее Делёз, 2014: 246, особенно размышление Делёза о том, что императивные знаки становятся началом гражданского состояния, которое возникает уже на неадекватном уровне. Двусмысленность связана с тем, что мы можем воспринимать общий фоновый контекст нашего бытия, слухи, мнения, обрывки фраз и подобное либо как нечто императивное, заставляющее нас себя слушать, либо как нечто оседающее фоном в нашем сознании. Если мы вынуждены что-то делать — речь идет об императивном знаке, а если слух остается просто слухом, то абстрагирующим.

События, то есть качественно отличные знаки, тесно связанные с понятием смысла. Изначально они появляются в «Марселе Прусте и знаках», под названием «знаков искусства», а впоследствии будут переименованы в события в «Логике смысла»; в «Кино» закрепятся под знаками Образа-времени.

Все эти знаки в разных комбинациях неизменно повторяются. В «Спинозе и проблеме выражения» дано три типа знаков, индикативные, религиозные (любви) и императивные. В «Марселе Прусте и знаках» даны четыре типа, материальные (индикативные), любви, светские (абстрагирующие) и знаки искусства (события). В «Различии и повторении» речь идет о трех синтезах времени, то есть знаках, различным образом соотносящихся с миром<sup>16</sup>. Мы имеем дело либо с актуальным знаком (индикативные знаки нынешнего состояния), либо тесно связанным с памятью, пытающейся соединиться с настоящим (любвные знаки, особенно см. Делёз, Маньковская и Юровская, 1998: 138, где Делёз буквально приводит в пример любовь Свана к Одетте из Пруста, чтобы пояснить работу второго синтеза времени), либо приоткрывающие чистую связь всякого времени вообще (событие). В то время, как в «Марселе Прусте и знаках» знаки искусства — это способ интерпретации светских, любовных и материальных, в «Различии и повторении» третий синтез времени — это способ выйти за пределы цепляющих нас знаков в сторону чего-то принципиально иного, иного типа знаков, которые открывает «систему будущего». В «Логике смысла» Делёз полностью сконцентрировался исключительно на событии. В «Кино» есть все типы знаков: четыре типа знаков образа движения и знаки образа-времени (события). В работе «Спиноза и три „этики“», при обращении к Спинозе, Делёз упоминает все четыре типа обычных знаков, не упоминая события.

В конечном счете, обычные знаки берут свой исток целиком из Спинозы, в то время как концепт событий — уже самостоятельная попытка Делёзом трансформировать и дополнить спинозианские знаки. Уже на уровне «Различия и повторения» Делёз прямо проговаривает, что у Спинозы есть фундаментальная проблема — его Бог кажется неподвижным, непонятно, как именно он связан с модусами с точки зрения

<sup>16</sup> «Первый синтез выражает основание времени в живом настоящем... Второй выражает обоснование времени в чистом прошлом... Третий синтез соединяет все три измерения времени, заставляя выступать их в своей чистой форме...» (Делёз, Маньковская и Юровская, 1998: 147).

самых модусов, для которых он остается свернутым (Делёз, Маньковская и Юровская, 1998: 60); и зачастую обращается к Ницше, находя у него сразу два смысла вечного возвращения, один из них соответствует обычным знакам (жизнь в чистой актуальности), а второй относится к порядку бесконечного прошлого и будущего<sup>17</sup>.

Прежде чем мы выделим общие свойства всех делёзовских знаков, а также проведем качественное различие между обычными знаками и событиями, необходимо оговориться. Подобное различие не оговорено ясным образом самим Делёзом (ведь он не противопоставлял события и знаки, а лишь мимоходом определял их друг через друга, например называл событие «чистым знаком» в «Логике смысла»), а потому его можно считать авторским и относительно произвольным. В любом случае, я обращаюсь к двум фрагментам из различных текстов. Определяя обычные знаки, я опирался на «Различие и повторение», на главу, посвященную Платону, отбору и симулякрам, «Различие само по себе», особенно на там же: 88–93. Именно в этой главе Делёз определяет «низвержение Платонизма» как «задачу современной философии», то есть свою, а не спинозианскую задачу, и впервые обращается к понятию симулякров. Определяя событие, я обращался ко второй книге «Кино», беря за основную интуицию разрыв с сенсомоторной схемой (или косвенным порядком выражения). Столь сильный разрыв между работами (более 20 лет) обусловлен в данном случае просто тем, что «ниспровергать» платонизм и обосновывать работу обычных знаков, как кажется, гораздо легче, чем пытаться придать самостоятельное и независимое значение придуманному самим Делёзом знаку, «событию». Поэтому я и обратился к одной из его последних работ, где он более ясно формулировал, в том числе и для себя, различие между знаками и событиями. Итак, общее у всех знаков, включая события, следующее:

- (1) они обладают феноменологическим и гносеологическим, а не лингвистическим характером<sup>18</sup>. «Различие и повторение» понятие знака тесно подвязано под понятие «различия», всякий знак — знак различия, то есть нечто, что дает нам доступ к различию; знак

<sup>17</sup>См. Делёз, Свирский, 2015: 86–92. Серия «Идеальная игра».

<sup>18</sup>Делёз, Маньковская и Юровская, 1998: 59–60. Это общее место, см., например, «*difference is an ontological rather than logical, semiological, political or historical category*» (Crotz, 2005: 6). Следует отметить, что статья Кротц полностью привязывает понимание Делёзом концепта различия к Бергсону, что, скорее всего, неверно; в «Различии и повторении» (центральный текст Делёза по различию) Бергсон вовсе не упоминается.

возможен только феноменологически, и доступ к нему есть исключительно у отдельного человека, что следует напрямую из того, что знаковая структура взята Делёзом из спинозианского неадекватного познания (знаки не отсылают к реальным вещам, а только к нам самим);

- (2) они неизменно возникают в зазоре между двумя элементами, являясь чем-то третьим для двух других вещей. Мысль возникает только в зазоре между качественно различным двумя вещами, где «одно отличается от второго, а второе от первого не отличается» (Делёз, Маньковская и Юровская, 1998: 46); знак возникает в «системе, наделенной элементами нарушения симметрии, порядком несоответствующих величин... вспыхивает в интервале между несоответствиями» (там же: 35).
- (3) Они являются «эффектом», то есть принуждающей силой или тенденцией, пускай и разного рода;
- (4) они не относятся к порядку актуального мира, мира вещей, они не существуют в полном смысле слова, а только как нечто проблематическое, смущающее, вынуждающее нас мыслить и так далее<sup>19</sup>.
- (5) Они ведут нас к обожествлению (единения с субстанцией/Богом/Различием/...), но разными способами, отсылающими к прямому или косвенному выражению.

Мы бы серьезно ошиблись, если бы попытались назвать конкретную вещь как пример того или иного знака/события, поскольку «знаки не имеют прямого референта в виде вещей» (Делёз, 2002: 189). Знаки отсылают скорее на определенные ситуации, когда нам кажется (и кажется таким образом, что мы не способны от этого абстрагироваться), что две вещи, которые не имеют никакой рациональной связи, каким-то образом должны были бы ее иметь: мы что-то упустили, потеряли, не догадались... Однако место знаков и событий будет одним и тем же, между вещей. Их ключевое различие состоит не в месте, а в том, что они различно нас «эффектируют», призывают нас к определенным действиям, ставят перед нами принципиально разную задачу или цель. Для расшифровки знака характерна попытка достижения Сущности, через уничтожение всякого образца и утверждение мира симулякров,

<sup>19</sup>См. «Чистое событие — это разом и весть, и вымысел, но никогда не актуальная реальность. Именно в этом смысле события суть *знаки* [Курсив Делёза. — Б. П.]» (Делёз, Свирский, 2015: 88).



в случае же события мы говорим о «производстве смысла» и «размножении серий», то есть нарушении порядка актуального мира с целью получить доступ к утверждению невозможных миров.

Сначала рассмотрим обычные знаки. Что такое «Сущность» и зачем ее достигать?

Выражение предстаёт как триада. Субстанция выражается, атрибуты — это выражения, а сущность — выраженное... Именно благодаря сущности субстанция отличается от атрибутов (Делёз, 2014: 16).

Концепт выражения не может быть схвачен без того, чтобы полагать одновременно три элемента, которые необходимы друг другу и без которого выражение превращается в простую эманацию или вовсе теряет всякий смысл:

- (1) то, что выражается (субстанция или смысл);
- (2) то, что выражает то, что выражается (атрибуты, то есть посредник);
- (3) то, что выразилось (сущность).

Делёз связывает концепт выражения с двумя порядками выражения — то, что выражается должно напрямую выражаться в модусах, а также выражаться косвенно, путем сторонних причин, т. е. через атрибуты. Именно человек здесь выступает тем, что замыкает саму схему и делает ее возможной — ведь только человек способен утвердить Сущность<sup>20</sup>, именно у человека возникает проблема соотношения прямого и косвенного порядка выражения. *Сущность предстает перед нами как пространство полностью расшифрованных знаков* — именно поэтому Делёз связывает его в «Марселе Прусте и знаках» с искусством: в искусстве мы имеем дело с законченной историей, с возвращенным временем. Сущность делает возможным познание самой сути постоянного выражения, является условием различия Единого и его атрибутов, является окончательной целью всякого *познания*.

Каким образом происходит познание? Путем умножения симулякров и уничтожением всякого образца<sup>21</sup>. Знаки возникают между двумя несо-

<sup>20</sup>Это очевидно, поскольку достижение Сущности определяется Делёзом через искусство в Делёз, 2017: 67. Мы оставим споры касательно того, человек утверждает Сущность или Сущность утверждается через человека.

<sup>21</sup>«Отвергнуть примат оригинала над копией, образца над образом. Восславить царство симулякров и отражений... Симулякр — это подлинный признак или форма того, что есть... Симулякр — это высшая форма; трудность для каждой вещи состоит в достижении своего собственного симулякра, его состояния знака» (Делёз, Маньковская и Юровская, 1998: 90–91).

измеримыми величинами — образцом и копией<sup>22</sup> — в те моменты, когда мы сталкиваемся с вещами, которые должны были бы соответствовать некоему идеалу и имеют с ним какую-то связь, но совершенно не ясно какую именно. Дешифровка знака предстает как охота на образцы, с целью «утверждения чистого различия» — абсолютного различия всякой вещи по отношению друг к другу в одинаковой мере, но не по отношению к какому-либо образцу. Единственным «образцом» может оставаться лишь само Различие, понятое не в роли вещи, но в роли постоянного процесса утверждения симулякров и отброса всякого образца. Всякий знак — и есть знак смутного присутствия образца, который необходимо уничтожить. Уничтожение всякого образца есть утверждение уникальной перспективы, чистого Различия, на окружающий мир, а его абсолютная полнота есть достижение Сущности<sup>23</sup>, *которая только и делает возможным концепт выражения на уровне «особого случая» — человека*. Таким образом мы достигаем постоянного выражения Различия<sup>24</sup>, уничтожения образцов и воспроизводство симулякров, где мы выступаем прямой причиной происходящих с нами процессов; в этом случае война с образцами в собственной жизни, будь они любовными, светскими, материальными или любыми другими, означает для нас, что мы вложились в производство каждой отдельной вещи, которая *стала* симулякром благодаря нам. Превращение всякой вещи в симулякр — это сознательный акт дешифровки.

Рассмотрим теперь особенные знаки, события, тесно связанные с производством смысла и косвенным выражением. Делёз дает ряд важных определений в «Логике смысла»: «Смысл — это несуществующая сущность» (Делёз, Свирский, 2015: 7), которая находится «между двух терминов дуальности», вещи и предложения (там же: 45); «Смысл — это то, что выражается» (там же: 34), причем выражается обязательно через язык. Одновременно смысл является «атрибутом положения вещи» (там же: 35), который отвечает за происходящие с вещью события, изменения и деформации в глазах воспринимающего: никогда не предложение, никогда не сама вещь, но то, что находится между вещами и предложениями; «Смысл и есть „событие“», при условии, что последнее

<sup>22</sup>Вспоминая пример выше, образец и копия — это как раз тот случай, когда одно похоже на второе, а второе на первое не похоже.

<sup>23</sup>«Сущность... это различие, предельное и абсолютное различие» (Делёз, 2017: 67).

<sup>24</sup>Напомним, что «Различие» в данном контексте тождественно «Единому» или спинозианскому «Богу», истолкованному на манер процесса, а не вещи.

не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением» (Делёз, Свирский, 2015: 36).

Сравнивая это с приведенной выше цитатой из «Спинозы и проблемы выражения», связанной с порядками выражения, мы явно видим, что вместо субстанции Делёз подставляет понятие «смысл» (и то, и другое — это то, что выражается), однако в «Логике смысла» атрибуты Спинозы подменяются на атрибуты вещей и атрибуты предложения<sup>25</sup>. Смысл находится между ними, сообщая нам нечто о вещи, что мы не способны напрямую увидеть/услышать, при помощи предложения, тем самым разрушая всякую связь с актуальностью.

Для Делёза понятие смысла подразумевает определенное отношение между прошлым и будущим, процесс перехода от некоего предыдущего состояния (бледные щеки) к состоянию будущему (красные щеки) — *краснеть*, т. е. смысл выступает посредником к восприятию переходных состояний у различных объектов, при этом сам не являясь объектом, постоянно ускользая от конкретного содержания и ударяясь в парадоксы. Представьте, что вы воспринимаете какой-либо объект, и он со временем изменился любым образом. В вашем *настоящем* все изменилось — ясно, что всякий объект, который мы воспринимали, ввиду контекста, ввиду изменения положения нашего тела, изменения перспективы и тому подобное, стал иным, мы с ним образуем иное состояние. Мы можем добавить — стал совершенно иным, ведь предыдущее настоящее уже потерялось где-то в прошлом. Какова будет связь двух щек, бледных и красных? Ответом Спинозы, например, была бы память. На уровне памяти будет нечто общее между двумя смесями тел, смесью моего тела с бледными щеками и смесью моего тела с щеками красными. Однако ответа про память мало, а Спинозы оказывается недостаточно — он объясняет лишь наше восприятие реальных физических объектов и возможности их отождествления, но не объясняет *самой возможности* их изменения, самого *процесса краснения*. Схожие физические влияния позволяют найти что-то общее во внешнем объекте, тем самым зафиксировав общее, выделив, в конечном счете, в двух состояниях один единый объект (возможно, ложным образом), но необходимо добавить объяснение, почему же он, *оставшись тем же*, изменился. Необходимо будет небольшое, *поверхностное* прибавление, так как объект остался тем же, но все же — не в том же смысле.

<sup>25</sup> Делёз, Свирский, 2015: 36. Делёз говорит, что атрибут предложения — это слово «зеленый», т. е. прилагательное, а атрибуты вещей — «зеленеть», т. е. глаголы.

Смысл оказывается своеобразной смазкой нашего восприятия, который позволяет тяжелому колесу актуальности совершать свой оборот, дает нам доступ к процессуальности. Язык становится посредником, крытой тележкой, через которую процессуальность и различие проскальзывает в наше сознание, которое без языка было бы полностью актуальным и подобным камню. Язык является *условием* сознательного восприятия переменчивого актуального и отсылает к возможности двух событийных рядов — прошлого и будущего, которые постоянно оказываются *рядом* с обусловленным ими настоящим. Прошлое и будущее образуют серии миров, в которых настоящее, актуальное, выступает лишь как маленькая точка актуальной фиксации множественности интерпретаций; событие это процесс перехода от одной контекстуальной серии к другой контекстуальной серии, чистый процесс как таковой, который мы не способны схватить без помощи языка<sup>26</sup>, опираясь лишь на чувственность.

Событие возникает как бы посреди актуальности, в процессе ее разворачивания в виде условия этого процесса. События подразумевает несоотнесенность актуального воспринимаемого мира всем тем интерпретациям, что возникают в нашем сознании, всем тем многочисленным искусственным мостикам, что обуславливают реальный *процесс* актуального. Событие — *это одновременное сосуществование множества невозможных миров*<sup>27</sup>, представленных в прошлом и будущем, где актуальное, настоящее, выступает способом умножения многочисленных интерпретаций происходящего, делая его более гладким, более поверхностным; события позволяют нам пережевывать грубую пищу вещей.

<sup>26</sup>Заметим, что в «Кино» Делёз пытается найти определенные инструменты выхода за пределы актуального внутри кинематографа без обращения к языку — те или иные «синсигнумы» и «описигнумы» (визуальные и звуковые эффекты), которые нарушают порядок изложения фильма, отсылают на какие-то косвенные контексты, стараются нарушить актуальную последовательность изображаемого фильма и даже вызывают шок, давая нам доступ к особенному образу Времени, который выполняют ту же функцию, что и понятия смысла в «Логике смысла» (нарушить актуальный процесс фильма = обратиться к контекстам прошлого или будущего).

<sup>27</sup>См. Делёз, 2020: 401–409, глава «Потенция ложного». Делёз (не в первый раз) оговаривает про различие двух вечных возвращений (и соответствующих им утверждений) у Ницше, выделяя как окончательно правильное — вечное утверждение *невозможных* в актуальности миров, невозможных иначе, кроме как через обращение к «Времени» или чистой воле утверждающего. Следование событию — это удержание многообразия этой невозможности *по ту сторону актуального*.

Из этого становится яснее оба смысла вечного возвращения. В рамках первого мы погружаемся в чистую актуальность и в абсолютную истину, уничтожаем всякий образец и множим симулякры; достигаем пространства с отсутствием проблем, с разрешенными и расшифрованными знаками (Сущность), где всякая вещь становится одинаковым представителем чистого Различия — каждая вещь нами *познается* как продукт *прямого* выражения, так как именно *мы* становимся прямой причиной каждой актуальной вещи вокруг нас — когда мертвы образцы, единственным важным становится лишь усилия нашей собственной воли по изменению мира. Для второго вечного возвращения верно обратное — мы множим десятки невозможных миров, бесконечных интерпретаций, приспосабливаемся к тому, чтобы суметь истолковать всякую возможную вещь и соответствующее ей событие тысячей способов. В этом случае мы выступаем *косвенными* причинами для всякой возможной вещи постольку, поскольку мы их никогда не познаем (и не познаем) актуально, а лишь встраиваем отдельные вещи в многочисленные серии контекстуальных событий, утверждая языковым образом бесконечную процессуальность происходящего.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение я кратко перескажу проделанное в этой статье, в первых трех абзацах, а после добавлю немного сверху. Мы разобрали два концепта — концепт выражения (кратко) и, куда более подробно, концепт знаков, из которых мы попытались достроить полноценную теорию. Концепт выражения, берущий свое начало у Спинозы, подразумевает наличие двух онтологических составляющих — актуального мира и того, что лежит в основании этого актуального мира — субстанцию. Однако понятие субстанции оказалось слишком неподвижным для Делёза, а потому он попытался наделить его процессуальным характером, подбирая все новые странные слова для ее обозначения — Различие, Смысл, Время, Длительность.... Мы показали, что субстанция/Различие выражает себя в мире как напрямую, так и косвенно: с одной стороны, Бог является причиной каждой вещи напрямую, а с другой — косвенно, то есть лишь постольку, поскольку он является прямой причиной какой-то другой вещи. Мы попытались рассмотреть ситуацию выражения с точки зрения *особого случая* (человека). Для человека есть две возможности реализовать себя в происходящем, или, если угодно, встроиться в божественный порядок.

Первая возможность заключается в дешифровке обычных знаков, берущих свое начало из Спинозы, и которых мы указали четыре основных типа, выделив их из различных текстов Делёза. Всякое косвенное выражение (выражение других вещей) предстает перед человеком в виде неясного, проблемного, непонятного — в общем, в виде знака, требующего своей дешифровки. Процесс дешифровки подразумевает постепенное уничтожение всякого образца и сведения всего своего бытия к одномерному миру, полному симулякров — чистой актуальности, где все вещи одинаковы в отношении друг друга. Это оказывается равносильным познанию истины (Сущности), что означает восстановление процесса постоянного и чистого выражения (на манер камня), где человек возвращается в общий порядок выражения, исключая всякое смутное и невыразительное внешнее влияние других вещей на самого себя, становясь прямой причиной каждой вещи (заранее занимая такую модель собственного поведения, где все вещи, какими бы они не были, являются лишь симулякрами без какого-либо образца, а потому не вызывают у нас фундаментальных затруднений; наша модель поведения является прямой причиной существования всякой вещи именно в том виде, в котором она нам будет дана (симулякр)).

Второй возможностью является попытка зацепиться за особенный тип знаков, или скорее особенный способ интерпретации знаков, развиваемых Делёзом уже в отрыве от Спинозы — событиям, которые зовут нас не к упорядочиванию собственного мира, а наоборот — к утверждению невозможных миров, которые *не способны* существовать актуально, но лишь *упорствовать* в языке. Это подразумевает не встраивание в общий порядок разворачивания природы, сколько попытку утвердить свою уникальную человеческую особенность видения<sup>28</sup> знаков, которая принципиально недоступна всем другим существующим вещам. События множатся в бесконечные *серии* событий, где минимальными единицами выступают как раз многочисленные знаки, которые вместо того, чтобы разрешать и дешифровать, мы можем удерживать в поле своего зрения, умножая многочисленные интерпретации — никогда не достигая актуального познания.

<sup>28</sup>Важный термин для Делёза в «Кино», см. например Делёз, 2020: 249–261, где изначально именно термин видение становится отличительным для описания процесса сопричастности времени, а не движению.

Обе возможности предстают проблемными и тесно связаны с тем, какой именно выход мы бы хотели себе предложить из той жуткой ситуации неопределенности, в которую впадает всякий мыслящий человек — есть он, его некое содержание и попытка развернуть себя в окружающий мир, а также есть и сам мир, который пытается свернуть его по своим лекалам (в условный бараний рог). Речь необязательно идет о конфликте индивида и сообщества — речь скорее об условиях возникновения индивида как такового. Если мы верим Делёзу, а точнее его ранней Спинозианской проблематике, то оказывается так, что самым условием нашей мысли становится внешнее принуждение, которое не носит политический характер (в этом случае эта проблема была бы устранима), а скорее экзистенциальный. Человек как человек начинается с того момента, когда в его сознании возникают знаки, которые свидетельствуют о том, что он уже выпал из того состояния, когда он мог бы просто следовать своей собственной природе; при этом внешний порядок, в который он мог бы потенциально встроиться, оказывается «невыразительным», то есть ни к чему не ведущим. Можно себя ассоциировать с обществом; можно с *homo sapiens* или с разумным субъектом; можно тысячей других вещей — из этого никогда ничего не следует, подобные идеи ничего не меняют для тебя самого (какими бы они не были важными для сообщества).

Делёзовский словарь заворачивает саму реальность вокруг знаков, которые служат единственно-настоящим или подлинным, в смутном и непонятном мире. При этом знаки — не конкретный объект, а смеси из объектов и нашего собственного тела. Истолкование Делёза (хотя это могло бы стать предметом отдельной статьи) сводит третье, финальное познание Спинозы, опять же, к знакам; как если бы правильно существовать можно было только в том случае, если мы воспримем саму непонятность действительности самым радикальным образом, сделав из этого принцип собственной жизни. Способов оказывается два — либо стремится элиминировать всякий знак, вернувшись к прямому порядку выражения (к самому себе), полностью закрывшись от внешнего влияния (насилно, через искусство, привязав всякий знак исключительно к своей собственной жизни, своим восприятиям, своим мыслям, как ты их помнишь; то есть насилно создав самого себя, в противовес миру — самого себя, *которого ты никогда до этого не знал*<sup>29</sup>), либо отказаться

<sup>29</sup>Здесь и характерен пример Марселя Пруста, который «вернул утраченное время», а на деле — создал самого себя.

от самого себя целиком, попытавшись всякий знак истолковать как нечто, не имеющее к тебе какого-либо принципиального отношения. В этом случае в мире происходят «процессы», в нем «производится смысл», ты, как человек, это просто точка сборки, место языка, а твое «главное приключение — потеря собственного имени»<sup>30</sup>, задачей же становится выполнять свою функцию, то есть стараться сгладить свои собственные знаки таким образом, чтобы они не тормозили ход вещей, создавая максимально гладкие пространства для их скольжения. Вместо выдумывания титанического образа себя, мы могли бы выдумывать бесконечное количество способов рационализации (зачастую парадоксальной), чтобы с помощью наших знаков, этих подвижных колесиков сознания, способных нарушать привычные нарративы, объяснять себе, казалось бы, противоречивый мир, вполне комфортным для нас образом — делая его тем самым осмысленным.

Оба хода имеют схожую структуру — мы постулируем нечто, что не находится среди вещей (знаки, события), но что делает эти вещи возможными; а после мы утверждаем, что для правильной жизни необходимо встроить это нечто в вещи, в виде определенного отношения. Примешивая к вещам знаки и события, мы как бы освящаем скудную реальность самим Мышлением; однако оба пути не имеют никакой финальной цели. Делёз лишь изредка оговаривается (в основном в лекциях по Спинозе и Лейбницу), что, возможно, именно это и есть человеческий путь к бессмертию — наша душа лишь постольку выдержит испытание временем, поскольку сумеет проделать указанный путь мышления.

Заслуживает ли бессмертие таких трудов — непонятно; Делёз не раскрывает проблематику бессмертия достаточно подробно, чтобы мы могли себе ответить, зачем нам это нужно. Но при этом внимательный анализ знаковой структуры текстов Делёза как бы принуждает нас к мысли, что само мышление и существует ради бессмертия; бессмертие является финальным условием всякого мышления — но неужели мыслящий настолько уж боится умереть, и не является ли условием мышления скорее готовность умереть в какой-либо момент своего бытия?

#### ЛИТЕРАТУРА

Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. — СПб. : Петрополис, 1998.

<sup>30</sup>Это главное приключение девочки «Алисы», которая выступает главным героем «Логика смысла», см. первую серию.



- Делёз Ж.* Спиноза и три «этики» // Критика и клиника / пер. с фр. О. Е. Волчек, С. Л. Фокина. — СПб. : Machina, 2002. — С. 186–203.
- Делёз Ж.* Спиноза и проблема выражения / пер. с фр. Я. И. Свирского. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2014.
- Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. — М. : Академический проект, 2015.
- Делёз Ж.* Марсель Пруст и знаки / пер. с фр. Е. Г. Соколова. — СПб. : Алетейя, 2017.
- Делёз Ж.* Кино / пер. с фр. Б. М. Скуратова. — М. : Ad Marginem, 2020.
- Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума / пер. с лат. Я. М. Боровского // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. — С. 317–358.
- Спиноза Б.* Этика / пер. с лат. Н. А. Иванцова. — М. : АСТ, 2019.
- Campbell I.* Deleuze and Guattari's Semiorhythmology : A Sketch for a Rhythmic Theory of Signs // La Deleuziana. — 2019. — Vol. 10. — P. 351–370.
- Colombat A. P.* Deleuze and Signs // Deleuze and Literature / ed. by I. Buchanan. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2000. — P. 14–33.
- Crotz E.* Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming // Parallax. — 2005. — Vol. 11, no. 2. — P. 4–13.
- Dawkins R.* From the Perspective of the Object in Semiotics : Deleuze and Peirce // Semiotica. — 2020. — No. 233. — P. 1–18.
- Faukner K. W.* Deleuze and the Three Syntheses of Time. PhD Thesis. — Warwick : University of Warwick, 2004.
- Howie G.* Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism. — New York : Palgrave, 2002.
- Marks L.* Signs of the Time : Deleuze, Peirce, and the Documentary Image // The Brain is the Screen : Deleuze and the Philosophy of Cinema (NED-New Edition) / ed. by G. Flaxman. — Minnesota : University of Minnesota Press, 2000. — P. 193–214.
- Williams J.* A Process Philosophy of Signs. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016.

---

Pozdnyakov, B. B. 2024. "Vzaimosvyaz' kontsepta vyrazheniya i teorii znakov u Delēza [The Relationship Between the Concept of Expression and the Theory of Signs in Deleuze]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 277–299.

---

BORIS POZDNYAKOV  
PHD STUDENT IN PHILOSOPHY  
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0003-0386-7729

## THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CONCEPT OF EXPRESSION AND THE THEORY OF SIGNS IN DELEUZE

Submitted: July 23, 2023. Reviewed: Feb. 03, 2024. Accepted: Apr. 10, 2024.

**Abstract:** In the proposed article, two concepts will be outlined—the concept of expression and the concept of signs, based on Gilles Deleuze and his understanding of Spinoza. The concept of expression implies two types of expression at once, direct and indirect, at the intersection of which there is one special exception—man. The latter falls out of the general order of expression. In the human mind, these two types of expression contradict each other. Indirect expression is given to a person in the form of vague signs that incline to one of two decisions: either to fully integrate into the order of direct expression and reduce one's life to pure actuality (and become like any other thing), or to bet on the special human existence, full of signs, without trying to decode, understand or resolve them. In addition, the author suggests a systematization of all possible signs used by Deleuze throughout his work in the form of five invariants that occur in different combinations in his texts: indicative, love, abstract, imperative and a special sign—event. The author argues that, despite the fact that sometimes Deleuze refers to events as signs and vice versa, we can distinguish them by their meaning for human beings—signs lead a person to actual existence by destroying any patterns and multiplying endless simulacra, while events imply the assertion of impossible worlds as constantly adjusting to actual reality in the past and future. The placement of signs and events is the same—indirect expression from other things that appears in front of our minds in the form of a problem, task or question; however, the meaning of this expression is different, and therefore the very division between the sign and the event turns out to be rather functional than ontological.

**Keywords:** Deleuze, the Concept of Expression, Signs, Spinoza, Difference, Sense.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-277-299.

### REFERENCES

- Campbell, I. 2019. "Deleuze and Guattari's Semiorhythmology: A Sketch for a Rhythmic Theory of Signs." *La Deleuziana* 10:351–370.
- Colombat, A. P. 2000. "Deleuze and Signs." In *Deleuze and Literature*, ed. by I. Buchanan, 14–33. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crotz, E. 2005. "Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming." *Parallax* 11 (2): 4–13.
- Dawkins, R. 2020. "From the Perspective of the Object in Semiotics: Deleuze and Peirce." *Semiotica*, no. 233, 1–18.

- Deleuze, G. 1998. *Razlichkiye i povtoreniye [Différence et Répétition]* [in Russian]. Trans. from the French by N. B. Man'kovskaya and E. P. Yurovskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Petropolis.
- . 2002. "Spinoza i tri 'etiki' [Spinoza et les trois 'Ethiques']" [in Russian]. In *Kritika i klinika [Critique et Clinique]*, trans. from the French by O. Ye. Volchek and S. L. Fokin, 186–203. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Machina.
- . 2014. *Spinoza i problema vyrazheniya [Spinoza et le problème de l'expression]* [in Russian]. Trans. from the French by Ya. I. Svirskiy. Moskva [Moscow]: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy [Institute of General Humanitarian Studies Publishing].
- . 2015. *Logika smysla [Logique du sens]* [in Russian]. Trans. from the French by Ya. I. Svirskiy. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- . 2017. *Marsel' Prust i znaki [Marcel Proust et les signes]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. G. Sokolov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2020. *Kino [Cinéma]* [in Russian]. Trans. from the French by B. M. Skuratov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Faukner, K. W. 2004. *Deleuze and the Three Syntheses of Time. PhD Thesis.* Warwick: University of Warwick.
- Howie, G. 2002. *Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism.* New York: Palgrave.
- Marks, L. 2000. "Signs of the Time: Deleuze, Peirce, and the Documentary Image." In *The Brain is the Screen : Deleuze and the Philosophy of Cinema (NED-New Edition)*, ed. by G. Flaxman, 193–214. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Spinoza, B. 1957. "Traktat ob usovershenstvovanii razuma [Tractatus de Intellectus Emendatione]" [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye proizvedeniya [Collected Works]*, trans. from the Latin by Ya. M. Borovskiy, 317–358. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- . 2019. *Etika [Ethica Ordine Geometrico Demonstrata]* [in Russian]. Trans. from the Latin by N. A. Ivantsov. Moskva [Moscow]: AST.
- Williams, J. 2016. *A Process Philosophy of Signs.* Edinburgh: Edinburgh University Press.



---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

---



Наталья Осминская, Эмиль Рахманкулов\*

## НЕОТМЕНИМОСТЬ СОМНЕНИЯ\*\*

СЕМАТОЛОГИЯ ДЖОРДЖА ДАЛЬГАРНО И ИДЕЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО  
ЯЗЫКА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XVII В.

**Аннотация:** Настоящая статья открывает серию публикаций первого русского перевода латиноязычного трактата Джорджа Дальгарно «Искусство знаков», опубликованного в 1661 году. В своем трактате Дальгарно представляет первый полностью разработанный проект по созданию искусственного философского языка, основанного на рациональных началах и органично сочетающего в себе разработанную систему универсальной письменности в виде т. н. «реальных характеров» и фонетическую форму вербального языка. В статье прослеживается становление замысла Дальгарно от усовершенствованной системы скорописи до проекта полноценного философского языка, который должен был служить универсальным средством международного общения и одновременно способствовать реформе образования. Особое внимание в статье уделяется логическому обоснованию рациональной грамматики Дальгарно, в связи с чем проводится сравнительный анализ лингвистического учения Дальгарно с «Всеобщей и рациональной грамматикой» и «Логикой» Пор-Рояля. В статье показано, как в своей теории Дальгарно изменяет аристотелевскую категориальную схему и классическую теорию частей речи, сводя категориальный ряд к единому роду сущего и признавая в качестве основной части речи только имя существительное. Авторы приходят к выводу, что в своем намерении осуществить реформу логики в духе рамизма Дальгарно одновременно ориентировался на рационалистическую и эмпирическую тенденции в философии Нового времени, что во многом определило оригинальность его логического и лингвистического учения и оказало влияние на лейбницевский проект универсальной характеристики.

**Ключевые слова:** реальный характер, универсальный язык, аналитический метод, учение о знаке, картезианская лингвистика, рациональная грамматика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-303-330.

В 1661 году в Лондоне было издано сочинение под весьма притязательным названием: «Искусство знаков, или реальный характер и философский язык, посредством которых люди, говорящие на разных

\*Осминская Наталья Александровна, к. филос. н., старший преподаватель, Научный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), nosminskaya@hse.ru, ORCID: 000-0001-5259-5841; Рахманкулов Эмиль Булатович, студент бакалавриата, Научный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), ebrakhmankulov@edu.hse.ru, ORCID: 0009-0002-7069-2981.

\*\*© Осминская Н. А.; Рахманкулов Э. Б. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

языках, смогут в течение двух недель научиться сообщать друг другу все свои мысли (касательно всем знакомых вещей), как письменно, так и устно, не менее ясно, нежели на их родном языке. Помимо этого, при их помощи молодые люди смогут освоить начала философии и научиться правильно применять логику гораздо быстрее и легче, нежели изучая обычные философские сочинения». Автором книги значился некий Джордж Дальгарно. По прочтении привилегии короля Карла II, сопровождавшей издание, читатель должен был еще более укрепиться в чувстве, что держит в руках труд исторического значения. В привилегии сообщалось, что самые авторитетные ученые королевства считают искусство знаков Дальгарно важнейшим открытием, которое не только предоставит людям, говорящим на разных языках, легкий способ достигнуть взаимопонимания, но также будет способствовать приумножению и распространению истинных и полезных знаний, просвещению варварских народов, проповедованию христианского вероучения и развитию торговли. Среди лиц, на чье экспертное мнение опирался Карл II, были члены недавно учрежденного Лондонского научного общества — священник Джон Уилкинс, астроном и математик Сет Уорд, математик Джон Уоллис.

Выход в свет первого издания «Искусства знаков» Дальгарно можно действительно назвать сенсационным научным событием, ведь в этом трактате был представлен первый полностью разработанный проект искусственного языка, посредством которого, по мысли автора, могли бы легко общаться друг с другом носители самых разных естественных языков. До «Искусства знаков» такого рода универсальное средство общения было предметом неустанных поисков и многочисленных дискуссий в европейском научном сообществе середины XVII в., однако, помимо «Универсального характера» Кэйва Бека (Beck, 1657), все созданные до 1661 г. проекты были скорее предварительными набросками, а не полноценными лингвистическими системами. Впрочем, проект Дальгарно существенно отличался также и от проекта Бека, поскольку в «Универсальном характере» излагалась только система полиграфии, тогда как искусство Дальгарно органично сочетало в себе разработанную систему универсальной письменности и фонетическую форму вербального языка. Наконец, этот язык автор «Искусства знаков» называл не просто универсальным, но философским, подчеркивая, что его открытие будет иметь важное значение в педагогике, в особенности — при обучении юношества логике.



При столь многообещающем содержании «Искусства знаков» и при столь солидной поддержке, какую труд Дальгарно получил в 1661 г., представляется удивительным, что всего несколько лет спустя имя автора «Искусства знаков» было практически предано забвению. В 1668 году в Лондоне вышло в свет еще одно сочинение, посвященное проблеме универсального языка, под схожим с «Искусством знаков» названием «Опыт о реальном характере и философском языке». В этом сочинении так же, как и в трактате Дальгарно, излагался полностью разработанный проект универсальной письменности и универсального вербального языка, основанный на принципах рациональной грамматики. Однако имя Джорджа Дальгарно не упоминалось среди тех, кого автор почитал нужным указать в качестве своих предшественников на этом поприще<sup>1</sup>. Для узкого круга посвященных это умолчание было весьма красноречивым жестом, ведь автором «Опыта» был не кто иной, как Джон Уилкинс, который не только ранее поручился перед Карлом II за высокую научную ценность «Искусства знаков» Дальгарно, но и непосредственно участвовал в его разработке<sup>2</sup> (Maat, 2004: 137–140). О том, что «Искусство знаков» все-таки продолжало привлекать внимание избранных ученых второй половины XVII века, глубоко интересовавшихся проблемой создания универсального языка, мы узнаем уже только из различного рода маргинальных и косвенных свидетельств. Так, известно, что Г. В. Лейбниц<sup>3</sup> в период своего пребывания в Лондоне

<sup>1</sup>В разделе, посвященном рациональной грамматике, автор «Опыта» делает следующее замечание: «О ней писали немногие, а потому наш ученый *Верулам* поместил ее в число наук, которые должны быть разработаны; я не знаю никого другого, кто уделил ей в своих трудах особое внимание, помимо *Скота* в его „Grammatica speculativa“, *Карамуэля* в его „Grammatica Audax“ и *Кампанеллы* в его „Grammatica Philosophica“ (Что касается *Шонне*, то его одноименная *Грамматика* касается только латинского языка). Кроме того, кое-что было мимоходом сказано о ней *Скалigerом* в его книге „О причинах латинского языка“ и *Воссиусом* в его *Aristarchus*. Однако, на мой взгляд, все эти авторы в известной мере (впрочем, одни больше, чем другие) настолько зависели от знакомой им общепринятой теории языков, что не выводили полноценно свои правила согласно Природе» (Wilkins, 1668: 297; перевод Д. Бердимуратовой).

<sup>2</sup>В «Письме к читателю», помещенном в начале «Опыта», Уилкинс рассказывает о кратком эпизоде, когда он предложил свою помощь «некому лицу», не называя его нигде по имени (ibid.: The Epistle to the Reader).

<sup>3</sup>Уже в своей юношеской «Диссертации о комбинаторном искусстве» Лейбниц изложил оригинальный проект полиграфии на основе реформированного «великого искусства» Раймунда Луллия, а затем, начиная с 1770-х гг., на протяжении долгих лет разрабатывал свой проект универсальной характеристики (Maat, 2004: 267–390; Осминская, 2022: 201–221).

в 1672–1673 гг. приобрел экземпляр «Искусства знаков» (Leibniz, 1980: 169) и со свойственной ему скрупулезностью детально изучил проект Дальгарно (Leibniz, 1999: 53–57; Maat, 2004: 387–390). И хотя впоследствии Лейбниц неоднократно высказывал мнение, что ни Дальгарно, ни Уилкинс так и не решили проблему создания «реального характера» (Leibniz, 1980: 170), тем не менее в своих частных заметках немецкий философ отмечал определенную близость проекта Дальгарно к его собственному замыслу универсальной характеристики и даже, более того, явно использовал разработанный Дальгарно лексикон корневых слов в качестве образца в своих набросках философского языка (Leibniz, 1999: 186–908), хотя и без указания первоисточника (Maat, 2004: 389–390).

#### БИОГРАФИЯ ДЖОРДЖА ДАЛЬГАРНО

Дошедшие до нас сведения о жизни Дальгарно очень скудны, поэтому представить даже краткую биографию, которая характеризовала бы личность автора, невозможно. Джордж Дальгарно родился около 1616 г. в шотландском городе Абердин и в 1631 году был принят в местный университет, а в 1657 г. переехал в Оксфорд, где впоследствии руководил частной грамматической школой. В 1660–70-х гг. в течение двух непродолжительных периодов он возглавлял колледж Св. Елизаветы в Гернси. По приезду в Оксфорд Дальгарно познакомился с рядом ведущих английских ученых, которые чуть позже составят ядро Лондонского научного общества — Джоном Уилкинсом, Сетом Уордом, Джоном Уоллисом. Темы, которые особенно активно обсуждались в этом сообществе, касались не только вопросов методологии и перспектив новой экспериментальной науки и реформированной философии, но и лингвистических сюжетов, связанных с поисками так называемого «реального характера» — системы письменности, которая рассматривалась в качестве универсального средства международной коммуникации и сохранения научных знаний. Именно этот сюжет особенно интересовал Дальгарно. По его собственному позднему признанию, он поначалу чувствовал себя «чужаком» в этом кругу (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 1; Maat, 2004: 50), однако на почве общих лингвистических интересов быстро сблизился с Джоном Уилкинсом и Сетом Уордом, большими энтузиастами создания «реального характера»<sup>4</sup>. В 1657 г.

<sup>4</sup> Английский математик и теолог Сет Уорд (1617–1689), который сыграл большую роль в становлении проектов как Дальгарно, так и Уилкинса, разработал собственный проект реального характера и изложил его в своем сочинении «Vindiciae Academiarum»

Дальгарно выпустил небольшую оригинальную брошюру под названием «Таблицы универсального характера» (Maat & Cram, 1998: 167–179). Научный дебют Дальгарно был высоко оценен современниками. Например, известный чешский философ и педагог Ян Коменский, также разрабатывавший свою систему универсального языка (*Panglottia*) и осведомленный об открытиях Дальгарно благодаря посредничеству третьих лиц, проявил к «Таблицам» большой интерес (*ibid.*: 168–169). В этот период к работе Дальгарно присоединился Джон Уилкинс. Однако сотрудничество Уилкинса с Дальгарно продолжалось не более года ввиду возникших существенных разногласий относительно принципов будущего философского языка<sup>5</sup>, что, впрочем, не помешало Уилкинсу рекомендовать «Искусство знаков» к изданию в 1661 г. Помимо упомянутых текстов, Дальгарно опубликовал в 1680 г. еще один трактат «*Didascalocophus, or the Deaf and Dumb Man's Tutor. To Which is Added a Discourse of the Nature and Number of Double Consonants*», который был посвящен двум темам — во-первых, изобретению метода обучения глухонемых письму и чтению и, во-вторых, рассуждению о природе двойных согласных<sup>6</sup> (Maat, 2004: 33). В этом сочинении Дальгарно, по его собственному замечанию, развивал идеи, изложенные в «Искусстве

(1654). В нем Уорд говорит о философском языке, в котором характеры основывались бы на логическом анализе понятий и который отражал бы логическую структуру речи. Уорд даже составлял таблицы своего реального характера, но его проект так и не был реализован. Позднее Уорд перестал считать идею создания универсального философского языка целесообразной (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 8; Maat, 2004: 51). О раннем сочинении Уилкинса, посвященном проблеме универсальной письменности, см. ниже.

<sup>5</sup>Судя по имеющимся свидетельствам, Уилкинс настаивал на том, чтобы при организации знаков использовался именно категориальный ряд. Дальгарно же на раннем этапе разработки своего проекта не считал такой метод подходящим для реализации своей идеи, полагая, что использование теории категорий сделало бы знаки слишком сложными для усвоения. Впрочем, впоследствии Дальгарно все же начал составлять таблицы понятий с помощью категориального ряда. Уилкинса, однако, эти таблицы не устраивали, и он сам составил для Дальгарно часть таблиц, которые Дальгарно, со своей стороны, отказался использовать, что и послужило причиной прекращения сотрудничества (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 358; Maat, 2004: 53; Wilkins, 1668: The Epistle to the Reader).

<sup>6</sup>Как писал Дальгарно, задача сочинения заключалась в том, чтобы «найти такой способ обучения глухих людей читать и писать, который как можно менее отличался бы от способа обучения детей говорить и понимать родной язык» (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 314). В этом же сочинении была представлена система жестов для общения глухонемых, в которой буквы были соотнесены с определенной частью ладони (*ibid.*: 326).

знаков» (Maat, 2004), Дальгарно скончался 28 августа 1687 года и был похоронен в церкви в пригороде Оксфорда.

Следует заметить, что основным источником этих скудных сведений о жизни Дальгарно является его «Автобиография», написанная около 1685 г.<sup>7</sup> Судя по содержанию, при ее написании Дальгарно руководствовался не столько намерением поведать публике историю своей жизни, сколько желанием сохранить для потомков историю своего проекта универсального языка. Действительно, именно благодаря «Автобиографии», а также некоторым комментариям из других текстов Дальгарно мы можем сейчас достаточно полно восстановить основные этапы этого уникального начинания.

#### СТАНОВЛЕНИЕ ЗАМЫСЛА: ОТ СТЕНОГРАФИИ К РЕАЛЬНОМУ ХАРАКТЕРУ

В «Автобиографии» Дальгарно сообщает, что в 1650-х гг. ему стало известно о новой системе скорописи, которую создал некий человек, посещавший в то время Оксфорд (*ibid.*: 40). Заинтересовавшись этой темой, Дальгарно начал работать над собственным стенографическим проектом<sup>8</sup>, который, впрочем, уже в то время рассматривался им также в аспекте универсального средства коммуникации (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 98). Вдохновленный древнееврейским языком, в котором для выражения самых разных значений, передаваемых в других языках посредством частиц, используются аффиксы, Дальгарно решил обозначать частицы английского языка точками, которые располагались вокруг «корневых» слов, т. е. существительных и глаголов (*ibid.*: 242; Maat, 2004: 40). Однако в сложившейся стенографической практике точками вокруг знака сокращенного слова уже обозначались гласные, поэтому для того, чтобы устранить возможную неоднозначность диакритических знаков, Дальгарно решил использовать для обозначения корневых понятий не вербальные, а т. н.

<sup>7</sup>Рукопись автобиографии Дальгарно была обнаружена Дэвидом Крэмом и впервые опубликована в George Dalgarno on Universal Language..., 2001.

<sup>8</sup>В статье 1966 года «The Evolution of Dalgarno's 'Ars Signorum'» Вивиан Сэлмон указывает на популярность стенографии в Англии XVII века как на одну из главных причин того, что идея создания универсального языка осуществлялась по большей части в британском интеллектуальном сообществе того времени (Salmon, 1988: 157). В этом контексте неудивительно, что проект Дальгарно изначально был нацелен на улучшение существующих стенографических систем и только позже развился в проект по созданию универсального знака, а впоследствии и философского языка, представленного в «Искусстве знаков».

«реальные характеры»<sup>9</sup> — графические символы, указывающие не на слова естественного языка, но непосредственно на вещи и понятия (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 336). Однако здесь Дальгарно столкнулся с новой проблемой: для обозначения даже довольно ограниченного списка вещей и понятий необходимо было разработать чрезвычайно большое количество таких знаков. Для уменьшения их количества Дальгарно сначала обратился к мнемоническому методу: корневые слова, выбранные для обозначения реальными характеристиками и объединенные в список или таблицу, включались в строфы мнемонического стиха (зачастую абсурдного содержания). Каждая строфа состояла из семи строк, и в каждой строке было по шесть корневых слов. Строфе соответствовал простой знак, который затем должен был быть конкретизирован — например, поставленная сверху черта означала первую строку, а направление, которое указывала эта черта, уточняла, какое слово в строке обозначает знак (*ibid.*: 91, 93–94). Однако от мнемонического метода организации корневых понятий Дальгарно впоследствии отказался в пользу категориального ряда — классификации понятий, основанной на теории категорий Аристотеля<sup>10</sup>.

Последним шагом в становлении раннего проекта Дальгарно стала трансформация знаковой системы из «немой» в вербальную. Дальгарно пришел к выводу, что вместо придуманных графических знаков можно использовать буквы латинского алфавита. В этом варианте знак-графема состоял бы из последовательности трех буквенных элементов, указывающих на строфу, строку и вид, — согласной, гласной и еще одной согласной (Maat, 2004: 44). Полученное таким способом одно-сложное «слово» можно было произносить. Таким образом, Дальгарно, по существу, перешел от концепции «реального характера» к стратегии полноценного «философского языка», который удовлетворял бы сразу двум условиям: был универсальным (в силу соответствия его грамматической структуры всеобщим законам логики) и вербальным (в силу соотношения графических знаков с определенными фонемами). Впрочем, второе преимущество задуманного Дальгарно философского языка было далеко не очевидным даже для тех, кто оказывал содействие проекту Дальгарно на раннем этапе его становления. Согласно общераспро-

<sup>9</sup>О понятии «реального характера» см. далее.

<sup>10</sup>Подробное описание первого проекта Дальгарно см.: Maat & Stam, 1998: 167–179.

страненному мнению, универсальный язык должен был быть немым<sup>11</sup>, и со стороны Дальгарно потребовалось немалое мужество, чтобы не только издать «Искусство знаков», но и последовательно отстаивать значительность сделанного им открытия на страницах трактата<sup>12</sup>.

#### РЕАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР И УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ЯЗЫК: КУЛЬТУРНЫЙ, РЕЛИГИОЗНЫЙ И ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

В настоящее время существует достаточно много исследований, посвященных истории идеи универсального языка в XVII в. (Couturat & Leau, 1903; Knowlson, 1975; Rossi, 2000; Slaughter, 1982; Strasser, 1988), поэтому мы остановимся лишь на тех аспектах, которые наиболее существенны для понимания «Искусства знаков» Дальгарно и дают возможность по достоинству оценить оригинальность его замысла.

Прежде всего отметим, что понятие «реального характера» восходит к Фрэнсису Бэкону, который изложил свое учение о новом искусстве сообщения в шестой книге трактата «О достоинстве и приумножении наук» (1605, 1623). Опираясь на теорию языкового знака Аристотеля, согласно которой письмена являются знаками слов, а слова — знаками «претерпеваний в душе»<sup>13</sup>, Бэкон предложил создать такую систему сообщения, которая могла бы быть одинаково понятна носителям разных языков за счет того, что знаки этого языка соотносились бы не со словами, а с самими вещами и понятиями (Бэкон, Федоров, 1977: 316). В качестве примера такого рода знаков Бэкон приводил иероглифы и жесты<sup>14</sup>, подчеркивая при этом, что его концепция универсального знака основана на нескольких неперемных условиях: (1) этот универсальный знак должен быть исключительно «немым», то есть иметь визуальную природу; (2) он должен не иметь никакого изобразительного сходства с обозначаемой вещью; (3) он должен быть совершенно условен и (4) он должен быть установлен в силу некоего молчаливого соглашения. Такого рода графемы Бэкон и называл «реальными

<sup>11</sup>Считалось, что вербальный статус нового искусственного языка приведет к тому, что этот язык лишь дополнит существующие языки. Видимо, в силу этого соображения Уилкинс пошел по срединному пути: он разработал систему реальных характеров, то есть немых графем, которые могли быть трансформированы в произносимую речь (Maat, 2004: 158–162).

<sup>12</sup>См. вторую главу «Искусства знаков».

<sup>13</sup>См. примечание 15 к первой главе публикуемого перевода.

<sup>14</sup>См. также примечания 16, 18 к первой главе публикуемого перевода.

характерами»<sup>15</sup>, противопоставляя их «номинальным характерам»<sup>16</sup>. О том, как именно должна быть устроена состоящая из реальных характеров система письменности, Бэкон не говорил подробно, заметив лишь, что реальный характер<sup>17</sup> можно уподобить «своего рода денежному знаку интеллигибельных вещей» и что реальных характеров должно быть столько же, сколько корневых слов (Bacon, 1623: 272). Из этого замечания следует, что, по мысли Бэкона, знаки универсального письменного языка должны делиться на примитивы и дериваты (ibid.), что, по-видимому, и должно было позволить соотносить эти письменные знаки с самим вещами и понятиями по принципу структурной аналогии. Кроме учения о реальном характере, в шестой главе «О достоинстве и приумножении наук» высказывалась также мысль о создании новой «философской грамматики», которая бы «тщательно исследовала не аналогию между словами, но аналогию между словами и вещами, т. е. смысл» и благодаря которой человечество смогло бы преодолеть проклятие смешения языков (Бэкон, Федоров, 1977: 318).

Таким образом, в своем учении об искусстве сообщения (включающем учение о реальном характере и учение о философской грамматике) Бэкон следует аристотелевской теории высказывания, согласно которой языковые знаки, как вербальные, так и письменные, будучи условными по происхождению, тем не менее обозначают «претерпевания

<sup>15</sup> «Quinetiam notissimum fieri iam coepit, quod in China, & Provinciis ultimi Orientis, in usu hodie sint, *Characteres* quidam *Reales*, non *Nominales*; qui scilicet nec *Literas*, nec *Verba*, sed *Res* & *Notiones* exprimunt. Adeo ut *Gentes* complures, *Linguis* prorsus discrepantes, sed huiusmodi *Characteribus*, (qui apud illos latius recepti sunt) consentientes, *Scriptis* communicent. Eousque, ut *Librum* aliquem huiusmodi *Characteribus* conscriptum, quaque *Gens*, *Patria* *Lingua* legere, & reddere possit» (Bacon, 1623: 271). См. также примечания 17–18 к первой главе публикуемого перевода.

<sup>16</sup> В русскоязычном переводе «О достоинстве и приумножении наук», выполненном Федоровым под редакцией Субботина (Бэкон, Федоров, 1977), «*character realis*» переведено как «реальный знак», что неточно соответствует смыслу оригинала, поскольку Бэкон различает понятия «*signum*» (знак вообще) и «*character*» (начертанный знак). Латинское слово «*character*» изначально означало отпечаток, оттиск и являлось синонимом греческого «*υράφις*» (об этом см. также: Арно и Лансло, Бокардова, 1990: 82). До Бэкона свою систему скорописи при помощи особых визуальных символов, характеров, разработал Тимоти Брайт. В работе 1588 года «*Characterie*» Брайт предлагал обозначать несколькими простыми и краткими графемами (характерами) не буквы, а целые слова (Bright, 1588: 4–5).

<sup>17</sup> Точнее, здесь Бэкон говорит об иероглифе, но иероглиф рассматривался Бэконом в качестве прообраза реального характера.

души», являющиеся общими для всех людей<sup>18</sup>. Именно в таком контексте бэконовская концепция «реального характера» и «философской грамматики» воспринималась его современниками и последователями, которые так или иначе затрагивали вопрос о создании универсального средства сообщения и, подобно Бэкону, мыслили его в контексте библейского предания об Адамовом языке и Вавилонском Столпотворении, в результате которого образовалось множество различных языков и человечество утратило первоначальное единство<sup>19</sup>. Уже при жизни Бэкона о возможности использовать для международного общения некий универсальный характер писал бельгийский иезуит Герман Гюго в своей работе 1617 г. «О происхождении письма и всеобщей истории письменности», а чуть позднее об универсальном письме рассуждал Джон Уилкинс в своей ранней работе 1641 года «Меркурий, или тайный и быстрый посланник», посвященной созданию стенографической и криптографической системы. Оба автора придерживаются одной и той же концепции условного происхождения языкового знака и общности ментальных представлений для всех людей. В качестве примеров такого рода общепонятных визуальных знаков Гюго и Уилкинс приводят уже не только иероглифическое письмо Китая и Дальнего Востока, но также астрономические символы и арабские цифры (Hugo, 1617: 60–61; Wilkins, 1694: 107–109). На этой же аристотелевской по своему генезису парадигме основан и «Опыт о реальном характере и философском языке» (1668), изданный Уилкинсом в качестве альтернативы «Искусству знаков» Дальгарно. Согласно Уилкинсу, «сама Теория, на которой должен был основываться такой замысел, должна быть в точности подчинена природе вещей»<sup>20</sup> (Wilkins, 1668: 21). Эта формулировка почти буквально совпадает с центральным тезисом «Искусства знаков» Дальгарно, согласно которому метафизика, логика и грамматика составляют одно и то же искусство (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 176). Впрочем, Дальгарно более отчетливо, чем Уилкинс, проговаривает, в чем именно должно состоять соответствие теории универсального языка природе вещей, замечая, что

тот, кто пожелает дать вещам имена в согласии с разумом, сперва должен, словно путем логического творения, привести форму, красоту и порядок

<sup>18</sup>См. примечания 15, 17 к первой главе публикуемого перевода.

<sup>19</sup>Понятия «реального характера» и «универсального характера» используются Дальгарно как синонимичные. См. вторую главу «Искусства знаков».

<sup>20</sup>Перевод Т. Тишаниновой.



в этот хаос мира идей, существующего в душе; как только это будет сделано, назвать его части подходящими именами будет легко (George Dalgarno on Universal Language..., 2001).

Впоследствии в своем сочинении 1680 года о научении глухонемых общению и о природе двойных согласных «Didascalocophus» Дальгарно даст этому искусству благородное имя сематологии («Sematology») и будет описывать свой проект как «синопсис» философской грамматики и лексикона, т. е. как проект по созданию философского языка, который был бы лишен избыточности и неоднозначности и единицы которого были бы сведены к небольшому количеству «примитивов», организованных в согласии с разумом (ibid.: 295). Тем самым сематология Дальгарно представляет собой не что иное, как непосредственную реализацию бэконовского учения о средствах сообщения, что в «Искусстве знаков» также многократно подчеркивается скрытыми цитатами и парафразами.

Бэконовская программа реформы искусства сообщения имела еще два важных аспекта, тесно связанных между собой, а именно — гносеологический и эсхатологический. Бэкон очевидно соотносил свое учение о реальном характере с идеалом человеческого познания, олицетворенного в образе Адама, «дающего в Раю имена вещам» (Бэкон, Федоров, 1977: 67). Мысль, что правильный способ давать имена вещам, то есть истинное искусство знаков, неотделим от истинного метода познания и, соответственно, должен способствовать преодолению последствий грехопадения и восстановлению, хотя бы отчасти, испорченной природы человека, была особенно близка последователям Бэкона<sup>21</sup>. В «Опыте о реальном характере» Уилкинс излагает свою версию описания первоначального общения первых людей с Богом:

вполне очевидно, что первый язык *был создан* [con-created] вместе с нашими прародителями, которые сразу поняли голос Бога, говорившего с ними в Эдемском Саду (Wilkins, 1668: 2)<sup>22</sup>.

В этом контексте приведенное выше высказывание Дальгарно о первоначальной необходимости привнести порядок, форму и красоту в мир идей, а затем давать имена вещам в соответствии с их природой, приобретает отчетливое хилиастическое звучание. И здесь стоит вспомнить,

<sup>21</sup>В главе «De numero literarum» Гюго начинает рассуждение о едином письменном языке для всех народов, говорящих на разных языках, как о возможном средстве восстановления глобального человеческого сообщества (Hugo, 1617: 59–60).

<sup>22</sup>Перевод О. Анасьевой и Д. Хохловой.

что Дальгарно изначально подчеркивал особую дидактическую значимость своего проекта, в чем он, будучи преподавателем языков по основному роду деятельности, безусловно, следовал общей для своего времени гуманистической тенденции, ориентированной на реформу образования и представленной, в частности, трудами Яна Амоса Коменского (Schmidt-Biggemann, 1983: 139–155). В связи с этим вполне понятен неустанный интерес, который, со своей стороны, проявлял к разработкам Дальгарно автор пансофического проекта<sup>23</sup>. При этом Коменский не только работал над своей версией универсального языка, но и последовательно реализовывал свои различные лингвистические проекты в четко обозначенном контексте номиналистической критики языка<sup>24</sup>, как это мыслил и Бэкон (Осминская, 2021). Поэтому неудивительно, что проект Дальгарно по созданию философского языка, грамматика которого соотносилась бы с логикой, а логика — с метафизикой, рассматривался Дальгарно в первую очередь в аспекте реформы логики, о чем он неоднократно заявляет на страницах «Искусства знаков».

#### СЕМАТОЛОГИЯ: ЛЕКСИКОН И ГРАММАТИКА ФИЛОСОФСКОГО ЯЗЫКА ДАЛЬГАРНО

Разумеется, в убеждении, что аристотелевская схоластическая логика требует обновления, Дальгарно, чей творческий расцвет пришелся на период реформации в философии<sup>25</sup>, был далеко не одинок, и на страницах своего сочинения он даже подчеркивал, что считает главным своим предшественником в области логической теории Петра Рамуса, тут же, впрочем, оговариваясь, что отнюдь не солидарен с теми «новаторами», кто «хочет быть реформаторами прямо-таки во всем»<sup>26</sup>

<sup>23</sup>О влиянии идей Коменского на английскую интеллектуальную жизнь середины XVII в. см.: DeMott, 1955. О влиянии английских лингвистических проектов на Пансофию и Панглотию Коменского см.: Стан, 1989.

<sup>24</sup>«Ведь истина вещей хочет, чтобы ее созерцали в ее чистом свете, без привходящей окраски. Небрежность же речи состоит в том, что применяются темные слова и выражения, а также в том, что некоторые термины остаются непонятными (таковы, например, для латинян и для остальных из нас термины греческие), или, наконец, в том, что недостаточно верные формулировки выставляются в качестве норм истины. Такими промахами (стыдно сказать, но это чистая правда!) кишат сочинения философов и богословов» (Коменский, Ивановский и Терновский, 1982b: 492).

<sup>25</sup>О понятии реформации в отношении европейской философии середины XVII в. см.: Mercer, 2004: 100–109, 114–119.

<sup>26</sup>См. гл. 3 публикуемого перевода и примечания 38–39.

(George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 176), Однако, со своей стороны, Дальгарно настаивал, что

...эта великая *реформация* в философии должна заключаться в правильном составлении *категориального ряда* — источника любых *определений, делений, доказательств* и других логических *умозаключений и терминов*<sup>27</sup> (ibid.: 184).

Именно глубоко оригинальная логическая теория Дальгарно определила как лексику, так и грамматику его философского языка.

#### ЛЕКСИКОН

Основная идея лингвистического проекта Дальгарно состояла в том, что все слова философского языка должны делиться на «примитивы», или корневые слова, и «дериваты». Алфавит философского языка, которым открывается «Искусство знаков» Дальгарно, представляет собой как раз такой перечень базовых понятий, из которых путем комбинаций создаются производные понятия. В качестве характеров, обозначающих корневые слова, Дальгарно использует буквы латинского алфавита, что, соответственно, превращает «немой» знак в вербальный. Деривация сложных понятий осуществляется в языке Дальгарно с помощью разработанной им системы частиц, которые, в свою очередь, делятся на простые и сложные и рассматриваются как производные от корневых понятий. Полученный путем деривации целостный знак должен, соответственно, отражать природу обозначаемой вещи, то есть служить ее генетическим (реальным) определением.

Эта концепция в самом общем виде уже содержалась в теории реального характера Фрэнсиса Бэкона, согласно которой реальные характеры

<sup>27</sup>Ср. «Предвестник всеобщей мудрости» Коменского: «...пусть погибнут все неясные, придуманные до сих пор и имеющие быть придуманными впредь по произволу умов методы, чтобы когда-нибудь, наконец, все вещи стали излагаться по единому, соответствующему им порядку. И мы доказываем, что нам надо искать христианской философии (или, скорее, пансофии), в которой все восходило бы от незыблемых принципов к незыблемой истине и было бы согласовано между собой при помощи постоянной гармонии, чтобы это создание ума было столь же связно, как связна сама мировая машина. Как вся совокупность вещей управляется не нашим произволом, а неизменно протекает по своим законам, так и ее зеркало — пансофия — пусть излагается методом, от которого нельзя отступить, хотя бы кто-либо и страдал страстью к изменениям. А это будет достигнуто, если все будет излагаться демонстративно, с доказательствами, через причины и их ближайшие следствия. Однако для этого совершенно необходимо учить о вещах и изучать их не на основании внешних о них свидетельств, а на основании самих вещей» (Коменский, Ивановский и Терновский, 1982b: 491).

должны обозначать не слова, а сами вещи и понятия, и их должно быть столько же, сколько корневых слов, то есть довольно большое количество (Vasop, 1623: 272). Второе замечание лорд-канцлера вскрывало существенную трудность в реализации проекта универсального письма, и именно ее пытался устранить Дальгарно, стремясь свести основной лексикон своего философского языка к наименьшему числу примитивов. Однако еще большее затруднение заключалось в том, чтобы определить, какие именно корневые слова, обозначающие сами вещи и понятия, могут и должны составить этот лексикон. Какими могли бы быть пути решения этой задачи — этот вопрос Дальгарно рассматривает в главе «О предикаментальном ряде вещей», то есть в непосредственной связи с учением о категориальном упорядочивании понятий.

Здесь Дальгарно прежде всего замечает, что считает важным отказаться от уподобления категориального деления древу и предпочитает использовать метафору генеалогии человеческого рода: ряд понятий ума, как и человеческий род, должен восходить к некому единому первоначалу и так же, как и человеческий род, должен бесконечно развиваться (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 184). Это замечание весьма существенно, так как свидетельствует об ориентации автора «Искусства знаков» на такой метод научного познания, который бы включал в себя как искусство доказательства (анализ), так и искусство изобретения (синтез), и в этом смысле превосходил бы силлогистическую логику Аристотеля, основанную на дедуктивном методе и поэтому не прибавляющую нового знания<sup>28</sup>. Далее Дальгарно указывает, что способ упорядочивания такого ряда может быть двух видов — аналитический, при котором «путем логического анализа выделяется определенное число *первых* и *простейших понятий*, из которых складываются все остальные, сложные, понятия» (ibid.: 186), и энциклопедический, согласно которому «ряд может быть составлен посредством приведения всех понятий *природы* и *искусства* — как

<sup>28</sup>Ср. «Рассуждение о методе» Декарта: «...в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим, того, что нам известно...» (Декарт, Слосарев, 1989: 260). Ср. также «Новейший метод языков» Коменского: «Где бы мы чему-либо ни учились, всюду соприкасаются три вещи: (1) что неизвестное, к чему мы стремимся, (2) известное, посредством чего можно добраться к неизвестному, (3) стремление к переходу и сам переход. Учение, следовательно, (*discentia* — слово, которое применяет Тертуллиан для процесса учения), является как бы своего рода движением, благодаря которому подвижная вещь передвигается от данной вехи, на которую она опирается, к вехе другой, от данного к отдаленному» (Коменский, Мишковская и Чума, 1982а: 533).

*сложных*, так и *простых* — к виду линейно организованной категории» (George Dalgarno on Universal Language..., 2001). Сопоставляя оба метода, Дальгарно приходит к двойственному выводу: утверждая, что именно аналитический метод «ведет к более глубокому познанию вещей» (ibid.), он вместе с тем признает, что составить совершенный перечень вещей — как ввиду их постоянной изменчивости и бесконечного числа, так и учитывая ограниченность человеческого разума — представляется невозможным (ibid.). В результате Дальгарно высказывает мысль, что будет целесообразным составить максимально полный перечень «основных и общеизвестных понятий природы и искусства»<sup>29</sup> (ibid.). Иначе говоря, Дальгарно склоняется к тому, чтобы ориентироваться на консенсус в отношении того, какие именно понятия составят категориальный свод, что, казалось бы, сближает его теорию языка с теорией Гоббса, согласно которой имена не соответствуют вещам, но произвольно устанавливаются научным сообществом (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 84). Однако все же такое решение не приводит Дальгарно к принятию когерентной теории истинности Гоббса, согласно которой истина присуща только речи и не состоит в соответствии имен вещам (там же: 96–97, 112, 116–117). Есть основания предполагать, что позиция Дальгарно скорее приближается к позиции Лейбница, согласно которой при построении истинной философии, включающей в себя искусство изобретения, нет необходимости дожидаться осуществления логического анализа всех понятий во всей полноте (Opusculæ et Fragmenta Inedita de Leibniz..., 1903: 28; Осминская, 2022: 213).

Приверженность Дальгарно идеалу познания, основанного на методе логического анализа концептов вплоть до первых понятий ума, подтверждается тем, что он неоднократно указывает на несовершенство естественных языков, не столько проясняющих, сколько замутняющих истинную природу вещей и понятий. Например, в пятой главе «Искусства знаков», представляющей собой пояснения к Таблицам лексикона философского языка, Дальгарно замечает, что для понимания природы сравнительных понятий (меньшее — равное — большее) необходимо отвлечься от обыденного языка (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 206). Примечательно, что именно эту часть логического учения Дальгарно считает наименее разработанной, упрекая в недостаточном внимании к этом вопросу даже Петра Рамуса, которого называет самым

<sup>29</sup>Включение в категориальный ряд не только естественных, но и искусственных вещей является оригинальным нововведением Дальгарно.

проницательным из логиков (George Dalgarno on Universal Language..., 2001). Между тем аналогичное требование прояснить все понятия мышления через их взаимное соотнесение в едином последовательном ряду, основанном на безусловно истинных первых понятиях ума, было изложено Декартом в его письме к Мерсенну от 20-го ноября 1629 г., причем, что особенно важно, здесь оно появляется именно в контексте обсуждения вопроса о возможности создания универсального языка<sup>30</sup>. И хотя в целом концепция мышления как исчисления традиционно увязывается с рамистской реформой логики (Nuchelmans, 1983: 131), тем не менее можно констатировать, что именно картезианский проект универсального языка, даже если он и не был непосредственно известен Дальгарно, оказался наиболее созвучен его собственным воззрениям на природу языка и мышления. Не подлежит сомнению, что с трудами Декарта Дальгарно был хорошо знаком. В третьей главе «Искусства знаков» Дальгарно не просто упоминает имя Декарта, но даже называет французского философа «мужем многих выдающихся дарований». И хотя на страницах «Искусства знаков» Дальгарно посчитал нужным не только указать на невозможность достичь полноты логического анализа понятий, но даже выступить с критикой картезианского *cogito ergo sum*<sup>31</sup> (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 178) — тем не менее, влияние методологии Декарта на проект Дальгарно оказывается настолько существенным, что позволяет сопоставить проект Дальгарно с современной ему т. н. картезианской лингвистикой<sup>32</sup>, и даже если не принимать в расчет возможность непосредственного знакомства Дальгарно с рациональной грамматикой Пор-Рояля, есть все основания рассматривать лингвистические проекты Дальгарно, Арно и Лансло как

<sup>30</sup> «Я мог бы предложить такой способ создать свод корневых слов этого языка и образовывать соответствующие им характеры, при помощи которого их можно будет выучить в очень короткий срок и сообразно порядку, то есть путем установления порядка всех мыслей, которые только могут возникнуть в человеческом уме, подобно тому как существует естественно установленный порядок среди чисел. Более того, как возможно в один день научиться называть и записывать все числа до бесконечности на незнакомом языке, хотя они и образуют бесконечный ряд различных слов, так то же самое может быть сделано в отношении всех остальных слов, необходимых для выражения всего, что возникает в человеческом уме» (Descartes, 1936: 89–93).

<sup>31</sup> Аргументы Дальгарно во многом предвосхищают критику картезианского положения со стороны Лейбница, см. об этом прим. 43 к гл. 3.

<sup>32</sup> Понятие, введенное Н. Хомски в работе 1966 г. «Картезианская лингвистика: Глава из истории рационалистической мысли» (Chomsky, 1966).

родственные<sup>33</sup>. Как нам представляется, именно ориентация Дальгарно на картезианскую стратегию реформы логики послужила истинной подоплекой расхождения позиций Дальгарно и Уилкинса относительно способов организации категориального ряда.

#### ТЕОРИЯ КАТЕГОРИАЛЬНОГО РЯДА

Принимая в окончательной версии своего проекта универсального языка теорию категориального упорядочивания понятий, Дальгарно вносит в аристотелевскую теорию категорий несколько очень существенных изменений. Прежде всего он отказывается от основанного на «Метафизике» Аристотеля схоластического учения о трансценденталиях, то есть наиболее общих родах сущего, которые, будучи общими для всех категорий, не принадлежат никакой из них и в этом смысле являются «переходящими», или «блуждающими»<sup>34</sup>. Дальгарно указывает, что в предикаментальном ряде нет других трансценденталий, кроме высшего рода сущего, а классические трансценденталии, такие как *единое*, *истинное* и *благое*, являются «внешними наименованиями» («*denominatio extrinseca*»), приписываемыми вещам умом (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 182, 184). Далее Дальгарно говорит, что в методе деления понятий следует Петру Рамусу и считает дихотомию лучшим способом деления. Согласно Дальгарно, такой способ является первым делением, так как «отстоит на один шаг от *единства*» (ibid.: 186). Кроме того, он замечает, что при дихотомическом делении интеллекту требуется ясно воспринимать «основание» деления, т. е. отчетливо воспринимать видовые отличия, на основе которых производится деление (что напрямую связано с функцией «реального характера» как основания генетического определения) (ibid.). Однако при этом Дальгарно отказывается от традиционного деления рода сущего на акциденцию и субстанцию, говоря, что будет использовать более «широкое» деление рода сущего на виды «абстрактного» и «конкретного», или «простого»

<sup>33</sup>Ни Уилкинс, ни Дальгарно нигде в своих текстах не упоминают «Всеобщую и рациональную грамматику» Арно и Лансло, вышедшую в Париже в 1660 г. Тем не менее нет оснований исключать возможность того, что основные идеи логики и рациональной грамматики Пор-Рояля были известны в Англии в интересующий нас период. Хотя «Логика, или Искусство мыслить» Арно и Николя была опубликована лишь в 1662 г., однако основные идеи этого сочинения были сформулированы ее авторами еще при жизни Декарта в 1640-е гг. и распространялись в научном сообществе в виде рукописи (Попов, 1960: 32).

<sup>34</sup>См. примечание 46 к гл. 3 публикуемого перевода.

и «составного», или «нецелостного» и «целостного» (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 196). В свою очередь, «нецелостное» сущее Дальгарно делит на субстанцию и акциденцию, что приводит к трихотомическому делению сущего на субстанцию, акциденцию и конкретное сущее (ibid.). Это нововведение он объясняет необходимостью выстроить непересекающиеся категориальные ряды, то есть избежать ситуации, когда в видовое отличие включается родовое отличие другого категориального ряда<sup>35</sup> (ibid.). Дальгарно также отказывается использовать категориальное деление посредством отрицательных различий, обосновывая это тем, что «нет видов *несуществующих* вещей, а *отрицательные* отличия не могут составлять *положительные* виды» (ibid.: 188). Хотя в обычных языках для обозначения противоположностей используются отрицательные слова, на самом деле они выражают «*положительно* противоположные различия» (ibid.). Таким образом, цель категориальной реформы Дальгарно заключалась в том, чтобы создать такой метод деления понятий, который бы позволял соотносить любой член понятийного ряда с основанием ряда, а именно, понятием сущего как такового, удерживая при этом все промежуточные различия, которые определяют конкретное сущее в его генезисе. При этом природа вещей задается, согласно Дальгарно, отношениями, в которые одно сущее вступает с другими сущими (т. е. акциденциями, которые, по Дальгарно, одновременно являются способами рассмотрения вещей), перечень которых и дается в Лексиконе<sup>36</sup>. Бесконечное множество отношений, в которые могут вступать сущие, и бесконечное множество ракурсов, в которых сущие могут быть рассмотрены, не может быть, с точки зрения Дальгарно, охвачено ограниченным человеческим умом, что и приводит его к выводу о невозможности построения совершенного категориального ряда.

<sup>35</sup>В качестве примера такого принципа деления Дальгарно приводит две пропозиции: *lapis est corpus* («камень есть тело») и *lapis est inanimatus* («камень есть неодушевленное»). В первом случае предципирование камню понятия тела исключает всякое предципирование камню понятия духа, т. к. родовое отличие понятия тела исключает понятие рода духа и виды, подпадающие под это понятие. То же самое происходит с двумя родами одушевленного и неодушевленного — понятие тела исключает понятие рода духа и виды, подпадающие под него (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 196).

<sup>36</sup>Ср. определение Лейбницем метафизики как науки об отношениях сущего к сущему в «Диссертации о комбинаторном искусстве». Лейбниц при этом ссылался на работы И. Г. Бистерфельда, принадлежавшего, как и Ян Коменский, к кругу херборнских ученых (Осминская, 2022: 211).



## ГРАММАТИКА

Наиболее оригинальной стороной лингвистической теории Дальгарно является его учение о частях речи. Если в грамматической традиции, восходящей к учебникам Дионисия Фракийского и Присциана, обычно различались восемь основных частей речи (имя, глагол, причастие, артикль, местоимение, предлог, наречие и союз) (Robins, 1997: 41), то в логике, начиная с Аристотеля (Аристотель, Радлов, 1978: 93–94), было принято сводить все слова к двум основным частям речи (имени и глаголу), что в средневековой традиции развивалось в рамках учения о категорематических и синкатегорематических терминах. Согласно этой восходящей к Аристотелю традиции, главное различие между вещами состоит в том, что одни вещи постоянны, а другие преходящи, откуда и проистекает различие между именем и глаголом. Дальгарно, со своей стороны, идет еще дальше:

Я же, следуя свободе философствования, которую здесь себе предписал, признаю лишь *единственную* часть речи, первичную, и правильно так называемую, т. е. *имя* (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 224).

Соответственно, глаголы в рациональной грамматике Дальгарно рассматриваются как флексии и падежи предикаментального имени.

Чтобы доказать, что глагол не является самостоятельной частью речи, Дальгарно анализирует функцию субстантивного глагола в пропозиции и показывает, что субстантивный глагол *есть* не означает никакого реального существования, но обозначает лишь действие судящего ума (*ibid.*). В этом он оказывается целиком солидарен с авторами «Всеобщей и рациональной грамматики» Пор-Рояля (Арно и Лансло, Бокардова, 1990: 147–148)<sup>37</sup>. Впрочем, далее между Дальгарно и французскими грамматиками обнаруживается расхождение в том, как они понимают природу отрицания. Согласно Арно и Лансло, в отрицательных суждениях, где используются отрицательные формы глаголов, последние «тем не менее сами по себе означают только утверждения, а функцию отрицания выполняют частицы *non, ne* или же имена *nullus, nemo*» (там же: 156). Поэтому в «Логике» Пор-Рояля Арно и Николь пишут об отрицании как об операции разделения двух терминов, выраженной глаголом *есть* с отрицательной частицей (Арно и Николь, Гайдамак, 1991: 112), что не расходится с определением отрицания, как его представлял Аристотель: «Отрицание есть высказывание, [отнимающее]

<sup>37</sup>Ср. также «Логика, или Искусство мыслить» (Арно и Николь, Гайдамак, 1991: 107).

что-то от чего-то» (Аристотель, Радлов, 1978: 96). Дальгарно же строго разделяет два субстантивных глагола *утверждать* и *отрицать*. При этом, поскольку вместо этих глаголов можно подставить слова «да» («ita») и «нет» («non»), как и делают люди в разговорной речи, то эти понятия «утверждать» и «отрицать», в соответствии с предикаментальными правилами, должны быть восприняты номинально, т. е. как существительные, а глаголы, выражающие эти понятия актов ума — как падежи номинальных понятий (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 224). Наконец, еще одно важнейшее нововведение Дальгарно, в котором он отходит от аристотелевской традиции в понимании природы глагола, состоит в том, что он лишает глагол самостоятельной функции обозначать время (*ibid.*). Примечательно, что в этом пункте Дальгарно вновь оказывается единомышленником Арно и Лансло, указывавших на несостоятельность утверждения, будто глагол обязательно должен включать в себя значения преходящих состояний (Арно и Лансло, Бокардова, 1990: 152)<sup>38</sup>.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем обзоре мы указали лишь на те особенности «Искусства знаков» Дальгарно, которые красноречиво свидетельствуют о широте эрудиции и масштабности философских притязаний автора. Поэтому здесь следует сделать еще ряд небольших замечаний. Не оцененный современниками проект Дальгарно находился в забвении более 150 лет, пока в 1834 году стараниями Томаса Мэйтланда и Генри Кокберна не вышло в свет репринтное издание трудов Дальгарно (Dalgarno, 1834). Однако и впоследствии, когда история идеи универсального языка в XVII в. стала все больше привлекать внимание логиков, философов и лингвистов, «Искусство знаков» Дальгарно довольно долго оставалось в тени «Опыта» Уилкинса в качестве его не очень удачного прототипа (Couturat, 1901: 58–59; Cohen, 1954: 58; Knowlson, 1975: 97–98). Только начиная с 1980-х гг., благодаря масштабной архивной деятельности лингвистов Д. Крэма и Я. Маата, проект Дальгарно стал предметом полноценного историко-философского исследования, в рамках которого был осуществлен перевод «Искусства знаков» на английский язык и появился ряд научных публикаций, посвященных именно проекту

<sup>38</sup>Ср. также «Логика, или Искусство мыслить» (Арно и Николь, Гайдамак, 1991: 106–112).

Дальгарно, что постепенно привело к осознанию его глубокой оригинальности и безусловной историко-философской значимости (Стам, 1980: 120; Salmon, 1996: 923–925; George Dalgarno on Universal Language..., 2001; Maat, 2004). Однако, как справедливо заметил Маат, для современного читателя «Искусство знаков» представляет известную сложность. Написанный на латинском языке, трактат Дальгарно изначально был адресован представителям Республики ученых, то есть сравнительно небольшому кругу лиц, заведомо знакомых с его тематикой<sup>39</sup>. Поэтому текст «Искусства знаков» весьма герметичен, и потребуются еще много работы, чтобы выявить в максимально полном объеме всю философскую подоплеку этого проекта.

На данный момент, впрочем, можно с уверенностью сказать, что уникальность проекта Дальгарно обусловлена не только стремлением автора реализовать две основные (и глубоко связанные между собой) философские стратегии своего времени — осуществить реформу логики и создать универсальный язык — но также и его ориентацией одновременно как на картезианскую, то есть рационалистическую традицию, так и на эмпирическую программу индуктивного познания природы, не принимающую теорию врожденных идей. В то время, когда Дальгарно работал над проектом «Искусство знаков», связи континентальной философии с англосаксонским научным миром были довольно тесными<sup>40</sup>, так что и пансофическая программа Коменского, и новая логика Пор-Рояля, и гоббсова теория мышления как исчисления, и споры Дальгарно и Уилкинса о принципах категориального ряда представляются различными версиями общей философской реформы, нацеленной на переосмысление аристотелевского и схоластического наследия и тесно связанной с религиозными реформами<sup>41</sup>. Поэтому проект Дальгарно может показаться противоречивым. Отдавая должное аналитическому

<sup>39</sup>Издание трактата на латинском языке — еще один фактор, который уже в середине 1660-х гг. в английском научном сообществе стал скорее компрометирующим. «Опыт» Уилкинса был написан уже на английском языке.

<sup>40</sup>Ярким примером тому служит фигура Яна-Амоса Коменского. Примечательно, что и Ньютон в ранней молодости, которая пришлась как раз на 1660-е гг., был приверженцем картезианской философии (Дмитриев, 1999: 20).

<sup>41</sup>Учение Дальгарно о категориальном ряде и используемая им терминология позволяют также предполагать его основательное знакомство со схоластической традицией, включая труды схоластов раннего Нового времени, посвященные грамматике и теории знака. Косвенным свидетельством тому служит упоминание Джоном Уилкинсом имени Хуана Карамуэля, одного из главных представителей испанской схоластики середины XVII в. (см. прим. 1).

(фактически картезианскому) методу как наиболее глубокому и истинному, Дальгарно одновременно указывает на невозможность его полноценного применения ввиду ограниченности человеческого ума и бесконечного многообразия отношений между вещами, что приводит его к мысли ограничиться в своем категориальном ряде перечнем общепринятых понятий. Возможно, именно «средний путь», по которому пошел Дальгарно, и не привел его к желаемому признанию, и даже, более того, послужил основной причиной едких насмешек в его адрес<sup>42</sup>. Компромиссный характер проекта Дальгарно отмечал и Лейбниц, критикуя его, впрочем, как раз за недостаток философской решимости следовать своей философской интуиции:

Дальгарно узрел что-то в тумане с. 33, но, будучи напуган трудностью предмета и не понимая, как с ней справиться, он сбился с пути во всех остальных отношениях (Leibniz, 1980: 170).

Из контекста явствует, что под прозрениями автора «Искусства знаков» Лейбниц имеет в виду аналитическую стратегию построения категориального ряда на основе первых и истинных понятий ума — метод, которого сам он будет последовательно придерживаться в своей метафизике и теории универсальной характеристики. Однако стоит также принять во внимание, что вплоть до последних дней своей жизни, уже будучи вынужден признать факт забвения его грандиозного начинания и искать тому причины (George Dalgarno on Universal Language..., 2001: 372), Дальгарно все еще продолжал напряженно размышлять над тем, какие понятия следовало бы включить в Лексикон философского языка. Так, в 1985 г. Дальгарно замечал, что к двум основным понятиям Лексикона, обозначающим действия ума, помимо «утверждения» и «отрицания», необходимо добавить «сомнение» («*dubitatio*») (ibid.: 374–376). Почему эта идея была озвучена Дальгарно лишь спустя двадцать лет после издания «Искусства знаков» и был ли в действительности Дальгарно искренним приверженцем логического анализа понятий вплоть до самых первых понятий ума как самого глубокого и истинного — об этом мы предлагаем судить читателю самостоятельно.

<sup>42</sup>Как указывает Маат, философский язык Дальгарно был применен на практике лишь единожды. Через год после выхода в свет «Искусства знаков» критик и книгоиздатель Роджер Даниэль в своем предисловии к английскому переводу работы Коменского «*Janaa Linguarum*» окрестил Дальгарно *nykrim swfa*, что означает «величайший осел». (Maat, 2004: 98, 133).

## ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Об истолковании / пер. с древнегреч. Э. Л. Радлова // Сочинения. В 4 т. Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. — М. : Мысль, 1978. — С. 91–116.
- Арно А., Лансло К.* Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля / под ред. Ю. С. Степанова ; пер. с фр. Н. Ю. Бокардовой. — М. : Прогресс, 1990.
- Арно А., Николь П.* Логика, или искусство мыслить, где помимо общих правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения / пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М. : Наука, 1991.
- Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1977. — С. 81–522.
- Гоббс Т.* Основ философии часть первая. О теле / пер. с лат. Н. А. Федорова, А. Гутермана // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред., пер. с лат., примеч. и вступ. ст. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1989. — С. 66–219.
- Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / пер. с фр. Г. Г. Слюсарева ; примеч. В. В. Соколова // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова ; сост. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1989. — С. 250–296.
- Дмитриев И. С.* Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи: научное издание. — СПб. : Алетей, 1999.
- Коменский Я. А.* Новейший метод языков. X глава («Аналитическая дидактика») / пер. с лат. В. Мишковой, А. Чумы // Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 1. — М. : Педагогика, 1982а. — С. 528–597.
- Коменский Я. А.* Предвестник всеобщей мудрости / пер. с лат. В. И. Ивановского, Н. С. Терновского // Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 1. — М. : Педагогика, 1982b. — С. 477–527.
- Осминская Н. А.* Язык реальности и реальность языка в философии Ф. Бэкона // Эпистемология и философия науки. — 2021. — Т. 58, № 3. — С. 119–131.
- Осминская Н. А.* «Алфавит человеческих мыслей» и проблема универсального письма в ранней философии Готфрида Вильгельма Лейбница // История философии в разных ракурсах : идеи, концепции, методы. К 70-летию Алексея Михайловича Руткевича / под ред. И. И. Блауберг. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2022. — С. 201–222.
- Попов П. С.* История логики Нового времени. — М. : Московский университет, 1960.
- Bacon F.* De Dignitate et Augmentis Scientiarum libri IX. — London : Officina I. Haviland, 1623.
- Beck C.* The Universal Character, By Which All the Nations in the World May Understand One Another's Conceptions, Reading out of One Common Writing Their Own Mother Tongues. — London : Tho. Maxey, 1657.
- Bright T.* Characterie : An Art of Shorte, Swift, and Secrete Writing by Character. — London : I. Windet, 1588.

- Chomsky N.* Cartesian Linguistics : A Chapter in the History of Rationalist Thought. — New York, London : Harper & Row, 1966.
- Cohen J.* On the Project of a Universal Character // *Mind*. — 1954. — Vol. 63, no. 249. — P. 49–63.
- Couturat L.* La Logique de Leibniz, d'après des documents inédits. — Paris : Félix Alcan, 1901.
- Couturat L., Leau L.* Histoire de la langue universelle. — Paris : Hachette, 1903.
- Cram D.* George Dalgarno on “Ars signorum” and Wilkins’ “Essay” // *Progress in Linguistic Historiography* / ed. by E. F. K. Koerner. — Amsterdam : Benjamins, 1980. — P. 113–121. — (Studies in the History of Language Sciences ; 20).
- Cram D.* J. A. Comenius and the Universal Language Scheme of George Dalgarno // *Symposium Comenianum 1986* / ed. by M. Kyrálová, J. Přívratská. — Prague : Academia, 1989. — P. 181–187.
- Dalgarno G.* The Works of George Dalgarno of Aberdeen. — Edinburgh : T. Constable, 1834.
- DeMott B.* Comenius and the Real Character in England // *Publications of the Modern Language Association*. — 1955. — Vol. 70, no. 5. — P. 1068–1081.
- Descartes R.* Correspondance. Tome I / avec des comment. de C. Adam, G. Milhaud ; avec une introd. de C. Adam, G. Milhaud. — Paris : Librairie Félix Alcan, 1936.
- George Dalgarno on Universal Language : The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man’s Tutor (1680), and the Unpublished Papers / ed. by D. Cram, J. Maat. — Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Hugo H.* De prima scribendi origine et universa rei literariae antiquitate. — Antwerpen : Officina Plantiniana, 1617.
- Knowlson J.* Universal Language Schemes in England and France, 1600–1800. — Toronto, Buffalo : University of Toronto Press, 1975.
- Leibniz G. W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe : Philosophische Schriften. Dritter Band: 1672–1676 / hrsg. von L.-F. der Universität Münster. — Berlin : Akademie-Verlag, 1980.
- Leibniz G. W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe : Philosophische Schriften. Vierter Band: 1677—Juni 1690. Teil A. — Berlin : Akademie Verlag, 1999.
- Maat J.* Philosophical Languages in the Seventeenth Century : Dalgarno, Wilkins, Leibniz. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Maat J., Cram D.* Dalgarno in Paris // *Histoire Épistémologie Langage*. — 1998. — T. 20, n° 2. — P. 167–179.
- Mercer C.* Leibniz’s Metaphysics : Its Origins and Development. — Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Nuchelmans G.* Judgement and Proposition : From Descartes to Kant. — Amsterdam, Oxford, New York : North-Holland Publishing Company, 1983.
- Opuscles et Fragments Inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque der Hanovre / sous la dir. de L. Couturat. — Paris : Félix Alcan, 1903.
- Robins R. H.* A Short History of Linguistics. — 4th ed. — New York : Routledge, 1997.

- Rossi P.* Logic and the Art of Memory. The Quest for a Universal Language. — Chicago : University of Chicago Press, 2000.
- Salmon V.* The Study of Language in 17th-Century England. — Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1988.
- Salmon V.* The Universal Language Problem // Philosophy of Language : An International Handbook of Contemporary Research / ed. by M. Dascal, D. Gerhardus, K. Lorenz, G. Meggle. — Berlin, New York : De Gruyter, 1996. — P. 916–928.
- Schmidt-Biggemann W.* Topica Universalis : Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1983.
- Slaughter M. M.* Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- Strasser G. F.* Lingua Universalis : Kryptologie und Theorie der Universal Sprachen im 16. und 17. Jahrhundert. — Wiesbaden : Harrassowitz, 1988.
- Wilkins J.* An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language. — London : Samuel Gellibrand & John Marty, 1668.
- Wilkins J.* Mercury : Or the Secret and Swift Messenger. — 2nd ed. — London : Printed for Richard Baldwin, 1694.

---

Osminskaya, N. A., and E. B. Rakhmankulov. 2024. "Neotmenimost' somneniya [Indefeasibility of Doubt]: sematologiya Dzhordzha Dal'garno i ideya universal'nogo yazyka v yevropeyskoy filosofii serediny XVII v. [George Dalgarno's Sematology and the Idea of a Universal Language in Mid-Seventeenth Century European Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 303–330.

---

NATALIA OSMINSKAYA

PHD IN PHILOSOPHY

SENIOR LECTURER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGH SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 000-0001-5259-5841

EMIL RAKHMANKULOV

BA STUDENT

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGH SCHOOL OF ECONOMICS (ST. PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0009-0002-7069-2981

## INDEFEASIBILITY OF DOUBT

### GEORGE DALGARNO'S SEMATOLOGY AND THE IDEA OF A UNIVERSAL LANGUAGE IN MID-SEVENTEENTH CENTURY EUROPEAN PHILOSOPHY

**Abstract:** This article opens a series of publications of the first Russian translation of George Dalgarno's Latin-language treatise "The Art of Signs", published in 1661. In his treatise, Dalgarno presents the first full-fledged project to create an artificial philosophical language based on rational principles and organically combining the developed system of universal writing

in the form of so-called “real characters” and the phonetic form of verbal language. The article traces the development of Dalgarno’s idea from an improved system of shorthand to the project of a full-fledged philosophical language, which was to serve as a universal means of international communication and at the same time contribute to the reform of education. Special attention in the article is paid to the logical justification of Dalgarno’s rational grammar. In this connection a comparative analysis of Dalgarno’s linguistic doctrine with “General and Rational Grammar” and “Logic” of Port-Royal is carried out. The article shows how, in his theory, Dalgarno changes the Aristotelian categorical scheme and the classical theory of parts of speech, reducing the predicamental series to a single genus of being and recognizing the noun as the main part of speech. The authors conclude that in his intention to carry out a reform of logic in the spirit of Ramism, Dalgarno was simultaneously oriented towards the rationalist and empiricist tendencies in New Age philosophy, which largely determined the originality of his logical and linguistic doctrine and influenced the Leibnizian project of universal characteristic.

**Keywords:** Real Character, Universal Language, Analytical Method, Theory of Categories, Doctrine of Signs, Cartesian Linguistics, Rational Grammar.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2024-2-303-330.

#### REFERENCES

- [in Russian]. 1982. Vol. 1 of *Izbrannyye pedagogicheskiye sochineniya [Selected Pedagogical Works]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Pedagogika.
- Aristotle. 1978. “Ob istolkovanii [Liber de Interpretatione]” [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by Z. N. Mikeladze, trans. from the Ancient Greek by E. L. Radlov, 91–116. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Arnauld, A., and P. Nicole. 1991. *Logika, ili iskusstvo myslit', gde pomimo obshchikh pravil sodержat'sya nekotoryye novyye soobrazheniya, poleznyye dlya razvitiya sposobnosti suzhdeniya [La logique ou l'Art de penser]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamak. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Arnauld, A. and. 1990. *Grammatika obshchaya i ratsional'naya Por-Royalaya [Grammaire générale et raisonnée]* [in Russian]. Ed. by Yu. S. Stepanov. Trans. from the French by N. Yu. Bokardova. Moskva [Moscow]: Progress.
- Bacon, F. 1623. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum libri IX* [in Latin]. London: Officina I. Haviland.
- . 1977. *O dostoinstve i priumnozhenii nauk [De Dignitate et Augmentis Scientiarum]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by A. L. Subbotin, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 81–522. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Beck, C. 1657. *The Universal Character, By Which All the Nations in the World May Understand One Another's Conceptions, Reading out of One Common Writing Their Own Mother Tongues*. London: Tho. Maxey.
- Bright, T. 1588. *Characterie: An Art of Shorte, Swifte, and Secrete Writing by Character*. London: I. Windet.
- Chomsky, N. 1966. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York and London: Harper & Row.
- Cohen, J. 1954. “On the Project of a Universal Character.” *Mind* 63 (249): 49–63.
- Comenius, J. A. 1982a. “Noveyshiy metod yazykov. x glava (‘Analiticheskaya didaktika’) [Linguarum Methodus Novissima. Didactica Analytica]” [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye pedagogicheskiye sochineniya [Selected Pedagogical Works]*, trans. from the Latin by V. Mishkovskoy and A. Chumy, 528–597. 2 vols. Moskva [Moscow]: Pedagogika.



- . 1982b. "Predvestnik vseobshchey mudrosti [Pansophiae prodromus]" [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye pedagogicheskiye sochineniya [Selected Pedagogical Works]*, trans. from the Latin by V. I. Ivanovskogo and N. S. Ternovskogo, 477–527. 2 vols. Moskva [Moscow]: Pedagogika.
- Couturat, L. 1901. *La Logique de Leibniz, d'après des documents inédits* [in French]. Paris: Félix Alcan.
- , ed. 1903. *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque der Hanovre* [in Latin]. Paris: Félix Alcan.
- Couturat, L., and L. Leau. 1903. *Histoire de la langue universelle* [in French]. Paris: Hachette.
- Cram, D. 1980. "George Dalgarno on 'Ars signorum' and Wilkins' 'Essay'." In *Progress in Linguistic Historiography*, ed. by E. F. K. Koerner, 113–121. Studies in the History of Language Sciences 20. Amsterdam: Benjamins.
- . 1989. "J. A. Comenius and the Universal Language Scheme of George Dalgarno." In *Symposium Comenianum 1986*, ed. by M. Kyralová and J. Přívratská, 181–187. Prague: Academia.
- Cram, D., and J. Maat, eds. 2001. *George Dalgarno on Universal Language: The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Dalgarno, G. 1834. *The Works of George Dalgarno of Aberdeen*. Edinburgh: T. Constable.
- DeMott, B. 1955. "Comenius and the Real Character in England." *Publications of the Modern Language Association* 70 (5): 1068–1081.
- Descartes, R. 1989. "Russuzhdeniye o metode, chtoby verno napravlyat' svoy razum i otyskivat' istinu v naukakh [Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences]" [in Russian]. In *Sochineniya [Works]*, ed. and annot. by V. V. Sokolov, comp. V. V. Sokolov, trans. from the French by G. G. Slyusarev, 1:250–296. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1936. *Correspondance. Tome 1* [in Latin]. With a comment. by Ch. Adam and G. Milhaud. With an intro. by Ch. Adam and G. Milhaud. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Dmitriyev, I. S. 1999. *Neizvestnyy N'yuton. Siluet na fone epokhi: nauchnoye izdaniye [The Unknown Newton. Silhouette on the Background of the Era: Scholarly Edition]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Hobbes, T. 1989. "Osnov filosofii chast' pervaya. O tele [Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. and annot., with an introd., by V. V. Sokolov, trans. from the Latin by N. A. Fedorov and A. Guterman, 66–219. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Hugo, H. 1617. *De prima scribendi origine et universa rei literariae antiquitate* [in Latin]. Antwerpen: Officina Plantiniana.
- Knowlson, J. 1975. *Universal Language Schemes in England and France, 1600–1800*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.
- Leibniz, G. W. 1980. *Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe: Philosophische Schriften. Dritter Band: 1672–1676* [in German]. Ed. by Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Berlin: Akademie-Verlag.
- . 1999. *Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe: Philosophische Schriften. Vierter Band: 1677–Juni 1690. Teil A* [in German]. Berlin: Akademie Verlag.
- Maat, J. 2004. *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Maat, J., and D. Cram. 1998. "Dalgarno in Paris." *Histoire Épistémologie Langage* 20 (2): 167–179.

- Mercer, Ch. 2004. *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuchelmans, G. 1983. *Judgement and Proposition: From Descartes to Kant*. Amsterdam, Oxford, and New York: North-Holland Publishing Company.
- Osminskaya, N. A. 2021. "Yazyk real'nosti i real'nost' yazyka v filosofii F. Bekona [Language of Reality and Reality of Language in Francis Bacon's Philosophy]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 58 (3): 119–131.
- . 2022. "Alfavit chelovecheskikh mysley' i problema universal'nogo pis'ma v ranney filosofii Gotfrida Vil'gel'ma Leybnitsa [The Alphabet of Human Thoughts' and the Problem of Universal Writing in the Early Philosophy of Gottfried Wilhelm Leibniz]" [in Russian]. In *Istoriya filosofii v raznykh rakursakh [History of Philosophy in Various Perspectives] : idei, kontseptsii, metody. K 70-letiyu Alekseye Mikhaylovicha Rutkevicha [Ideas, Concepts, Methods. To the 70th anniversary of Alexei Mikhailovich Rutkevich]*, ed. by I. I. Blauberg, 201–222. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Centre of Humanities Enterprise Publishing].
- Popov, P. S. 1960. *Istoriya logiki Novogo vremeni [History of New Age Logic]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Moskovskiy universitet [Moscow University Press].
- Robins, R. H. 1997. *A Short History of Linguistics*. 4th ed. New York: Routledge.
- Rossi, P. 2000. *Logic and the Art of Memory. The Quest for a Universal Language*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salmon, V. 1988. *The Study of Language in 17th-Century England*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- . 1996. "The Universal Language Problem." In *Philosophy of Language : An International Handbook of Contemporary Research*, ed. by M. Dascal et al., 916–928. Berlin and New York: De Gruyter.
- Schmidt-Biggemann, W. 1983. *Topica Universalis: Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft* [in German]. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Slaughter, M. M. 1982. *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strasser, G. F. 1988. *Lingua Universalis: Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert* [in German]. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wilkins, J. 1668. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. London: Samuel Gellibrand & John Marty.
- . 1694. *Mercury: Or the Secret and Swift Messenger*. 2nd ed. London: Printed for Richard Baldwin.

ДЖОРДЖ ДАЛЬГАРНО

## ИСКУССТВО ЗНАКОВ\*

ИЛИ УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР И ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК,  
ПОСРЕДСТВОМ КОТОРЫХ ЛЮДИ, ГОВОРЯЩИЕ НА РАЗНЫХ ЯЗЫКАХ,  
СМОГУТ В ТЕЧЕНИЕ ДВУХ НЕДЕЛЬ НАУЧИТЬСЯ СООБЩАТЬ  
ДРУГ ДРУГУ ВСЕ СВОИ МЫСЛИ (КАСАТЕЛЬНО ВСЕМ ЗНАКОМЫХ  
ВЕЩЕЙ), КАК ПИСЬМЕННО, ТАК И УСТНО, НЕ МЕНЕЕ ЯСНО, НЕЖЕЛИ  
НА СВОЕМ РОДНОМ ЯЗЫКЕ. ПОМИМО ТОГО, ПРИ ИХ ПОМОЩИ  
МОЛОДЫЕ ЛЮДИ СМОГУТ ОСВОИТЬ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ И  
НАУЧИТЬСЯ ПРАВИЛЬНО ПРИМЕНЯТЬ ЛОГИКУ ГОРАЗДО ВЫСТРЕЕ И  
ЛЕГЧЕ, НЕЖЕЛИ ИЗУЧАЯ ОВЫЧНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-331-382.

К ЧИТАТЕЛЮ-ФИЛОСОФУ<sup>1</sup>

Читатель-философ, мне кажется правильным, чтобы эти мои открытия, цель которых — преодолеть последствия смешения языков<sup>2</sup> (насколько, разумеется, это зло исправимо искусством), были вынесены на твой

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Э. В. Рахманкулов, Р. Д. Идрисова, И. С. Онегин, В. А. Янин, под общ. ред. Н. А. Осминской (ORCID: 0000-0001-5259-5841). Оригинал: *Dalgarno G. Ars signorum vulgo character universalis et lingua philisophica* [1661] // *The Works of George Dalgarno of Aberdeen*. — Edinburgh : T. Constable, 1834. — P. 11–82.

<sup>1</sup>Перевод И. Онегина под литературной редакцией Р. Идрисовой и Э. Рахманкулова. Примечания И. Онегина.

<sup>2</sup>Речь идет о преодолении смешения языков как результата строительства Вавилонской башни (Быт. 11:5–7). Ср. аналогичный мотив в начале первой главы, где говорится о симптомах наступления последних времен. Подобный эсхатологический настрой был характерен для английской науки и культуры XVII в. в целом. Так, для пуритан эпохи Английской революции — как для радикалов-левеллеров, так и для самого Оливера Кромвеля — была свойственна приверженность хилиазму, т. е. учению о тысячелетнем царстве Христа на Земле, которое должно предшествовать событиям Апокалипсиса (подробнее см.: Jue, 2006; Lamont, 1969). Эта милленаристская традиция непосредственно связана с разработкой в XVII в. искусственного языка и универсальной характеристики. Например, немецкий кальвинистский теолог Иоганн Генрих Альстед, оказавший существенное влияние на английскую милленаристскую мысль (подробнее см.: Clouse, 1969; Hotson, 2000), также был автором трактата «*Clavis artis Lullianae*» (Alsted, 1609), где

суд прежде, чем до них доберутся неумелые руки толпы. Читай, дочитай до конца и перечитай вновь. Однако следи за тем, чтобы, вынося свое суждение, ты не разделял неразделимое, т. е. логическую и грамматическую части. А чтобы твой приговор был как можно более справедливым, в первую очередь прими во внимание конечную цель, а именно — легкость общения. Проверь на опыте, что из сказанного одним ученым мужем об этом искусстве соответствует истине. Он давал ему три разные оценки. Он говорил, что это искусство представляется: 1. совершенно невозможным; 2. все-таки возможным, но крайне сложным; 3. не только возможным, но даже поразительно и невероятно легким. Быть может, ученый читатель, прежде чем ты взял в руки эту книжицу, это искусство представлялось тебе полностью вымышленным и невозможным; но из того, что здесь сказано, ты уже видишь, что оно возможно, хотя пока что кажется крайне сложным. Поэтому приступай сразу к практике<sup>3</sup>, приложи немного усилий, и я нисколько не сомневаюсь, что ты примешь истинность третьего утверждения с величайшим удовольствием и пользой для себя. Посмейся вместе со мной над теми малосведущими людьми, которые только и могут придираются к чужим сочинениям и разрушать, насколько это в их силах, первые основания искусств (в то время как сами ничего не создают)<sup>4</sup>. Всякое искусство должно быть основано на некоторых принципах — иначе оно разрушается. В искусстве же знаков, более чем во всех других, необходимо допустить произвольные установления [arbitrium]. И, подобно мне, остерегайся тех прагматичных людей [pragmaticis], которые готовы занести серп на чужую жатву<sup>5</sup>, так как

излагался комбинаторный метод отыскания истины через соединение общих понятий, разработанный каталонским философом Раймондом Луллием (1232 – ок. 1315).

<sup>3</sup>Ср. с высказыванием моравского философа и педагога, старшего современника Дальгарно Яна Коменского в «Великой дидактике»: «Каждый язык лучше изучать не путем правил, а на практике, т. е. как можно чаще слушая, читая, перечитывая, переписывая, стараясь подражать письменно и устно» (Коменский, Корольков, 1982: 400).

<sup>4</sup>Среди тех, кто скептически относился к начинанию Дальгарно и при этом не предпринимал попыток создать собственный проект универсального языка, можно отметить, например, немецко-английского богослова и ученого Генри Ольденбурга (Salmon, 1988: 171).

<sup>5</sup>«*Qi falcem in alienam messem injicere sunt parati*». Очевидно, здесь Дальгарно намекает на одну из содержащихся в Пятикнижии заповедей для народа Израиля: «Когда придешь на жатву ближнего твоего, срывай колосья руками твоими, но серпа не заноси на жатву ближнего твоего» (Второзак. 23:25); текст согласно Вульгате: «*Si intraveris in segetem amici tui franges spicas et manu conteres falce autem non metes*» (Deut. 23:25). Формулировка «*falcem mittere*» в Средние века содержалась во многих положениях канонического права католической церкви, касающихся юрисдикции церковных иерархов, например, у Алана Лильского (Lille, 1965: 174) и Раймона Пеньяфортского (Peniafort, 1715: 655). Этот мотив

поспешают медленно<sup>6</sup>, опасаясь, как бы из-за возможных трудностей не пришлось рисковать почетом, который они так ценят<sup>7</sup>. Однако мне не подобает хвастливо заявлять, будто я одного себя считаю способным осуществить это начинание. И я настолько далек от мысли полагаться исключительно на свои силы, что взываю ко всем ученым, которые возьмут в руки этот небольшой трактат и чьи дарования, ученые занятия, досуг и уединение позволят им стать подходящими критиками. Если есть какая-либо слава, если есть какая-либо честь, если есть какая-либо любовь к человеческому роду, если есть какое-либо стремление к развитию искусств и распространению учености, если есть, наконец, какое-либо попечение о потомках — ради всего, что представляет наибольшую ценность для благородного ума, я умоляю, прошу, требую, заклинаю, чтобы они со всей строгостью (и вместе с тем искренне и честно) изучили и испытали это новое учение, которое было доведено до нынешнего состояния в результате почти пятилетних усилий, и как можно скорее сообщили мне свое мнение о нем. Если же в чем-то они наставят меня на лучший путь, и не только укажут на мои ошибки, но и исправят их без еще больших ошибок, то я обещаю подчиниться их наставлениям с легким сердцем и признательностью. И поскольку от какого-либо одного человека не стоит ожидать, что он сможет установить подходящие для всех понятий природы и искусства имена в соответствии с некоторым философским методом и сообразно природе вещей, не получив прежде точных определений этих понятий от сведущих в различных искусствах людей, я обращаюсь к вам, добродетельные мужи и подлинники знатоки

можно встретить и в таком памятнике средневековой английской поэзии, как «Видение о Петре-пахаре» Уильяма Ленгланда (Langland, 1978: 194). Метафорическое употребление этого выражения применительно к образу Смерти можно найти в некрологах конца XVII в. (Falconer *misit...*, 2012).

<sup>6</sup> «*Festinent lente*». *Festina lente* (лат. «поспешай медленно», калька с древнегреч. σπεῦθε βραδέως) — античное крылатое выражение. Отсылки к нему можно встретить у Шекспира в «Ромео и Джульетте» («*Too swift arrives as tardy as too slow*»: Shakespeare, 2014: 87), а также у таких классиков английской литературы XVII в., как Джон Драйден и Джон Олдем (Corse, 1989). Это выражение использовалось и в качестве фамильного девиза, например, баронетами, а впоследствии баронами и графами Онслоу («*Onslow*», Lower, 1860: 249).

<sup>7</sup> Вероятно, к таким «прагматичным людям» Дальгарно относил Джона Уилкинса, которого он обвинил в плагиате уже в письме Сэмюэлу Хартлибу от 3 ноября 1659 г. (Salmon, 1988: 164). Впрочем, несмотря на эти обстоятельства, Уилкинс упомянут в королевской привилегии, сопровождавшей издание «Искусства знаков», как один из экспертов, рекомендовавших труд Дальгарно к публикации, а Дальгарно, со своей стороны, включил имя Уилкинса в список покровителей своего проекта.

отдельных искусств. Пусть каждый предоставит материалы из своих кладовых для восстановления этого Вавилона. Таким образом будет заложено достаточно надежное и обширное основание. И я несколько не сомневаюсь, что все понятия природы и искусства могут быть достаточно ясно определены через приведенные здесь корни. Следите единственно за тем, чтобы описания вещей указывали на самые общие и наиболее известные различия, позволяющие наилучшим образом отличать вещи друг от друга. Эти описания должны быть как можно более краткими, чтобы слова этого языка, которые будут из них составлены, не разрастались до невероятной длины. Не слушайте излишне суеверных людей, считающих это предприятие дерзким деянием, на которое Бог наложил запрет. Разве на благой Бог не наделил людей свободой избавлять поля от сорняков и терний? Запретил ли он искоренять заблуждения из небесной почвы душ? Отнюдь! Не верьте. Сам Бог и его главные служители (здесь на земле), а именно природа и искусство, действуют, используя тот же метод, то есть путем восхождения от менее совершенного к более совершенному. Легко догадаться, к какому выводу относительно этого искусства я здесь прихожу. Сколь же велики будут его будущие плоды для последующих поколений (в особенности если его изучение введут в школах) — на этот счет я предоставляю вам самим, ученые мужи, делать различные предположения. Желаю всем пребывать в добром здравии.

*Дж. Дальгарно*

#### АЛФАВИТ ЭТОГО ФИЛОСОФСКОГО ЯЗЫКА

Отдельные буквы в начале слова суть характеристики родовых понятий, приведенных в таблицах, как указано ниже<sup>8</sup>.

А Сущее, вещь	N Конкретное физическое
Н Субстанция	F Конкретное искусственное
Е Акциденция	V Математическая акциденция
I Конкретное сущее из субст. и акцид.	D Общая физическая акциденция
O Тело	G Чувственно воспринимаемое качество
Y Дух	P Чувственная акциденция
U Конкретное из тела и духа. 1. Человек	T Рациональная акциденция
M Конкретное математическое	K Политическая акциденция

<sup>8</sup>Перевод Р. Идрисовой и Э. Рахманкулова.

S	Общая акциденция или служебная буква	H	2	N	2	Ventum	32861
R	Служебная буква, обозначает противопоставление	E	3	F	3	Vapulo	17604
L	Служебная буква, обозначает среднее между крайностями	O	4	B	4	Vel	30
V	Характеристика числительного	Y	5	D	5	Vendo	3254
	Числовые знаки	U	6	G	6	Vetuit	38608
A	1	AI	7	P	7	Valili	10000
M	1	EI	8	T	8	Void	95
Vado	154	OI	9	K	9	Vestis	380
		I	0	L	0	Verrere	333

Чтобы выразить благодарность и побудить других и далее возделывать это новое искусство, я счел важным перечислить имена тех, благодаря чьей щедрости (вместе с моими стараниями) ростки этого начинания развились в зрелое искусство, которое теперь увидело свет. Никто из них не пожертвовал меньше одного английского фунта или больше десяти.

*Р. Бойл* Родной брат графа Корка

*Дж. Морис* Баронет, тайный сов.

*Ч. Калтеппер* Баронет

*Дж. Кит* Баронет

*Дж. Крук* Баронет

*Т. Диллингем* Доктор богословия

*Дж. Уилкинс* Доктор богословия

*С. Уорд* Доктор богословия

*Г. Уилкинсон* Доктор богословия

*Ф. Волсел* Доктор богословия

*Б. Уичкоут* Доктор богословия

*Дж. Батерст* Доктор медицины

*Дж. Петти* Доктор медицины

*А. Моргам* Доктор медицины

*Дж. Сток* Эсквайр

*Уитл* Эсквайр

*Баккус* Эсквайр

*Голд* Эсквайр

*Дж. Спэрроу* Эсквайр

*Л. Фогг* Бакалавр богословия

*С. Байфилд* Магистр искусств

*Дж. Тиллотсон* Магистр искусств

*Стотон* Магистр искусств

*Флойд* Магистр искусств

*Р. Камербленд* Магистр искусств

*Т. Бренкер* Магистр искусств

*Ф. Лодвик* Гр. Лондона

*Э. Бейл* Гр. Лондона

*Т. Слейтер* Гр. Лондона

*Д. Хенчман*

#### ГРАММАТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЛЕКSIKON

ИЛИ ТАБЛИЦЫ КАК ИСКУССТВЕННЫХ, ТАК И ЕСТЕСТВЕННЫХ ВЕЩЕЙ, А ТАКЖЕ ВСЕХ НАИБОЛЕЕ ПРОСТЫХ И ОБЩИХ ПОНЯТИЙ, СОДЕРЖАЩИЕ ИХ НАИБОЛЕЕ ОВЩЕИЗВЕСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ И ПРИЗНАКИ, КОТОРЫЕ БЫЛИ УПОРЯДОЧЕНЫ ПОСРЕДСТВОМ ПРЕДИКАМЕНТАЛЬНОГО МЕТОДА. ДЛЯ ИХ ОБОЗНАЧЕНИЯ ИМЕНА УСТАНОВЛИВАЮТСЯ НЕ СЛУЧАЙНО, А СОГЛАСНО ИСКУССТВУ И ОБЩЕМУ ЗАМЫСЛУ С СОБЛЮДЕНИЕМ АНАЛОГИЧЕСКОГО СООТВЕТСТВИЯ

МЕЖДУ ВЕЩАМИ И ЗНАКАМИ. ИЗ ЭТИХ ИМЕН С ПОМОЩЬЮ НЕКОТОРЫХ ОБЩИХ И ТВЕРДО УСТАНОВЛЕННЫХ ПРАВИЛ И В СООТВЕТСТВИИ С ЛОГИКО-ГРАММАТИЧЕСКОЙ АНАЛОГИЕЙ ИМЕНА ВСЕХ ДРУГИХ БОЛЕЕ СЛОЖНЫХ И ЧАСТНЫХ ВЕЩЕЙ И ПОНЯТИЙ ОБРАЗУЮТСЯ ЛИБО ПОСРЕДСТВОМ ДЕРИВАЦИИ, ЛИБО ПОСРЕДСТВОМ СЛОЖЕНИЯ В ОДНО ИЛИ НЕСКОЛЬКО СЛОВ. ТАКИМ ОБРАЗОМ, ИМЕНА, ОБРАЗОВАННЫЕ ПРИ ПОМОЩИ ЭТОГО МЕТОДА, СОДЕРЖАТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВЕЩЕЙ, СООТВЕТСТВУЮЩИЕ ИХ ПРИРОДЕ

Av Сущее, вещь	ib ось г. полюс
Hv Субстанция	ob вертикаль [ <i>gimphus</i> ]
Eв Акциденция	г. горизонталь [ <i>impages</i> ].
Iv Целостное, или конкретное, сущее	
Ov Тело	Neis Конкретное физическое
Yv Дух	NeiMNeiF Неодушевленное
Vv Составное, то есть человек	NeiM Простое
	nam небо
Meis Конкретное математическое	nɪm огонь
MeiM Простые виды	nem воздух
nam точка	nim вода
nɪm линия	nom земля
nem плоскость	
nim объемное	<b>Части неба</b>
	as звезда
MeiB Фигура	ar луна
maB окружность	al солнце
nɪb сфера	
meb стираль	<b>Части огня</b>
mib куб	ɪs дым г. пламя
mob конус	ɪr пепел г. сажа
muB цилиндр	
muB пирамида	<b>Части воздуха</b>
	es облако
<b>Части фигуры</b>	er ветер
aB основание г. <sup>9</sup> вершина	
ɪb сторона г. угол	<b>Части воды</b>
eB периметр г. площадь	is море г. река
	ir источник l. болото г. ручей.

<sup>9</sup>В языке Дальгарно R и L — служебные буквы, которые нужны для образования слов, обозначающих смежные понятия. R в лексиконе служит для образования противоположного по смыслу слова (антонима), L указывает на среднее между двумя крайностями. См. Алфавит философского языка. В некоторых случаях противоположное понятие обозначено с помощью H вместо R (вероятно, типографская опечатка в издании 1661 г.).



**Части земли**

os *континент г. остров*  
 or *гора* l. *равнина г. долина*  
 ol *впадина г. скала*

NeiN **Неопределенное**

nan *огненное*  
 nɤn *воздушное*  
 nen *водяное*  
 nin *земляное*

NeiF **Минеральное**

naf *порода* [medium]  
 nɤf *камень*  
 snɤf *драгоценный камень*  
 nef *металл*

NeiDBeiG **Растение**

SneiB *несовершенное*

NeiBeiD **Трава**NeiB **Съедобная**

na *съедобная для животного*  
 nɤb *съедобные для людей листья*  
 neb *корни*  
 nib *плод*  
 nob *бобовые*  
 nub *зерна*  
 nub *пряности*

**Разная**

snab *морская*  
 snɤb *озерная*  
 sneb *камышы и тростники*  
 snib *вьюнковая*  
 snob *колючая*  
 snub *папоротники*  
 snub *шершавая*  
 snad *мохнатая*  
 snɤd *зонтичная*  
 sned *плющевая*  
 snid *молочайные*

snod *жилистые*  
 snud *лен*  
 snud *молодила*

NeiD **C заметными цветками**

nad *луковичные*  
 nɤd *нелуковичные*

**Древесное растение**

nag *полукустарник*  
 nɤg *терновы́й куст*  
 neg *вечнозеленый*  
 nig *нетерновы́й, семенной*  
 nog *ягодный*

S NeiG **Дерево**

snag *неплодоносящее*  
 snɤg *приносящее желуди*  
 sneg *шишконосное*  
 snig *орехоносное*  
 snog *сливовое*  
 snug *фруктовое*  
 snug *виноградное*

**Части многолетних растений**

ad *сок*  
 ɤd *корень* l. *ствол г. ветвь*  
 ed *кора* l. *сердцевина г. ядро*  
 id *узел г. междоузлие*  
 od *шип г. пушок*  
 ud *камедь г. смола*  
 ud *побег*

**Части однолетних растений**

ag *лист* l. *цветок г. плод*  
 ɤg *летучка*  
 eg *чашечка*  
 ig *чешуя г. стручок*  
 og *колос*  
 ug *ость*  
 ug *косточка г. ядро*

NeiPTeiK Животное

neipeit несовершенное

SNeiPTeiK Бескровное

S Nei P **Летающее крылатое**

snar с раскрытыми крыльями

snpr *двукрылое*

sner *жесткокрылое*

S Nei T **Водное.**

snat *червь*

snrt *паук*

snet *рак*

snit *краб*

spot *моллюск со спиралевидной раковинной*

snut *моллюск с шарообразной раковинной*

snut *устрица*

S Nei K **Земное**

snak *слизень*

snrk с малым количеством ног

snek *многоногое*

NeiPTeik Обладающее кровью

NeiP **Летающее по воздуху, то есть, птица**

nar *плотоядная*

npr *ночная*

ner *певчая*

npr *домашняя*

por *гнездящаяся в песке*

npr *живущая у воды*

npr *лапчатая*

**Части птицы**

sre *перо г. пух*

spr *крыло*

sro *холок*

Neit **Водное, то есть рыба**

nat *чешуйчатая*

nrt *гладкая*

net *хрящевая*

nit *плоская*

not *речная*

nvt *китообразная*

**Части рыбы**

ot *жабры*

ut *чешуя г. плавник*

NeiK **Земное**

nak *яйцекладущее*

nrk *непарнокопытное*

nek *парнокопытное*

nik *большое человекообразное*

nok *малое человекообразное*

nuk *обитающее под землей*

nuk *змея*

neiteik *амфибия*

**Части животного в общем**

eiM **Внешние части**

am *волос г. коготь*

nrt *желтая желчь г. черная желчь*

em *кал г. моча*

im *слизь [тисис]*

om *хвост г. грива*

um *рог г. копыто*

eiN **Полезные жидкости**

an *гумор г. слизь [pituita]*

nr *кровь г. дыхание*

en *молоко г. семя*

in *костный мозг г. головной мозг*

on *лимфа*

eiF **Образующиеся из семени**

af *кость г. хрящ*

rf *кожа г. внешняя оболочка*

ef *плоть г. жир*

if *вена г. артерия*

of *нерв г. мышца*

uf *жила*

**Meis Голова г. шея**

ma *череп г. лицо*  
 mη *глаз г. ухо*  
 me *лоб г. затылок*  
 mi *веко*  
 mo *виски*  
 mu *нос*

**Neis Рот**

na *зуб г. язык*  
 nη *десна*  
 ne *нёбо*  
 ni *губа г. подбородок*  
 no *щека*  
 nu *глотка*  
 nu *гортань*

**Feis Туловище**

fa *грудь*  
 fη *сосок г. пупок*  
 fe *плечо г. бедро*  
 fi *ребро г. позвоночник*  
 fo *живот г. поясница*  
 fu *ягодицы*

**S meis Члены**

sma *рука г. нога*  
 smη *плечо г. бедро*  
 sme *предплечье г. голень*  
 smi *локоть г. колено*  
 smo *запястье г. пятка*  
 smu *кисть г. ступня*  
 smu *палец г. палец ноги*

**S Neis Органы ниже живота**

sna *пищевод l. желудок г. кишечник*  
 snη *брюшина l. сальник г. брыжейка*  
 sne *печень г. яички*  
 sni *селезенка г. желчный пузырь*  
 sno *мочевой пузырь г. почки*  
 snu *матка г. пенис*  
 smu *плод г. яйцо*

**FLeis Части средней полости**

fla *диафрагма*  
 flη *легкое*  
 fle *сердце*

**Feis Конкретное искусственное****FeiMNeiF Необходимое****FeiM пища и одежда****FLeiM Еда**

flam *хлеб*  
 flηm *питье*  
 flēm *пряный суп*  
 flim *масло*  
 flom *сыр*  
 flum *начинка*  
 flum *мясной пирог*

**FReiM Одежда**

fram *нить*  
 frηm *головная повязка*  
 frem *лоскут*  
 frim *подушка*  
 from *сумка*  
 frum *украшение*

**FeiN Сооружение**

fan *дом*  
 fηn *корабль*  
 fen *мост*

**Наиболее общие части сооружения**

ap *балка г. столб*  
 ηp *кирпич г. булыжник*  
 ep *колонна г. свод*  
 ip *ограда*  
 op *лестница*  
 up *частокол г. насыпь*  
 up *перекладина*

**eiK Особые части сооружения**

ak *дверь г. окно*  
 ηk *очаг г. печь*

ek *водосток*  
 ik *передняя г. задняя дверь*  
 ok *ярус*  
 uk *поперечина л. кровля г. подкос*  
 uk *крыша л. стена г. пол*

#### Части корабля

at *мачта г. сеть*  
 ηt *кормило г. якорь*  
 et *весло г. парус*

#### Разная утварь

fam *водопровод*  
 fηm *веревка*  
 fem *ящик*  
 fim *булавка*  
 fom *игла*  
 fum *ножницы*  
 fum *деньги*

#### FreiN Домашняя утварь

fran *стол*  
 frηn *свеча*  
 fren *посуда*  
 frin *кресло*  
 fron *корзина*  
 fron *сундук*  
 frun *кровать*

#### FleiN Деревенская утварь

flan *плуг*  
 flηn *борона*  
 fleη *мотыга*  
 flin *коляска*

#### FeiF Для общения

faf *чернила*  
 fhf *бумага*  
 fef *книга*

FeiBDeig *Приносящее удовольствие*

#### Fei B Музыкальное

fab *духовой инструмент*  
 fhb *лира*  
 feb *кимвал*  
 fib *пандура*  
 fob *бубен*  
 fub *труба*  
 fub *колокол.*

#### Fei D Приятное взору

fad *зрелище*  
 fhd *картина*  
 fed *представление*

#### FeiPTeiK Опасное

#### Fei P Оружие

far *меч*  
 fhp *пушка*  
 fer *лук*  
 fir *стрела, метательное оружие*  
 for *копье*  
 fur *щит*

#### AIv Конкретное духовное

#### EIv Душа

#### OIv Ангел

#### Vv Человек или конкретное составное

#### BOG *Sava*, то есть первопричина

#### ТАБЛИЦА АКЦИДЕНЦИЙ<sup>10</sup>

#### Seis Общая акциденция

#### SAs Причина

sam *действующая л. посредствующее*  
 h. *цель*

<sup>10</sup>Перевод И. Онегина.

saf материя h. форма  
 san помощь l. разрешение  
     h. препятствие  
 sab орудие  
 sad подготовительная  
     h. сохраняющая  
 sag образец  
 sap повод  
 sat заслуга  
 sak случай h. умысел

#### SHs Модусы существования

shm независимое h. зависимое  
 shn простое h. сложное  
 shf принадлежать  
 shb безопасность h. опасность  
 shd постоянное h. изменчивое  
 shg обладать h. быть лишенным  
 shp жить h. умирать  
 sht превратности  
 shk обычное h. необычное

#### SEs Модусы действия

sem начинать l. продолжать  
     h. заканчивать  
 sen повторять  
 sef возможность  
 seb быть должным  
 sed надлежать  
 seg освободить  
 sep просто h. сложно  
 set иметь привычку  
 sek произвольность h. принуждение.

#### SIs Совершенство

sim благо г. безразличное h. зло  
 sin красивое h. безобразное  
 sif чистое h. нечистое  
 sig полезное h. вредное  
 sip приятное h. мучительное  
 sit подходящее h. неподходящее.

#### SOs Совпадающее г. несовпадающее

som то же самое l. различное  
     h. противоположное  
 son относительное h. абсолютное  
 sof отрицательное  
     h. утвердительное  
 sob согласующееся  
     h. несогласующееся, или  
     противоречащее  
 sob действие h. претерпевание  
 sog подлежащее h. дополнение  
 sor акт, l. средство h. объект  
 sot субстанция h. обстоятельство.

#### SYs Степень сравнения

sym сильно l. умеренно h. мало  
 sun больше l. равно h. меньше  
 suf в наибольшей степени  
     h. в наименьшей степени  
 sub раньше, l. одновременно  
     h. позднее  
 sud избыточно, l. достаточно  
     h. недостаточно.

#### SYs Численное отношение

Sum единство h. множество  
 sun целое h. часть  
 suf остаток  
 sub пропорция  
 sud порядок  
 sug общее h. единичное.

#### Beis Математическая акциденция

#### BAs Первичные состояния

bam длинное г. короткое  
 ban широкое г. узкое  
 baf высокое г. короткое, низкое  
 bab прямое г. кривое  
 bad непрерывное г. прерывистое  
 bag вогнутое г. выпуклое  
 bar плоское г. круглое

**ВNs Положение**

bᵛm *отвесное* l. *наклонное*  
     г. *лежащее на плоскости*  
 bᵛp *параллельное* l. *пересекающееся*  
     г. *секущее*  
 bᵛf *прямой* г. *косой*  
 bᵛb *острый* г. *тупой*  
 bᵛd *падающий* г. *преломленный*  
 bᵛg *прямой* г. *отраженный*  
 bᵛp *обращенный назад* г. *обращенный*  
     *вперед*

**BEs Расположение в пространстве**

bem *промежуток* г. *непрерывность*  
 ben *сверху* г. *снизу*  
 bef *перед* г. *за*  
 beb *справа* г. *слева*  
 bed *снаружи* г. *внутри*  
 beg *вокруг*  
 бер *конец* г. *середина*.

**Deis Общая физическая акциденция****DAs Наиболее общее**

dam *движение* г. *покой*  
 dan *время* г. *вечность*  
 daf *прошлое* l. *настоящее* г. *будущее*  
 dab *новое* г. *старое*  
 dad *место*  
 dag *полное* г. *пустое*  
 дар *присутствие* г. *отсутствие*.

**DHs Модусы движения**

dᵛm *тяжесть* г. *легкость*  
 dᵛp *быстрота* г. *медленность*  
 dᵛf *стремление* [conatus]  
 dᵛb *сила*  
 dᵛd *поддерживать* г. *начинать*  
 dᵛg *уступать* г. *сопротивляться*

**DEs Простое движение**

dem *сгибать*

den *бросать*  
 def *поворачивать*  
 deb *тащить*  
 ded *падать* г. *подниматься*  
 deg *поднимать* г. *класть*  
 dep *нести*  
 dek *сжимать* г. *расширять*.

**DIs Движение при соприкосновении**

dim *столкновение*  
 din *трение*  
 dif *растирать*  
 dib *давить*  
 did *удар* г. *выдергивание*  
 dig *пробивать*  
 dip *ставить печать, клеймить*  
 dit *накрывать*  
 dik *колоть*.

**DOs Разделяющее движение**

dom *резать*  
 don *разбивать*  
 dof *рвать*  
 dob *продырявливать*  
 dod *развязывать* г. *связывать*  
 dog *открывать* г. *закрывать*  
 dor *сворачивать* г. *разворачивать*  
 dot *разбрасывать* г. *собирать*

**DYs Движение удержания**

dum *висеть*  
 dun *держатъ*  
 duf *хватать*.

**Geis чувственное качество****GAs Осязание**

gam *тепло* г. *холод*  
 gan *влажность* г. *сухость*  
 gaf *плотность* г. *разреженность*  
 gab *твердость* г. *мягкость*  
 gad *толщина* г. *тонкость*  
 gag *иссушенность* г. *скользкость*

gar *гибкость* г. *хрупкость*  
 gat *шероховатость* г. *гладкость*  
 gak *текучесть* г. *прочность*.

**GHs Вкус**

gḡm *сладкое* г. *горькое*  
 gḡn *жирное* г. *терпкое*  
 gḡf *пресное* г. *соленое*  
 gḡb *острое* г. *кислое*

**GEs Запах**

gem *душистый* г. *дурно пахнущий*  
 gen *зловоние*.

**GIs Звук**

gim *членораздельный*  
 г. *нечленораздельный*  
 gin *это*  
 gif *высокий* г. *низкий*  
 gib *сильный* г. *слабый*  
 gid *ясный* г. *смутный*  
 gig *неровный* г. *однородный*.

**GOs Цвет**

gom *свет* г. *тьма*  
 gon *прозрачное* г. *непрозрачное*  
 gof *белое* г. *черное*  
 gob *желтое* г. *синее*  
 god *красное* г. *зеленое*  
 gog *бледное* г. *пурпурное*  
 gor *серое* г. *бурое*.

**GYs Общие состояния смешения**

gum *смешение*  
 gun *брожение*  
 guf *соразмерность*  
 gub *сгущение*  
 gud *пищеварение*  
 gug *изменение*  
 gur *порождение* г. *порча*.

**GVs Растительные состояния**

gum *питание* г. *голод*

gun *плодородие* г. *бесплодие*  
 guf *давать побеги*  
 gub *расти* г. *уменьшаться*  
 gud *цвести* г. *вянуть*  
 gug *здоровье* г. *болезнь*  
 gur *зрелость* г. *незрелость*.

**PEis Чувственные акциденции****PAs Наиболее общие**

ram *дышать*  
 rap *издавать звуки*  
 raf *есть* г. *пить*  
 rab *бодрствовать* г. *спать*  
 rad *пол*  
 rag *рождать мальчика* г. *девочку*  
 rap *влечение*  
 rat *зачинать* г. *рожать*  
 rak *выращивать*.

**PHs Животное движение**

rḡm *летать*  
 rḡn *плавать*  
 rḡf *ползать*  
 rḡb *шагать*  
 rḡd *идти* г. *приходить*  
 rḡg *прыгать*  
 rḡr *бежать* г. *следовать*  
 rḡt *вести*  
 rḡk *лежать* г. *вставать*

**PES Внутренние чувства**

rem *познавать*  
 rep *память*  
 ref *воображение*  
 reb *стремление*  
 red *удовольствие*  
 reg *предвидение* г. *опыт*.

**PIs Естественная склонность**

rim *простота* г. *проницательность*  
 rin *жестокый* г. *мягкий*  
 rif *тяжелый* l.<sup>11</sup> *легкий*

<sup>11</sup>Так в оригинале.

piб *постоянный г. переменчивый*  
 piд *приветливый г. угрюмый*  
 piг *сдержанность г. горячность*  
 piр *прилежание г. леность*  
 piт *жестокость г. милосердие*  
 piк *благодарность.*

#### POs Основные страсти

poи *удивление*  
 poи *любовь г. ненависть*  
 poф *надежда г. страх*  
 poв *радость г. печаль*  
 pod *гнев г. терпение*  
 rog *стыд г. хвастовство*  
 rop *уважение г. презрение*  
 rot *мужество*  
 rok *щедрость г. скупость.*

#### PYs Менее основные страсти

pyи *раскаяние*  
 pyи *подражание*  
 pyф *ревность*  
 pyв *зависть г. сочувствие*  
 pyд *месть*  
 pyг *смятение*  
 pyр *лесть*  
 pyт *соперничество*  
 pyк *возжелание.*

#### PVs Сопутствующие страстям

pvи *заботиться*  
 pvи *ожидать*  
 pvф *наблюдать*  
 pvв *быть осторожным*  
 pvд *ждать*  
 pvг *притворяться*  
 pvр *созерцать*  
 pvт *слушать.*

#### SPAs Следствия страстей

spaи *смеяться г. плакать*  
 spaи *петь г. рыдать*  
 spaf *играть*

spab *жалобный крик*  
 spad *взывать*  
 spag *успокаивать г. оскорблять*  
 spar *ссора г. согласие*  
 spat. *строить козни*  
 sprak *обманывать.*

#### SPHs Прочие следствия

spriи *искать*  
 spriи *находить г. терять*  
 spriф *предлагать г. принимать*  
 spriв *давать г. брать*  
 spriд *хватать г. отпускать*  
 spriг *бороться*  
 spriр *работать г. отдыхать*  
 spriт *усталость.*

#### Teis Рациональная акциденция

##### TAs Первые акты ума

taи *талант*  
 taи *совесть*  
 taf *любопытство*  
 tab *понимание, восприятие*  
 tad *показывание г. отвлечение*  
 tag *суждение*  
 tap *рассуждение*  
 tat *размышление*  
 tak *хитрость.*

##### TNs [Акты ума], возникающие из первых [актов ума]

tnи *подставляя г. выводять*  
 tniи *добавлять г. вычитать*  
 tniф *умножать г. делить*  
 tniв *испытывать*  
 tniд *сравнивать*  
 tniг *измерять*  
 tniр *предполагать*  
 tniт *включать г. исключать*

##### TEs Интеллектуальные навыки [Habitus Intellectuales]

tem *искусство*



ten наука  
 tef мудрость  
 teb мнение  
 ted рассудок  
 teg различение.

#### ТIs Проявление ума

tim утверждать г. отрицать  
 tin говорить г. писать  
 tif объяснять  
 tib учить г. учиться  
 tid спрашивать г. отвечать  
 tig рассказывать  
 tip слава  
 tit определять г. различать  
 tik ограничивать г. расширять.

#### ТОs Знак

tom буква 1. слог г. слово  
 top имя г. падеж имени  
 tof фигура  
 tob род 1. вид г. индивид  
 tod высказывание г. речь  
 tog проза г. стих  
 top период г. ударение  
 tot раздел [г.] глава  
 tok правило г. исключение.

#### ТУs Воля<sup>12</sup>

tum свобода г. принуждение  
 tun рассуждение г. заключение  
 tuf согласие г. разногласие  
 tub добродетель г. порок  
 tud избрание г. отстранение  
 tug желать  
 tur верить г. не верить  
 tut принимать.

#### TUs Проявление воли

tum советовать г. отговаривать  
 tun требовать г. молить  
 tuf благославлять г. проклинать

tub побуждать г. удерживать  
 tud хвалить г. порицать  
 tug грозить г. утешать  
 tur приказывать г. повиноваться  
 tut советаться.

#### STeIs Экономическая акциденция

#### STAs Отношение нравов

stam святость  
 stan цивилизованность г. дикость  
 staf приветствовать г. прощаться  
 stab шутить г. насмехаться  
 stad сопровождать  
 stag навещать  
 star обсуждать  
 stat поздравлять

#### STHs Различные наименования лиц и вещей

stnм превосходящий 1. равный  
 г. нижайший  
 stnп публичный г. частный  
 stnф знатность, честь г. плебейство  
 stnб богатство г. бедность  
 stnд цена  
 stng прибыль г. убыток  
 stnr расходы  
 stnt вознаграждение  
 stnk товар.

#### STEs Отношение общности

stem семья  
 sten народ  
 stef муж  
 steb родственник г. свояк  
 sted ближний г. чужак  
 steg гость  
 step домочадец  
 stet друг г. враг  
 stek кредитор г. должник

<sup>12</sup>Перевод В. Янина.

**STIs Способы приобретения  
и передачи владения**

stim *наследование*  
stin *завещание*  
stif *дарение*  
stib *завладение*  
stid *аренда*  
stig *предписание*

**STOs Соглашение**

stom *обсуждать*  
ston *обменивать*  
stof *покупать г. продавать*  
stob *давать взаймы г. брать взаймы*  
stod *хранить*  
stog *давать торжественное  
обещание*  
stop *дозволять*

**STYs Способы обязывания  
и освобождения**

stum *обещать г. исполнять*  
stun *требовать формального  
обещания*  
stuf *отдавать в залог*  
stvb *выступить в качестве  
поручителя*  
stud *погашать*  
stug *подтверждать получение*  
stup *прощать*  
stut *возмещать*

**Keis Политическая акциденция**

**KAs Отношение обязанности**

kam *господин г. раб*  
kan *царь г. подданный*  
kaf *священник г. мирянин*  
kab *опекун г. сирота*  
kad *посол*  
kag *командир г. солдат*  
kap *советник*

**KNs Отношение обязанности в суде**

kqn *судья г. тяжущийся*  
kqn *защитник г. клиент*  
kqf *истец г. ответчик*  
kqb *свидетель*  
kqd *судебный исполнитель.*

**KEs Предмет судебного  
разбирательства**

kem *вещь г. лицо*  
ken *основание*  
kef *право г. факт*  
keb *закон*  
ked *титул*

**KIs Полномочия тяжущихся**

kim *вызывать г. являться*  
kin *утверждать г. доказывать*  
kif *вести дело*  
kib *обвинять г. оправдывать*  
kid *подавать апелляцию  
г. подчиняться*  
kig *признание.*

**KOs Полномочия судьи**

kom *постановлять*  
kon *оправдывать г. приговаривать*  
kof *наказывать г. щадить*  
kod *постановлять*  
koc *задерживать*  
kog *заключать*  
kop *конфисковывать*

**KYs Преступления**

kym *причинение вреда*  
kyn *воровство*  
kuf *прелюбодеяние*  
kvb *восстание*  
kud *мятеж*  
kug *ересь*  
kur *мошеничество*  
kut *измена*  
kuk *колдовство*

**KUs Война**

kum *нападать г. защищаться*  
 kun *караулить*  
 kuf *окружать*  
 kub *сражаться*  
 kud *перемирие*  
 kug *захватывать в плен*  
 kup *грабить*  
 kut *побеждать г. сдаваться.*

**SKAs Религия г. Суеверие**

skam *благодать г. природа*  
 skan *счастье г. печаль*  
 skaf *почитать г. осквернять*  
 skab *клясться*  
 skad *молить г. восхвалять*  
 skag *жертвоприношение*  
 skap *тайнство*  
 skat *тайна*  
 skak *чудо*

**Местоименные частицы**

lal я  
 lɥ ты  
 lel тот  
 lol этот  
 lul сам  
 lul который.

**Грамматические флексии: каждый пример должен подчиняться правилам без исключения**

Sim *благой* Корень [слова] в языке

**Частица**

slim *безразличный* нейтральное  
 srim *злой* противоположное  
 simi *благо*  
 simti *блага.*

**Различные прилагательные**

rone *любящий* активное

rono *любимый* пассивное  
 Sima *хороший* среднее  
 ronetr *любовный*  
 ronotr *которого можно любить*  
 ronotv *которого нужно любить*  
 ronetv *который будет любить*

**Степени сравнения**

simat *очень хороший*  
 siman *умеренно хороший*  
 simaf *немного хороший*  
 simab *более хороший*  
 simad *такой же хороший*  
 simag *менее хороший*  
 simar *наилучший*  
 simat *умеренно хороший*  
 simak *совсем не хороший*

**Флексии времени и залога**

ronge *заставляю любить*  
 ronesa *полюбил*  
 roneseɥ *был полюбившим*  
 ronese *любил*  
 ronesi *люблю*  
 roneso *полюби*  
 ronoso *будь любим*  
 roneseɥ *любить*  
 ronosi *быть любимым*  
 ronesai *любезно*

**Другие производные для сокращения**

ronel *любящий*  
 sunilli *все лица*  
 ronor *любимое vel любимая вещь*  
 sunirri *всё vel все вещи*  
 nɥfit *глыба*  
 nɥfif *камешек*  
 nɥfind *куча камней*  
 oi *чужеземный, Angloi Galloi.*

## ЭТИМОЛОГИЯ ОСНОВНЫХ ЧАСТИЦ

Ab (от, указывает на действующее  
лицо при пассивном залогe) *sam, bet*

ac (и, а также) *tɪf*

ad (к) *shod, brem*

adhuc (до сих пор, всё еще) *slem,*  
*subdan*

aliquis (кто-либо) *sum shun*

an (или) *tid*

ante (перед, до) *bef*

apud (возле, у) *bet, shumbem*

at (но, однако) *sloim, tɪf*  
*trimshaf*

aut (или) *tɪb, stom.*

Circum (около, вокруг) *beg*

citra (по эту сторону) *lolɪb, shɪg*

contra (против) *shom*

coram (в присутствии) *bef mɪssi*

cum (вместе с, когда, поскольку) *slub,*  
*dap, slam, sab*

cui (почему) *lulsas.*

De (о, с, от) *sɪf, shop*

deinde (затем, наконец) *shubdan,*  
*shubsud*

denique (наконец) *shubapdan*

deorsum (вниз) *bɪsbren.*

E ex (из) *san, bed*

ergo (следовательно) *lelsas, tɪm*

et (и) *tɪf*

etiam (также) *tɪf*

etsi (хотя, несмотря на) *tɪm*

extra (снаружи) *bed.*

Fere (приблизительно) *sufshun,*  
*svmshuf*

forte (случайно) *sak*

Hic (здесь) *loldad*

Jam (уже, теперь) *loldan*

ideo (потому, по той причине) *lelsas*

illic (там) *leldad*

in (в, на) *bred, dan*

inter (между) *bet, breg, gum*

interdum (иногда) *shundan*

interim (между тем, тем временем)  
*loldan, leldan, dlaf*

intra (внутри) *bred*

invicem (поочередно) *sɪt, sum, sum*

ita (так, да) *tim*

iterum (вновь, снова) *seu, ɪv*

item (так же) *tɪf*

juxta (рядом) *brem, shumbem, slun, sos*

Magis (скорее, в большей степени)  
*sun.*

Nam (ведь, поскольку) *sas, tɪf*

ne (не) *trim*

nimis (слишком) *svd*

nimis-parum (недостаточно) *svud*

non (не) *trim*

nunc (сейчас) *loldan*

Ob (из-за, к, перед, против) *sham, sas,*  
*shom*

omnis (каждый) *sun.*

Per (через, посредством) *sod, sam,*  
*sab, sag, slam, brɪn, blɪn*

post (после, за) *shub, bref*

prae (впереди, перед) *sun, bef*

praeter (кроме, за исключением) *sun,*  
*brɪn*

praeterea (кроме того) *tɪf, sun, shub*

pro (за, перед) *sɪt sos, bef sub*

prope (близко, близь) *shumbem,*  
*sufshun, shvmsuf*

propter (из-за, близь) *sham, sas,*  
*shumbem*

Quam (чем, как) *svs tɪg*

quasi (словно) *sun, ses*

qui vel quis (который) *lul*

quoque (также) *tɪf, slun*

Satis (достаточно) *slud*

sed (но, однако) *shom, tɪf*

secundum (во-вторых) *sos shumbem*

sine (без) *shɪg, drap, sof*

simul (одновременно, в то же время) <i>slub</i>	tenus (до, вплоть) <i>bŋs brem</i>
sub (под) <i>dŋd, shub, bren</i>	trans (через) <i>bŋŋn shomieb</i>
super (выше) <i>drŋd, bren</i>	Versus (в сторону, по направлению к) <i>bŋs</i>
sursum (вверх) <i>bŋsben</i>	vel (или) <i>trŋb</i>
supra (над) <i>ben</i>	vix (с трудом, едва) <i>shep</i>
Там (так, настолько) <i>slwn, lolbes, lelbes</i>	ullus (какой-либо) <i>aw</i>
tamen (затем) <i>trŋmshaf, trŋm</i>	ut (как, вводит сослагательное наклонение) <i>sham, slwn</i>
tandem (наконец) <i>shub, dan bam</i>	

## ГЛ. I.

О ПЕРВЫХ ЭЛЕМЕНТАХ ЗНАКОВ,  
В ОСОБЕННОСТИ ЖЕ О ПРОСТЫХ ЗВУКАХ<sup>13</sup>

Стану ли я обвинять человеческий род в том, что по причине его бездействия первое и наиболее необходимое искусство, т. е. *искусство знаков*, до сих пор находилось в небрежении, тогда как другие (насколько это возможно без первого) воздвигались с большой изобретательностью и усердием? Или лучше я оправдаю это особым изъявлением божественной воли<sup>14</sup> сохранить до последних дней мира это искусство, предвещающее столь многие изменения в делах людей? Итак, намереваясь явить это искусство, не найденное другими, но истинно открывшееся мне, я начну с его первых элементов, т. е. *бужв*, и кратко и ясно изложу философию оных.

Наилучшим образом человеческому роду послужил тот, кто первым показал, как разлагать слова людей на простейшие, первые и неразложимые звуки. Это изобретение несомненно предшествовало изобретению алфавитных букв, которыми мы обычно восхищаемся, ведь последние есть не что иное, как знаки знаков, то есть звуков, и потому они по

<sup>13</sup>Перевод и примечания (если не указано иное) Р. Идрисовой.

<sup>14</sup>«*Numinis speciali Decreto*». Здесь Дальгарно использует не привычное для христианства обозначение Бога *Deus*, а слово *Numen*, которым обозначали прежде всего языческих божеств, что может говорить о приверженности Дальгарно к идеям естественной религии. Одним из источников для Дальгарно могли послужить известные в его время трактаты английского религиозного философа Эдварда Герберта (1583–1648), который первым в Англии изложил идеи естественной религии, то есть идеи о том, что религия и вера свойственны человеку по его природе. В трактате «Об истине» («*De veritate*») Герберт, пытаясь выделить в человеческом разуме основания для нахождения истины, определяет пять общих, универсальных для всех людей понятий о религии («*Notitiae communes circa Religionem*»). Одним из них является понятие о том, что во всех религиях существует некоторое высшее божество, которое Герберт также называет *Numen* («*Esse supremum aliquod Numen*») (Herbert, 1656: 268). Прим. Э. Рахманкулова.

необходимости вторичны по отношению к ним<sup>15</sup>. При этом я не утверждаю, что это изобретение предшествовало всякому употреблению букв, поскольку представляется не менее достоверным, что употребление характеров — в той мере, в которой они непосредственно обозначают сами вещи и понятия ума — было известно намного раньше. Действительно, я считаю, что в таком смысле буквы употреблялись с самого начала, хотя люди еще не писали на прочном и подходящем для сохранения фигур материале: ведь тот, кто мотает головой, моргает глазом, двигает пальцем в воздухе и пр. (для выражения мыслимого умом), пишет, право, не в меньшей степени, чем тот, кто выводит буквы на бумаге, мраморе или бронзе<sup>16</sup>. Я полагаю, что характеры существовали с само-

<sup>15</sup>См.: Аристотель, Об истолковании, 16а3–4: «Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ» (Aristoteles, 1949: 49) («Итак, то, что в звукосочетаниях, — это знаки представлений в душе, а письменна — знаки того, что в звукосочетаниях» (Аристотель, Радлов, 1978: 93)). Бэкон в трактате «De Dignitate et Augmentis Scientiarum» (VI, 1) ссылается на тот же фрагмент из трактата Аристотеля, когда говорит о том, что грамматика изучает отдельно устные и письменные знаки: «*Doctrina de Organo Sermonis vulgo recepta, quae & Grammatica dicitur, duplex est: Altera de Locutione; Altera de Scriptione: Recte enim Aristoteles; Cogitationum Tesserae verba, Verborum literae*» (Bacon, 1623: 271). В переводе Н. А. Федорова: «Учение о средствах изложения, в его обычном понимании называемое также грамматикой, состоит из двух частей: одна из них касается устной речи, другая — письменной: ведь Аристотель правильно говорил, что слова — это знаки мыслей, а буквы — слов» (Бэкон, Федоров, 1971: 331).

<sup>16</sup>См. размышление Бэкона о жестовых знаках как средстве общения: «...как мне представляется, существуют и другие виды сообщения помимо слов и букв. Поэтому следует совершенно ясно установить, что все, что способно образовать достаточно многочисленные различия для выражения всего разнообразия понятий (при условии, что эти различия доступны чувственному восприятию), может стать средством передачи мыслей от человека к человеку. Ведь мы знаем, что народы, говорящие на разных языках, тем не менее прекрасно общаются друг с другом с помощью жестов» (там же). Он также сравнивает жестовые знаки с иероглифами: «Жесты же — это своего рода преходящие иероглифы. Подобно тому как слова, произнесенные устно, улетают, а написанные остаются, так и иероглифы, выраженные жестами, исчезают, нарисованные же остаются» (там же: 332). О том, что жесты и мимика могут выступать в качестве своего рода знаковых систем, писали и модисты. См., например, схожую формулировку у Мартина Дакийского («*Modi significandi*»): «...omne quod potest esse signum rei significatae etiam potest esse de consideratione grammatici. Sed quia vox est habilis signum quam aliquid aliud, utpote nutus corporeus et conviventia oculorum et huiusmodi, ideo plus consideratur a grammatico; et intelligendum quod hoc est per accidens» (Martinus de Dacia, 1961: 7). В переводе И. А. Перельмутера: «...все, что может быть знаком обозначенной вещи, также может быть предметом рассмотрения грамматика. Но поскольку звучание более удобный знак, чем какой-либо другой, как, например, наклонение тела или мигание глаз и тому подобное, то по этой причине звучание по преимуществу рассматривается грамматиком» (Перельмутер, 1991: 65).

го начала, на том основании, что для человека общаться с помощью *фигур* не менее естественно, чем с помощью *звуков* — и то и другое я считаю для человека *естественным*; хотя написание тех или иных фигур, произнесение тех или иных звуков является таковым только по *соглашению*<sup>17</sup>. Помимо этого, в качестве свидетельства того, что *реальные* характеры были в употреблении раньше *произносимых* [*vocales*] характеров, я могу привести древнейшие народы Китая и Египта<sup>18</sup>.

Количество и различия простых звуков должно выводиться из различных способов открывания и закрывания органов речи. Поэтому буквы могут быть сперва разделены на *открытые* и *закрытые*<sup>19</sup>.

Есть семь основных открытых звуков (я не стану проследивать более мелкие различия), значение, порядок и различия в звучании которых можно посмотреть выше<sup>20</sup>. Они бывают *гортанные* или *губные*. Есть четыре гортанных звука, произнесение которых происходит постепенно: от наиболее открытого звука *a*, через немного более стянутый звук *η* и третий по счету *e*, тоже довольно стянутый и произносимый с более сжатой гортанью, к четвертому звуку *i*, наиболее стянутому и образующемуся с сильно сжатой гортанью, и потому наиболее высокому.

<sup>17</sup> «Ad placitum» — здесь Дальгарно следует Аристотелю и Бэкону, которые были сторонниками лингвистического конвенционализма. Ср.: Аристотель, Об истолковании, 16a27–28: «Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον» (Aristoteles, 1949: 116). В русском переводе: «[Имена] имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени» (Аристотель, Радлов, 1978: 94). Согласно Бэкону, реальные характеры должны быть основаны на своего рода молчаливом соглашении («racto tacito recepti») (Bacon, 1623: 272). См. также критику Бэкона платоновской традиции нахождения первоначальной этимологии слов (Бэкон, Федоров, 1971: 333–335).

<sup>18</sup> Речь идет о китайском и египетском иероглифическом письме. В Европе XVII в. представление о разнообразии языков значительно расширилось за счет растущих контактов с Азией и Америкой. Открытие европейскими учеными современных и древних иероглифических языков способствовало изучению различных знаковых систем, а также развитию криптографии (Strasser, 1988: 85–86). Для Бэкона иероглифы служили примером реальных характеров, так как они, по его мнению, обозначают вещи и понятия напрямую, без посредства речи («absque [...] medio verborum, res significant») (Bacon, 1623: 271). Бельгийский иезуит Герман Гюго (1588–1629) в своем сочинении «De Prima Scribendi Origine et Universa Rei Literariae Antiquitate» также упоминает характеры народов Китая и Японии (чьи языки, по его мнению, различаются как «иврит и бельгийский»), которые могут читать книги на других языках, где используются те же характеры, и понимать друг друга на письме (Hugo, 1617: 60–61). Гюго ссылается на авторитетный в то время источник сведений о китайском языке, собранных иезуитским миссионером Николя Триго во время экспедиции в Китай (Trigault, 1615). Подробнее о роли иероглифического письма в разработке универсального языка см.: Maat, 2004: 12, 17–19.

<sup>19</sup>Т. е. на гласные и согласные.

<sup>20</sup>См. Алфавит философского языка.

Есть три губных звука, которые я называю так потому, что они не могут быть образованы без помощи губ; из них *o* — самый открытый звук, то есть требует наименьшего стягивания губ; для образования *u* требуются более стянутые губы; *u* предполагает наибольшее стягивание и напряжение губ.

Я не буду задерживаться на том, чтобы подробно исследовать, сколькими способами эти простые звуки могут соединяться в дифтонги. Стоит только отметить, что есть шесть легко произносимых и различимых дифтонгов — *ai*, *ei*, *oi*, *au*, *eu*, *ou*. Они могут быть произнесены с непрерывным дыханием, подобно одному простому звуку, и это объясняется тем, что они состояются из наиболее открытых предшествующих звуков и наиболее стянутых последующих, и потому при их образовании удобно совершать завершающее движение органов на одном выдохе<sup>21</sup>.

Есть двенадцать образующихся закрытыми органами речи основных и легко произносимых всяким народом звуков, и только их я собираюсь здесь использовать. Они разделяются на *полузакрытые* и полностью *закрытые*.

Есть три *полузакрытых* звука, которые могут также называться *полугласными*, — *s*, *r*, *l*. При их образовании органы речи не закрываются полностью, и воздух продолжает выдыхаться через рот. Они образуются вследствие различных ударов по небу кончиком языка (который является важнейшим органом речи).

*S* образуется путем соприкосновения нёба и боковых сторон языка, в то время как средняя часть языка удерживается от касания, вследствие чего воздух, словно через трубочку, выходит со свистящим звуком. Я слышал, как один ученый муж относительно звучания этой буквы замечал ту ее особенность, что она произносится не как *чистый* звук, а наподобие *шепота*. Это верно, хотя не только в отношении этой буквы, ведь и ни одна из трех придыхательных букв<sup>22</sup> не может произноситься как чистый звук. Чтобы понять это отчетливее, я советую на время замедлять произнесение этих звуков при их образовании. Таким образом любой сообразительный человек, произнося слово, составленное из этих и гласных букв, заметит — даже восклицая громким голосом, — что при произнесении гласных звук будет чистым, но как только он перейдет

<sup>21</sup> Речь идет о так называемых нисходящих дифтонгах; восходящие дифтонги, которые встречаются в некоторых языках (например, во французском, в слове *moi*), Дальгарно здесь не использует, поскольку, по его мнению, они неудобны в произношении.

<sup>22</sup> Имеются в виду глухие согласные *p*, *t*, *k*.



к произнесению этих самых букв, чистый звук тотчас умалывается до шепота, напр., *as with life*.

Звук *r* есть сильное дрожание кончика языка около нёба — поэтому тем, кто обладает слабыми мышцами языка, нелегко образовать этот звук.

*l* образуется противоположным, нежели *S*, способом, т. е. кончик языка касается нёба, в то время как боковые стороны языка удерживаются от касания, так чтобы воздух продолжал выходить. Здесь отмечу следующее: ничто еще не беспокоило меня больше, чем нахождение истинного различия между буквами *n* и *l*. Ведь, хотя на слух я воспринимал совершенно различные звуки, однако долгое время едва ли мог, или скорее не мог совсем, проследить и тем более описать какое-либо различие в соприкосновении органов, откуда, как я хорошо знал, происходит всякое различие звуков. Однако, на основании того, что уже было сказано, и того, что будет сказано далее, различие между этими буквами может быть описано достаточно ясно: при образовании *l* воздух проходит через рот, при образовании *n* — через нос.

Есть девять полностью закрытых звуков, которые могут быть подразделены двумя способами. Или, во-первых, на основании различия по образующим их органам; так они могут быть разделены на три группы по три: на *губные* *m, b, p*; *язычные* *n, d, t* и *гортанные* *f, g, k*. Или, во-вторых, они могут быть поделены соответственно различию в издаваемых при их образовании звуках — я расположил их здесь соответственно этому разделению как более подходящему для моего начинания, — то есть на *носовые*, или *выдыхательные*, *m, n, f*; *приглушенные* *b, d, g*<sup>23</sup> и *глухие* *p, t, k*. Действительно, если ограничиваться принципом деления по органам речи, то полностью закрытых звуков только три; однако три этих звука, помноженных на три различительных признака, составят девять звуков<sup>24</sup>.

*Носовые* звуки я называю так потому, что, когда органы рта закрываются, звук продолжается при выдыхании воздуха через нос, и если

<sup>23</sup> «*suffocatae*» (от гл. *suffocare* — «душить, задыхаться»; букв. «задушенные»). Дальгарно обозначает этим словом звонкие взрывные согласные; при их произнесении струя воздуха, проходя по голосовому тракту, блокируется с помощью смычки, и воздух не выходит полностью, а частично остается в речевой полости, приглушая звук.

<sup>24</sup> Т. е. каждый из девяти звуков обладает одновременно двумя дифференциальными признаками, отличающими его от двух других звуков в каждой подгруппе. Например, *m* — губной носовой звук, *d* — язычный приглушенный и т. д. См. наглядную таблицу в: Maat, 2004: 64.

нос закрыт, то образовать подобные звуки невозможно. По поводу них необходимо сделать три замечания. Во-первых, исходя из этого естественного и подлинного анализа звуков можно обнаружить (и даже утверждать), что есть очень простая буква, или звук, который обычно ошибочно записывается с помощью двух букв, различных по органам образования, и потому не способных соединяться в один слог. Однако этот звук по самой природе вещей не менее легкий в произнесении — в начале или на конце слова без другого согласного, — чем два остальных носовых звука, *m* и *n*. Хотя в отношении нас это может быть не так, ибо мы ничего не делаем легко, если не делаем этого постоянно. Во-вторых, поскольку в наших обычных языках нет никакого простого характера для выражения значения этого звука, я заимствовал характер *f* для обозначения этого звука. В-третьих, я подставил характер *f* вместо названного звука по той причине, что решил всеми способами следовать простоте (что стало также причиной того, что я исключил все остальные звуки, поскольку немногие или никакие из них не произносятся так же легко всеми людьми и их употребление очень различно у разных людей). И потому, хотя этот звук достаточно определенный и легко отличимый от других, он не используется ни одним народом, чьи буквы перешли к нам — разве только звук, стоящий перед *приглушенным* или *глухим* своего органа образования (и даже в таком случае его не записывают отдельным характером: греки — через  $\gamma$ ,  $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ ; другие народы — через *n*, например, *languor*, *anger*). Поэтому, повторяю, я исключил этот звук из своего языка, и поставил на его место букву *f* — простой и хорошо различимый звук. Если, однако, ученым мужам кажется иначе, подлинное произношение гортанного *выдыхательного*, или *носового*, согласного можно вписывать под характером звука *f*.

*Приглушенные* *b*, *d*, *g* образуются закрытием органов так же, как *носовые*, однако воздух при этом усиленно сдерживается и остается в гортани. Здесь стоит отметить, что буква *g*, как она обычно звучит в *Georgius*, — не простая буква, а составленная из *d* и *sh*, как если бы было *dshordshius*.

*Глухие* буквы образуются закрытием органов так же, как это было описано выше, однако при этом всякое внутреннее движение воздуха и затухание звука происходит после закрытия органов.

Помимо уже перечисленных двенадцати основных согласных, которые легко произносятся всеми людьми, имеющими неповрежденные органы речи, и которые (как я уже говорил) я собираюсь потому здесь использовать, есть другие простые звуки, производные от них. Шесть

возникают при произнесении с придыханием упомянутых *приглушенных* и *глухих*: *v* и *f* из *b* и *p*; *th* (как он произносится в *the* и *tithe*) из *d*; *th*, как он произносится в *thrice*, из *t*; *gh* (это германский звук) из *g*; и *x* из *k*. Касательно них следует отметить, во-первых, что те из *придыхательных*, которые, хотя и записаны с помощью двух характеров, на самом деле являются простыми звуками не в меньшей степени, чем *f* и *v*, которые записываются с помощью одного характера. Во-вторых, другие народы несправедливо упрекают нас, британцев, в *шенелявости* из-за того, что мы произносим *d* и *t* с придыханием, что звучит для них очень резко. В свою очередь английскому народу свойственно гнушаться гортанными придыхательными. Помимо этого, он искажает, в большинстве своем, звуки *a* и *i*, наподобие *e* и *ai*. Однако англичане не всегда пренебрегают звуками *a* и *i*, ибо эти звуки им довольно хорошо знакомы, хотя и записываются с помощью других характеров. Ведь *a* пишут через *aw*, а *i* через *ee*, как в *law*, *saw*, *peel*, *feel*.

Мне случалось некогда беседовать с одним внимательным исследователем причин естественных вещей, который приписал причину этого различия в звуках у разных народов свойствам климата и почвы. Я, со своей стороны, не отрицаю, что естественные причины способствуют появлению различий между звуками, однако могут быть приведены причины более близкие, чем свойства местности, а именно — строение тела. Ведь очень часто это создает больше различий между людьми, рожденных в одном и том же месте, чем мы можем наблюдать между людьми из разных регионов мира. Потому верно, что естественные причины делают звуки различными по модуляции, то есть, что они могут быть более низкими, чистыми, резкими и т. д. Однако же приписывать причину различия звуков — которое в действительности возникает вследствие разнообразия способов закрывания и соприкасания органов — свойствам местности или тела, означает показывать незнание истинных причин различий звуков. Ибо я доказал на опыте, что англичане могут весьма различно произносить гортанные придыхательные, так же как другие народы — гортанные язычные. Следовательно, невозможно привести ни одной причины того, почему англичане отвергают звук *x*, а другие народы — *th*, как и того, почему англичане называют город *town*, а другие народы — другими словами.

*Z* есть *S* приглушенный; то есть он отличается от *s* как *d* от *t* или как *b* от *p*, и т. д.

Есть также другой простой звук, который немного отличается от *s* и пишется как *sh*. Евреи записывают его своим характером  $\Psi$ , который

может произноситься двояко, а именно: как *глухой* и как *приглушенный* звук — отсюда возникает двойная буква; ее *приглушенное* произношение нам, британцам, незнакомо, однако, если я не ошибаюсь, свойственно полякам.

Вся сущность буквы *h* состоит в сильном потоке воздуха при произнесении гласных, делается ли это на вдохе или на выдохе. И это все, что касается количества простых звуков и самых основных различий между ними.

Точно так же, как простые открытые звуки сливаются в один непрерывный звук, который называется дифтонгом, закрытые звуки очень часто сливаются в один непрерывный звук в одном и том же слого. Объяснив, таким образом, простые открытые звуки, я изложу некоторые правила относительно их сочетания, а именно, относительно самых основных составных звуков — так же, как я рассказал о дифтонгах.

Во-первых, есть твердое общее правило: ни одна буква одного органа образования не может естественным образом предшествовать букве другого органа образования в начале слога. Исключением можно считать букву *s*, которая и перед какой-либо другой буквой в начале слога, и после какой-либо другой буквы на конце слога звучит благозвучно; однако, ни в одном языке (насколько я знаю) она не предшествует приглушенным *b*, *d*, *g*, и потому я не сделал этого здесь. Она также редко появляется перед *r*, однако аналогия этого языка<sup>25</sup> вынудила меня соединять их в *sr* в некоторых словах, ведь я видел, что звук этот сам по себе довольно благозвучный и легкий<sup>26</sup>. Английский язык также допускает *r* после звука *sh*, весьма близкого к *s*, но при этом гораздо более резкого, например: *shrewd*, *shrine*. Может показаться, что *sf* (где

<sup>25</sup> «Analogia tamen hujus Linguae coegit me...» — судя по этой ремарке, в полемике аномалистов и аналогистов Дальгарно придерживался позиции последних. Противопоставление аномалии (ἀνωμαλία) и аналогии (ἀναλογία) в лингвистическом контексте встречается еще у античных авторов и соотносится с дихотомией природы (φύσις) и установления (νόμος/θέσις), которая была предметом давних дискуссий у античных философов (Robins, 1997: 23). В целом, спор между «аналогистами» и «аномалистами» касался степени упорядоченности, или регулярности языковых соответствий, и, напротив, произвольности в морфологии греческого языка, и, как следствие, в языке в целом (ibid.: 26).

<sup>26</sup> Ср. мысль Бэкона о том, что всякий язык стремится к благозвучию (*ad euphonia*): «Собственно же грамматический звук [...] имеет отношение лишь к благозвучию и неблагозвучию. Законы последних являются чем-то общим для всех. Ведь нет ни одного языка, который бы не стремился в какой-то мере избежать сочетаний нескольких согласных. Существуют и другие проявления законов благозвучия и неблагозвучия, но при этом различные явления для слуха одних народов оказываются приятными, для других — неприятными» (Бэкон, Федоров, 1971: 335).

под *f* я понимаю гортанный *носовой*) не является естественным звуком, однако, как я показал выше, *f* может произноситься как отдельный звук в начале слога не в меньшей степени, чем *m* и *n*, и сочетание *sf* не менее естественно, чем *sm* и *sn*.

Во-вторых, на конце слога *носовые* звучат весьма благозвучно перед *приглушенными* или *глухими* одного органа образования, например: *lamb, lamp, and, ant, long, ink*. Здесь необходимо заметить, что в *long* и *ink* произносится не *n* — он и не может быть здесь произнесен, — а гортанный *носовой*. При этом у немцев есть резкий звук, который составляется из *носового приглушенного* и *глухого* в одном слоге, например: *handt, landt*.

В-третьих, *полузакрытые r* и *l* хорошо сочетаются в начале слога с *приглушенными* и *глухими*; это сочетание в дальнейшем мне очень пригодится, несмотря на то, что *l* после *d* и *t* звучит немного более резко, поскольку они (как уже было сказано) образуются с помощью сходного способа закрытия органов. И хотя аналогия этого языка требует, чтобы звук *l* соединялся с *d* и *t*, все же оказывается, что в той части лексикона, которая находится под *d* и *t*, лишь немногие понятия имеют, строго говоря, *среднюю степень*, характеристикой которого является *l*.

В-четвертых, *r* и *l* на конце слога хорошо звучат перед каким-либо другим согласным, но не после него. Теперь я завершу изложение учения о простых звуках следующими наблюдениями:

Во-первых, грамматики всех языков в отношении количества букв являются либо неполными, либо избыточными, ибо какие-либо сложные звуки в них записывают с помощью одного характера, а другие действительно простые звуки — с помощью двух характеров.

Во-вторых, прежде не придавали никакого значения *порядку* букв, однако порядок букв в той же мере не случаен, как и строение слов.

В-третьих, из соответствий в методе, которые мы наблюдаем во всех алфавитах, очевидно, что у изобретения букв был только один автор — ведь буквы *A* и *B* занимают первое место в алфавите всякого языка. Причина, по которой последовательность букв различается, отчасти состоит в том, что одни буквы были добавлены позже, после первоначального изобретения алфавита, а другие были исключены некоторыми народами, когда один какой-то народ, овладевший буквами, приспособил их для своего языка. Есть и другие различия в количестве и последовательности букв у разных народов, возникшие в силу других обстоятельств, причины которых назвать сложно.

В-четвертых, как только выведенное здесь путем анализа звуков будет в достаточной степени понято, немедленно последует и запоминание этого<sup>27</sup>.

В-пятых, прежде чем завершить эту главу о звуках, я объясню, основываясь на изложенном выше анализе, искусство преобразования слов любого языка в совершенно другие слова (что для кого-то, возможно, не будет бесполезным). При этом преобразованное таким образом высказывание сохранит ту же красоту и благозвучие. Таким образом, может быть легко определено, кто какой язык использует, хотя смысл слов и остается полностью скрытым, даже от сведущих в этих языках. Говоря коротко, это искусство таково: губные *m*, *b*, *p* меняются местами с зубными *n*, *d*, *t*; то самое же делается с соответствующими им придыхательными; меняются местами *g* и *k*, а также *r* и *l*. Например:

*Pipile pu tapurae legudams sud peknime thaki.*

*Syrthesplen pemue Nusam nebipalis athema*, т. е.

*Tityre tu patulae*, и т. д.<sup>28</sup>

Всякий человек, знакомый с латинским языком, услышав эти слова, произнесенные правильно, примет их за латинские, хотя они и были изменены настолько, что он не найдет в них никакого смысла.

## ГЛ. II.

### О ХАРАКТЕРАХ<sup>29</sup>

Подобно тому, как знание передается от человека к человеку через органы слуха посредством звуков, точно так же оно передается и через органы зрения посредством фигур. Общение может осуществляться посредством других чувств, однако медленнее, и поэтому такие способы общения не относятся к нашему предприятию, задуманному нами для того, чтобы найти такое средство общения, которое позволит общаться с наименьшими затратами времени и наилучшим образом будет согласовываться с разумом. Если проводить сравнение между *произносимыми* [vocalia] и *письменными* знаками, то общение посредством *звуков* следует признать гораздо более удобным для людей, находящихся рядом

<sup>27</sup>См. гл. 7, в которой язык Дальгарно рассматривается в контексте мнемотехники.

<sup>28</sup>Дальгарно приводит здесь «преобразованные» строки из «Буколик» Вергилия (Эклога I, 1–2): «Tityre tu patulae recubans sub tegmine fagi // silvestrem tenui Musam meditaris avena».

<sup>29</sup>Перевод И. Онегина и В. Янина под литературной редакцией Р. Идрисовой и Э. Рахманкулова. Примечания И. Онегина.

друг с другом, однако общение посредством *фигур* имеет перед ним то преимущество, что *звук исчезает, а написанная буква остается*<sup>30</sup>. Ведь при помощи фигур могут общаться между собой те, кто находится на сколь угодно большом расстоянии друг от друга, и, что важнее всего, благодаря фигурам сохраняется память о вещах.

Здесь следует обратить особое внимание на то, что искусство знаков, *воспринимаемых слухом*, и искусство знаков, *воспринимаемых зрением*, суть одно и то же: ибо сколькими способами простые фигуры могут быть соединены друг с другом и соотнесены с обозначаемыми вещами (согласно правилам искусства), столькими же способами в соответствии с тем же самым искусством простые звуки могут быть соединены друг с другом и переставлены между собой. Истинность этого я доказываю следующим образом. Где искусство, там и метод, где метод, там и перечисление [numerus], где перечисление, там и подходящий способ обозначить перечисленные вещи или фигурами, или звуками в соответствии с числовым порядком, что достаточно очевидно из числовых знаков, приведенных мною в этом труде<sup>31</sup>. Я отмечаю это ввиду неискренности тех (в этом заблуждении можно упрекнуть даже ученых людей), кто восхищается искусством обозначения посредством *немых фигур*, т. е. *универсальным характером* (как его принято называть), но не хочет ничего слышать о новом языке<sup>32</sup>, хотя в действительности искусство общения посредством *фигур* нельзя передать без того, чтобы правила, принятые в отношении *характера*, равным образом не были бы применимы к звукам. Это, однако, и мною самим оставалось незамеченным еще долгое время после того, как я создал искусство сообщения [artem communicandi] посредством фигур<sup>33</sup>. И если мое первое начинание, касающееся немого характера, казалось неосуществимым не

<sup>30</sup> «cum vox perit litera scripta manet». Здесь Дальгарно перефразирует латинский афоризм, известный в разных вариантах: «vox audita perit, litera scripta manet»; «res audita perit, litera scripta manet»; «verba volant, scripta manent» и др. Ср. также у Бэкона в контексте апологии реального характера в виде иероглифов: «Quemadmodum enim verba prelata volant, scripta manent» (Bacon, 1623: 272).

<sup>31</sup> См. Алфавит философского языка.

<sup>32</sup> Большинство современных Дальгарно проектов по созданию универсального характера не предполагали возможности искусственного устного языка, ограничиваясь только письменностью. Такими были проекты Сета Уорда, Кейва Бека, Фрэнсиса Лодвика. Подробнее см.: Cohen, 1954.

<sup>33</sup> См.: Dalgarno's First Scheme, 2001: 81–135.

только толпе, но и большинству ученых мужей, то это второе представлялось невероятным даже многим из тех, кто был вполне удовлетворен искусством фигур<sup>34</sup>.

Вот почему я не сильно обеспокоен малым количеством людей, которые понимают, что искусство *звуков* и искусство *фигур* суть одно и то же — ведь постичь тайну этого искусства довольно трудно. Однако мне крайне досадно видеть, как почти все люди, единодушно заявляющие о необходимости создания *реального и немого характера*, едва только слышат о *языке*, отворачиваются от него как от пустого и лишнего измышления — словно смешение языков нельзя исправить никаким иным способом, кроме как путем уничтожения всех человеческих *языков*, так чтобы общение происходило лишь посредством *немых характеров*. Разве читающий эту книгу почитает, что я сообщаю свои мысли посредством *немого* характера, коль скоро он не слышит моих *слов*? Скорее он скажет, что этот характер *произносимый* [effabilis]. И это действительно так. Но разве от этого он хуже и менее ценен? Разве слова причиняют вред слуху? Если посредством знаков, не созданных согласно искусству (каковы слова всех языков), *звуки* преобразуются в *фигуры*, а *фигуры* в свою очередь в *звуки*, — что является величайшим и полезнейшим искусством, — то в сколь большей мере такого рода совершенством должны быть наделены искусственные знаки? Я бы спросил: для какой цели или ради какого блага стремятся создать *немой* реальный характер? Если скажут, что он предназначен для общения между людьми, говорящими на разных *языках*, то с этим я согласен. Именно такого рода искусство я здесь излагаю, однако намного короче и доступнее, чем когда-либо представлялось тем, кто относит его к числу наиболее желанных открытий в области учености [inter Literaturae desiderata], и чем это возможно сделать в отношении такого характера, который не преобразуется в *звуки*. Если же скажут, что мое учение относится к языку, то я на это отвечу: если кому-то не понравится общаться посредством такого рода искусства при помощи *звуков*, то пусть придержит *язык*, заткнет *уши* и попробует общаться при помощи одних только *немых фигур*, ибо я не

<sup>34</sup>Возможно, здесь имеется в виду Сэмюел Хартлиб, который активно поддерживал ранний проект Дальгарно 1657 г. Также речь может идти о некоем польском студенте Оксфорда Фаусте Морштыне (Faustus Morstyn), знакомом Хартлиба, и английском математике, создателе собственного проекта универсального характера Джоне Пелле. Они участвовали в обсуждении проектов универсального языка Дальгарно, но перестали проявлять к нему интерес около 1658 г. Подробнее см.: Salmon, 1988: 158–170.



признаю никакого различия между каким-либо *характером*, который может быть изобретен (посредством искусства) для общения, и *языком*.

Причина же, по которой люди с таким предубеждением относятся к новому *языку* и при этом восхищаются *немым характером*, кроется прежде всего в славе *универсального*, или *реального*, *характера*, коим именем нарекли это искусство те, кто рассуждал о наиболее желанных открытиях в области учености. Вторая причина (она также может служить объяснением того, почему ученые мужи, перечисляя достоинства, которыми должно обладать это искусство, ничего не говорили о философском языке или говорили о нем совсем мало) заключается в незнании великой истины, доказанной нами выше, а именно следующего: все, что может быть выражено *фигурами*, посредством того же искусства может быть выражено *звуками*. В-третьих, людям свойственно восхищаться скорее *новизной* и *редкостью* искусств, нежели заключенной в них *истиной*. Общение же посредством одних только *немых* знаков есть нечто новое и редкое, в то время как общение посредством *фигур*, преобразуемых в *звуки*, всем привычно.

Ревнителю учености, а также мои друзья советовали мне сначала представить это искусство сообщения только в виде *немых знаков*, умолчав о *языке*, — тем самым я угодил бы человеческому любопытству за счет совершенной новизны предмета, а также с легкостью сподвиг бы людей на изучение этого языка. Однако такая уловка не кажется мне оправданной по следующей причине. Верно, что человеческое *любопытство* столь велико, что все стремятся к *новым* и *редким* вещам, как будто влекомые неким пылом и пламенем любопытства, однако не менее верно, что, узрев *новые* и *необыкновенные* вещи, человеческие умы начинают испытывать некоторое *отвращение* к этим вещам, если не находят в них никакой пользы. Кроме того, есть вещи, *польза* которых важнее, чем *новизна*, и хотя люди не увлекаются ими столь страстно, все же — поскольку *польза* представляет собой *постоянное* и *неизменное* благо, в то время как *новизна* *преходящая*, — люди, пусть и принимают их без особого рвения, но держатся за них с большой охотой. Что касается пользы, то у меня есть два основания считать, что использовать *язык* для достижения простоты общения более целесообразно, чем если бы я представил это искусство исключительно посредством *немого характера*. Во-первых, было бы невозможно найти никакие мнемонические средства для запечатления в памяти корневых характеров, подобные тем, которые при использовании языка весьма помогают памяти. Во-вторых, для представления искусства знаков только

в виде немного *характера* было бы необходимо создать новые *фигуры*, которые хотя и были бы малочисленны и соединялись бы в один целостный характер при помощи того же самого искусства (подобно тому, как в языке буквы используются для составления одного слова), неизбежно стали бы неким бременем для памяти. Здесь же сохранены *характеры*, уже известные всем европейским народам.

Итак, поскольку, как уже было сказано, искусство *характера* и искусство *звуков* суть одно и то же, было вполне уместно и разумно, чтобы сначала было изложено более простое: ведь любого, кто прежде освоит этот *язык*, я могу обучить искусству *характера* в течение одного часа. Так как в этом искусстве я уделяю особое внимание его *применению*, я использовал такой метод обучения, ибо он более всего способствует достижению моей цели. Поэтому сейчас я не добавлю ничего больше к уже сказанному об искусстве *характера*, кроме разве что следующего: подобно тому, как мною были отобраны *самые простые* и наиболее приятные для слуха звуки, так и *характеры* будут *самой простой формы*, красивыми и единообразными: не будет никаких свисающих хвостиков или выступающих диакритических значков.

#### ГЛ. III<sup>35</sup>.

#### О ПРЕДИКАМЕНТАЛЬНОМ РЯДЕ ВЕЩЕЙ<sup>36</sup>

Я изложил учение о первых элементах знаков, насколько того требовала цель настоящего предприятия и позволяла краткость слога, и, прежде чем я перейду к составлению из них *целостных знаков*<sup>37</sup> и со-

<sup>35</sup>Перевод Р. Идрисовой и Э. Рахманкулова. Примечания Э. Рахманкулова.

<sup>36</sup>«De rerum serie praedicamental». В русскоязычной традиции переводов «praedicamentum» переводится и как «категория», и как «предикамент». В переводе был сохранен латинизированный вариант термина, чтобы подчеркнуть связь Дальгарно с латиноязычной традицией. Там, где перевод «praedicamentum» как «предикамент» был невозможен, в скобках указан латинский оригинал.

<sup>37</sup>Под «целостными знаками» (*signa integra*) Дальгарно понимает все части речи, или дериваты абстрактного предикаментального имени, которому для того, чтобы сообозначать, т. е. функционировать как полноценная языковая единица, необходимо получить определенную флексию (Dalgarno, 2001: 232). Об этом см. восьмую главу трактата в последующей публикации перевода. Примечательно, что Уилкинс трактует понятие «целостного слова» (*integral word*) по-другому. К целостным словам он относит отдельные части речи — имя существительное, имя прилагательное и наречие: «Под *целостными* или главными словами я имею в виду такие, которые означают некоторую целую вещь или понятие: либо само *Сущее*, то есть вещь саму по себе, либо *Сущность* вещи, как *существительные среднего рода*, обозначающие конкретные или абстрактные понятия; либо действие или претерпевание объектом действия, как *активные* или *пассивные имена*;

отнесению последних с *вещами*, будет необходимо немного рассмотреть природу самих *вещей*. Ведь недостаток, избавление от которого мы ищем в других языках, состоит в том, что первые имена были даны вещам, вместо которых они подставляются, совершенно случайно и без какого-либо обсуждения или должного рассмотрения самих вещей. Ведь, поскольку *знаки* подставляются нами вместо самих *вещей*, полностью согласуется с разумом, что искусство *знаков* должно следовать за искусством *вещей*. И я считаю, что, подобно тому как *метафизика* и *логика* составляют одно единое искусство, так и грамматика отличается от них лишь в той степени, в которой *знак* отличается от *означаемого*. И поскольку эти последние соотносятся друг с другом, ими должна заниматься одна и та же наука. Поэтому тот, кто пожелает дать вещам имена в согласии с разумом, сперва должен, словно путем логического творения, привести форму, красоту и порядок в этот хаос мира идей, существующего в душе — как только это будет сделано, назвать его части подходящими именами будет легко. Ведь подобно тому как при создании образов рука художника направляется внутренней идеей разума, порожденной увиденным извне объектом, так и грамматик должен дать вещам имена в соответствии с идеями и логическими правилами, выведенными из природы самих вещей, существующих извне. Эта упорядоченная последовательность вещей [ordinata series rerum] обыкновенно называется *предикаментом* [Praedicamentum]. Здесь следует сказать об этом в общих чертах несколько слов.

Есть мнение некоторых писателей этого века, которые величают себя новаторами в некоторых частях философии и прямо-таки реформаторами во всем, что от *учения о категориях* [doctrinae praedicamentalis] нет никакой пользы<sup>38</sup>. Это, конечно, так, если нет необходимости в строгом методе обучения искусствам — а ничего более нелепого и недостойного философа утверждать нельзя. К чему еще направлены усилия всех философов в разных частях философии, как не к тому, чтобы раскрывать природу вещей посредством изучения их различий и сходств, и тем самым устанавливать с помощью метода порядок между ними? После того как это будет осуществлено в отдельных науках и искусствах, задачей

либо признак и образ действия, как *производные наречия*» (перевод Д. Бердимуратовой). Остальные части речи Уилкинс относит к частицам (Wilkins, 1668: 298).

<sup>38</sup>По-видимому, здесь и далее Дальгарно полемизирует с Томасом Гоббсом, который в сочинении «О теле» (1, 2) замечает следующее: «Наконец, я должен сознаться, что еще не видел сколько-нибудь заметной пользы от применения этих категорий в философии» (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 92).

логика станет собрать эти разрозненные части философии, изученные другими в подчиненных областях знания, и соединить их с помощью надлежащего иерархического принципа в одну систему, которая может быть правильно названа *предикаментом* или упорядоченной *последовательностью* всех вещей. И неудивительно, что эти авторы впали в столь чудовищные заблуждения, по мере того как пытались убедить нас, будто предикаментальный ряд на самом деле бесполезен. Какой философ сможет удержаться от смеха, когда услышит, что есть два высших рода вещей, т. е. *тело* и *не тело*?<sup>39</sup> Я бы назвал этих людей *манихеями*, если бы они открыто не объявили себя *саддукеями*. Они имеют обыкновение высмеивать термины искусства и слова, определенные для обозначения недостижимых для чувств и тела вещей, как бессмысленные и лишённые значения [insignificantibus], хотя нет слова настолько же бессмысленного и лишённого значения, как *не-тело*, которое для них составляет высший род. Хотел бы я их спросить, что для них означает слово *Бог*? Конечно, если они себе явным образом не противоречат, это слово бессмысленно и лишено значения, ведь, как они сами признают, невозможно прийти к постижению божественной природы посредством какого-либо телесного взаимодействия.

Поскольку весьма вероятно, что эта книжица попадет в руки многих ученых людей, мне показалось правильным в немногих словах изложить доводы, сообразуясь с которыми я, если отделять веру от божественного откровения<sup>40</sup>, принимаю две важнейшие (и для меня притом самые первые среди всех остальных) истины: 1. *Бог есть* 2. *Человеческая душа бессмертна*. И я делаю это тем охотнее, что вижу, как неслыханная дерзость утверждающих о смертности души развратила многих этой скверной, а некоторые именитые авторы отнеслись к этому предмету очень легкомысленно.

<sup>39</sup>Хотя Гоббс выражал сомнение в пользу категориального деления, тем не менее в том же разделе трактата «О теле» он предлагал деление высших родов имен посредством отрицательных различий: «По таким рядам могут быть распределены не только *положительные*, но и *отрицательные* имена» (Гоббс, Федоров и Гутерман, 1989: 90). Соответственно, высшими родами в системе категорий Гоббса являются понятия *тело* и *не-тело*.

<sup>40</sup>Различие, которое Дальгарно проводит между верой («fides») и Божественным Откровением («revelatio Dei»), также может указывать на его приверженность идеям Герберта (см. гл. 1, сн. 16 перевода). Вере и религии, которые основаны на пяти общих, выведенных разумом, понятиях, или истинах, Герберт противопоставляет истину, которая открывается Богом отдельно человеку (Herbert, 1656: 288).

Во-первых, помимо того, что во всех людях есть голос природы, обращенный и взывающий к божеству, я также заключаю, что Бог есть, следующим образом. То, что есть первопричина, есть первая истина; следовательно, первая истина есть то, что Бог есть: ведь первопричина и Бог означают для меня одно и то же. Истинно так.

Во-вторых, о *бессмертии* человеческой души, которое часто подвергается сомнению и многими открыто отвергается (хотя в действительности те, кто отрицают это, как следствие, необходимо отрицают и существование Бога), можно заключить следующим образом. Никакая материальная и смертная сила не может возвыситься до постижения и созерцания нематериального и бессмертного Бога. Однако человеческая душа возвышается до постижения и созерцания Бога, а потому и до стремления к Богу и наслаждению им как своим высшим благом — следовательно, она не материальна и не смертна, но есть зародыш и росток божественной природы, с чем наилучшим образом согласуются слова из Св. Пис., в котором душа зовется образом Бога, свечой Господней<sup>41</sup>, а Бог Отцом духов. Меньшая посылка этого умозаключения очевидна и не отрицается моими противниками. Основание большей посылки состоит в том, что между любым актом и объектом должна присутствовать соразмерность природы — это согласуется даже с основоположениями противников бессмертия, поскольку они учат, что телесный ум не может постичь бестелесные вещи.

Рене Декарт, муж многих выдающихся дарований, строя это умозаключение, как мне кажется, положил основание на песке: хотя он приступает к доказательству этой истины с богатым словесным убранством и стремится создать уникальный метод, его умозаключения кажутся мне скорее приятными фантазиями, или (как он сам говорит) размышлениями<sup>42</sup>, чем строгими доказательствами. Первое и основное его умозаключение, обосновывающее эту истину, таково. Я могу предположить, что вне меня ничего не существует: ни Бог, ни небеса, ни земля; или что у меня нет рук, ног, глаз и пр.; но даже если отстраниться от всего этого, остается истинным «Я мыслю», следовательно, истинно и то, что «Я существую».

<sup>41</sup> См. Притч. 20:27. В Синодальном переводе «свительник Господень». По-видимому, Дальгарно ориентировался на английский перевод этого стиха («the candle of the Lord»), т. к. в Вульгате там же используется выражение «lucerna Domini», а слово «candela» не используется в принципе.

<sup>42</sup> «Meditationes» — речь идет о сочинении Декарта «Meditationes de prima philosophia», опубликованном в 1641 г.

Меня удивляет, что никто не указал на ошибочность этого предположения, ведь оно не менее запутанное, чем следующее. Предположим, что вне меня не существует ничего телесного, однако остается истинным, что я вижу и что я слышу, ведь любой *акт*, будь то *духовный* или *телесный*, необходимым образом предполагает *объект*. И тот, кто согласно этому предположению исключает *объект*, необходимым образом исключает и сам *акт*; ведь кто мыслит, с необходимостью мыслит о чем-то, равно как и тот, кто видит или слышит, с необходимостью воспринимает некоторый *объект*, соответствующий этим чувствам<sup>43</sup>.

Если кто-либо в поддержку этого предположения скажет, что *душа* может иметь в качестве *объекта* мышления *саму себя*, я на это отвечу так. I. Верно, что *душа* способна к рефлексии над своими прямыми актами<sup>44</sup>, то есть способна знать, что она знает; и это согласуется с моим главным умозаключением о *бессмертии души*, которое я доказываю следующим образом.

Как та *природа*, которая возвышается до созерцания Бога, стремления к нему и наслаждению им, с необходимостью *нематериальна* и *бессмертна*, так, в свою очередь, и та *природа*, которая способна к рефлексии над своими актами и созерцанию себя, с необходимостью сопричастна божественной природе: но *душа* и т. д.<sup>45</sup> Основание большей посылки заключается в том, что только божественной природе присуще это совершенство — созерцать себя, стремиться к себе и наслаждаться собой. Ведь природа, которая способна к рефлексии над собой, стремлению к себе и наслаждению собой, даже если бы ничего больше не существовало, есть *Бог*. И поскольку *душа* способна к рефлексии над собой (хотя и не в том смысле, как было упомянуто выше, ведь в таком случае она в действительности была бы Богом), нет сомнений в том, что эта способность есть часть *божественного образа*.

Однако, во-вторых, как то, что *душа* может мыслить о себе, подкрепляет высказанное выше предположение? Ведь любой *рефлексивный*

<sup>43</sup>Ср. сходную критику данного положения Декарта у Лейбница в «Замечаниях к общей части Декартовых „Начал“»: Лейбниц, Федоров, 1984: 175.

<sup>44</sup>В схоластике прямым актом называлось действие по непосредственному постижению определенного объекта, тогда как рефлексивным актом обозначалось действие по постижению интеллектом самого прямого акта, т. е. действие интеллекта по постижению самого себя в акте постижения другого объекта. О различии прямых и рефлексивных актов в схоластике XVII в. см.: Вдовина, 2009: 360–362.

<sup>45</sup>Дальгарно оставляет часть силлогизма недописанной: душа способна к рефлексивным актам и, следовательно, сопричастна божественной природе.

*акт* (в тварном существе) предполагает *прямой акт*, над которым душа осуществляет рефлекссию; любой *прямой акт* устанавливает сущностные отношения с существующим *извне объектом*. Следовательно, тот, кто согласно этому предположению исключает все *внешние объекты*, также исключает всякий *прямой акт*; тот, кто исключает *прямой акт*, также исключает *рефлексивный акт*, так как *прямой акт* есть *объект рефлексивного акта*. Чистый же *рефлексивный акт*, не предполагающий никакого предшествующего ему *прямого акта*, присущ одному Богу. Поэтому предполагать, что *душа* может мыслить о себе, даже если бы ничего больше не существовало, значит предполагать невозможное; или что *душа* есть *Бог* — а это еще более невозможно.

В-третьих, разве сами слова автора не допускают такого истолкования? Ведь, объясняя то, как он понимает слово *мыслить*, он говорит, что это значит: хотеть одного, не хотеть другого, в ином сомневаться и т. д. Эти акты явным образом относятся к *внешним объектам*, которые он ранее в своем предположении исключил.

Если кто спросит, как эти первые основоположения — о существовании Бога и бессмертии души — могут называться общеизвестными и неоспоримыми истинами, когда ученые люди считают их ложными, я отвечу следующее. Либо эти люди говорят так под влиянием дурных страстей, либо они безумны. Однако кто может быть настолько безумным, чтобы отрицать первые и общеизвестные основоположения? Впрочем, видел я некогда людей, страдающих от болезни тела, которые, слушая и наблюдая, как другие говорят, тем не менее отрицали, что они что-либо видят или слышат, и чем яснее перед ними предстал объект, тем сильнее они отрицали, что они его воспринимают. Это касается и безумствующего атеиста, который сначала составил ясные понятия о Боге, а затем решительно это отвергает. Однако в других делах эти люди выказывают величайшую рассудительность. Порой случается так, что некоторые люди нелепо и смешно рассуждают о какой-нибудь одной вещи, хотя в остальном они достаточно рассудительны.

Однако я далее не стану отклоняться от моего главного предмета. Я изложу основное из сказанного выше в кратком круговом рассуждении, которое, по моему мнению, содержит первые и общеизвестные основоположения (само собой, при этом я следую не чувству, но руководству подлинного разума) и которого достаточно для того, чтобы опровергнуть все софизмы атеистов: *либо я бессмертен, либо Бога нет; либо Бог есть, либо я ничто*. И теперь я возвращаюсь к *категории*.

И я спрашиваю тех, кто не видит никакой пользы в *предикаменте*: что означают эти слова — *род*, *вид*, *различие*, *определение* и т. д.? Действительно, если не предполагать предикамент, то они совершенно бессмысленны и ничего не означают, ведь любое доказательство предполагает *определение*, *определение* — *род* и *вид*, *род* и *вид* — упорядоченную *категориальную последовательность* [seriem praedicamentalem]. И, строго говоря, нет никакого *определения* или *доказательства* (хотя сочинения авторов и изобилуют этими словами), поскольку не составлен *предикаментальный ряд*. Поэтому то, что по мнению одного является *определением*, по мнению другого не заслуживает называться *описанием* (так как их между собой принято различать). Таким образом, что для первого есть *доказательство*, то для второго — *софизм*.

Аристотель положил некоторые первые основания для предикамента, на которых мы ничего, или почти ничего, еще не возвели. Он произвольно установил десять высших родов вещей, назвав те понятия, которые не могут быть к ним отнесены, *трансцендентными* и *выходящими за пределы* [transcendentes et extravagantes]<sup>46</sup>. Из них он на

<sup>46</sup>Т. е. выходящими за пределы установленных Аристотелем категорий или «блуждающими» («extravagantes») по ним всем. Учение о трансценденциях развилось из метафизической теории Аристотеля о сущем и едином. В «Метафизике» эти понятия отождествляются: «Итак, сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так; напротив, это было бы даже удобнее)» (Аристотель, Кубицкий, 1976: 120). При этом единое определяется через отрицание как «неделимое» и относится ко всем родам сущего: «Поэтому и быть единым — значит быть неделимым именно как определенным нечто и существующим отдельно либо пространственно, либо по виду, либо в мысли; иначе говоря, это значит быть целым и неделимым, а скорее всего быть первой мерой для каждого рода, главным образом для количества; ведь отсюда [это значение единого] перешло на другие [роды сущего]» (там же: 253). К XIII в. сформировалось схоластическое учение о трансценденциях, которые считались «наиболее общими» (*communissima*) и «первыми» (*prima*) понятиями, т. к. они не относятся ни к одной из десяти аристотелевских категорий, сопутствуют любому сущему и не раскладываются на какие-либо предшествующие им понятия (Aertsen, 1996: 28). Так, в своем комментарии к «Метафизике» Аристотеля Альберт Великий пишет, что единое и сущее обозначают одно и то же и «окружают» (*circuit*) все категории, т. е. не относятся ни к одной из них: «Поскольку единое и сущее обозначают одно и то же, хотя и разным способом, они оба сопутствуют всем категориям и окружают (*circuit*) их; и по той же причине они не подпадают под какую-либо одну категорию» (Albertus Magnus, 1651: 334). В «Quaestiones Disputatae de Veritate» Фома Аквинский пишет о «модусах» сущего, которые являются общими и «сопутствующими» (*consequens*) любому сущему (Sanctus Thomas de Aquino, 1970: 5). Там же Фома говорит о необходимости разложения природы любого сущего на самоочевидные «начала» (*principia*): «так же, как для любого доказательства необходимо



том же основании мог бы составить две других *категории* [dua alia graedicamenta] по образцу остальных. Основания, по которым этот способ упорядочивания вещей меня не устраивает, таковы. Во-первых, он недостаточно точно различает *понятия вещей*, поскольку одно и то же понятие, рассмотренное с разных точек зрения, очень часто может быть отнесено к разным *категориям* — *качества, действия, отношения* и т. д. Во-вторых, в правильно устроенном *ряде вещей* недопустимы никакие *трансцендентные* понятия, если только кто-нибудь не пожелает называть *роды трансценденциями* по отношению к *видам* и *индивидам*. Ведь мнение тех, кто допускает *трансцендентные* понятия в каком-либо другом смысле, противоречит *определению предикамента*, которое они сами ей и дали — т. е., что это *ряд вещей, собранных под одним высшим родом*. Таким образом, согласно этому определению есть только одно трансцендентное понятие — понятие *сущего*.

Что в таком случае делать с этими понятиями — *единое, истинное, благое*? Разумеется, они должны быть подчинены *сущему*, ведь в действительности они суть *акциденции*. *Единство* есть внешнее наимено-

свести его части к некоторым началам, которые очевидны интеллекту сами по себе, так и при исследовании, что чем является» (Sanctus Thomas de Aquino, 1970: 4). Число трансценденций могло варьироваться, однако традиционно выделялось четыре трансценденции: сущее, единое, благое и истинное. Фома, следуя Авиценне, прибавляет к ним еще две трансценденции — «вещь» (*res*) и «ничто» (*aliquid*). Как пишет Фома в «Сумме теологии», сущее является первичной трансценденцией, потому что оно существует «актуально» и первым познается разумом: «И сообразно понятию [т. е. логически] первым является то, что первым подпадает под „схватывание“ разума. Но первым под „схватывание“ разума подпадает сущее, сообразно тому, что все познаваемо постольку, поскольку актуально [существует], как сказано в IX книге „Метафизики“» (Фома Аквинский, Апполонов, 2006: 53). Остальные пять трансценденций, которые выделяет Фома, обозначают особые модусы сущего и делятся на две группы: одни сопутствуют всякому сущему (вещь и единое), которое рассматривается само по себе, другие сопутствуют сущему, рассматриваемому в его отношениях с другим сущим (ничто, истинное, благое) (Sanctus Thomas de Aquino, 1970: 5). В этом и следующем абзаце Дальгарно критикует учение о трансценденциях и пишет, что есть только одна трансценденция — сущее. Он лишает *единого, благого* и *сущего* онтологического статуса и определяет их как акциденции, приписываемые вещам умом. *Вещь* и *ничто* он полностью отождествляет с сущим. Термин *transcendentia* является субстантивированной формой причастия *transcendentes*. Решение переводить «transcendentia» как «трансценденции», а не «трансценденталии», было обусловлено тем, что Дальгарно следует средневековой традиции, в которой термин *transcendentalis* не употреблялся (его ввел в употребление Франсиско Суарес) (Aertsen, 1996: 19). В эпоху Возрождения и позднее термины *transcendentes* и *transcendentales* стали взаимозаменяемыми. В английском переводе Маата «transcendens» переведено как «transcendent» (Dalgarно, 2001: 183).

вание<sup>47</sup>, приписанное вещам посредством операции интеллекта, так же как и *двойственность*, *тройственность* и т. д.; ведь нет ничего, что бы делало Петра *одним* человеком, прежде чем произведена операция ума, и что бы на том же основании не делало бы Петра и Павла *двумя* людьми. Формальное основание *истины* в свою очередь состоит в *отношении* между *действием* ума и *объектом*. Так, наименование *блага* предполагает сущностное отношение к *стремлению* или некоторому *желанию*. Конечно, сам Бог, *Наиблагой и Величайший*<sup>48</sup>, потому именуется *наиблагим*, что Он есть самый *желанный*: ведь даже если всякая сотворенная *воля* перестала бы существовать или *стремиться* к Богу, Он все же остался бы самым *желанным* вследствие акта *желания*, которое происходит от *совершеннейшего желания*, присущего Ему, — и поэтому Он самый *благой*. Слова же *вещь* и *ничто* полностью синонимичны слову *сущее*.

Правда, чтобы подробнее объяснить эти понятия и в целом исследовать скрытые и запутанные в непроглядном мраке слов термины метафизики, логики и грамматики (которые, как я уже сказал, составляют одно искусство), потребовался бы отдельный трактат; ибо из-за отсутствия хорошо разработанного логического учения в сочинениях философов и теологов то и дело встречаются весьма нелепые высказывания, поскольку даже ученым мужам часто приходится говорить с народом на его языке, если они хотят быть народом поняты. И все же эта великая *реформація* в философии должна заключаться в правильном составлении *предикаментального ряда* — источника любых *определений*, *делений*, *доказательств* и других логических *умозаключений* и *терминов*. Чтобы привлечь других к этому *благородному начинанию* и упредить некоторые возражения против ряда вещей, который далее будет представлен в лексиконе этого искусства, я в некоторых общих заключениях изложу свои воззрения на *природу предикамента*.

Во-первых, философы плохо представляют природу категории, уподобляя ее *дереву*<sup>49</sup> — ибо нет ничего, что бы нагляднее изображало этот

<sup>47</sup>О понятии «внешнего наименования» (*denominatio extrinseca*) и его употреблении в схоластической философии XVII века см.: Вдовина, 2009: 54, 321.

<sup>48</sup>Ср. постоянные эпитеты Юпитера *Optimus Maximus* («Лучший, Величайший»).

<sup>49</sup>Вероятно, Дальгарно имеет в виду т. н. «дерево Порфирия». Греческий философ-неоплатоник Порфирий (234?–305?) в своем «Введении» к «Категориям» Аристотеля использовал образ дерева как иллюстрацию деления высших родов на виды и индивиды. Дерево Порфирия в философских учебниках традиционно представлялось как последовательность родов и видов («*linea directa*»), указывающая на порядок сущего. Впоследствии

ряд вещей и понятий, чем *генеалогия* человеческого рода. Ведь подобно тому, как мы, опираясь на *веру*, полагаем, что все люди произошли от одного прародителя, так и, следуя *разуму*, мы убеждаемся в том, что все частные понятия образуются от одного первого *понятия сущего*. Поэтому впечатления, или восприятия, человеческого разума обыкновенно правильно называют *понятиями вещей* [Rerum Conceptus]: ведь сами вещи подобны *отцу*, порождающему в нашем разуме свой *образ*; *интеллект* же есть *мать*, воспринимающая [conspiciens] эти образы; а *память* есть *чрево*, которое вынашивает образы вещей, так зародившиеся<sup>50</sup>. И так же, как мы видим, что число *людей* увеличивается благодаря последовательному и непрерывному рождению, так и число *понятий* день ото дня возрастает благодаря *разуму*, не менее плодотворному, чем *тело*. И подобно тому, как Его одного должно называть совершенным *историком*, способным перечислить все деяния Адама и увеличивающееся множество всех его потомков и все их поступки, Его одного должно называть и совершенным *философом*, способным перечислить все вещи и понятия — не менее многочисленные, чем адамово потомство, — как в нисходящем, так и в восходящем порядке, и вычислить все их взаимоотношения. Отсюда с очевидностью следует, насколько мало мы, люди, знаем и *сколько многое* не знаем.

Во-вторых, если, мы примем во внимание, с одной стороны, почти бесконечное число вещей и их многочисленные разнообразные взаимоотношения, и, с другой стороны, слабость человеческого интеллекта, то не стоит надеяться, что с помощью человеческого искусства может быть создан такой *ряд вещей*, который был бы во всем — и в отношении *числа*, и в отношении *метода*, — совершенным настолько, что было бы невозможно что-либо *прибавить*, *отнять*, *переставить*; ведь отношения вещей настолько многообразны, что их метод постоянно изменяется в соответствии с различными исходными принципами и различными точками зрения [secundum varias suppositiones et varios respectus]. Ведь если взять любую часть философии и предложить тысяче ученнейших мужей самостоятельно ее исследовать, то среди них не найдется и двух

образ дерева, использовавшийся как иллюстрация для комментария к логическому трактату Аристотеля, стал графическим представлением онтологических делений на роды и виды (Blum, 2012: 280–292). О графическом представлении дерева Порфирия в философии см. подробнее: Berger, 2017.

<sup>50</sup>Для того, чтобы ввести метафору, сравнивающую акт восприятия с зачатием, Дальгарно использует полисемию глагола *conspicio*, который одновременно обозначает действие по восприятию вещей и акт зачатия.

таких, которые были бы во всем между собой согласны. И в этом стоит винить не только *человеческую слабость* (о чем, конечно, нельзя забывать), но отчасти и *изменчивость природы* самих вещей, а также *бесчисленное множество их взаимоотношений*. Тем не менее, хотя не стоит ожидать, что такое совершенство может быть достигнуто, для философии был бы весьма полезен некоторый единый полный *ряд вещей*, одобренный многими учеными людьми и объединяющий все основные и общеизвестные понятия *природы* и *искусства* в соответствии с надлежащим иерархическим категориальным принципом [legitima subordinatione praedicamentali], то есть в *роды* и *виды*.

В-третьих, есть два исходных положения касательно того, как следует составлять такой *ряд вещей* и вывести *определения* вещей. В одном случае, путем логического анализа выделяется определенное число *первых* и *простейших понятий*, из которых складываются все остальные, сложные, понятия; и, разумеется, такого рода анализ ведет к более глубокому познанию вещей. Мне известно мнение в высшей степени даровитых людей, которые считают, что число *простых понятий*, полученных путем тщательного логического анализа, не превышает число простых звуков речи, полученных путем тщательного грамматического анализа. В другом случае, этот ряд может быть составлен посредством приведения всех понятий *природы* и *искусства* — как *сложных*, так и *простых* — к виду линейно организованного предикамента. Каждый из этих способов упорядочивания понятий был бы весьма полезен для философии.

В-четвертых, в ряде, установленном в соответствии с этим вторым исходным принципом, было бы вполне естественно усмотреть один и тот же метод упорядочивания *субстанций* и акциденций. Этот метод в его общих очертаниях можно увидеть в моих *таблицах*.

В-пятых, наилучшее и наиболее естественное *деление* на роды в этом ряде, вне всякого сомнения, было бы *дихотомическим*, ведь это лучший из всех способов деления, поскольку он *первый* и отстоит на один шаг от *единства*. И безосновательны возражения тех, кто говорит, что дихотомия сильно запутывает *память*; ведь в том случае, если противопоставление, положенное в основу этого деления, представлено ясно, ничего не помогает *памяти* лучше, чем дихотомия. Следовательно, всякий раз, как память путается из-за *дихотомического учения*, на самом деле путается не столько *память*, сколько *интеллект*, который еще не воспринимает способ и основание деления с достаточной ясностью.

В-шестых, совершенное категориальное деление [Distributio Praedicamentalis] должно быть произведено посредством *положительных* отличий и видов — ведь без этого невозможно ни одно правильное деление, ибо нет видов *несуществующих* вещей, а *отрицательные* отличия не могут составлять *положительные* виды. В этом вопросе философы и ученые мужи часто оказываются введены в заблуждение обманчивостью слов; ведь в обычных языках слова не были созданы согласно философским законам, и потому нам не хватает слов для выражения категориальных отличий многих вещей. Следовательно, мы вынуждены образовывать *отрицательные* слова от *положительных* слов с другим или противоположным значением для обозначения понятий, не менее *положительных*, чем те, которые выражаются *положительными* словами — и таким образом, из-за недостатка слов, мы выражаем *положительно* противоположные различия *отрицательными* словами. И хотя эта особенность была отмечена лишь немногими, она весьма очевидна, что подтверждается примерами этих слов: *aequale, inaequale, par, impar*; ведь понятие *неравенства* не менее положительно, чем понятие *равенства*, ибо оно указывает на то, что одно количество *больше* другого; а что может быть более положительным? То же самое можно сказать о словах *par* и *impar*, которые на английский переводятся положительными словами *even* и *odd*<sup>51</sup>.

В-седьмых, философы без какой-либо причины ошибочно исключают *искусственные вещи* из категориального ряда, хотя *искусственные вещи* суть объект нашего познания в не меньшей степени, чем *естественные вещи*, и в не меньшей степени, чем они, могут быть подчинены *порядку* и *методу*.

В-восьмых, стоит заметить, что в подобном *ряде* должно было бы быть приведено очень много *родовых* слов, таких, как *акциденция, качество, количество, отношение, растение, животное, птица* и т. д., которые обозначают наиболее общие признаки и сходства вещей. Если предположить, что число *низших видов* равняется 4 000 или 10 000, то число *родовых* понятий должно быть тем же, поскольку, как мы уже предположили, всякое деление родов выполнено при помощи дихотомии; при этом наиболее общие родовые понятия, обозначенные одним словом, были бы достаточно выразительными и подходящими

<sup>51</sup>Приведенные пары латинских антонимов переводятся как «равный, неравный» и «четный, нечетный».

для обучения. Так, для всех *видов*, определенных посредством противоположных и положительных различий, давалось бы одно общее *родовое* понятие; ведь, как для *мужского* и *женского* есть общее понятие *пол*, так и для *горячего* и *холодного*, *влажного* и *сухого*, *твердого* и *мягкого* и т. д. должно быть одно общее *родовое* понятие, которое их объединяет. Пример употребления подобного метода можно увидеть у Петра Рамуса<sup>52</sup>; насколько мне известно, он один в своих философских сочинениях сумел соблюсти принцип *дихотомического* деления, следуя при этом строгим *категориальным* правилам, хотя ему и не хватало *простых слов* для ясного и краткого выражения *родовых* понятий без перифраза.

#### ГЛ. IV.

#### НЕКОТОРЫЕ НЕОБХОДИМЫЕ ГРАММАТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ИЗ СКАЗАННОГО О ПРЕДИКАМЕНТЕ<sup>53</sup>

Из того, что я уже в общем сказал о *предикаменте*, который есть основание грамматики и материя, в которую<sup>54</sup> грамматика привносит форму [Materia in qua Grammatica], я вывожу некоторые необходимые грамматические следствия.

<sup>52</sup>Петр Рамус (1515–1572) — французский философ и ученый, который считал необходимым отказаться от логического учения Аристотеля и схоластов. Он стремился создать новую систему логики, которая, по его мнению, должна была стать основой для построения нового научного знания. Для этого ее необходимо было выстроить на основе естественного размышления, тем самым сделав ее более применимой на практике. Логику Рамус определил как искусство правильного рассуждения (*ars bene disserendi*), основываясь на стоическом понимании логики (стоики рассматривали логику как часть философии и считали, что основа логики — это суждение, в отличие от Аристотеля, который считал основой логики категории, а саму логику — лишь инструментом философского поиска) (Прим. В. Янина).

<sup>53</sup>Перевод Р. Идрисовой и Э. Рахманкулова. Примечания Э. Рахманкулова.

<sup>54</sup>Дальгарно использует схоластическое разделение материи на *materia ex qua* («материя, из которой») и *materia in qua* («материя в которой»). Согласно Фоме Аквинскому, первый термин обозначал материю как материальную причину, т. е. то, из чего возникает некоторая форма, а второй термин обозначал материю относительно того действия, которое привносит в нее форму. Другими словами, *materia ex qua* обладает потенцией принять субстанциальную форму, тогда как *materia in qua* обладает потенцией принять акцидентальную форму: «Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua» (Sanctus Thomas de Aquino, 1976: 39). Для Дальгарно это различие принципиально важно, т. к. в его теории предикаментальный ряд вносит в разрозненные понятия вещей первичную субстанциальную форму, а грамматика вносит в них акцидентальную форму. То есть языковое выражение само по себе не является присущим понятиям, первично оформленным посредством предикаментального ряда (понятия универсальны для всех людей, а их лингвистическое выражение различается от языка к языку).

Во-первых, такое устройство предикамента, которое в первую очередь устанавливает *первые и простейшие* понятия (число которых не превышает, по мнению некоторых, десяти), а затем сложные, составленные из этих немногочисленных простых, не может служить подходящей основой для искусства грамматики из-за разнообразия оснований, по которым первые составляются из последних, и множества отношений, в которые они входят между собой—и это в силу двоякой причины, *исходящей*, с одной стороны, из самих *вещей* и, с другой стороны, из *знаков*.

Во-первых, кто неотступно следует точному анализу всех наиболее *сложных* понятий *природы* и *искусства*, разлагая их на первые элементы и определяя все взаимоотношения простых элементов в сложном понятии, тому необходимо собирать и пересобирать эти *простые элементы* столько раз, сколько это потребуется для того, чтобы обозначить их разные взаимоотношения в *сложном понятии* и полностью отличить его от всех остальных вещей; так что, когда этот анализ уже проведен старательным философом, это *одно* понятие часто предстает перед глазами разделенным на столь много *частей*, на сколько разделено человеческое тело после его рассечения опытным анатомом. И действительно, собрать из столь многих отдельных частей, полученных посредством такого анализа, одну завершенную целостную форму этого сложного понятия так, чтобы оно было ясно отличимо от других сложных понятий, составленных из тех же простых элементов, было бы не менее сложно, чем понять по рассеченному на мельчайшие части труп, чей он, Петра ли, Якова или Фомы и т. д. Я не отрицаю (как утверждал выше), что такого рода анализ ведет к более глубокому и основательному познанию вещей. Более того, я считаю это высшим достижением философии—уметь разлагать любое предложенное понятие на его первоначала—этим крайне полезным способом философствования слишком часто пренебрегают. Из сказанного, однако, становится ясным, что такой анализ малопригоден для немедленного схватывания такого понятия как одного сложного целого с помощью одного действия ума без долгого рассуждения.

Во-вторых, если мы рассмотрим знаки, то также обнаружится, что этот принцип совершенно непригоден для того, чтобы сообразно с ним давать имена вещам. В самом деле, предположим, что некоторое понятие делится посредством уже упомянутого анализа на сто, а возможно, и на тысячу частиц, для обозначения всех мельчайших отличий этой вещи, посредством которых ее различают среди других. В таком случае было бы необходимо, чтобы для отчетливого обозначения единичных

частиц или отличий использовалась, как минимум, одна буква. Таким образом, когда эти буквы будут собраны в одно слово, имена вещей разрастутся до такой длины, что одно слово займет целую страницу. Разумеется, я полностью согласен с теми, кто уделяет аналитической части философии гораздо больше внимания, чем это принято у большинства философов. Чем меньше будет простых знаков, из которых имена сложных вещей составляются не просто по произвольному решению, а сообразно с логикой и природой вещей, тем совершеннее будет искусство: ведь напрасно делать посредством многого то, что с тем же или большим успехом может быть сделано посредством меньшего<sup>55</sup>. Однако при столь малом количестве первоначальных знаков за большей краткостью последует еще большая неясность; и опыт подтверждает, что сложные знаки такого рода с необходимостью будут еще более произвольными, чем простые.

Во-вторых, такое устройство предикаментального ряда, при котором все отчетливые понятия природы и искусства, как сложные, так и простые, выстраиваются в категориальной линии [in linea Praedicamentali] в соответствии с упорядоченной последовательностью родов и видов и при этом обозначаются различными простыми именами, не было бы подходящей основой для построения этого языка. Причина этого состоит в том, что число простых слов было бы почти бесконечным. Баугин<sup>56</sup> перечисляет 6000 видов растений, существует бесчисленное множество животных. Наименований искусства и искусственных вещей, которые до сих пор не были никем упорядочены в соответствии с методом искусства, было бы намного больше. Конечно, как учат философы, сколь угодно малый континуум можно делить до бесконечности, и не менее истинно, что любые роды и виды, например *числа, цвета, звуки, претерпевания души* и т. д., можно делить посредством бесконечных различий. Однако сама природа в каждом человеке учит его рассматривать природу вещей с общей и универсальной точки зрения и описывать частные природы вещей с помощью немногих общих оснований вещей; и потому искусство

<sup>55</sup>«Frustra enim fit per plura, quod aequae, vel magis commode fieri potest per pauciora» — Дальгарно использует несколько измененную латинскую поговорку («Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora»).

<sup>56</sup>Каспар Баугин (1560–1624) — швейцарский врач, анатом и ботаник. Ввел бинарную номенклатуру для классификаций в анатомии и ботанике, использовавшуюся позднее Карлом Линнеем. Среди его работ можно отметить ботаническое сочинение «Pinax theatri botanica» (1623), которое содержало каталог около шести тысяч видов растений (Isely, 1994: 49–52).



(которое есть ничто иное, как возделанная природа) равным образом должно учить наиболее общим основаниям вещей, с помощью которых могут быть описаны природы частных вещей.

Поэтому, в-третьих, я решил, что не должно впадать в крайности и следовать исключительно одному из этих принципов. Напротив, надлежит пойти средним путем (который признают методом, хорошо применимым ко многим вещам), то есть необходимо выбрать из первых и главных наук определенное число важнейших понятий — а именно тех, которые обозначают наиболее общие способы рассмотрения вещей, — и положить их в основу категории в качестве первых, а затем установить для их обозначения корневые слова, из которых составлялись бы сложные имена других вещей.

А каково было бы точное число этих понятий, и, во-вторых, какие именно должны быть к таковым отнесены, и, в третьих, в каком порядке они должны быть расположены друг относительно друга — по поводу разъяснения этих вопросов в самом деле можно сказать: сколько голов, столько умов<sup>57</sup>. Однако я полагаю, что все поистине ученые мужи согласятся со мной в том, что ни один из этих вопросов не может быть решен без изрядной доли произвольности. О мере моих способностей в этой области можно судить по таблицам или лексикону этого труда. Я не предлагаю их в качестве совершенного ряда вещей ни с точки зрения числа содержащихся в нем понятий, ни с точки зрения метода, относящегося к понятиям. Однако я признаю, что в них допущено много произвольности, ведь до этого я объяснял, что это искусство знаков не терпит строгих законов философии.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1976. — С. 63–369.
- Аристотель*. Об истолковании / пер. с древнегреч. Э. Л. Радлова // Сочинения. В 4 т. Т. 2 / под ред. Э. Н. Микеладзе. — М. : Мысль, 1978. — С. 91–116.
- Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. Л. Субботина. — М. : Мысль, 1971. — С. 85–546.
- Вдовина Г. В.* Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII в. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

<sup>57</sup> «Quot capita, tot sententiae» — латинская поговорка.

- Гоббс Т.* Основ философии часть первая. О теле / пер. с лат. Н. А. Федорова, А. Гутермана // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред., пер. с лат., примеч. и вступ. ст. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1989. — С. 66–219.
- Коменский Я. А.* Великая дидактика / пер. с лат. Д. Н. Королькова // Избранные педагогические сочинения. В 2 т. Т. 1. — М. : Педагогика, 1982. — С. 242–476.
- Лейбниц Г. В.* Замечания к общей части декартовых «Начал» / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения. В 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 1984. — С. 165–219.
- Перельмутер И. А.* Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее Средневековье / под ред. А. В. Десницкой. — СПб. : Наука, 1991. — С. 7–66.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1–64) / пер. с лат. А. В. Ашолонова. — М. : Издатель Савин С. А., 2006.
- Aertsen J. A.* Medieval Philosophy and the Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas. — Leiden, New York, Köln : Brill, 1996.
- Albertus Magnus.* Metaphysicorum Lib. XIII // Alberti Magni Opera omnia. Tomus tertius / recogniti per R. A. P. F. Petrum Iammy. — Leiden : Claudius Prost et al., 1651. — P. 1–448.
- Alsted J. H.* Clavis Artis Lullianae, et verae logices duos in libellos tributa. — Strassburg : Lazarus Zetznerus, 1609.
- Aristoteles.* Liber de Interpretatione // Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione / ed. by L. Minio-Plauello. — Oxford : Oxford University Press, 1949. — P. 47–72.
- Bacon F.* De Dignitate et Augmentis Scientiarum libri IX. — London : Officina I. Haviland, 1623.
- Berger S.* The Art of Philosophy : Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment. — Princeton, Oxford : Princeton University Press, 2017.
- Blum R. P.* Studies on Early Modern Aristotelianism. — Leiden, Boston : Brill, 2012.
- Clouse R. G.* Johann Heinrich Alsted and English Millennialism // The Harvard Theological Review. — 1969. — Vol. 62, no. 2. — P. 189–207.
- Cohen J.* On the Project of a Universal Character // Mind. — 1954. — Vol. 63, no. 249. — P. 49–63.
- Corse T.* Festina Lente : Dryden and Oldham // Restoration : Studies in English Literary Culture, 1660–1700. — 1989. — Vol. 13, no. 1. — P. 17–25.
- Dalgarno G.* The Art of Signs (1661) // George Dalgarno on Universal Language : The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers / ed. by D. Cram, J. Maat. — Oxford : Oxford University Press, 2001. — P. 137–289.
- Dalgarno's First Scheme* // George Dalgarno on Universal Language : The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers / ed. by D. Cram, J. Maat. — Oxford : Oxford University Press, 2001. — P. 81–135.

- Falcem misit in alienam Messem truculentus ille messor, Mors inquam; dum tempore Videmiae Vineam nostram Rebdorffianam subdole intravit, & uvam aetate maturam, Confratrem scilicet nostrum F. Balthasarum Lintemayer ... de mane deiecit ...: Rebdorffi 20. Octob: Anno 1696... / MDZ, Digitale Bibliothek. — 2012. — URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/details/bsb10865304> (besucht am 28. Mai 2024).
- Herbert E.* De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Editio tertia. — 1656.
- Hotson H.* Paradise Postponed : Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Hugo H.* De prima scribendis origine et universa rei literariae antiquitate. — Antwerpen : Officina Plantiniana, 1617.
- Isely D.* One Hundred and One Botanists. — Ames : Iowa State University Press, 1994.
- Jue J. K.* Heaven upon Earth : Joseph Mede (1586–1638) and the Legacy of Millenarianism. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2006.
- Lamont W. M.* Godly Rule : Politics and Religion, 1603–1660. — London : Macmillan & Co., 1969.
- Langland W.* William Langland's The vision of Piers Plowman / The Digital Collection Corpus of Middle English Prose, Verse. — 1978. — URL: <https://quod.lib.umich.edu/c/cme/PP1Lan> (visited on May 28, 2024).
- Lille A. de.* Liber poenitentialis. Tome II. La tradition longue / ed. par J. Longère. — Louvain, Lille : Éditions Nauwelaerts, Librairie Giard, 1965.
- Lower M. A.* A Dictionary of the Family Names of the United Kingdom. — London : John Russell Smith, 1860.
- Maat J.* Philosophical Languages in the Seventeenth Century : Dalgarno, Wilkins, Leibniz. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Martinus de Dacia.* Tractatus de modis significandi // Opera / ed. by H. Roos. — Copenhagen : G. E. C. Gad, 1961. — P. 3–118.
- Peniafort R. de.* Summa S. Raymundi de Peniafort. — Secunda editio. — Avignon : Typographia prolegati, 1715.
- Robins R. H.* A Short History of Linguistics. — 4th ed. — New York : Routledge, 1997.
- Salmon V.* The Study of Language in 17th-Century England. — Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1988.
- Sanctus Thomas de Aquino.* Opera omnia. Tomus XXII. Quaestiones Disputatae de Veritate: Vol. 1, fasc. 2: QQ. 1–7. — Rome : Editori di san Tommaso, 1970.
- Sanctus Thomas de Aquino.* De Principiis Naturae // Opera omnia. Tomus XLIII. — Rome : Editori di San Tommaso, 1976. — P. 39–47.
- Shakespeare W.* Romeo and Juliet / ed. by R. Smith. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Strasser G. F.* Lingua Universalis : Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert. — Wiesbaden : Harrassowitz, 1988.

*Trigault N.* De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. — Augsburg : Christoph. Mangius, 1615.

*Wilkins J.* An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language. — London : Samuel Gellibrand & John Marty, 1668.

---

Dalgarno, G. 2024. "Iskusstvo znakov [Ars Signorum]: ili universal'nyy kharakter i filosofskiy yazyk... [Vulgo Character Universalis et Lingua Philisophica]" [in Russian], trans. from the Latin and annot. by E. B. Rakhmankulov, R. D. Idrisova, I. S. Onegin, V. A. Yanin; ed. by N. A. Osminskaya. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 331–382.

---

GEORGE DALGARNO

ARS SIGNORUM

VULGO CHARACTER UNIVERSALIS ET LINGUA PHILISOPHICA

**Translation of:** Dalgarno, G. 1834. "Ars signorum vulgo character universalis et lingua philisophica [1661]" [in Latin]. In *The Works of George Dalgarno of Aberdeen*, 11–82. Edinburgh: T. Constable.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-331-382.

REFERENCES

- Aertsen, J. A. 1996. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden, New York, and Köln: Brill.
- Albertus Magnus. 1651. "Metaphysicorum Lib. XIII" [in Latin]. In *Alberti Magni Opera omnia. Tomus tertius*, ed. by R. A. P. F. Petrum Iammy, 1–448. Leiden: Claudius Prost.
- Alsted, J. H. 1609. *Clavis Artis Lullianae, et verae logices duos in libellos tributa* [in Latin]. Strassburg: Lazarus Zetznerus.
- Aristoteles. 1949. "Liber de Interpretatione" [in Latin]. In *Aristotelis Sategoriae et Liber De Interpretatione*, ed. by L. Minio-Plauello, 47–72. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle. 1976. *Metafizika [Metaphysics]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy, 63–369. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1978. "Ob istolkovanii [Liber de Interpretatione]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by Z. N. Mikeladze, trans. from the Ancient Greek by E. L. Radlov, 91–116. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Bacon, F. 1623. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum libri IX* [in Latin]. London: Officina I. Haviland.
- . 1971. "O dostoinstve i priumnozhenii nauk [De Dignitate et Augmentis Scientiarum]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by A. L. Subbotin, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 85–546. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Berger, S. 2017. *The Art of Philosophy: Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Blum, R. P. 2012. *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden and Boston: Brill.

- Clouse, R. G. 1969. "Johann Heinrich Alsted and English Millennialism." *The Harvard Theological Review* 62 (2): 189–207.
- Cohen, J. 1954. "On the Project of a Universal Character." *Mind* 63 (249): 49–63.
- Comenius, J. A. 1982. "Velikaya didaktika [Didactica magna]" [in Russian]. In vol. 1 of *Izbrannyye pedagogicheskiye sochineniya [Selected Pedagogical Works]*, trans. from the Latin by D. N. Korol'kov, 242–476. 2 vols. Moskva [Moscow]: Pedagogika.
- Corse, T. 1989. "Festina Lente: Dryden and Oldham." *Restoration: Studies in English Literary Culture, 1660–1700* 13 (1): 17–25.
- Cram, D., and J. Maat, eds. 2001a. "Dalgarno's First Scheme." In *George Dalgarno on Universal Language: The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers*, 81–135. Oxford: Oxford University Press.
- , eds. 2001b. *George Dalgarno on Universal Language: The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Dalgarno, G. 2001. "The Art of Signs (1661)." In *George Dalgarno on Universal Language: The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers*, ed. by D. Cram and J. Maat, 137–289. Oxford: Oxford University Press.
- "Falcem misit in alienam Messem truculentus ille messor, Mors inquam; dum tempore Videmiae Vineam nostram Rebdorffianam subdole intravit, & uvam aetate maturam, Confratrem scilicet nostrum F. Balthasarum Lintemayer ... de mane deiecit ...: Rebdorffi 20. Octob. Anno 1696..." [in Latin]. 2012. MDZ, Digitale Bibliothek. Accessed May 28, 2024. <https://www.digitale-sammlungen.de/de/details/bsb10865304>.
- Herbert, E. 1656. *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Editio tertia* [in Latin].
- Hobbes, T. 1989. "Osnov filosofii chast' pervaya. O tele [Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. and annot., with an introd., by V. V. Sokolov, trans. from the Latin by N. A. Fedorov and A. Guterman, 66–219. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Hotson, H. 2000. *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hugo, H. 1617. *De prima scribendi origine et universa rei literariae antiquitate* [in Latin]. Antwerpen: Officina Plantiniana.
- Isely, D. 1994. *One Hundred and One Botanists*. Ames: Iowa State University Press.
- Jue, J. K. 2006. *Heaven upon Earth: Joseph Mede (1586–1638) and the Legacy of Millenarianism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lamont, W. M. 1969. *Godly Rule: Politics and Religion, 1603–1660*. London: Macmillan & Co.
- Langland, W. 1978. "William Langland's The vision of Piers Plowman." The Digital Collection Corpus of Middle English Prose and Verse. Accessed May 28, 2024. <https://quod.lib.umich.edu/c/cme/PP1Lan>.
- Leibniz, G. W. 1984. "Zamechaniya k obshchey chasti dekartovykh 'Nachal' [Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum]" [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, trans. from the Latin by N. A. Fedorov, 165–219. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Lille, A. de. 1965. *Liber poenitentialis. Tome II. La tradition longue* [in Latin]. Ed. by J. Longère. Louvain and Lille: Éditions Nauwelaerts / Librairie Giard.
- Lower, M. A. 1860. *A Dictionary of the Family Names of the United Kingdom*. London: John Russell Smith.

- Maat, J. 2004. *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Martinus de Dacia. 1961. "Tractatus de modis significandi" [in Latin]. In *Opera*, ed. by H. Roos, 3–118. Copenhagen: G. E. C. Gad.
- Peniafort, R. de. 1715. *Summa S. Raymundi de Peniafort. — Secunda editio* [in Latin]. Avignon: Typographia prolegati.
- Perel'muter, I. A. 1991. "Grammaticheskoye ucheniye modistov [Grammatical Doctrine of Modists]" [in Russian]. In *Istoriya lingvisticheskikh ucheniy. Pozdneye Srednevekov'ye [History of Linguistic Studies. Late Middle Ages]*, ed. by A. V. Desnitskaya, 7–66. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Robins, R. H. 1997. *A Short History of Linguistics*. 4th ed. New York: Routledge.
- Salmon, V. 1988. *The Study of Language in 17th-Century England*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Sanctus Thomas de Aquino. 1970. *Opera omnia. Tomus XXII. Quaestiones Disputatae de Veritate. Vol. 1, fasc. 2: QQ. 1–7* [in Latin]. Rome: Editori di san Tommaso.
- . 1976. *De Principiis Naturae* [in Latin]. In *Opera omnia. Tomus XLIII*, 39–47. Rome: Editori di San Tommaso.
- Shakespeare, W. 2014. *Romeo and Juliet*. Ed. by R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strasser, G. F. 1988. *Lingua Universalis: Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert* [in German]. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Thomas Aquinas. 2006. *Summa teologii. Chast' pervaya (voprosy 1–64) [Summa Theologiae]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- Trigault, N. 1615. *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* [in Latin]. Augsburg: Christoph. Mangius.
- Vdovina, G. V. 2009. *Yazyk neochevidnogo. Ucheniye o znakakh v skholastike xvii v. [The Language of the Non-Obvious. The Doctrine of Signs in the Scholastic of the XVII Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Wilkins, J. 1668. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. London: Samuel Gellibrand & John Marty.

ДАНИИЛ ЛАВРИЩЕВ\*

## ИСТОКИ АГНОСТИЦИЗМА\*\*

К ПЕРЕВОДУ СТАТЬИ Т. Г. ГЕКСЛИ «АГНОСТИЦИЗМ» (1889)

**Аннотация:** Анализ современного дискурса вокруг агностицизма в русскоязычном пространстве позволяет говорить о том, что концептуализация и понимание этого термина затруднено сложной историей его интерпретации. В частности, ряд авторов обращает внимание на неопределенность или даже бессмысленность использования понятия «агностицизм» в современных текстах. В связи с этим интерес представляет статья «Агностицизм» Т. Г. Гексли, опубликованная им в 1889 году. Сам Гексли является непосредственно автором этого термина. Основываясь на анализе его текста, в настоящей работе рассматривается история возникновения агностицизма и связь указанной статьи с современным состоянием теоретического осмысления понятия агностицизма. В первую очередь, затрагивается вопрос о происхождении современных трактовок агностицизма в русскоязычной и иноязычной литературе; дается краткий обзор современного представления об агностицизме как феномене религиозного мировоззрения и научной рациональности. Далее рассматривается три ключевых аспекта, определивших изначальные роль и значение понятия агностицизма в английской интеллектуальной среде конца XIX века. Во-первых, речь пойдет о социальном смысле агностицизма как средства защиты от обвинений в атеизме и преследования со стороны консервативно настроенной общественности. Во-вторых, агностицизм рассматривается как выражение научной рациональности, тесно связанной с традицией британского эмпиризма. Значимым аспектом этого рассмотрения становится тот факт, что агностицизм Гексли опирается на ряд теоретических новшеств — вероятностный подход к знанию, фальсификацию и верификацию — получивших осмысление в философии науки начала XX века. В-третьих, анализируются историко-философские взаимосвязи агностицизма с рядом учений европейских мыслителей — прежде всего с Д. Юмом и И. Кантом.

**Ключевые слова:** Гексли, спор об агностицизме, философия науки, британский эмпиризм, Кант, Юм, религиозная философия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-383-399.

В 1889 году увидел свет сборник «Христианство и агностицизм: полемика» (Christianity and Agnosticism..., 1889), в котором были собраны публикации, относящиеся к «спору об агностицизме». Сам спор возник в начале того же года между представителями Англиканской Церкви

\* Лаврищев Даниил Евгеньевич, магистр философии, стажер-исследователь, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); младший научный сотрудник, Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН (Москва), delavrishev@hse.ru, ORCID: 0000-0002-8646-8768.

\*\* © Лаврищев, Д. Е. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

(Генри Уэйс, Уильям Маги) и противостоявшим им ученым Томасом Генри Гексли. Эта дискуссия на страницах «Квартального обозрения» и журнала «Девятнадцатый век» имеет, на мой взгляд, принципиальное значение для кристаллизации в публичном поле самого понятия «агностицизм». А именно, речь идет о статье «Агностицизм», опубликованной в журнале «Девятнадцатый век» Гексли в феврале 1889, где автор не только публикации, но и термина «агностицизм», дает развернутый и однозначный комментарий относительно его содержания и происхождения. Переводу данной статьи и посвящена настоящая работа.

Статья «Агностицизм» может заинтересовать русскоязычного читателя по нескольким причинам. В первую очередь, необходимо обратить внимание на отсутствие сформированного дискурса вокруг этого понятия, что является неизбежным следствием советского негативного отношения к этому феномену. Здесь стоит обратить внимание на резко негативные формулировки в отношении агностицизма в «Материализме и эмпириокритицизме» (Ленин, 1968), красной линией идущие сквозь всю советскую историко-философскую традицию (см., напр., Александров, 1946; История философии, 1941а; История философии, 1941b). Среди современных авторов есть тенденция, вслед за упомянутой советской традицией возводить значение понятия «агностицизм» к Кантовскому представлению о соотношении феноменов и вещи-в-себе (Муртазаева и Гусенова, 2022; Положенцев, 2010; Роберт, 2017). Однако, на наш взгляд, этот анахронизм не вполне оправдан в силу того, что Кант, в строгом смысле слова, агностиком никогда не был, а его причисление к лагерю агностиков связано с не вполне корректным пониманием сущности агностицизма и перенесением скептицизма Гексли на скептицизм Канта в отношении вещи-в-себе. На проблему концептуализации агностицизма обращает внимание Д. В. Анкин, указывая, что «термин часто употребляется необоснованно и даже бессмысленно» (Анкин, 2021). Это обуславливает необходимость возвращения к первоисточнику — к статье Гексли — с тем, чтобы переосмыслить ключевые ее положения с позиции сегодняшнего дня и с учетом всей той критической традиции, которая сформировалась на основе определенного понимания того, что стоит за понятием агностицизма. Статья Гексли позволяет прояснить генезис понятия и понять его место в череде других важных для понимания особенностей современной европейской эпистемологической европейской традиции интеллектуальных феноменов. В частности, от нее прослеживается линия расхождения между современными теоретическими разновидностями агностицизма, о которых пойдет речь далее.



Наконец, немаловажной частью статьи является яркий и полемичный язык Гексли, полный остроумных форм иронии, юмора и культурных отсылок, определявших интеллектуальный ландшафт Великобритании конца XIX века.

Самостоятельное же философское и социальное значение «Агностицизма» сложно понять, если не принять во внимание два аспекта. Во-первых, следует обратиться к современному значению этого термина, чтобы обнаружить наличие или отсутствие корреляции между современным и исходным его прочтением. Во-вторых, интерес представляет история возникновения самого понятия агностицизма, поскольку именно она во многом повлияла на содержание статьи и определила ее роль в истории термина.

Агностицизм сегодня воспринимается как один из возможных вариантов философского отношения к вопросу о существовании Бога. В частности, Ле Поидевин, автор, вероятно, единственной обзорной работы по истории и смыслу этого понятия, так ставит вопрос о его статусе среди других концепций: «Где находится агностицизм на *спектре мнений о Боге?*» (Le Poidevin, 2010: 8–9, курсив. — *Д. Л.*). В отличие от атеизма, агностицизм утверждает не положение дел, отраженных в выражении «Бога нет», а состояние знания: «Неизвестно, существует ли Бог». Некоторые авторы выделяют «слабую» («мы *пока* не знаем, есть ли Бог») и «сильную» («мы *никогда* не узнаем, есть ли Бог») версии агностицизма (Орру, 2010: 15–16; Barnes, 2003: 3), а также «узкий» («мы не знаем, есть ли Бог») и «общий» («мы не знаем, можно ли ответить на любой теологический вопрос») (Le Poidevin, 2010: 10–13). Иногда в отдельную категорию выделяется «нерелигиозный агностицизм», состоящий в критическом отношении к знанию вообще (Венн, 1999; Драрег, 2017). Отсутствие единства трактовок «агностицизма» проистекает как из длительной истории активной интерпретации понятия, так и из неоднозначной истории возникновения понятия у Гексли. В связи с этим возрастает целесообразность возврата к исходной точке, из которой берет начало концептуализация агностицизма как религиозно-философского явления.

К моменту публикации «Агностицизма» и началу «спора» о нем сам термин был в ходу уже около 20 лет. Об этом свидетельствуют запись из Нового английского словаря редакции 1888 года, где датой возникновения термина «агностицизм» называется «один из званых вечеров дома у г-на Джеймса Ноулса в 1869 году». На нем Гексли предложил

использовать это понятие, «заимствовав его из слов Ап. Павла об алтаре „Неведомого Бога“» (“Agnostic”, NED, 1888). Там же содержатся указания на работы разных лет, где этот термин описывается в основном критически или негативно, но также и в положительном ключе. Примечательно, что среди них нет работ самого Гексли, хотя на него идут прямые ссылки в приводимых в словаре фрагментах. Единственная ссылка на текст Гексли встречается в соседней словарной статье, где дана ссылка на работу 1879 года о Дэвиде Юме, в которой Гексли единожды за всю работу называет юмовский стиль философствования «агностицизмом» (“Agnosticism”, NED, 1888; Huxley, 1979: 60). Подобное положение дел говорит о том, что, хотя слово уже было в употреблении до его первого письменного упоминания Гексли, сам он до определенного момента воздерживался от публикации работ, посвященных непосредственно агностицизму, ограничиваясь лишь устным его употреблением в кругу профессионального общения. Этот тезис находит подтверждение и в статье «Агностицизм», которую Гексли начинает с размежевания с некоторыми общими представлениями об агностицизме:

Дело не только в том, что три [публично] изложенных [в последнее десятилетие] позиции агностицизма, к сожалению, противоречат друг другу. Я предполагаю показать причину моей веры в то, что все эти три изложения должны быть поставлены под сомнение любым, кто использует термин «агностик» в его первичном значении. [...] ...я берусь за то, чтобы разобраться в вопросе. Но, коли так обстоит дело, необходимо понимать, что я говорю только за себя; я не знаю, существует ли какая-то секта Агностиков, а если и есть, то я не её рукоположенный пророк или Папа.

Из этого же отрывка становится понятна цель статьи — дать однозначную авторскую трактовку понятия, чего не произошло за прошлые годы употребления слова «агностицизм». Я полагаю, что расхождение той трактовки, которую Гексли дает в «Агностицизме», с представлением общественности об этом концепте стало одной из причин нынешней неоднозначности понятия. На данном этапе необходимо зафиксировать сам факт существования этого расхождения.

В «Агностицизме» есть три существенных момента, на которые необходимо обратить внимание при анализе роли и значения этой статьи для дальнейшей истории данного понятия. Во-первых, внимания заслуживает ее предполагаемая социальная роль для позиционирования агностицизма в публичном поле. Во-вторых, в ней содержится непосредственно авторское определение агностицизма, которое можно назвать

«каноническим», и к которому следует отсылать тех, «кто использует термин „агностик“ в его первичном значении». В-третьих, отдельно следует выделить набор философских параллелей, которые Гексли проводит между агностицизмом и европейской философией (например, кантианством, юмизмом и т. д.).

#### ЩИТ АГНОСТИЦИЗМА ПРОТИВ ХРИСТИАНСТВА

Понимание социальной функции агностицизма возможно через обращение к контексту эпохи его возникновения — второй половине XIX века. Британское консервативное законодательство даже в конце XIX века во многом поддерживало моральный кодекс Викторианской эпохи с характерным воспитанием благородных юношей и девушек без учета потребностей растущей, но в то же время отстающей промышленности (Patel, 1961) и роста роли среднего класса. В частности, предусматривались судебные заключения по статье за богохульство, активно применявшейся вплоть до 20-х годов XX века<sup>1</sup>, под которую в действительности подводились высказывания, прямо или косвенно направленные против Англиканской Церкви и любые формы атеизма. В частности, поэтому некоторые ученые-эволюционисты, такие как Чемберс или Дарвин, не решались открыто высказываться в отношении эволюции человека, поскольку это противоречило бы догматам Церкви<sup>2</sup>. Примечательно, что именно Гексли выдвинул идею происхождения человека от приматов, по поводу которой состоялись Оксфордские дебаты 1860 года с участием Гексли и Самуэля Уилберфорса.

Понимая, что за открытую поддержку эволюционных теорий, особенно применительно к человеку, рядовым ученым грозило тюремное заключение, публичные представители Англиканской Церкви использовали клеймо атеизма на тех, кто пытался защищать ранний эволюционизм Комба и Чемберса, а впоследствии дарвинизм. Этому обвинению не избежал и Гексли, которому неоднократно вменяли в вину отрицание Бога и другие виды атеистических взглядов. Одно из таких обвинений со стороны Генри Уэйса стало поводом для написания «Агностицизма»

<sup>1</sup>Хотя многим либеральным политикам, как например Чарльзу Брэдло, удавалось избежать наказания, статья применялась к менее социально защищенным группам, таким как студенты или пролетарии. Последним осужденным на тюремный срок по этой статье был рабочий Джон Готт в 1921 году.

<sup>2</sup>В «Происхождении видов» Дарвин не пишет ничего об эволюции человека. Этому предмету посвящена отдельная его работа 1871 года «Происхождение человека и половой отбор».

(Christianity and Agnosticism..., 1889: 5–13). В своем докладе о сущности нового религиозного воззрения Уэйс неоднократно указывает на то, что в действительности агностицизм является лишь формой ухода от ответственности, тогда как подлинным именем агностика является «неверующий», или атеист. О «трусливом агностицизме» говорил в связи с этим докладом и другой церковный авторитет — Уильям Маги, впоследствии описавший свое отношение к агностицизму в соответствующей статье (*ibid.*: 87–90). Агностицизм, по их убеждению, сводится к подмене понятий и используется в интересах богохульников и атеистов как маска, позволяющая им уйти от преследования.

Хотя Гексли в «Агностицизме» утверждает, что логика возникновения и функционирования агностицизма не согласуется с обвинениями клерикалов, в их утверждениях заключена доля истины. Как заметил один из авторов «Субботнего обозрения» в 1880 году, перефразируя английскую поговорку, «в девяти случаях из десяти агностицизм представляет собой все тот же атеизм с длинным названием» (“Agnosticism”, NED, 1888). Имя агностика, как можно заключить по отдельным фрагментам из статьи Маги (Christianity and Agnosticism..., 1889: 89), принимали многие молодые ученые, которым было необходимо укрыться от трудностей, связанных с ответственностью за их рассуждения и научные достижения. На то, что «агностиков» было значительное число, указывает и фрагмент из упомянутой словарной статьи (“Agnostic”, NED, 1888), где таковыми называются те, кто «отверг атеизм и уверовал вместе с [Гексли] в неведомого и непознаваемого Бога». Отсюда можно сделать вывод, что своей популярностью новый термин был обязан не столько своей теоретической ценностью — вспомним, что Гексли, по видимому, не использовал понятие в прессе, поэтому узнать его смысл можно было либо при личной встрече, либо из вторых или третьих уст, — сколько тем социальным статусом «не-атеиста», который этот ярлык даровал всякому исследователю, чьи научные воззрения шли вразрез с теологическими общепринятыми нормами.

В этой связи стоит заметить, что «агностицизм» защищал на тот момент именно от преследований со стороны Церкви и свойственного ей догматизма. Соответственно, хотя Гексли в той же статье «Агностицизм» указывает, что он противостоит догматизму в целом, по необходимости ему приходится использовать в полемике аргументы, напрямую относящиеся к богословию и церковной истории. Соответственно, восприятие агностицизма уже на раннем этапе его истории тесно переплетается с религиозной проблематикой. Отсюда рождается дихотомия двух видов —

«религиозного» и «нерелигиозного» агностицизмов, которую можно наблюдать сегодня, и которая мало соотносится с философски-секулярным определением агностицизма, предложенным Гексли в качестве его авторской научной трактовки.

#### АГНОСТИЦИЗМ КАК НАУЧНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Ранние сведения о возникновении понятия, как уже было сказано, отсылают к вере в «неизвестного и непознаваемого Бога», основанной, в свою очередь, на формуле, отображенной на алтаре в Греции, упоминаемого в Деяниях Апостолов: «Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано „неведомому Богу“. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам». (Деян. 17:23). При этом сообщается, что Гексли использовал эту метафору «неизвестного Бога» для обозначения «начальной причины» (“Agnostic”, NED, 1888). В таком прочтении агностицизм вновь ассоциируется с религиозной традицией, пусть и выражает отказ от ее догматизма. В «Агностицизме» Гексли уже не делает отсылку к Писанию и предлагает определение, опирающееся на здравый смысл и представление о научном мышлении. Звучит оно следующим образом:

В сущности, агностицизм — не вероучение, а метод, суть которого заключается в строгом применении единого принципа. [...] Положительно принцип может быть выражен так: в вопросах интеллекта, насколько это возможно, следуй своему разуму, не обращая внимания ни на какие другие соображения. И отрицательно: в вопросах интеллекта, не притворяйся, будто недоказанные или недоказуемые выводы достоверны.

И далее Гексли добавляет:

То, что не доказано сегодня, может быть доказано с помощью новых открытий завтра. Единственными фиксированными точками отрицания будут те, которые вытекают из очевидных ограничений наших способностей. И единственное принятое обязательство — всегда иметь разум открытым для убеждения.

В этих фрагментах обратим внимание на три момента. Первый тезис Гексли в отношении агностицизма состоит в отрицании приписываемых ему веры или вероучения, которые обнаруживаются в отзывах об агностицизме с момента его возникновения. По всей видимости, Гексли стремится показать, что агностицизм не является формой ереси или альтернативной веры, которые были запрещены к распространению. На поверхности лежит объяснение, состоящее в стремлении уйти от

очевидного догматизма, поскольку метод сам по себе не может быть догматичным. Основания метода также подвижны, коль скоро Гексли призывает «иметь разум открытым для убеждения». Этот антидогматический нарратив подкрепляется соображениями о подвижности научного знания и личной картины мира из второго фрагмента. Таким образом, агностицизм превращается в познавательную установку, применение которой позволяет каждому человеку противостоять разного рода догматизму в своих суждениях.

Вторым существенным аспектом агностицизма является, на мой взгляд, представление о вероятностном характере знания. Само по себе оно закономерно вытекает из противоборства догматизму, где есть раз и навсегда установленные истины. В то же время, интересно, что Гексли напрямую несколько раз обращается к рассуждению о необходимости видеть вероятностность в любом знании, даже не научном. Вероятностные методы в эпистемологии известны с XVIII века — одним из наиболее значимых авторов здесь является, разумеется, Томас Байес, — однако их активное применение в области философии науки пришлось на начало-середину XX века в связи с развитием логического и пост-позитивизма. Для Гексли не имеет большого значения непосредственно вычисление вероятности знания. Скорее, ему важно утвердить статус научного мировоззрения, со свойственной ему подвижностью и гибкостью, в качестве общезначимой нормы через посредство агностицизма. Единственными, по выражению автора, «фиксированными точками отрицания» являются естественные ограничения нашего познания, оставшиеся напрямую неназванными. Из текста «Агностицизма» следует, что речь идет о невозможности внеопытного знания.

Далее обратимся непосредственно к формулировке метода агностицизма. Положительная версия принципа у Гексли почти дословно повторяет кантианский девиз Просвещения «*Sapere aude!*» (Кант, Арзаканьян, 1994). Выраженная в нем антидогматическая установка органично укладывается в общий пафос Гексли, направленный не только против клерикализма, но и против любых форм мифотворчества. Тема мифа отдельно раскрывается автором статьи на протяжении нескольких пассажей в тексте; признавая его пользу, Гексли настаивает на полном отказе от мифологического сознания. В этом угадывается позитивистская антиметафизическая установка, широко распространившаяся в Британии благодаря кантианцам (в частности, благодаря Миллю и Спенсеру). Но не следует переоценивать ее влияние на Гексли, который неоднократно совершает в «Агностицизме» выпады против позитивизма Конта.

Негативная формула принципа агностицизма представляет большой интерес. Она отчасти соотносится с верификационизмом, в том числе развитым впоследствии Венским Кружком. Во-первых, речь идет о степени вероятности знания: коль скоро знание всегда останется подвижным в пределах познавательных способностей, поиск доказательств для какого-либо теоретического утверждения всегда сводим к поиску подтверждающих свидетельств. Во-вторых, Гексли затрагивает здесь вопрос о демаркации научного знания от ненаучного. Как и в случае с логическим позитивизмом, речь идет о возможности принципиального подтверждающего эксперимента, когда Гексли указывает на недопустимость «недоказуемых выводов». С другой стороны, в вопросе поиска доказательств не следует отмечать и исследование опровергающих свидетельств. Сам автор статьи неоднократно обращается к критическим свидетельствам против буквального прочтения библейских сюжетов. Не случайно возникают и «точки отрицания», как основания именно для скептического, а не позитивного отношения к знанию. Отсюда видно, что агностицизм сочетает в себе как идею верификации, так и элемент фальсификации.

Совокупность рассмотренных фактов делает агностицизм как интеллектуальный феномен значимым для историков и философов науки, коль скоро в нем отражаются как современные ему, так и более поздние формы научной рациональности. Дополнительный вес этому тезису сообщает философская преемственность агностицизма, которую сам Гексли выстраивает в статье.

#### УНАСЛЕДОВАННЫЕ СМЫСЛЫ

«Агностицизм» представляет собой примечательный пример того, как история понятия конструируется его автором. Отказываясь от непосредственной связи агностицизма с Писанием, Гексли выстраивает идентичность агностицизма, которая основана на философских параллелях. Эти параллели во многом станут определяющими для агностицизма в дальнейшей истории его интерпретации.

Первая важная аффилиация возникает между агностицизмом и Юмом. Напомним, что у Гексли вышла отдельная работа, посвященная этому философу, где он в числе прочего кратко характеризует Юма как агностика. В статье «Агностицизм» Гексли наделяет Юма титулом «князь агностиков» и в дальнейшем постоянно апеллирует к его аргументации. Легитимность этой связи с учением Юма заслуживает отдельного разбора; мы же ограничимся двумя общими соображениями

в отношении связи агностицизма с традицией британского эмпиризма в целом. Во-первых, нельзя не обнаружить определенной преемственности и сходства агностицизма с линией философии, идущей от индуктивизма Ф. Бэкона (Бэкон, Красильщиков, 2019: кн. 1, аф. XIV, CV), прошедшей через вероятностный эмпиризм Юма (Юм, Церетели, 1996b: 665–668; Юм, Швырев, 1996a: 180–209), до представлений о вероятности и эмпиризме Б. Рассела (Рассел, Целищев и Суворцев, 2009: 64–70, 103–109). Философское осмысление научного метода в Британии сформировалось вокруг скептицизма в отношении рационалистической метафизики и представления о фундаментальной относительности знания. Агностицизм в этом смысле является наследником образа науки в британском эмпиризме. Во-вторых, нельзя не указать на тот факт, что признание Юма агностиком у Гексли, если и не было в полной мере обосновано, оказалось воспринято многими историками мысли в качестве определяющего характер, собственно, юмовского эмпиризма (Copleston, 1994a: 310–311; Stein, 1921: 218–222; Russell, 1946: 703). Трансляция в историографии философии этой параллели зафиксировала идейную связь между агностицизмом и Юмом, с одной стороны, и британским эмпиризмом в целом, с другой.

Вторым важным для истории понятия референтом оказался Кант, вплоть до того, что его считали и продолжают считать ключевым представителем агностицизма (Анкин, 2021; Ленин, 1968; Положенцев, 2010). Основания для этого дает сам Гексли, цитируя Канта в «Агностицизме» и ставя его в один ряд со скептицизмом Юма. С одной стороны, для любого историка философии очевидно, что Кант, будучи пробужденным Юмом от «догматического сна», действительно является в известной степени наследником его идей. Эта связь во многом и служит основанием для экстраполяции ярлыка агностика с Юма на Канта. Сама кантовская философия, особенно в тех аспектах, где Кант говорит о «естественных ограничениях познания», сближается с формулировками, используемыми уже непосредственно в работах Гексли. Влияние Канта на британского ученого совершенно очевидно отражено в позитивной формуле принципа агностицизма. Все эти соображения приводят к закономерному признанию Канта в качестве агностика, что дополнительно закрепляется Гексли в «Агностицизме».

Кроме того, следует отметить в качестве исторической предтечи агностицизма источники на стыке кантианства и британского эмпиризма. Речь идет о философии безусловного У. Гамильтона и философии



религиозного скептицизма Г. Манселя. Гамильтон, продолжающий кантовский нарратив, предлагает рассматривать весь мир как совокупность взаимообусловленных объектов. В этом смысле, любое познание ограничено сферой феноменов, связанных друг с другом отношениями обусловленности, тогда как внефеноменальная сфера остается за пределами человеческого разума (Graham, 2015; Madden, 1985). Под влиянием Гамильтона выстраивает свою философию Мансель, для которого основным объектом критики становится теология как таковая. Будучи ключевой сферой сверхчувственного, богословие находится вне границ познания, а потому должно перестать претендовать на сферу достоверного знания (Mansel, 1866). Для понимания связи Гамильтона и Манселя с агностицизмом можно обратиться к «Апологии агностика» Лесли Л. Стивена, друга и коллеги-ученого Гексли (Stephen, 1903). Исторические связи агностицизма с указанными авторами подчеркивают и историки философии (Brehier, 1968; Copleston, 1994b). Сам Гексли, по собственным признаниям в «Агностицизме», был знаком с обоими авторами. Гамильтон был его старшим современником, тогда как работы Манселя выходят в пору молодости Гексли. О Гамильтоне он отзывался как об авторе, «захватившем его и занявшим досуг» и «оставившем неизгладимое впечатление». Манселя он оценивает как «скептически настроенного мыслителя», относительно которого Гексли «знает все, что он мог бы мне сказать», в силу знакомства с работами Гамильтона.

В «Агностицизме» есть также ряд менее значимых параллелей с историей философии. В частности, Гексли, реконструируя историко-философские корни агностицизма, отсылает к Декарту. На этого философа в связи с агностицизмом также обращали внимание в историографии философии (Brehier, 1969), хотя Гексли упоминает его лишь в числе прочих авторов. Кроме того, статья содержит упоминания Сократа и Протестантов, выступавших против догматизма.

Последующая «живая» история агностицизма связана в первую очередь с ближайшими современниками Гексли и с Б. Расселом. Среди первых следует отметить уже упомянутого Л. Стивена и Дж. Уорда (Ward, 1903). Оба они занимали позиции, во многом согласующиеся с тем, что предлагал Гексли в «Агностицизме», и называли себя агностиками открыто, в отличие от Г. Спенсера и Дж. Ст. Милля, которых к агностикам причисляли лишь по внешним признакам их стиля философии. Рассел также публично позиционировал себя как агностика, выпустив несколько популярных изложений своих взглядов на вопрос

о существовании Бога и на теологию в целом (Russell, 1950; 1999). Яркой демонстрацией агностических взглядов Рассела являются известные радиодebаты с Коплстоном, посвященные критике богословия. Эти различные ипостаси агностицизма демонстрируют последовавшее за «спором об агностицизме» разделение на преимущественно религиозный агностицизм (Рассел) и научно-философский агностицизм (Стивен, Уорд). Само разделение напрямую вытекает из «Агностицизма», в котором смешиваются религиозная тематика и секулярно-философская теория научной рациональности.

Статья «Агностицизм», как следует из сказанного, является важной вехой в истории одноименного интеллектуального феномена. Она в равной степени задает тон его историографической репрезентации и определяет различные формы *modus vivendi* агностика. Изучение контекста ее возникновения также проливает свет на социальную функцию агностицизма, его роль в жизни британских интеллектуалов конца XIX века. С опорой на эту статью становится возможно историческое исследование места агностицизма среди других направлений британской и мировой философии. Укорененность идей, транслируемых Гексли в «Агностицизме», в британском эмпиризме, со свойственными ему скептицизмом к метафизике и ориентацией на научное знание, сочетается с заимствованными из кантианства представлениями об ограниченности познания человека. Предчувствие будущих идей в философии науки делает агностицизм достойным внимания со стороны этой области. Изучение его истории может указать на пути проникновения представлений о научности из Британии на континент. Показательна эта статья и в контексте современной укорененности агностицизма среди форм религиозного мировоззрения. Обращение к ней позволяет понять исходный смысл понятия, относящийся к богословию лишь как к форме догматизма, но не как к непосредственному предмету скепсиса.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Александров В. Г. История западноевропейской философии. — 2-е изд. — М., Л. : Академия наук СССР, 1946.
- Анкин Д. В. Существует ли агностицизм? // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2021. — № 4. — С. 68–75.
- Бэкон Ф. Новый Органон / пер. с англ. С. Красильщикова. — М. : РИПОЛ классик, 2019.
- История философии. В 2 т. Т. 1 / под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, Н. Ф. Юдина. — М. : Госполитиздат при ЦК ВКП(б), 1941а.

- История философии. В 2 т. Т. 2 / под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, Н. Ф. Юдина. — М. : Госполитиздат при ЦК ВКП(б), 1941b.
- Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — С. 29–37.
- Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 18. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1968. — С. 7–380.
- Муртазаева М. А., Гусенова Д. А. Проблема теории истины в философии И. Канта // Общество : философия, история, культура. — 2022. — № 12. — С. 76–80.
- Положенцев А. М. Основная идея Канта // Кантовский сборник. — 2010. — № 3. — С. 83–95.
- Рассел Б. Избранные труды / пер. с англ. В. В. Целищев, В. А. Суровцев. — Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2009.
- Роберт Х. Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей в себе // Кантовский сборник. — 2017. — № 4. — С. 51–67.
- Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» / пер. с англ. В. С. Швырева // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996a. — С. 657–674.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996b. — С. 53–655.
- Agnostic // A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society. Vol. 1. — Oxford : Clarendon Press, 1888. — P. 186.
- Agnosticism // A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society. Vol. 1. — Oxford : Clarendon Press, 1888. — P. 186.
- Barnes M. H. In the Presence Of Mystery : An Introduction To The Story Of Human Religiousness. — Mystic, CT : Twenty Third Publications, 2003.
- Benn P. Some Uncertainties about Agnosticism // International Journal for Philosophy of Religion. — 1999. — Vol. 3, no. 46. — P. 171–188.
- Brehier E. The History of Philosophy. In 7 vols. Vol. VI. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 1968.
- Brehier E. The History of Philosophy. In 7 vols. Vol. VII. — Chicago, London : The University of Chicago Press, 1969.
- Christianity and Agnosticism : A Controversy. — New York : The Humboldt Publishing, 1889.
- Copleston F. A History of Philosophy. In 9 vols. Vol. V. — New York, London : Image Books, 1994a.
- Copleston F. A History of Philosophy. In 9 vols. Vol. VIII. — New York, London : Image Books, 1994b.

- Draper P.* Atheism and Agnosticism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/su2022/entries/atheism-agnosticism/>.
- Graham G.* A Re-examination of Sir William Hamilton's Philosophy // Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries / ed. by G. Graham. — Oxford : Oxford University Press, 2015. — P. 47–66. — (History Of Scottish Philosophy ; )
- Huxley T. H.* Hume. — London : Macmillan, 1979.
- Le Poidevin R.* Agnosticism : A Very Short Introduction. — Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Madden E. H.* Sir William Hamilton, Critical Philosophy, and the Commonsense Tradition // The Review of Metaphysics. — 1985. — Vol. 38, no. 4. — P. 839–866.
- Mansel H. L.* The Philosophy of the Conditioned. — London, New York : Alexander Strahan, 1866.
- Oppy G.* Arguing about Gods. — Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 2010.
- Patel S. J.* Rates of Industrial Growth in the Last Century, 1860–1958 // Economic Development and Cultural Change. — 1961. — Vol. 9, no. 3. — P. 316–330.
- Russell B.* A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. — New York : Simon & Schuster, 1946.
- Russell B.* Am I an Atheist or an Agnostic? — Girard, KS : Haldeman-Julius Company, 1950.
- Russell B.* What is an Agnostic? // Russell on Religion : Selections from the Writings of Bertrand Russell / ed. by L. Greenspan, S. Andersson. — London, New York : Routledge, 1999. — P. 41–49.
- Stein L.* Geschichte der Philosophie bis Platon. — Rösl : München, 1921.
- Stephen L.* An Agnostic's Apology, and Other Essays. — London : Smith, Elder, 1903.
- Ward J.* Naturalism and Agnosticism : The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the Years 1896–1898. — London : A & C Black, 1903.

---

Lavrischev, D. E. 2024. "Istoki agnostitsizma [Origins of Agnosticism]: k perevodu stat'i T. G. Gekseli 'Agnostitsizm' (1889) [On the Translation of T. H. Huxley's 'Agnosticism' (1889)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 383–399.

---

DANIL LAVRISCHEV

MA IN PHILOSOPHY

JUNIOR RESEARCHER

RESEARCH ASSISTANT

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA)

S. I. VAVILOV INSTITUTE FOR THE HISTORY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-8646-8768

## ORIGINS OF AGNOSTICISM

### ON THE TRANSLATION OF T. H. HUXLEY'S "AGNOSTICISM" (1889)

**Abstract:** Through the analysis of modern discourse surrounding agnosticism in Russian academic literature we can see that the meaning and usage of the term has been complicated by the convoluted history of its interpretation. A number of authors draw attention to the uncertainty or even meaninglessness of the concept of "agnosticism" in modern texts. The examination of the article "Agnosticism" by T. H. Huxley, the author of the term itself, would be therefore productive. Drawing on Huxley's work, we examine the history of the emergence of agnosticism and the connection of "Agnosticism" the article with the modern state of the term's theoretical understanding. First of all, we discuss the question of the origin of current interpretations of agnosticism in Russian-language and foreign-language literature. In addition, the article provides a brief overview of the modern understanding of this phenomenon. Next, we examine three key aspects that determined the initial role and meaning of the concept in Great Britain at the end of the 19th century. Here we talk about the social meaning of agnosticism as a useful shield against accusations of atheism and persecution from the conservative public. We then describe agnosticism as an expression of scientific rationality, closely related to the tradition of British empiricism. A significant aspect of this consideration is the fact that the agnosticism of T. H. Huxley relies on a number of theoretical innovations that the philosophy of science conceptualized at the beginning of the 20th century, such as the probabilistic approach to knowledge, falsification and verification. Last, we examine several connections between agnosticism and various directions and authors of European philosophy. In particular, we analyze the relation between agnosticism, David Hume and Immanuel Kant.

**Keywords:** Huxley, Controversy about Agnosticism, Philosophy of Science, British Empiricism, Kant, Hume, Religious Philosophy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-383-399.

#### REFERENCES

- A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society.* 1888. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- "Agnostic." 1888. In *A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society*, 1:186. Oxford: Clarendon Press.
- "Agnosticism." 1888. In *A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society*, 1:186. Oxford: Clarendon Press.

- Aleksandrov, G. F., et al., eds. 1941a. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya filosofii [History of Philosophy]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat pri TsK VKP(b) [Gospolitizdat under the Central Committee of the All-Union Communist Party (b)].
- . 1941b. [in Russian]. Vol. 2 of *Istoriya filosofii [History of Philosophy]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Gospolitizdat pri TsK VKP(b) [Gospolitizdat under the Central Committee of the All-Union Communist Party (b)].
- Aleksandrov, V. G. 1946. *Istoriya zapadnoyevropeyskoy filosofii [History of Western European philosophy]* [in Russian]. 2nd ed. Moskva [Moscow] and Leningrad: Akademiya nauk SSSR [USSR Academy of Sciences].
- Ankin, D. V. 2021. “Sushchestvuyet li agnostitsizm? [Does Agnosticism Exist?]” [in Russian]. *Intellekt. Innovatsii. Investitsii [Intelligence. Innovation. Investments]*, no. 4, 68–75.
- Barnes, M. H. 2003. *In the Presence Of Mystery: An Introduction To The Story Of Human Religiousness*. Mystic, CT: Twenty Third Publications.
- B-ekon, F. 2019. *Novyy Organon [Novum Organum]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Krasil'shchikov. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Benn, P. 1999. “Some Uncertainties about Agnosticism.” *International Journal for Philosophy of Religion* 3 (46): 171–188.
- Brehier, E. 1968. Vol. VI of *The History of Philosophy*. 7 vols. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1969. Vol. VII of *The History of Philosophy*. 7 vols. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Christianity and Agnosticism: A Controversy*. 1889. New York: The Humboldt Publishing.
- Copleston, F. 1994a. Vol. V of *A History of Philosophy*. 9 vols. New York and London: Image Books.
- . 1994b. Vol. VIII of *A History of Philosophy*. 9 vols. New York and London: Image Books.
- Draper, P. 2017. “Atheism and Agnosticism.” Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism/>.
- Graham, G. 2015. “A Re-examination of Sir William Hamilton's Philosophy.” In *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, ed. by G. Graham, 47–66. History Of Scottish Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . “Sokrashchennoye izlozheniye ‘Traktata o chelovecheskoy prirode’ [An Abstract of ‘A Treatise of Human Nature’]” [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by V. S. Shvyrev, 657–674. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . *Traktat o chelovecheskoy prirode [A Treatise of Human Nature]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 53–655. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Huxley, T. H. 1979. *Hume*. London: Macmillan.
- Kant, I. 1994. “Otvét na vopros: Chto takoye prosveshcheniye? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]” [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by Ts. G. Arzakan'yan, 29–37. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Le Poidevin, R. 2010. *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Lenin, V. I. 1968. "Materializm i empiriokrititsizm [Materialism and Empirio-criticism]" [in Russian]. In vol. 18 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, 7–380. 55 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.
- Madden, E. H. 1985. "Sir William Hamilton, Critical Philosophy, and the Commonsense Tradition." *The Review of Metaphysics* 38 (4): 839–866.
- Mansel, H. L. 1866. *The Philosophy of the Conditioned*. London and New York: Alexander Strahan.
- Murtazayeva, M. A., and D. A. Gusenova. 2022. "Problema teorii istiny v filosofii I. Kanta [The Problem of the Theory of Truth in the Philosophy of I. Kant]" [in Russian]. *Obshchestvo [Society]: filosofiya, istoriya, kul'tura [Philosophy, History, Culture]*, no. 12, 76–80.
- Oppy, G. 2010. *Arguing about Gods*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Patel, S. J. 1961. "Rates of Industrial Growth in the Last Century, 1860–1958." *Economic Development and Cultural Change* 9 (3): 316–330.
- Polozhentsev, A. M. 2010. "Osnovnaya ideya Kanta [The Main Idea of Kant]" [in Russian]. *Kantovskiy sbornik [Kantian Collection]*, no. 3, 83–95.
- Robert, Kh. 2017. "Kant, radikal'nyy agnostitsizm i metodologicheskii eliminativizm otnositel'no veshchey v sebe [Kant, Radical Agnosticism and Methodological Eliminativism Regarding Things in Themselves]" [in Russian]. *Kantovskiy sbornik [Kantian Collection]*, no. 4, 51–67.
- Russell, B. 1946. *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Simon & Schuster.
- . 1950. *Am I an Atheist or an Agnostic?*. Girard, KS: Haldeman-Julius Company.
- . 1999. "What is an Agnostic?" In *Russell on Religion: Selections from the Writings of Bertrand Russell*, ed. by L. Greenspan and S. Andersson, 41–49. London and New York: Routledge.
- . 2009. *Izbrannyye trudy [Selected Works]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Tselishcheva and V. A. Surovtseva. Novosibirsk: Sib. univ. izd-vo [Sib. University Press].
- Stein, L. 1921. *Geschichte der Philosophie bis Platon* [in German]. Rösl: München.
- Stephen, L. 1903. *An Agnostic's Apology, and Other Essays*. London: Smith / Elder.
- Ward, J. 1903. *Naturalism and Agnosticism: The Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen in the Years 1896–1898*. London: A & C Black.

ТОМАС ГЕНРИ ГЕКСЛИ

## АГНОСТИЦИЗМ\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-400-433.

За последние несколько месяцев общественность получила в свои руки много различной информации об агностиках, их доктрине и даже их будущем. Агностицизм был осужден ораторами на Церковном конгрессе в Манчестере<sup>1</sup>. Он был предъявлен в виде набора «статей», который был меньше по объему, но не менее строгим, и уж точно не менее последовательным, чем Тридцать девять статей религии<sup>2</sup>. Природа агностицизма была изучена, а его будущее наиболее красноречиво и точно предсказано пророческим учением, апостолом которого является Огюст Конт<sup>3</sup>. Однако все еще можно поставить вопрос о том, настолько ли общественность мудра, как этого можно было бы ожидать, учитывая все усилия по ее просвещению. Дело не только в том, что три изложенные позиции агностицизма, к сожалению, противоречат друг другу. Я предполагаю показать причину моей веры в то, что все эти три изложения должны быть поставлены под сомнение любым, кто использует термин «агностик» в его исходном значении. Директор Королевского колледжа<sup>4</sup>, который поднимал тему агностицизма до Церковного конгресса, выбрал короткий и простой путь решения вопроса:

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Лаврищев Даниил Евгеньевич (ORCID: 0000-0002-8646-8768). Оригинал: *Huxley T. H. Agnosticism // Christianity and Agnosticism : A Controversy*. — New York : The Humboldt Publishing, 1889. — P. 9–29.

<sup>1</sup>Символом «\*» обозначены авторские комментарии к тексту. По решению переводчика они помещены в тело текста для отличия их от прочих примечаний. Указанные комментарии идут сразу после абзаца, в котором на них дана ссылка, и выделены курсивом.

<sup>2</sup>Имеются в виду 39 статей англиканского вероисповедания, формально устанавливающие постулаты Англиканства.

<sup>3</sup>Огюст Конт (1796–1857) — французский философ, основатель позитивизма и социологии, а также верховный священник Позитивной Церкви; оказал большое влияние на английское общество в XIX веке, в том числе в отношении распространения Позитивной Религии.

<sup>4</sup>Речь об упоминаемом далее по тексту статьи д-ре Генри Уэйсе (1836–1924) — директоре Королевского колледжа, а впоследствии Декане (должность, аналогичная архиерею и окружному викарию) Кентерберийского собора.



\* См. «Official Report of the Church Congress held at Manchester», October, 1888, pp. 253, 254:

*Но если бы мотивом человека являлось уклонение от этого догмата веры, тогда утверждение о том, что он не имеет средств научного познания незримого или грядущего, было бы неуместно. Отличие его мнения от мнения христиан заключается не в том факте, что у него нет знания о таких вещах, а в том, что он не верит в авторитет, на основании которого они утверждаются. Он может предпочесть называть себя агностиком, но его подлинное, древнее имя — неверный, иными словами, неверующий. Слово «неверный», вероятно, имеет неприятный оттенок. Наверное, так и должно быть. Так есть, и так должно быть, что для человека неприятно напрямую сказать, что он не верит в Иисуса Христа.*

В ходе последовавшей дискуссии Епископ Питерборо<sup>5</sup> настолько отошел от своей привычной учтивости и самоуважения, что стал говорить о «трусливом агностицизме».

Столь многое в обращении доктора Уэйса прямо или косвенно относится ко мне, что я берусь за то, чтобы разобраться в вопросе. Но, коли так обстоит дело, необходимо понимать, что я говорю только за себя; я не знаю, существует ли какая-то секта Агностиков, а если и есть, то я не ее рукоположенный пророк или Папа. Я желаю предоставить континанцам полную монополию на создание иллюзии церковности.

Предлагаю спокойно и беспристрастно рассмотреть позицию в отношении агностицизма, предложенную доктором Уэйсом. По его мнению, агностиком является тот, кто утверждает, что не имеет средств для получения научного знания о незримом мире и о будущем. Под этим довольно небрежным оборотом доктор Уэйс, предположительно, подразумевает теологический незримый мир и теологическое будущее. Я не могу счесть такое описание удачным ни по форме, ни по содержанию, но пока что оставим его. Уэйс продолжает, что это не есть «его отличие от христиан». В таком случае, есть ли вообще христиане, которые говорят, что ничего не знают о незримом мире и о будущем? Я об этом ничего не знаю, но готов принять данное утверждение на основании авторитета профессионального теолога, так что перехожу к следующему тезису доктора Уэйса.

Соответственно, действительное положение дел таково, что агностик «не верит в авторитет» (каковой есть Иисус Христос) посредством

<sup>5</sup>В 1888–89 годах Епископом Питерборо был Уильям Маги, известный в свое время как «воинствующий епископ».

которого «эти вещи» утверждаются. Он всего-навсего старомодный «неверный», который боится принять свое настоящее имя. Подобно тому, как «пресвитер — тот же священник, только пишется короче», так же и «агностик» — не более чем греческий эквивалент латинского «infidel». Есть привлекательная простота в таком решении проблемы; кроме того, это решение имеет преимущество быть чем-то обидным для атакуемых лиц, что так приятно для наименее подкованных спорщиков. Агностик говорит: «Я не могу найти хороших свидетельств, что так-то и так-то истинно». «Ах, — говорит его противник, цепляясь за удобную возможность, — тогда вы утверждаете, что Иисус Христос был лжецом, раз он сказал так-то и так-то». Весьма показательный метод возбуждения предрассудков. Но предположим, что ценность свидетельства, согласно которому Иисус, возможно, сказал и сделал нечто, и есть то, что агностик находит наиболее сложным для определения? Если я рискну усомниться, что герцог Веллингтон дал команду «Вперед, Гвардия!» при Ватерлоо, я не думаю, что доктор Уэйс стал бы обвинять меня в неверии в герцога. Тем не менее, это было бы столь же неразумно, как и обвинять в отрицании слов Иисуса, до решения вопроса о том, что именно он сказал.

Сейчас вопрос о том, что Иисус действительно сказал и сделал, является строго научной проблемой, разрешимой исключительно методами, которыми пользуются историки и литературные критики. Это проблема невероятной сложности, занимавшая некоторые из лучших умов Европы в прошлом столетии; только в последние годы их исследования начали приближаться к единому выводу\*.

*\* Доктор Уэйс говорит нам: «Можно задать вопрос, насколько мы можем полагаться на имеющиеся у нас данные об учении нашего Господа по этим вопросам». И он, видимо, считает, что на вопрос правильно дан ответ утверждением, что он «должен быть рассмотрен как разрешенный практической неудачей месье Ренана<sup>6</sup> в этом неблагоприятном деле». Я думал, что достаточно хорошо знал произведения Ренана, но я умудрился упустить эту «практическую» (я бы желал, чтобы Уэйс подробнее определил сферу употребления этого полезного прилагательного) неудачу. Однако доктору Уэйсу не составит труда в указании на то место в трудах Ренана, на основании которого он готов подтвердить свое утверждение. Я же пока буду ожидать дальнейшего просвещения, довольствуясь, покамест, тем замечанием, что, если месье Ренан был бы вынужден отречься и покаяться завтра в Нотр-Даме*

<sup>6</sup>Имеется в виду Э. Ренан (1823–1892) — французский семитолог и историк религии, внесший значительный вклад в исследования корпуса Библейских текстов.

*за любой вклад в библейскую критику, который мог бы быть ему приписан, основные результаты этой критики, в том виде, как они представлены в работах, например, Штраусса, Баура, Ройсса и Фолькмара<sup>7</sup>, не подверглись бы значительным изменениям.*

Такой тип веры, который доктор Уэйс описывает и восхваляет, не имеет здесь применения. Более того, он сам прилагает немало усилий, чтобы уничтожить его очевидную ценность.

«Что создало мусульманский мир? Доверие и вера в речи и обещания Мухаммеда. А что создало христианский мир? Доверие и вера в речи и обещания Иисуса Христа и его апостолов». Торжественный тон этого мнимого катехизиса приводит меня к подозрениям, что его автор с трудом осознавал его полный смысл. Предположительно, доктор Уэйс считает Мухаммеда неверующим, или, используя более предпочтительное для него слово, неверным, и заключает, что его увещевания привели к ужасному заблуждению, которое уже привело и продолжает вести миллионы людей к вечному наказанию. И если это так, то «доверие и вера», что «создали мусульманский мир» (в том же смысле, в котором они «создали христианский мир»), должны быть доверием ко лжи и верой в ложь. Никто из тех, кто изучал историю или хотя бы следил за происшествиями повседневной жизни, не сомневается в практической ценности доверия и веры. Но мало кто из них будет склонен отрицать, что эта практическая ценность никак не связана с существованием объектов этого доверия. Примерами терпеливой стойкости веры и непоколебимого доверия «Acta Martyrum» не превосходит анналы Бабизма<sup>8</sup>.

Обсуждение, в которое мы теперь вступили, вполне доходит до корня предмета в целом; вопрос сегодня настолько всецело, как выразилась автор «Роберта Элсмера»<sup>9</sup>, состоит в ценности доказательства, что я не стану приносить извинения за довольно подробное его изучение, и по ходу наполнения аргументов содержанием я буду основывать то, что хочу сказать, на примере, рассмотрение которого лежит строго

<sup>7</sup>Д. Штраусс (1808–1874) — философ, публицист, историк религии, исследовавший библейскую мифологию; Ф. Баур (1792–1860) — основатель Тюбингемской школы, исследователь-библеист; Э. Ройсс (1804–1891) — историк-библеист, один из авторов документарной теории происхождения Пятикнижия; Г. Фолькмар (1809–1893) — филолог-классик, принадлежавший к Тюбингемской школе, развивавший идею политического происхождения Христианства (см. «Jesus Nazarene und die erste Christliche», 1882).

<sup>8</sup>Бабизм — религиозное течение, основанное Бабом в 1844 году в Иране, целью которого была реформа Ислама на более демократических основаниях.

<sup>9</sup>Имеется в виду Мэри Вард (1851–1920), известная под псевдонимом г-жи Хамфри Вард — английская писательница, президент-основатель Антисуфражистской лиги.

в области естествознания, и в частности в той его отрасли, что известна как физиология и патология нервной системы.

Я нахожу во втором Евангелии (глава 5) высказывание, по всей видимости, имеющее ту же доказательную ценность, как и всякое другое утверждение из этого источника. Это хорошо известная история о демонах, кои были изгнаны из людей, и которым приказали, или разрешили, войти в стадо свиней, к великой утрате и убытку для невинных Гергесинов, или Гадаринов, хозяев свиней. Не может быть сомнения, что рассказчик хотел сообщить читателям свое убеждение в том, что это изгнание и вселение были делом рук Иисуса из Назарета и что словами и действиями Иисус укрепил это убеждение (при этом нет ни намека на законодательные или моральные трудности такого поворота дел).

С другой стороны, все, что я знаю о физиологической и патологической науках, приводит меня к весьма сильному убеждению в том, что явления, приписываемые одержимости, настолько же естественны, как и причины оспы. Все, что я знаю об антропологии, ведет меня к мысли, что вера в демонов и бесовскую одержимость есть не более, чем пережиток когда-то широко распространенного суеверия, и его сохранение в настоящее время во многом обратно пропорционально общему образованию, умственной развитости и здравомыслию тех, среди кого он преобладает. Все, что я знаю о законе и справедливости, убеждает меня, что произвольное уничтожение собственности другого — дурной проступок! Опять же, изучение истории, и в особенности пятнадцатого, шестнадцатого и семнадцатого веков, не оставляют у меня и тени сомнения, что вера в реальность одержимости и ведовства, справедливо основанная (одинаково и католиками, и протестантами), на этом и множестве других отрывков из Старого и Нового Заветов, породила, через особое влияние христианских священников, самые ужасные гонения и смертные приговоры в отношении тысяч безвинных мужчин, женщин и детей. И когда я думаю, что в этом случае простая запись утверждения о том, что вера в ведовство и одержимость является опасным вздором, сделало бы невозможной агонию средневекового человечества, я вынужден отвергнуть, как бесчестное, предположение о том, что такое утверждение утаивалось из снисхождения к общему заблуждению.

«Изыди, нечистый дух, из человека» (Марк, 5:8)\*, — вот слова, приписываемые Иисусу. Если я скажу (что я без колебаний и делаю), что я совершенно не верю в существование «нечистых духов» и, следовательно, в их «исхождение» из человека, я предполагаю, доктор Уэйс скажет мне, что я пренебрегаю «словом Божьим». Ведь если эти слова

были действительно произнесены, самые находчивые примирители вряд ли бы рискнули утверждать, что они совместимы с неверием в «эти вещи». Как беспристрастный знаток (и как ортодоксальный человек), доктор Александер<sup>10</sup> замечает в редакторском комментарии к статье «Бесноватые» в первом томе<sup>11</sup> «Библейской энциклопедии»<sup>12</sup>:

*\* Здесь, как всегда, я цитирую исправленную версию<sup>13</sup>.*

...Самое малое, что мы можем сказать о Господе нашем и апостолах его, состоит в том, что они должны, по крайней мере, считаться честными людьми. Сейчас, хоть честная речь не требует, чтобы слова использовались всегда только в их этимологическом смысле, она требует, чтобы они не использовались для утверждения того, о чем говорящий знает, что оно ложно. Поэтому, в то время как, Господь наш и его апостолы могли использовать слово  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , или фразу  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ , как доступное описание некоторых болезней, они не могли говорить о демонах, входящих в человека, или изгоняемых из него, без собственной приверженности вере в действительную одержимость людей демонами. Таким образом, если они не придерживались этого убеждения, мы не можем считать их честными людьми.

История, которую мы рассматриваем, не основана исключительно на значении второго Евангелия. Третье подкрепляет второе, особенно в области приказа нечистому духу выйти из человека (Лука, 8:29); и, пусть первое Евангелие либо дает иную версию той же истории, либо рассказывает другую, схожего вида, существенная вещь сохраняется: «Если ты изгонишь нас, пошли нас в стадо свиней. И он сказал им: Идите!» (Матфей, 8:31, 32)

Если совпадающих свидетельств трех синоптических Евангелий, соответственно, действительно достаточно для того, чтобы отвести все рациональные сомнения в отношении фактов предельной практической и теоретической важности — вера и неверие в них могут повлиять (и уже повлияли) на жизни людей и их поведение в отношении других самым серьезным образом, — тогда я вынужден уверовать, что Иисус несомненно подтвердил обладание «знанием о незримом мире», что дает

<sup>10</sup>Александер Шем — немецко-американский писатель и публицист, один из редакторов «Библейской Энциклопедии».

<sup>11</sup>Гексли дает ссылку на первый том Энциклопедии, тогда как указанная статья находится во втором томе.

<sup>12</sup>«Библейская Энциклопедия» (перв. изд. 1867–1887) — энциклопедия в нескольких томах, созданная в соавторстве Джоном Мак-Клинтоком и Джеймсом Стронгом, содержащая обширный перечень статей по религиозной тематике.

<sup>13</sup>Речь идет об исправленном переводе Библии на английский язык.

полное подтверждение вере в демонов и одержимость, распространенной среди его современников. Если история правдива, то средневековая теория невидимого мира может быть, и даже вероятно, достаточно верна, а охотники на ведьм, от Шпренгера до Хопкинса и Мезера<sup>14</sup>, — незаслуженно оклеветанные люди.

С другой стороны, примем во внимание ужасающие последствия этой веры. Кроме них, учтем здравый смысл, усматривающий поверхностность свидетельств, на которых такая вера основана (во всех случаях, которые были должным образом расследованы). Наконец, возьмем науку, все более и более заключающую все феномены так называемой «одержимости» в рамки патологии в той мере, в которой они еще остались вне ведения полиции. Все эти веские доводы сходятся в предупреждении об опасности принятия такой веры без наиболее точного изучения тех оснований, на которые она опирается.

Я не могу найти выход из этой дилеммы: либо Иисус сказал те слова, о которых нам рассказывают, либо не говорил. В первом случае неизбежно оказывается, что его авторитет в вопросах, связанных с «незримым миром», должен быть несколько поколеблен; во втором случае удар будет нанесен авторитету синоптических Евангелий. Если их свидетельства по вопросу, столь значимому и столь сильно влияющему на повседневную жизнь, не заслуживают доверия, как мы можем быть уверены в доверии к ним в прочих случаях? Любимый «островок», на котором оказавшийся в затруднении примиритель ищет спасения — что Библия не претендует на обучение науке\*, — в данном случае не поможет. Ибо вопрос о существовании демонов и об одержимости ими хоть и лежит строго в области науки, имеет также глубочайшую нравственную и религиозную значимость. Если телесные и психические расстройства вызваны демонами, Григорий Турский<sup>15</sup> и его современники справедливо считали, что реликвии и экзорцисты были более полезны, чем доктора; труднейшие вопросы встают в связи с правовой и моральной ответственностью людей, направляемых демоническими побуждениями;

<sup>14</sup>Якоб Шпренгер (1435(38)–1495) — немецкий доминиканец, инквизитор и демонолог; Мэтью Хопкинс (1620–1647) — английский охотник на ведьм, прославившийся своей непомерной жестокостью; Инкриз Мезер (1639–1723) — пуританский священник, президент Гарвардского колледжа, известный своим влиянием на судебные процессы над Салемскими ведьмами.

<sup>15</sup>Григорий Турский (538–594) — франкский историк и священник, автор одного из основных источников по истории династии Меровингов — «История франков».

и все наше представление о вселенной и о нашей связи с ней становится совершенно другим, чем при принятии противоположной гипотезы.

*\*Неужели некто действительно хочет сказать, что существует какой-то внутренний или внешний критерий, согласно которому читатель библейского текста, в котором затрагивается научный вопрос, способен судить, принять ли его всерьез или нет? Является ли описание Всемирного Потопа, принимаемое за истину в Новом Завете, менее точным и определенным, чем рассказ о призвании Авраама, там же принятый как истинный? Какой признак в истории о кормлении манной в пустыне (которая включает некоторые весьма интересные научные проблемы), показывает, что она имеет исключительно назидательное значение, тогда как история о написании закона на камне рукой Яхве правдива в буквальном смысле? Если история Грехопадения не является истинным свидетельством исторического события, во что превращается богословие Павла? И все же история Грехопадения напрямую противоречит вероятности и настолько же лишена достоверных свидетельств, как и истории Творения или Потопа, вместе с которыми она образует гармоничный мифический цикл.*

Мировоззрение типичного средневекового христианина настолько же отличается от среднего англичанина в девятнадцатом веке, насколько от него же сегодня отличается мировоззрение западноафриканского негра. Современный мир медленно, но верно стряхивает с себя эти и другие ужасные пережитки диких заблуждений и, несмотря ни на что, не вернется к барахтанью в болоте. Пока не будет доказано обратное, я осмелюсь усомниться в том, что в настоящий момент хоть один сколь-либо авторитетный протестантский теолог скажет, что он верит в историю Гадаринов.

В таком случае, выбор лежит между недоверием к тем, кто составил евангельские жизнеописания, и неверием в Господа, которого они, простодушные, думали почитать защитой в подобных обрядах по осуществлению Его власти над невидимым миром Сатаны. В этом и состоит дилемма. Никакая глубокая ученость, а только лишь знание о пересмотренной версии<sup>16</sup> (в которой, как считается, все зависящее единственно от учености уже сделано), вместе с применением к ней зауряднейших правил здравого смысла требуется нам для возможности сделать выбор между сторонами этой дилеммы. Трудно сомневаться, что история, рассказанная в первом Евангелии, есть только версия той, что рассказана во втором и третьем. Тем не менее, расхождения серьезны и несовместимы; и только уже на этом основании необходимо воззвать к тому,

<sup>16</sup>Речь также об исправленной версии перевода Библии на английский язык.

чтобы хотя бы отложить окончательное решение. Но можно пойти еще дальше. С самого начала научной библейской критики и до наших дней свидетельства против давнишней идеи о том, что три синоптических Евангелия являются трудами трех разных авторов, каждый из которых направлялся божественным вдохновением, неуклонно накапливались вплоть до настоящего момента, когда уже нет явного способа избежать вывода о том, что каждое из трех Евангелий является компиляцией, состоящей из базиса, общего для всех трех — троичной традиции, — и надстройки, состоящей, во-первых, из материала, общего для одного из Евангелий с другими, и, во-вторых, из материала, индивидуального для каждого из текстов. Использование слов «базис» и «надстройка» никоим образом не подразумевает, что второе должно быть позже, чем первое. Напротив, некоторые части надстройки могут быть, и вероятно являются, более древними, чем некоторые из частей базиса\*.

*\*Ради превосходной дискуссии по этому вопросу см. статью доктора Эбботта<sup>17</sup> о Евангелиях в «Британской энциклопедии» и примечательную монографию профессора Фолькмара «Jesus Nazareus und die erste Christliche Zeit» (1882). Согласны ли мы с выводами этих авторов или нет, метод критического исследования, которым они пользуются, безукоризненный.*

История Гадаринских свиней относится к базису (по крайней мере, существенная ее часть, в которой отражается вера в демоническую одержимость). Следовательно, составители первого, второго и третьего Евангелий, кем бы они не были, определенно разделяли эту веру (которая, разумеется, была единой среди иудеев и язычников в то время), и приписывали ее Иисусу.

Что в этом случае мы знаем такого о создателе, или создателях, этого базиса — того тройственного источника, с которым согласны все три, по выражению Пейли<sup>18</sup>, «свидетеля», — что мы должны позволить исключительно их утверждениям перевесить контраргументы человечества, здравого смысла, точной науки и подвергнуть опасности почтение, которое мы с радостью могли бы оказать их Господу?

Абсолютно ничего\*. Нет доказательств этому, только лишь посредственное предположение о том, что какое-либо из Евангелий существовало в том виде, в котором мы находим его в официальной версии Библии

<sup>17</sup>Эдвин Эбботт (1838–1926) — английский теолог, член Британской академии. Вероятно, статья, о которой идет речь — «Псалмы» из девятого издания «Британники».

<sup>18</sup>Речь идет о Уильяме Пейли (1743–1805), английском теологе и философе, богословенно-биологе, одном из наиболее значимых представителей естественной теологии конца XVIII в. в Британии.



до второго века или, иными словами, через шесть или семь веков после описываемых там событий. И между этим временем и датировкой древнейших сохранившихся рукописных Евангелий нет указаний, какие возможные добавления, изменения и вставки могли быть сделаны. Можно сказать, что это все лишь умозрение, но это нечто большее. Как компетентные ученые и честные люди, наши редакторы чувствовали себя обязанными указать, что такие вещи случались даже во времена наиболее древних известных рукописей. Две самые старые копии второго Евангелия заканчиваются восьмым стихом шестнадцатой главы; оставшиеся двенадцать стихов являются фальшивыми, и примечательно, что создатель этого дополнения без колебаний вводит в него речь Иисуса, в которой тот обещает своим ученикам, что «моим именем они будут изгонять бесов».

*\* Вопреки тем жестким словам, брошенным в меня из-за стены анонимности неким сочинителем в последнем номере «Квартального обзора», я повторю без всякого страха быть опровергнутым, что четыре Евангелия, как они дошли до нас, являются трудом неизвестных авторов.*

Другой отрывок, «сброшенный со счетов», еще более поучителен. Это трогательное, полное этического смысла извинение женщины, пойманной на прелюбодеянии, которое, если бы внутренние свидетельства являлись безупречным ориентиром, могло бы вполне считаться характерным примером учения Иисуса. Тем не менее, ревизоры скажут безжалостно: «Большинство древних авторов не учитывают Иоанна 7:53 и 8:11». Теперь позвольте любому разумному человеку задать следующим вопросом: если после приблизительного установления канона Нового Завета и даже после четвертого и пятого веков, литературные мошенники обладали навыком и дерзостью, чтобы делать такие добавления и изменения как эти, то что они могли сделать тогда, когда никто еще не думал о каноне — когда устная традиция, пока не зафиксированная, считалась более ценной, чем подобные письменные записи, которые могли существовать во второй половине первого века? Или возьмем другой вариант: если те, кто постепенно установили канон, не знали о существовании древнейших кодексов, кои дошли до нас, или же, зная о них, отвергли их значимость, то, что стоит думать об их компетентности как критиков текста?

Люди, которые возражают против свободной критики христианского Писания, забывают, что именно она сделала их теми, кто они есть; разве

что защитники откровения готовы утверждать, что большинство влиятельных богословов на протяжении нескольких веков были защищены от ошибок. Ибо даже допуская, что некоторые из книг того периода были боговдохновенны, их было бы меньше, чем прочих; и те, кто отбирал книги для канона, если только они сами не были вдохновлены Господом, должны предстать лишь как критики, и, судя по тем свидетельствам своих интеллектуальных привычек, что они оставили нам, как весьма неприятные критики. Если задуматься, что столь тонкие вопросы, как затронутые нами, попали в руки людей, подобных Папию<sup>19</sup> (который верил в знаменитую историю тысячелетнего винограда) или Иринею<sup>20</sup> с его «обоснованиями» существования только четырех Евангелий, и таких спокойных и бесстрастных судей как Тертуллиан, с его «Верую, ибо невозможно»<sup>21</sup>, чудо будет в том, что те тексты, кои составляют Новый Завет, столь свободны от явно спорного содержания. Апокрифические Евангелия, безусловно, достойны своего названия; но, подозревая, что чуть более критический отбор довольно сильно увеличил бы Апокриф.

Здесь возникает весьма банальное возражение, которое требует полностью и беспристрастного рассмотрения. Можно сказать, что критическим наиболее последовательным скептицизмом был древний пирронизм; что если мы хотим всецело опровергнуть древнего или современного историка, на том основании, что он полагал истинными невероятные вещи, то можно перестать придавать значения истории вообще. Можно сказать, и весьма справедливо, что «Жизнь Карла Великого» Эйнхарда<sup>22</sup> тем не менее достоверна благодаря поразительно откровенной доверчивости, недостатку рассудительности и даже благодаря уважению к восьмой заповеди, которое он неосознанно оказал в «Истории перевода святых мучеников Марцеллина и Павла». Или же, не далее, чем в последнем номере этого издания, нельзя, разумеется, отказать в полном доверии

<sup>19</sup>Папий Иерапольский (I–II вв.) — святой апостольский муж, автор собрания изречений Иисуса Христа, собранных на основе рассказов его предполагаемых современников.

<sup>20</sup>Иринея Лионский (ок. 130–202) — святой, один из Отцов Церкви, борец с гностицизмом, автор «Против ересей» и аргументов в пользу формирования канона из четырех Евангелий.

<sup>21</sup>У Гексли: «Credo quia impossibile», хотя, как правило, Тертуллиану приписывается выражение «Credo quia absurdum».

<sup>22</sup>Эйнхард (770–840) — франкский ученый-историк, придворный Карла Великого, автор его биографии и множества трудов религиозно-исторического содержания.

прекрасной леди, мисс Стрикленд<sup>23</sup>, из-за того мифа о вторых останках Иакова, который она, видимо, бессознательно создала.

Конечно, это совершенно верно. Я боюсь, что нет на свете человека, чье свидетельство могло бы быть принято, если необходимым условием было бы подтверждение того, что он никогда не создавал и не распространял мифа. В умах каждого из нас то тут, то там есть маленькие уголки, подобные неразличимым выступам на скале, дающим опору и место для роста мха или очитка, в которых, попади зародыш мифа, он обязательно взойдет, без малейшего влияния на нашу точность или истинность в чем-либо еще. Сэр Вальтер Скотт знал, что он не сможет повторить историю без, как он говорил, «новой шляпы и трости». Большинство из нас отличается от сэра Вальтера только незнанием этой склонности к незаметному проявлению способности к мифотворчеству. Но также абсолютно верно, что эта способность к мифотворчеству не одинаково активна во всех умах, как не одинакова она во всех частях и состояниях одного разума. Дэвид Юм определенно был не столь подвержен искушениям, как Святой Беда или даже как некоторые из современных историков, коих можно было бы упомянуть; и самые изобретательные должники, если они должны пять фунтов, никогда не обещают вернуть сотню фунтов. Закон здравого смысла суть *prima facie* доверять свидетелю во всех случаях, в которых ни его личный интерес, ни его страсти, ни его предрассудки, ни любовь к чудесному (которая свойственна в той или иной степени всему человечеству) не имеют значительного влияния; если же они вовлечены, следует требовать подкрепляющего свидетельства, прямо пропорционального недоверию к тому, о чем оно свидетельствует.

Что до истории с Гадаринами, я не думаю, что я необоснованно скептичен, если утверждаю, что существование демонов, коих можно переместить из человека в свинью, противоречит вероятности. Позвольте мне быть совершенно искренним. Я признаю, что не имею априорных возражений для предьявления. Существуют физические вещи, такие как ленточные и круглые черви, которые могут быть перемещены из человека в свинью и наоборот, и которые, несомненно, оказывают самое дьявольское и смертоносное воздействие на одного и вторую. Для всего,

<sup>23</sup>Речь, вероятно, об Агнес Стрикленд, писательнице и поэтессе, писавшей на исторические темы. Ее самая известная работа — «Жизнеописания Королев Англии» (англ. «Lives of the Queens of England»).

для чего могут существовать духовные сущности, способные к переселению с подобным воздействием, я могу достоверно доказать обратное. Более того, я вынужден добавить, что люди, в высшей степени заслуживающие доверия, и к которым я испытываю величайшее уважение, до сих пор верят в истории о духах почти столь же невероятные, как те, что мы рассматриваем.

Итак, я заявляю так прямо, как могу, что я не могу показать причину, по которой эти преходящие демоны не должны существовать. Не могу также отрицать, что не только вся Католическая Церковь, но и многие из «неверных» Уэйса с незаурядной репутацией искренне и твердо убеждены, что активность подобных демонических сущностей в самом разгаре в этом благодатном 1889 году.

Тем не менее, как говорит славный Епископ Батлер<sup>24</sup>, «вероятность — проводник по жизни», и мне видится, что это только один из случаев, в которых канон правдоподобности и доказательства, который я осмелился изложить, имеет полную силу. Так что, при всем уважении ко многим (но не ко всем) из наших свидетелей в пользу истинности демонологии, древней и современной, их свидетельства по этому конкретному вопросу представляются мне до нелепости недостаточными, что оправдать их заключение\*.

*\* Их аргументы, в конечном итоге, всегда сводимы к единой форме. Другие свидетели, коим мы верим, подтверждают, что такие-то и такие-то события имели место. Эти события нельзя объяснить, кроме как признанием действия «духов». Следовательно, «духи» и были причиной этого явления.*

И принцип ответа всегда один и тот же. Вспомним афоризм Гёте: «Alles factische ist schon Theorie»<sup>25</sup>. Благонадежные свидетели постоянно бывают обмануты или обманывают сами себя в своей интерпретации чувственного явления. Никто не может доказать, что чувственные явления в данных случаях могут быть вызваны только воздействием духов. Есть множество оснований для веры в то, что они могут быть происходить из другого источника.

Следовательно, самое большее, что можно осмысленно требовать, исходя из свидетельств как таковых, — отложить решение. Но даже

<sup>24</sup>Джозеф Батлер (1692–1752) — англиканский епископ, богослов и философ, апологет Христианства; идеи о вероятности, о которых говорит Гексли, изложены в работе «The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature», 1736.

<sup>25</sup>Нем. «Все факты уже суть теория».

в отношении необходимости такой задержки, мнения разумных людей могут отличаться в зависимости от их взглядов на вероятность.

После всего сказанного я не думаю, что какой-либо разумный человек (если только ему не случится быть озлобленным) обвинит меня в «противоречии Господу и его апостолам», если я повторю заново свое полное неверие во всю историю Гадаринов. Но, если эта история опровергнута, все остальные истории о демонической одержимости попадают под сомнение. А если вера в демонов и демоническую одержимость, образующая темный фон всего образа раннего Христианства, представленного в Новом Завете, оказывается поколебленной, что нам следует говорить о любом случае неподтвержденных свидетельств из Евангелий в отношении «незримого мира»?

Я сомневаюсь в том, что на меня повлияло большее число предрассудков в отношении истории Гадаринов, чем в других случаях схожего рода, исследование которых меня интересовало. Я рос в строжайшем учении евангелической ортодоксии; когда же я стал достаточно взрослым, чтобы думать самостоятельно, я начал свой исследовательский путь, едва ли сомневаясь в общей истинности того, чему был научен, вместе с этим чувством неудовольствия от имени «неверный», которое, как мы знаем, так верно и уместно. Подходя к концу моего пути, я обнаруживаю в себе нечто большее, чем просто сомнение в этих идеях.

В ходе других исследований мне приходилось иметь дело с окаменелыми останками, выглядевшими вполне определенными на расстоянии и становившимися все менее и менее отчетливыми при ближайшем рассмотрении, как только я пытался определить их очертания. В этом было нечто такое, что, если бы я обрел знание о нем, могло открыть новую эпоху в истории Земли; но сколько бы я не занимался этим, ясность ускользала от меня. Так же было со мной в моих попытках определить великую фигуру Иисуса, как она заложена в первичных слоях христианской литературы. Есть ли он добрый, миролюбивый Христос, запечатленный в Катакомбах? Или он суровый судья, что хмурится над алтарем Святых Космы и Дамиана? Или он может быть справедливо представлен в виде кровоточащего аскета, сломленного физической болью, как на столь большом числе средневековых картин? Принять ли нам как истинного Иисуса того, который был во втором или в четвертом Евангелии? Что он в действительности сказал и сделал, и как много из того, что ему приписывается как сказанное и сделанное, было приукрашено различными сектами, на которые его последователи

разделились в течение двадцати лет после его смерти, когда троичная традиция только зарождалась?

Если некто ответит мне на эти вопросы чем-то большим, чем пустыми словами о «трусости агностицизма», я буду у него в долгу. В противном случае, пока на них не будут даны удовлетворительные ответы, я скажу, как агностик, по этому вопросу: «J'y suis, et j'y reste»<sup>26</sup>.

Но, как мы увидели, утверждается, что я не имею права называть себя агностиком; что если я не христианин, то я неверный, и что мне стоит называться именем с «неприятным значением». Что ж, меня не очень волнует, как меня называют другие люди, и если бы на моей стороне были все те, кого с начала Христианской эры в народе называли неверными, я не мог бы желать лучшей компании. Если это мои предки, я предпочитаю быть с ними где угодно, вместе со стариной Франком. Но в словах доктора Уэйса есть некоторые моменты, которые должны быть устранены до того, как я задумаюсь о выполнении его желаний. Я должен, к примеру, узнать, что есть христианин. Так что же такое «христианин»? Чьей властью устанавливается то значение, которое имеет слово? Есть ли сомнения, что непосредственные последователи Иисуса, «секта Назареев», были ортодоксальными иудеями, отличавшимися от других иудеев не более, чем саддукеи, фарисеи и ессеи отличались друг от друга? По факту, одной только верой в пришествие Мессии, которого ждал весь остальной народ. Разве их вождя, «Иакова, брата Господня», не почитали одинаково как саддукеи, так и фарисеи с назарейями? На той знаменитой встрече, которая, согласно Деяниям, произошла в Иерусалиме, не провозгласил ли Иаков, что «мириады» иудеев, которые к тому времени стали назарейями, «все возжелали закона»? Разве имя «христианин» не использовалось впервые для обозначения обращенных в учение, распространявшееся Павлом и Варнавой в Антиохии? Оставляет ли последующая история христианства хоть какие-то сомнения в том, что, впредь с того времени, «маленькая трещинка в лютне», вызванная формированием, если не провозглашением, нового учения, росла все шире и шире до того момента, как две части учения непримиримо разошлись? Разве примитивные назаренизм или эбионизм не развились позже в назаренизм, эбионизм и элькасайтизм позднего периода и в итоге исчезли в неизвестности и осуждении, как

<sup>26</sup>Фр. «здесь стою, и здесь остаюсь».

порочные ереси, в то время как молодая доктрина цвела и распускалась бутонами бесконечного множества сект, из которых выжили три наиболее сильных — Римская и Православная Церкви и Протестантизм?

Странное положение вещей! Если бы я проповедовал учение, которого придерживались «Иаков, брат Господа» и «мириады» его последователей и единоверцев в Иерусалиме в течение двадцати или тридцати лет (и кто знает, сколь долго в Пелле) после распятия, я должен быть единодушно осужден Римской, Православной и Протестантской Церквями как еретик-эбионист! И, вероятно, это искреннее и единогласное осуждение той веры, коей придерживались люди, наиболее близкие к своему Господу, едва ли не единственное, в чем они будут согласны. С другой стороны, хоть я и с трудом представляю подобное, я весьма опасаясь, что «столпы» Иерусалимской Церкви сочли бы доктора Уэйса неверным. Никто не может прочесть знаменитую вторую главу Послания к Галатам и книгу Откровения, не заметив, сколь трудным было спасение Павла от сходной участи. И если верить церковной истории, Тридцать девять статей религии, верны они или ложны, расходятся с примитивным учением назареев гораздо больше, чем даже Христианство Павла.

Но, более того, мне крайне трудно убедить себя, что даже Иаков, «брат Господа», и его «мириады» назареев, правильно понимали учение своего Творца. Ибо, как постоянно утверждают наши современные «столпы», одной из важнейших черт деяний Иисуса было обновление религии путем устранения того, что наши поборники догматов и литургий называют узкими рамками закона, сами не осознавая комичности этого. Однако, если Иаков знал это, как могли возникнуть ожесточенные споры с Павлом? И почему одна или другая сторона не процитировали какое-либо из множества высказываний Иисуса, записанных в Евангелиях, которые прямо относятся к вопросу, иногда, видимо, в противоположных направлениях?

Итак, если меня попросят называть себя «неверным», я отвечу: «Какому же учению вы просите меня быть верным?». Той, что заключается в Никейском и Афанасийском символах веры? Я твердо убежден в том, что назареи, скажем, 40-го года, ведомые Иаковым, заткнули бы уши и посчитали бы нужным забросать камнями того наглеца, который бы высказал им это. Заключается ли она в том, что называют Апостольским Символом веры? Я почти уверен, что даже это уже привело бы к беспорядкам в Пелле в 70 году среди назареев, бежавших от солдат Тита. И все же, если традицию учения «Назарянина» в чистом

виде и можно было бы где-то найти, то только среди не самых старых послушников, кои могли выслушать его из первых уст.

Так что, как бы мне ни было жаль, я не могу доказать, что, если нужно, мне не стоит бояться назваться «неверным», и я не могу этого сделать, даже для того, чтобы доставить удовольствие Епископу Питерборо и доктору Уэйсу. Я бы желал обратиться к Епископу, чье природное чувство юмора составляет далеко не последнее его достоинство из числа прочих прекрасных дарований и добродетелей, ему свойственных, с вопросом, не будет ли скорее чудной просьба о том, чтобы человек называл себя «неверным». «Неверный» есть бранное слово, которое христиане и мусульмане, со всей благопристойностью, согласились применять к тем, кто отличается от них. Если бы только доктор Уэйс задумался об этом, он мог бы использовать слово «еретик», которое, будучи с тем же этимологическим значением, имеет преимущество быть более «неприятным» для тех, к кому оно применяется. Но, во имя всех Ирландцев, я спрашиваю епископа Питерборо, почему следует ожидать, что человек назовется «еретиком» или «неверным»? То, что Святой Патрик «имел два дня рождения, поскольку был близнецом», является разумным и толковым высказыванием по сравнению с тем, что человек должен объявить себя неверным на основании отрицания собственной веры. Может быть логически, если не этически, оправдано то, что христианину следует называть мусульманина неверным и наоборот. Но, с позиции Уэйса, оба должны называть сами себя еретиками, поскольку каждый применяет это слово к другому.

Теперь я опасаясь, что весь мусульманский мир согласился бы отплатить доктору Уэйсу тем же именем. Я однажды посетил Мечеть Хазар, великий университет мусульманства в Каире, не догадываясь о том, что у меня не было на то права. Рой гневных учеников, как, я полагаю, мне следует их называть, начал жужжать вокруг меня и моего проводника, и если бы я знал арабский, я подозреваю, что «неверная псина» был бы, без сомнения, наиболее «неприятным» из тех эпитетов, коими меня осыпали до того, как я объяснился и извинился за ошибку. Если бы я имел удовольствие находиться в компании доктора Уэйса в тот раз, боюсь, неразборчивые последователи Пророка не нашли бы между нами отличия, даже если бы они знали, что он был главой ортодоксальной христианской семинарии. И я не имею ни малейшего сомнения, что даже кто-то из ученых мулл, если бы его холодная учтивость позволила ему сказать нечто оскорбительное человеку другой веры, сказал бы



нам, что он удивлен тем, что мы не находим «весьма неприятным» неверие в пророка Мухаммеда.

Из предшествующего, я думаю, становится вполне ясно, что описание происхождения имени «агностик», данное Уэйсом, в немалой степени ошибочно. Разумеется, я вынужден добавить, что даже слабые попытки открыть истину могли бы убедить его в том, что, по сути дела, термин возник иначе. У меня нет желания возвращаться к старой истории еще раз; но еще кое-что, рассматриваемое мной, будет вполне завершено при чуть более полном описании, чем ранее.

Оглядываясь примерно на пятьдесят лет назад, я вижу себя мальчиком, чье образование прервали и который в интеллектуальном плане остался на несколько лет наедине с самим собой. В то время я был ненасытным и всеядным читателем, мечтателем и выдумщиком чистой воды, вполне одаренным той замечательной смелостью в атаке на всякий предмет, которая является счастливой чертой юности и неопытности. Среди книг и трактатов всех сортов, от метафизики до геральдики, которые я читал в то время, две работы оставили в моей памяти неизгладимое впечатление. Одна была «История цивилизации» Гизо, вторая — трудом Сэра Вильяма Гамильтона «О философии безусловного», на который я случайно наткнулся в неприметном томе «Эдинбургского обозрения»<sup>27</sup>. Последний, определенно, было странным чтением для мальчика, и я не имел возможности понять его суть; тем не менее, я проглотил его с жадностью, и он отпечатался в моем разуме твердым убеждением, что даже в самых серьезных и важных вопросах люди склонны принимать изящные фразы за ответы и что ограниченность наших способностей в великом множестве случаев превращает действительные ответы на эти вопросы в не только фактически невозможные, но и в теоретически недостижимые\*.

*\*И все же, должно быть, я как-то смог ухватить суть вопроса, ибо много лет спустя, когда были опубликованы лекции декана Манселя<sup>28</sup> из Бэмпотна, мне показалось, что я уже знаю все, что этот весьма скептический мыслитель мог мне сказать.*

Философия и история, захватив меня таким странным образом, уже никогда не ослабили своей хватки. Я не претендую на звание эксперта ни в одном из этих предметов, но то обращение к философскому и историческому чтению, что сделало Гамильтона и Гизо приятными

<sup>27</sup> Журнал «Edinburgh Review».

<sup>28</sup> Речь идет о Генри Манселе, британском философе, ученике В. Гамильтона.

для меня, не только заполнило время моего досуга (и уж тем более время ночного бдения) покоем от смены занятия разума, но и нередко отвлекали меня от обязательств перед моей королевой — Естественной наукой. Таким образом, я нашел возможным охватить весьма обширную часть философии с даже большей легкостью, поскольку меня никогда не заботили мнения неких А и Б, и я скорее добивался того ответа, который каждый из них мог мне дать на поставленные мной вопросы, среди которых главным был вопрос о границах возможного знания. Вопрос экзаменатора «Изложите взгляды того-то» сбивал меня с толку. Если бы он спросил: «Что вы думаете по данной проблеме?», мы бы неплохо поладили.

Те читатели, которым хватило терпения следовать за этим настойчивым, но нежеланным эгоизмом сей подлинной истории (особенно если их изыскания вели их в том же направлении), увидят теперь, почему мой разум постоянно тянуло к рассуждениям Юма и Канта, хорошо представленные последним в предложении, которое я где-то цитировал:

Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для *очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений*, что уже представляет собой значительную выгоду<sup>29</sup>.

Когда я достиг интеллектуальной зрелости и начал спрашивать себя, атеистом ли, теистом, или пантеистом я являюсь, материалистом или идеалистом, христианином или вольнодумцем, я обнаружил, что чем больше я прочел и понял, тем менее четким был ответ. В итоге я пришел к выводу, что я не имею ничего общего ни с одним из обозначений, кроме последнего. Единственное, с чем было согласно большинство хороших людей — что я отличаюсь от них. Они были почти уверены, что они достигли определенного «гнозиса», решили более или менее удовлетворительно проблему существования; я же был почти уверен, что сам не решил ее, и был вполне твердо убежден, что проблема эта неразрешима. И, вместе с Юмом и Кантом, я не мог считать себя самонадеянным, раз придерживаюсь такого мнения. Подобно Данте:

<sup>29</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Э, 2017. — С. 57. Курсив мой — прим. пер.; этот комментарий заменяет авторскую ссылку на немецкое издание «Критики...», обозначенную в тексте «\*», оригинал авторской ссылки: «„Kritik der reinen Vernunft“». Edit. Hartenstein, p. 256».

Nel mezzo del cammin di nostra vita  
Mi ritrovai per una selva oscura<sup>30</sup>,

Но, в отличие от Данте, не могу добавить:

Che la diritta via era smarrita<sup>31</sup>.

Напротив, у меня была и есть твердая уверенность в том, что я никогда не покидал «*vegase via*», прямой дороги, и что эта дорога вела единственно в темные глубины дикого и загадочного леса. И пусть я сталкивался со львами и леопардами по пути; пусть я имел многократное знакомство с голодным волком, что «уносит каждый день ягнят из стада, и некому разбой пресечь»<sup>32</sup>, как другой великий поэт говорит о хищном звере; и пусть ни один дружелюбный дух не предложил мне наставлений, я всегда оставался устремленным вперед, покуда не дойду до другой стороны чащи, или же не пойму, что другой стороны нет (по крайней мере, достижимой для меня).

Таковыми были обстоятельства моей жизни, когда мне повезло найти место среди этого замечательного братства антагонистов, давно умершего, но все еще живого в своем благочестивом наследии — Метафизического общества. Всякое философское и теологическое мнение было здесь представлено и выражено с полной открытостью. Большинство моих коллег были -истами того или иного рода, и, какими бы умными и дружелюбными они ни были, я, человек без ярлыка, коим мог бы защититься, не мог не испытать некоторые из тех неприятных чувств, что, должно быть, охватили пресловутую лису, когда та, оставив хвост в ловушке, предстала перед своими вполне хвостатыми собратьями. Так что я подумал и изобрел то, что посчитал наиболее удачно обозначить именем «агностик». Это слово возникло в моей голове как предположительно противоположное тому «гностику» из Церковной истории, который заявлял, что знает так много о тех вещах, о которых я не знал ничего. И я схватился за эту первую возможность представиться нашему сообществу, чтобы показать, что у меня, как и прочих лис, есть хвост. К моему величайшему удовольствию, слово прижилось; и когда журнал «Очевидец»<sup>33</sup> стал его крестным отцом, любые подозрения

<sup>30</sup> «Земную жизнь пройдя до половины, // Я очутился в сумрачном лесу» (пер. М. Лозинского; этот и следующий комментарий заменяют авторские переводы, обозначенные «\*» и «\*\*» соответственно).

<sup>31</sup> «Утратив правый путь во тьме долины» (пер. М. Лозинского).

<sup>32</sup> Из «Потерянного Рая» Мильтона. Адапт. пер. Ю. Корнеева — прим. пер.

<sup>33</sup> Англ. «Spectator».

в умах уважаемых людей относительно происхождения этого слова были, разумеется, полностью развеяны.

Такова история становления слов «агностик» и «агностицизм», и можно заметить, что она не вполне согласуется с самоуверенным заявлением преподобного директора Королевского колледжа о том, что «использование слова „агностик“ есть только попытка уйти от вопроса, и оно приводит лишь к уклонению» от Церкви и Христианства.

Последнее (чему мне, да и моим читателям, следовало бы порадоваться) возражение, которое я бы хотел предъявить к выступлению доктора Уэйсу до начала Церковного конгресса, к моему стыду, заключается в вопросах моральности.

«Так есть, и так должно быть, — авторитетно заявляет этот официальный глашатай Христианской этики, — что для человека неприятно напрямую сказать, что он не верит в Иисуса Христа».

Так это или нет, зависит, во многом, как мне представляется, во многом от того, родился ли человек в христианской семье или нет. Я не вижу, почему сказать подобное должно быть «неприятно» для мусульманина или буддиста. Но тот факт, что «должно быть» неприятно для любого человека сказать нечто, во что он искренне и после должного размышления верит, является, на мой взгляд, утверждением глубоко аморального свойства. Я искренне убежден, что великое благо, кое Христианство принесло с собой, во многом затмевается тем губительным учением, на котором настаивали все церкви, согласно которому искреннее неверие в их более или менее удивительные вероучения является моральным оскорблением, глубочайшим грехом, заслуживающим (в том числе посмертно) той же кары, что и убийство или воровство. Если бы мы только увидели на одном полотне все те потоки лицемерия и жестокости, ложь, смерти, нарушение всякого человеческого долга, что проистекают из этого источника на протяжении истории христианских народов, наши самые худшие представления Ада поблекли бы перед подобным зрелищем.

Тысячу раз, нет! Не должно быть неприятным сказать то, во что некто искренне верит или не верит. То, что всегда болезненно поступать так, является достаточным препятствием для прогресса человечества в наиболее ценном из всех качеств — честности в слове и деле без возведения печального следствия человеческой слабости в разряд почитаемого и оберегаемого. Храбрейшие из солдат иногда, и весьма естественно, «чувствуют неприятное» в том, чтобы идти в бой; но военный трибунал,

выполняя свой долг, недолго думая осудит офицера, провозгласившего, что его люди должны считать свой долг неприятным.

Я очень хорошо осознаю (как, я полагаю, и большинство мыслящих людей в наше время), что процесс освобождения от старых верований крайне неприятный. Я также вполне склонен думать, что вдохновение, утешение и покой, дарованные ревностным верующим даже в самых худших формах Христианства, являются значительным их преимуществом. Несмотря на эту лучшую часть, был также и вред для горожан от аскетической потусторонности логического Христианства; вред для правителя от ненависти, злобы и всей неблагодарности сектантского фанатизма; вред для законодателя от духа исключительности и превосходства тех, кто считал себя столпами ортодоксии; вред для философа от ограничений свободы познания и научения, которые накладывала каждая достаточно сильная церковь; вред для добродетельной души от внутренней охоты на грехи мяты и тмина, от боязни теологической ошибки и от подавляющего ужаса возможного осуждения, которое сопровождало церковь как тень. Я не буду делать выводы из этого отношения вреда и пользы, хоть они явно были бы объемными. Если агностики крупно проигрывают с одной стороны, они выигрывают с другой. Люди, которые говорят об удобстве веры, видимо, забывают о неудобствах с ней связанных: они игнорируют факт того, что Христианство в церкви это нечто большее, чем вера в идеальную фигуру Иисуса, которую они сами же создали, плюс столько, сколько можно вынести в практическую жизнь (без разрушения социального порядка) из максим Нагорной проповеди. Моральная или особенно доктринальная ошибка без должного покаяния или отречения, или неудачная попытка правильно покреститься перед смертью, или плебисцит христиан Европы, если бы они были верны своей вере, подтвердили бы ваше вечное осуждение подавляющим большинством.

Проповедники, ортодоксальные и еретические, вдалбливают нам, что мир не может существовать без какой-либо веры. В некотором смысле это весьма очевидная истина, однако, по моему мнению, это весьма очевидная ложь, и мне кажется, что наставляющий, или проповедующий разум склонен колебаться между ложным и истинным значениями, не осознавая этого.

Вполне верно, что основание для каждого из наших действий и законности наших рассуждений находится в великом акте веры, который ведет нас к научению прошлым, чтобы оно служило нашим верным защитником в настоящем и будущем. Природа рассуждений такова, что

становится очевидным: аксиомы, на которых они основываются не могут быть показаны через рассуждение. Столь же банально рассуждение о том, что в житейских делах мы постоянно совершаем самые важные действия на основаниях совершенно недостаточного характера. Но совершенно ясно, что вера не обязательно имеет право не отталкиваться от рассуждения, раз рассуждение не может не отталкиваться от веры. И если мы часто вынуждены в силу обстоятельств совершать действие на слабых основаниях, из этого не следует, что правильно исходить из тех же оснований, когда тех обстоятельств уже нет.

Автор Письма к Евреям говорит нам: «Вера — это уверенность в надеждах, доказательство незримого». В авторизованной версии «сущность» заменяет «уверенность», и «свидетельство» заменяет «доказательство». Вопрос точного значения слов *ὑπόστασις* и *ἔλεγχος* открывает пространство для дискуссии схоластов и метафизиков. Но, я полагаю, мы будем недалеко от истины, если мы посчитаем, что автор имел в виду глубокую психологическую истину: люди постоянно чувствуют уверенность в тех вещах, на которые надеются, но не имеют свидетельств ни в легальном, ни в логическом смысле слова; и такое ощущение он называет «верой». Я могу быть абсолютно уверен, что друг не совершал преступления, в котором его обвиняют. В раннюю эпоху английской истории, если бы мой друг получил бы еще несколько столь же сильно убежденных свидетелей собственной невиновности, он был бы оправдан. В настоящее время, если бы я выступил свидетелем по такому делу, судья бы сказал мне покинуть суд, и даже самый молодой адвокат посмеялся бы моей простоте. Несчастен, разумеется, тот человек, который не имеет подобной веры в близких; более несчастен лишь тот, кто позволяет себе забыть, что подобная вера не является, строго говоря, доказательством. И когда его вера окажется в растерянности, что будет происходить снова и снова, она обернется Тимоном и обвинит вселенную за свои собственные ошибки. Итак, если человек может найти друга, воплощение всех своих надежд, отражение этического идеала в Иисусе любого из (или каждого из) Евангелий, дайте ему жить согласно вере в этот идеал. Кто станет или посмеет запретить ему? Но не позволим ему заблуждаться во мнении, что его вера — свидетельство объективной реальности того, во что он верит. Подобные доказательства могут быть получены только силами и средствами науки, в применении к истории и литературе, чего столь мало в настоящее время.

Похоже, что некоторое время назад мистер Гладстон<sup>34</sup> спросил мистера Лэйнга<sup>35</sup>, может ли он составить краткое изложение отрицательного вероучения — совокупность негативных суждений, которые до сих пор были приняты в виде отрицаний так же, как апостольские и другие принятые вероучения — с утвердительной силой; и мистер Лэйнг сразу же любезно предоставил мистеру Гладстону желаемые статьи — восемь таковых.

Если бы кто-нибудь предпочел поручить это мне, я бы ответил в отношении агностиков, что у них нет вероучения, и по сути дела быть не может. В сущности, агностицизм — не вероучение, а метод, суть которого заключается в строгом применении единого принципа. Этот принцип очень древний; он так же стар, как Сократ; так же стар, как писатель, который сказал: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1Фес. 5:21); этот принцип — основа Реформации, который просто иллюстрирует аксиому, что каждый человек должен уметь обосновать свою веру; это великий принцип Декарта; это фундаментальная аксиома современной науки. Положительно принцип может быть выражен так: в вопросах интеллекта, насколько это возможно, следуй своему разуму, не обращая внимания ни на какие другие соображения. И отрицательно: в вопросах интеллекта не притворяйся, будто недоказанные или недоказуемые выводы достоверны. Это я считаю агностической верой, с которой, если человек остается целостным и непорочным, ему не стыдно будет смотреть вселенной в лицо, что бы не было уготовано ему в будущем.

Результаты выработки агностического принципа будут различаться в зависимости от индивидуальных знаний и способностей и в зависимости от общего состояния науки. То, что не доказано сегодня, может быть доказано с помощью новых открытий завтра. Единственными окончательными точками отрицания будут те, которые вытекают из очевидных ограничений наших способностей. И единственное принятое обязательство — всегда иметь разум открытым для убеждения. Боюсь, что агностики, которые никогда не ошибаются в соблюдении своих принципов, столь же редки, как и другие люди, в которых можно поистине ожидать такого же постоянства. Но если бы вы встретились с таким фениксом и сказали ему, что обнаружили, что дважды два

<sup>34</sup>Вероятно, речь идет об Уильяме Гладстоне (1809–1898) — государственном деятеле, трижды премьер-министре Великобритании.

<sup>35</sup>Вероятно, речь идет о Самуэле Лайнге (1812–1897) — британском политике, писателе-публицисте на тему науки и религии, социальном критике.

равно пять, он терпеливо попросил бы вас изложить причины этого убеждения и выразил бы свою готовность согласиться с вами, если они его удовлетворяют. Апостольское предписание «с радостью терпеть глушцов» должно быть правилом жизни истинного агностика. Я глубоко осознаю, насколько я сам далек от этого идеала, но это мое личное представление о том, какими должны быть агностики.

Однако, как я сказал в начале, говорю только за себя; и я не мечтаю предать анафеме и отлучить мистера Лэйнга. Но когда я рассматриваю его символ веры и сравниваю его с Афанасийским, я думаю, что в целом имею более четкое представление о значении последнего. «Полярность», например, в статье VIII, — слово, которого я много слышал в юности, когда «натурфилософия» была в моде, и от которого я сильно пострадал. В течение многих лет, когда я встречал «полярность» где-либо, кроме обсуждения какой-нибудь чисто физической темы, такой как магнетизм<sup>36</sup>, я захлопывал книгу. Мистер Лэйнг должен извинить меня, если привычка пересилила меня, когда я читал его восьмую статью.

А теперь, что можно сказать о замечательном произведении мистера Харрисона<sup>37</sup> «О будущем агностицизма»?<sup>38\*</sup> Боюсь, что я не смогу выразить словами мое почтение к этому способному писателю, а также к рвению и энергии, с которыми он время от времени оживляет слабый каркас позитивизма, пока он не выглядит, больше, чем когда-либо, как Папа и Язычник Джона Баньяна<sup>39</sup> в одном лице. Часто повторяется история, и я боюсь, оттого не менее мифическая, о доблестном и громогласном капрале, командующем двумя рядовыми, который, сошедшись в темноте с вражеским полком, приказывает сдать под страхом мгновенного уничтожения его силами; и враг соответственно капитулирует. Я всегда вспоминаю эту сказку, когда читаю позитивистские приказы

<sup>36</sup>Вероятно, речь идет о работах Шеллинга и его идейных последователях, рассматривавших полярность метафизически, как одну из фундаментальных диалектических сил природы.

<sup>37</sup>Ф. Харрисон (1831–1923) — один из видных представителей контианского позитивизма в Англии, защитник идеи «закона трех стадий» и Позитивной Религии; в споре об агностицизме занимал позицию, согласно которой агностицизм является лишь ступенью религиозного мышления в его метафизической фазе (в согласии с «законом»).

<sup>38</sup>На самом деле статья называется «Будущее агностицизма» («The Future of Agnosticism»).

<sup>39</sup>Джон Баньян (1628–1688) — религиозный протестантский писатель и церковный деятель. Речь о произведении «Путешествие пилигрима», где Папа и Язычник — два гиганта, олицетворяющие католичество и язычество, устраивающие гонения на протестантов.



силам христианства и науки; только враг так и не выказывает никакого намерения подчиниться ни сейчас, ни когда-либо за эти сорок лет.

\* *«Двухнедельное обозрение», январь 1889.*

Рассматриваемая речь имеет папский привкус, который обыкновенно бывает у высказываний понтификов церкви Конта. Мистер Харрисон говорит властно и необычно для писцов своего времени. Он не только знает, что такое агностицизм и как он появился, но и что из него выйдет. Агностик должен довольствоваться статусом предшественника позитивиста. Как тот, кто как бы расчищает место от всякого убогого хлама, такого как христианство, он оказывается полезным существом, которое заслуживает похлопывания по спине при условии, что он не рискнет продвинуться дальше. Но пусть эти научные Санаваллаты не предполагают, что они достаточно хороши, чтобы принять участие в строительстве храма — они простые самаритяне, обреченные вымирать по мере того, как Религия человечества будет приниматься людьми. Что ж, если такова их судьба, у них еще есть время порадоваться. Но давайте послушаем, как мистер Харрисон объявил об их гибели:

Агностицизм — стадия эволюции религии, полностью отрицательная стадия, точка, к которой пришли физики, чисто мысленный вывод, не имеющий никакого отношения к социальным аспектам (стр. 154)<sup>40</sup>.

Я совершенно потрясен этим заявлением. Существуют ли тогда какие-либо «выводы», которые не являются «просто мысленными»? Нет ли «отношения к социальным вещам» в «мысленных выводах», которые влияют на все человеческое представление о жизни? Занимался ли князь агностиков, Дэвид Юм, исключительно физическими науками? Если предположить, что физическая наука не существует, не приведет ли агностический принцип, применяемый филологом или историком, к точно таким же результатам? Является ли современное более или менее полное прекращение суждений о фактах истории царственного Рима или об истинном происхождении гомеровских поэм чем-нибудь, кроме агностицизма в истории и литературе? И, если так, то как может агностицизм быть «простым отрицанием физика»?

«Агностицизм — этап в эволюции религии». Нет двух людей, согласных относительно того, что подразумевается под термином «религия»; но если это означает, согласно и моему мнению, просто благоговение

<sup>40</sup>Здесь и далее постраничные ссылки в тексте относятся к «Двухнедельному обозрению» за январь 1889 года.

и любовь к этическому идеалу, а также желание претворить этот идеал в жизнь, которые каждый человек должен чувствовать — тогда я говорю, что агностицизм имеет к этому не больше отношения, чем занятия музыкой или художествами. Если же, с другой стороны, мистер Харрисон, как и большинство людей, подразумевает под «религией» богословие, то, по моему мнению, агностицизм можно назвать стадией ее эволюции так же, как смерть можно назвать последней стадией эволюции жизни.

Когда агностическая логика станет просто одним из канонов мысли, агностицизм, как особая вера, спонтанно исчезнет (с. 155).

Я могу только дивиться тому, что такие предложения, как это, и те, что уже цитировались, вышли из-под пера мистера Харрисона. Неужели он действительно хочет сказать, что агностики обладают какой-то особенной логикой? Будет ли он так любезен вывести меня из замешательства, в которое я попадаю, когда пытаюсь представить, что «логика» — что-то отличное от канона (что, как я считаю, значит «правило») мысли? Что касается агностицизма как особой веры, я уже показал, что он никак не может быть чем-нибудь в этом роде; если только безупречная вера в логику не является отличительной чертой агностиков, чем она, в конце концов, может быть.

Агностицизм как религиозная философия *per se* основан на почти полном игнорировании истории и социальной эволюции (с. 152).

Но ни *per se*, ни *per aliud* агностицизм (если я что-то о нем знаю) ни в малейшей степени не претендует на то, чтобы быть религиозной философией; что же касается игнорирования истории и социальной эволюции, записью которой является история, то это есть и всегда был неизбежный результат строгого следования исследователями-историками научным методам. Наши предки были вполне уверены в существовании Ромула и Рема, короля Артура, Хенгеста и Хорсы. Большинство из нас стали агностиками, исследуя реальность этих достойных особ. Обвиняющий нас столь свободно в игнорировании истории мистер Харрисон не должен игнорировать тот известный факт, что критический процесс, который разрушил основы ортодоксальной христианской доктрины, обязан своим происхождением не приверженцам физических наук, а Ришару Симону<sup>41</sup>, ученому французскому ораторианцу, жившему 200 лет

<sup>41</sup>Р. Симон (1638–1712) — французский писатель, богослов, библейский критик, известный как основатель исагогики Нового Завета.

назад. Я не могу найти доказательств того, что Симон, или кто-либо из великих ученых и критиков восемнадцатого и девятнадцатого веков, которые продолжили работу Симона, имели какое-то особое знакомство с физическими науками. Я уже отметил, что Юм был от них независим. И, безусловно, одно из самых сильных влияний в том же направлении на историю в нынешнем столетии, а именно, влияние Гроута<sup>42</sup>, пришло не с физической стороны. Фактически, физические науки не имели прямого отношения к критике Евангелий; эти науки совершенно неспособны дать очевидные доказательства того, что любое заявление, сделанное в этих историях, не соответствует действительности. Впрочем, современная физиология может найти в природе параллели с самыми, как кажется, очевидно сверхъестественными событиями из этих историй.

Приятно слышать из авторитетных уст мистера Харрисона, что законы физической природы не демонстрируют никаких признаков того, что они становятся «менее определенными, менее последовательными или менее популярными с течением времени» (с. 154). Каким образом закон природы становится неопределенным или «непоследовательным» недоступно для бедных сил моего воображения. Но со всеобщим избирательным правом и собачьей теорией власти как все очевидно. Я имею в виду теорию, согласно которой долг политического вождя — внимательно следить за направлением движения общества, а затем бежать впереди и громко лаять — как если бы быть самым шумным и руководить — одно и то же; раз так, мне действительно приятно осознавать, что законы природы становятся все популярнее. Глядя на недавний ход политических событий, который, как говорят, выражает великую сердечность людей, у меня возникли сомнения в этом факте, и моя любовь к моим соотечественникам побудила меня со страхом задуматься о том, что случится с ними, если какой-либо из законов природы когда-нибудь станет в их глазах столь непопулярным, что будет отвергнут непревзойденным авторитетом всеобщего избирательного права. Если бы легион демонов, прежде чем они отправились в свое путешествие на свиньях, успел бы провести собрание и единогласно решить: «Закон тяготения деспотичен и должен быть отменен», — я боюсь, это никак бы не повлияло на то, что две тысячи невольных одержимых были однажды сброшены с крутых склонов рокового берега Геннисарета.

<sup>42</sup>Вероятно, речь идет о Дж. Гроуте (1794–1871) — английском историке, известном в первую очередь за исследования философии и истории классической Греции.

Вопрос о месте религии как элемента человеческой природы, как силы человеческого общества, ее происхождения, анализа и функций никогда не рассматривался с агностической точки зрения (с. 152).

Я не сомневаюсь, что мистер Харрисон знает об истории гораздо больше, чем я; на самом деле, он говорит публике, что некоторые из моих друзей (и я сам), должно быть, не имели возможности заняться этой темой. Я не хочу противоречить тем утверждениям, которые делает мистер Харрисон по поводу его собственного авторитета; я только, если я могу быть верен своим агностическим принципам, смиренно спрашиваю, как он обрел уверенность в этих словах. Я не утверждаю, что знаю что-либо о диапазоне исследований мистера Харрисона, но поскольку он счел нужным начать эту тему, я могу рискнуть указать на то, что на основании представленных доказательств в равной степени допустимо составить вывод о том, что увлекательные труды мистера Харрисона в качестве верховного понтифика позитивистской религии не позволили ему ознакомиться с методами и результатами физических наук или истории философии, или филологической и исторической критики, которые необходимы любому, кто желает получить правильное понимание агностицизма. Некомпетентность в философии и во всех областях науки, кроме математики — хорошо известная интеллектуальная характеристика основателя позитивизма. Верность в учениках — само по себе замечательное качество; жаль, что оно часто приводит к восприятию слабости учителя как его силы. Только такая чрезмерная верность может допустить «действительно сильный ум, проникнутый историческим смыслом» (стр. 153), демонстрирующий необычайную забывчивость исторического факта существования Дэвида Юма, которое подразумевается утверждением, что:

Было бы трудно назвать хоть одного известного агностика, который сложил столько сил в размышление и исследование истории, сколько он вкладывает в познание физического мира (стр. 153).

Вспомним то, что я осмелюсь назвать светлой стороной христианства; тот идеал человечности, с его силой и терпением; его справедливостью и его жалостью к человеческой хрупкости; его готовностью помогать до крайности самопожертвования; его этической чистотой и благородством; который изображали апостолы и на который армии мучеников направляли свою непоколебимую веру, и из-за которого безвестные мужчины

и женщины, такие как Екатерина Сиенская и Джон Нокс<sup>43</sup>, набрались смелости упрекать пап и королей. Вряд ли кто-либо, согласный со всем этим, недооценивает важность христианской веры как фактора в истории человечества, или сомневается в том, что если эта вера окажется несовместимой с нашими знаниями или потребностью в знаниях, возникнет какая-то другая ипостась человеческих надежд, достаточно искренняя и достойная, чтобы заменить ее. Но я слишком уважаю человечество будущего, чтобы поверить в то, что эта неуместная смесь плохой науки с потрошенным папизмом, из которой Конт создал позитивистскую религию, будет наследником веков Христианства. Карл II сказал брату: «Они не убьют меня, Яков, чтобы сделать тебя королем». И если критическая наука безжалостно разрушает исторические основы благороднейшего идеала человечества, которому человечество до этой поры поклонялось, она вряд ли позволит жалкой реальности подняться в пустующее святилище.

Что человек должен решить посвятить себя служению человечеству, включая интеллектуальное и моральное самосовершенствование, и что это должна быть в прямом смысле слова религия — таково не только понятное, но и, на мой взгляд, похвальное решение. И я склонен верить, что это единственная религия, которая будет неопровержимо приемлемой, пока существует человечество. Но когда позитивист просит меня поклоняться «Человечеству», то есть поклоняться обобщенному представлению о людях, какими они всегда были и, вероятно, всегда будут, я должен ответить, что я мог бы столь же скоро поклониться обобщенному представлению о «массе обезьян». Конечно, мы не возвращаемся во времена язычества, когда обожествлялись отдельные люди, и твердое здравомыслие умирающего Веспасиана могло вызвать горькую шутку: «*Ut puto Deus fio*»<sup>44</sup>. Никакое божество не препятствует современному человеку, будь он даже суверенным правителем. И нет никого официально почитаемого, кроме муниципального чиновника. Но если в отдельных ветвях человечества нет искры достойной поклонения божественности, откуда взялось то богоподобное величие, которое, как Моисей позитивизма с любовью воображает, пронизывает весь куст?

Я не знаю исследования, которое было бы столь невыразимо печально, как исследование эволюции человечества, изложенной в анналах

<sup>43</sup>Екатерина Сиенская (1347–1380) — религиозная писательница позднего средневековья, Джон Нокс (1514–1572) — основатель пресвитерианства, богослов и писатель.

<sup>44</sup>Лат. «Я становлюсь богом».

истории. Из тьмы доисторических веков человек появляется с сильными следами его низкого происхождения. Он зверь, только умнее других животных; слепая жертва импульсов, которые часто приводят его к разрушению; жертва бесконечных иллюзий, которые превращают его осмысленное существование в ужас и бремя, и наполняют его физическую жизнь бесплодным трудом и борьбой. Он достигает определенной степени физического комфорта и разрабатывает более или менее работоспособную теорию жизни в таких благоприятных условиях, как равнины Месопотамии или Египта, а затем на протяжении тысяч лет борется со случаем, преподносящим бесконечное зло, кровопролитие и страдания, чтобы удержаться на этом этапе против жадности и амбиций своих собратьев. Он убивает и иным образом преследует всех, кто сначала пытается заставить его двигаться дальше; и когда он продвигается на шаг, глупо посмертно обожествляет своих жертв. Он в точности повторяет процесс со всеми, кто хочет сделать шаг еще дальше. А лучшие люди лучших эпох — просто те, кто совершает наименьшее количество ошибок и наименьшее количество грехов.

То, что следует радоваться хорошему человеку, простить плохого человека, пожалеть и помочь всем людям в меру своих возможностей — несомненно. Слава иудаизма и христианства в том, что они провозгласили эту истину, несмотря на все свои заблуждения. Но поклонение Богу, который нуждается в прощении и помощи и заслуживает жалости каждый час своего существования, не лучше, чем любому другому добровольно избранному фетишу. Проект Императора Юлиана<sup>45</sup> был обнадеживающим по сравнению с перспективами новой антропологии.

Когда историк религии двадцатого века будет писать о веке девятнадцатом, я предвижу, он напишет что-то в таком роде:

Наиболее любопытными и поучительными событиями в религиозной истории предшествующего столетия являются возникновение и развитие двух новых сект, называемых мормонами<sup>46</sup> и позитивистами. Студенту, внимательно изучившему эти замечательные явления, ничто в истории религиозного самообмана уже не покажется невероятным.

Мормоны возникли посреди великой республики, которая, хотя на тот момент была сравнительно незначительной, как по территории, так

<sup>45</sup>Речь о попытке восстановления римского язычества Юлианом Отступником на основе синтеза с христианской церковной организацией.

<sup>46</sup>Религиозное течение, созданное Джозефом Смитом на основе учения «святых последних дней».

и по количеству ее граждан, была (как мы знаем из дошедших до нас фрагментов речей ее ораторов) выдающейся как по интеллекту своего населения, так и по значительной его информированности, которая была продуктом активности издателей в распространении всего, что они могли изобрести, выпросить, одолжить или украсть. Они также были известны отсутствием ограничений в мыслях, словах или поступках; за исключением, конечно, благотворного и мудрого влияния большинства, оказываемого, в случае необходимости, через институт, известный как «смоление и оперение», точная природа которого сейчас оспаривается.

Существует полное согласие в отношении свидетельств о том, что основатель мормонизма, некий Джозеф Смит, был низменным, невежественным мошенником, и что он украл «Священные Писания», им проповедованные, не будучи достаточно умен, чтобы помыслить даже те презренные вещи, которые они содержали. Тем не менее он, должно быть, был человеком с сильным характером, ведь вокруг него собралось значительное количество учеников. Несмотря на неоднократные вспышки народной ненависти и насилия — во время одного из таких преследований Смита жестоко убили — численность мормонов неуклонно росла, и они превратились в процветающее сообщество. Но поскольку обычаи мормонов были неуютны большинству, они были, и не единожды, без какого-либо законного основания, но силой бунта, поджога и убийства, изгнаны с земли, которую они занимали. Измученные этими преследованиями, мормоны в конце концов посвятили себя нежной милости пустыни, такой же бесплодной, как Синай, и после великих страданий и лишений достигли оазиса Юта. Здесь они росли и процветали, посылая миссионеров и принимая обращенных из всех частей Европы, иногда до 10 000 в год; в 1880 году богатая и процветающая община насчитывала 110.000 душ только в Юте, в то время как их было, вероятно, 30.000 или 40.000 в других местах за границей. Во всей истории религий нет замечательней примера силы веры; и в этом случае основателем этой веры было, несомненно, самое презренное существо. Интересно отметить, что путь, выбранный великой республикой и ее гражданами, проходит точно так же, как и путь римской империи и ее граждан по отношению к ранним христианам, за исключением того, что у римлян было определенное законное оправдание их актов насилия, поскольку христианские «содалиции» не были лицензированы и, следовательно, *ipso facto* были незаконными. Пока в последней части XIX века Законодательное собрание Соединенных Штатов не постановило многоженство незаконным, мормоны были полностью в рамках закона.

Ничто не может представить больший контраст всему этому, чем история позитивистов. Эта секта возникла примерно в то же время, что и мормоны, в высших и самых обученных слоях сообразительного, скептически настроенного населения Парижа. Основатель, Огюст Конт, был учителем математики, но не имел выдающихся результатов в этой области знания, равно как и каких других познаний, кроме любительского знакомства с физическими, химическими и биологическими науками. Его работы отталкивают тупой расплывчатостью их стиля и определенной атмосферой высшего человека, которая их характеризует; но, тем не менее, в них есть кое-что хорошее. Воспроизведение в деталях системы, обнародованной нееврейским Левитом, которая предлагает регулировать всю человеческую жизнь, заняло бы слишком много места. Достаточно сказать, что г-на Конта можно охарактеризовать как синкретика, который, как и гностики ранней церковной истории, попытался соединить содержимое несовершенно осмысленной современной науки с формой римского Христианства. Возможно, именно поэтому его ученики были так разгневаны на некоторых малоизвестных людей, называемых агностиками, взгляды которых, если можно судить по оставленным отчетам в произведениях великого позитивистского неоднозначного писателя, были весьма абсурдны.

Короче говоря, месье Конт, обнаружив, что Христианство и Наука «на ножах», видимо, сказал Науке: «Вы находите христианство прогнившим по сути, не так ли? Что ж, я его выпотрошу». И к Католицизму: «Вы находите Науку просто сухим светом — холодным и голым. Что ж, я накрою ее вашей оболочкой. И вот, подобная детскому призраку из репы и сальной свечи, готова новая религия Человечества!».

К сожалению, ни католиков, ни людей, которые были чем-то большим, чем любителями в науке, невозможно было заставить должным образом поклоняться новому идолу Конта. В родной стране позитивизма один выдающийся литератор и один ученый какое-то время могли набрать комнату верных последователей, но вскоре их любовь остыла. В Англии, с другой стороны, похоже, мало кто сомневается в том, что в девятом десятилетии века число учеников достигло в общей сложности нескольких людей. У них было преимущество — защита одного или двух самых красноречивых ученых-апостолов и, во всяком случае, сочувствие нескольких людей светлых и ведущих — и, если их и не видели, их слышали во всем мире. С другой стороны, как секта, они трудились, обремененные недостатком, — они были утонченными, уважаемыми людьми, живущими среди измученной цивилизации Старого



Света; где любого, кто пытался преследовать их, как мормонов преследовали, сразу бы повесили. Но большинство никогда не хотело их преследовать; напротив, им скорее дали попать, или же испытать терпение большинства.

История этих сект в последние годы столетия весьма поучительна. Мормонизм...

Но я обнаружил, что внезапно соскользнул со штатива мистера Харрисона, который я одолжил для этого случая. Дело в том, что я не равняюсь на пророческое дело, да и никогда не делал этого.

---

Huxley, T. H. 2024. "Agnostitsizm [Agnosticism]" [in Russian], trans. from the English and annot. by D. Ye. Lavrishchev. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 8 (2), 400–433.

---

THOMAS HENRY HUXLEY

## AGNOSTICISM

**Translation of:** Huxley, T. H. 1889. "Agnosticism." In *Christianity and Agnosticism : A Controversy*, 9–29. New York: The Humboldt Publishing.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-400-433.



---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ\*

## ДУОЛОГИЯ ПЕННИВАЙЗА\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ АЛИССЫ БЕРГЕР О ЗАГАДКЕ ДВУХ ГЛАВ «ОНО»

BURGER A. IT CHAPTERS ONE AND TWO. — LIVERPOOL : LIVERPOOL UNIV. PRESS, 2023.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-435-454.

Вот уже какое десятилетие Стивен Кинг остается одним из самых популярных писателей. Возможно, даже самым популярным писателем. Причем популярным не только в значении его известности, но в смысле его ориентации на массового читателя — одно без другого, конечно, сложно представить. О том, что Кинг — самый популярный автор, можно судить хотя бы потому, как часто адаптируют его творчество для больших и маленьких экранов. Можно сказать больше: многие из фильмов или сериалов, снятых по мотивам произведений Стивена Кинга, сами по себе обрели культовую репутацию и не то, что живут своей жизнью, но определенно являются существенным вкладом в бренд «Стивен Кинг» (Дрекслер, Кушнарева, 2018). Адаптации Кинга так популярны, что можно говорить о двух ликах творчества писателя — «Стивен Кинг в кино» и «Стивен Кинг в литературе». Есть эмпирические подтверждения последнего тезиса: востребованность творчества Кинга для адаптаций привела к тому, что в последние несколько лет мы получили сразу несколько ремейков уже экранизированных романов и рассказов Кинга. Впрочем, насколько это ремейки — вопрос дискуссионный. Новые варианты уже экранизированных литературных источников могут считаться не только и не столько ремейками, сколько повторной адаптацией.

В последние несколько лет вышли следующие ремейки/повторные адаптации фильмов, поставленных по мотивам творчества Кинга: в 2013 году — «Телекинез» (первая адаптация, известная как «Керри», вышла

\*Павлов Александр Владимирович, д. филос. н., профессор, руководитель Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва); руководитель сектора социальной философии Института философии РАН (Москва), [apavlov@hse.ru](mailto:apavlov@hse.ru), ORCID: 0000-0001-5449-1050.

\*\*© Павлов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

в 1976 году), в 2017 и 2019 годах — две главы «Оно» (первая адаптация — 1990 год), в 2019 году — «Кладбище домашних животных» (первая адаптация — 1990 год), в 2020 году — «Дети кукурузы» (первая адаптация — 1984 год), в 2021 году — «Воспламеняющая взглядом» (первая адаптация — 1984 год). Кроме этого в 2019 году вышел «Доктор Сон», легаси-сиквел «Сияния» (1980), снятого Стенли Кубриком, а в 2023 году на стриминговом сервисе появился приквел «Кладбища домашних животных» (1990 и 2019) — «Кладбище домашних животных: кровные узы». Не все эти фильмы, будь они созданы для платформ или больших экранов, удачные, если судить по оценкам и сборам, но ясно одно — в XXI веке Стивена Кинга по-прежнему активно не только экранизируют (а мы не назвали иные экранизации на больших и маленьких экранах), но и ре/адаптируют.

Разумеется, эта новая тенденция повторных адаптаций писателя должна была найти отклик в среде ученых. Саймон Браун, автор книги об экранизациях Кинга (Brown, 2018), посвятил то, что он назвал «ремейкингом» творчества писателя, отдельную публикацию (Brown, 2019a: 155–170). Выходят монографии, посвященные отдельным экранизациям Стивена Кинга. Так, в серии монографий «Адвокаты дьявола», посвященной исключительно фильмам ужасов, вышли исследования про картины, снятые по мотивам Кинга, Калейдоскоп ужасов (1982) (Brown, 2019b), Кладбище домашних животных (1990) (McMurdo, 2023) и — возможно, наиболее интересное для нас — «Оно» (две главы в 2017 и 2019 годах) (Burger, 2023). Последняя книга особенно любопытна, так как она про фильм, который является одновременно ремейком телевизионного мини-сериала, повторной адаптацией знаменитого романа, нарративом, разделенным на две тесно связанные истории. В отношении последнего скажем, что примеры такого феномена встречаются не часто — из наиболее известных можно назвать «Убить Билла» (два тома — 2002 и 2003 годов) Квентина Тарантино, «Дюну» Дени Вильнева (2021 и 2024 годов), «Мятежную луну» Зака Снайдера (2023 и 2024 годов).

Поскольку две главы (официально каждая из двух частей называется «главой») «Оно» 2017 и 2019 годов интересны со многих точек зрения (как экранизация Кинга, как ремейк, как нарратив, как успешный фильм ужасов и проч.), я бы хотел подробнее остановиться на исследовании Алиссы Бергер, вышедшем в серии «Адвокаты дьявола» в 2023 году (ibid.). Подчеркну, что эта книга тем более важна, так как, скажем, исследование про фильм «Кладбище домашних животных» Шелли Макмурдо именно про оригинал (первую экранизацию),

который, правда, в том числе сопоставляется с ремейком (McMurdo, 2023: 90–96). В то время как «Оно» Алиссы Бергер именно про ремейк, который кратко сравнивается с оригиналом — телевизионным мини-сериалом 1990 года. То есть Бергер, автор другой, более крупной книги про Кинга (Burger, 2016), находит новую версию «Оно» даже более значимой, чем двухсерийный телефильм 1990 года, который сам по себе стал культовым явлением, что является большой редкостью для телевизионных проектов (The Many Lives of IT..., 2020). В чем же загадка фильмов 2017 и 2019 годов?

Во введении Алисса Бергер отмечает, что 2017 год стал важнейшим для жанра хоррор. За 12 календарных месяцев вышло несколько ключевых фильмов ужасов, которые критики, зрители и ученые вспоминают до сих пор. Например, это дебют Джордана Пила «Прочь», «Сплит» М. Найта Шьямалана (вторая часть трилогии авторской вселенной про супергероев), сиквелы франшиз типа «Ужас Амитивилля: Пробуждение», «Проклятие Аннабель: Зарождение зла», «Чужой: Завет», а также ребут франшизы «Пила», получивший в России название «Пила 8», хотя это именно перезапуск серии, в оригинале известный как «Jigsaw». Особенно важно, что в том же году вышли первый образец пост-хоррора «Оно приходит ночью» и один из знаковых фолк-хорроров «Ритуал», а жанр комедийного слешера был возрожден благодаря появлению «Счастливого дня смерти». Стоит также добавить, что в 2017 году вышли экранизации Кинга — «Темная башня» (для больших экранов) и два хоррора для платформ «1922» и «Игра Джеральда». Не говоря про сериалы — только в 2017 году вышли шоу «Мистер Мерседес» и «Мгла». На фоне всего этого изобилия фильмов ужасов 2017 года Алисса Бергер выделяет именно «Оно». Ответ на вопрос «почему она делает так» мы получаем из последующих глав исследования. Правда, вопрос, который повисает в воздухе и который здесь следует предварительно поставить, в том, насколько получается у Бергер доказать, что две главы «Оно» превосходят все названные хорроры 2017 года, а то и многие хорроры 21 столетия? Ответ на него мы получим, узнав, что содержится в книге.

Важная фактическая информация о предсъёмочном периоде новой версии «Оно» также содержится во введении. Сперва о проекте было объявлено в 2009 году. Тогда в качестве сценариста назывался Дэйв Кайганич, а картина задумывалась как единый полнометражный фильм, действие которого происходит в наши дни. В 2012 году на позицию режиссера был приглашен Кэри Фукунага, который также должен был написать сценарий в соавторстве с Чейзом Палмером. При этом уже

тогда было известно, что проект будет состоять из двух глав. В 2015 году Фукунага, заявив о творческих разногласиях с продюсерами, ушел из проекта. В качестве сценариста, который реализовал проект, был приглашен Гэри Доберман, но вклад Фукунаги и Чейза был существенным, поэтому в первой главе «Оно» они числятся в качестве соавторов сценария. Однако Доберман стал автором сольного сценария второй главы «Оно» (более того, в итоге он стал режиссером грядущей повторной адаптации произведения Кинга «Salem's Lot»). Одновременно с новым сценаристом в качестве режиссера был приглашен аргентинец Андрес (в титрах «Оно» — Энди) Мускетти, на тот момент автор относительно успешного хоррора «Мама» (2013).

Чтобы доказать актуальность «Оно» 2017 года, Алисса Бергер рассказывает о том, как главный злодей истории — клоун Пеннивайз — стал мемом и важной частью популярной культуры. Успех фильма, по мнению Бергер, во многом зависел от этого заигрывания с популярной культурой вообще и в частности с образом Пеннивайза из уже существующего сериала:

Подобно культовым действующим франшизам, таким как «Хэллоуин» и «Пятница 13-е», фильмы Мускетти «Оно» позволяют зрителям вернуться к узнаваемому повествовательному шаблону и знакомому, вызывающему ностальгию злодею. Хорошо известные и ожидаемые страхи — как из классических образов ужасов, которые легли в основу романа Кинга, так и из незабываемых образов мини-сериала Томми Ли Уоллеса 1990 года — сочетаются с новыми ужасами, предлагая современный взгляд на старую историю в обновленных временных рамках, со свежими лицами и с новым подходом (Burger, 2023: 4).

Исходя из этого важного замечания Алисса Бергер строит свое повествование.

В первой главе книги две главы «Оно» помещаются в широкий контекст канона Кинга; здесь же речь идет о сложных процессах адаптации, ремейка и сиквела, так как

Любая адаптация творчества Кинга никогда не может быть полностью отделена от более широкого контекста кинговских фильмов, телесериалов, мини-сериалов и других вариаций популярной культуры, существующих на протяжении многих лет (*ibid.*: 12).

Во второй главе городок Дерри анализируется как традиционное готическое «плохое место», в котором прошлое и настоящее неразрывно переплетаются. Третья глава ожидаемо посвящена образу Пеннивайза. В четвертой главе речь идет о детском опыте Клуба неудачников с Оно,



а в пятой — о возвращении уже взрослых Неудачников в Дерри. Все это сопровождается ссылками на научную литературу, что я впоследствии прокомментирую.

Чтобы было понятно, о чем идет речь, но также, чтобы не заставлять читателя мучиться, запоминая все имена Неудачников, вкратце изложу сюжет. В начале первой главы маленького мальчика Джорджи убивает злая сущность в виде клоуна, спрятавшаяся в канализации. Старший брат Джорджи Билл винит себя в его смерти и переживает этот опыт. Билл и три его друга — аутсайдеры — и на протяжении фильма они принимают в свой Клуб (неудачников) мальчика с избыточным весом, чернокожего парня (Майк) и девочку Бев. Всем им видится ужасный клоун Пеннивайз (Оно), питающийся их страхами. Они начинают свое расследование и в конце, спустившись в колодец, находящийся внутри заброшенного дома, сражаются с Оно и побеждают его. Действия второй главы происходят много лет спустя. Проживающий в Дерри Майк звонит членам Клуба неудачников и сообщает, что им нужно вернуться в город детства, так как Оно вернулось. Один из тех, кому позвонил Майк, тут же заканчивает жизнь самоубийством. Взрослые Неудачники почти не помнят свой детский травмирующий опыт, но, приехав в Дерри, вскоре встречаются с Пеннивайзом и вступают с ним в сражение.

Первая глава исследования Алиссы Бергер называется «Текст, время и адаптация». Возможно, это наиболее любопытная глава в теоретическом плане. Внушительный по объему роман Кинга вышел в 1986 году. Им сразу заинтересовались кинематографисты. Уже адаптировавший творчество Кинга Джордж Ромеро начал работу над текстом сценария, но покинул проект, так как продюсеры ограничивали его творческую свободу. Несмотря ни на что, в 1990 году роман «Оно» был адаптирован как двухсерийный телевизионный фильм (мини-сериал), в котором роль Пеннивайза исполнил культовый актер Тим Карри<sup>1</sup>. Для режиссера Томми Ли Уоллеса, занявшего место Ромеро, на тот момент это был едва ли не самый важный проект в карьере, так как до этого он снимал сериалы и сиквелы громких хорроров (третья часть франшизы «Хэллоуин» (1982) и вторая вампирского триллера — «Ночь страха» (1988)). Сегодня можно сказать наверняка, что это был самый

<sup>1</sup>В отличие от других фильмов, снятых по Кингу, «Оно» «сосредотачивает свои страхи и ужас в первую очередь на фигуре Пеннивайза, а не на атмосфере» (Brown, 2019a: 160–161).

важный момент в его карьере — у Уоллеса нет более узнаваемого проекта, у которого к тому же были бы такие высокие оценки зрителей (6,8 на IMDB и 7,0 на Кинопоиске).

1990 год, когда «Оно» было впервые адаптировано, оказался важным и символическим. В самом романе Кинга прошлое и настоящее активно чередуются. Предшествующие события лету 1958 года и события самого лета 1958 года перемежаются с тем, что происходит в 1985 году, то есть 27 лет спустя. События фильма «Оно» Энди Мускетти 2017 года происходят в 1990 году, то есть именно тогда, когда вышла первая экранизация романа, к чему мы еще вернемся. Вместе с тем, эти временные линии в самом романе четко разграничены главами. Однако по мере развития повествования границы между прошлым и настоящим в книге все больше стираются, и два времени сливаются во что-то единое. Этот подход использован в сериале 1990 году и только во второй главе «Оно» (2019) — первая глава, как уже сказано, посвящена исключительно событиям 1990 года.

Бергер замечает очевидное: для многих зрителей любая адаптация Кинга это «фильм Стивена Кинга», причем эта идентификация часто выходит на передний план даже на уровне маркетинга. Исходный текст и его адаптация, взятые вместе, часто предлагают новый способ взаимодействия с книгой и фильмом. Однако это взаимодействие читателей и зрителей зависит от их осведомленности и кругозора. И хотя эта мысль банальна, в отношении экранизаций Кинга она не кажется лишней. В случае концептуализации адаптации Бергер опирается на подход Томаса Лейтча, выделяя среди прочих видов адаптации ревизию и коррекцию. Так, Мускетти скорректировал роман, сильно уваж его, и обновил временной период фильма, перенеся детство *кинговских* Неудачников из середины 1950-х годов на конец 1980-х. Тем самым, считает Алисса Бергер, была извлечена максимальная выгода из ностальгии по популярной культуре 1980-х годов. Мускетти делает 1989/1990 года временем действия, то есть тогда, когда Неудачники из сериала Уоллеса повзрослели, что уже на мета-уровне символизирует возвращение Пеннивайза, ставшего важной частью популярной культуры и одним из самых популярных злодеев.

Алисса Бергер считает, что «Оно» 2017 года — и повторная экранизация Кинга, и *ремейк*. Иными словами, Мускетти был обязан учитывать уже существующий сериал. Книжки и рассказы Кинга были всегда востребованы для того, чтобы их экранизировали. Но на момент 1990 года адаптаторы были вынуждены именно что адаптировать творчество

писателя, так как многие вещи нельзя было перенести на экраны даже не в силу технических, а именно что цензурных ограничений, особенно это касалось требования к репрезентации крови и детей, находящихся в опасности. Тем более что в случае «Оно» — очень жесткого романа — речь шла даже не о кино, а о телевидении. Формат мини-сериала влиял и на повествовательную структуру экранизации: для рекламных пауз были созданы встроенные мини-кульминации и захватывающие моменты. Наконец, перформанс Тима Карри в роли Пеннивайза в мини-сериале Уоллеса для целого поколения зрителей и поклонников ужасов стал единственным аватаром ужасающего клоуна. Если в других случаях (рейтинг, бюджет, качество CGI и проч.) Мускетти был в более выгодном положении, чем Уоллес, то в ситуации с актером, игравшим клоуна, нужно было предпринять усилия, чтобы образ Пеннивайза, реализованный Биллом Скарсгардом, стал не менее запоминающимся. Последнее заставляет Бергер, следующей концепции ремейка Константина Веревиса, считать фильмы Мускетти не ремейком, а реадаптацией, при которой «ремейк» (а точнее новая версия литературного источника) игнорирует ранние кинематографические адаптации. Понимая, что в сознании взрослых зрителей образ, созданный Тимом Карри, слишком силен, Энди Мускетти вместо того, чтобы воспроизвести этого монстра в своем фильме, представил совершенно переосмысленного Пеннивайза. То есть Пеннивайз Билла Скарсгарда не обновляет Пеннивайза Тима Карри и намеренно не подражает ему.

Особое значение Алисса Бергер придает теме сиквела. Вторая глава «Оно» представляет собой продолжение истории Клуба неудачников и официально является сиквелом. При этом во многих отношениях вторая глава не является обычным сиквелом, но скорее — сложным повествованием, которое возвращается к первой главе и синтезирует оба фильма. Во второй главе действие первой главы пересматривается, что в некотором смысле делает «Оно» 2017 года невозможным для полного понимания или изучения без продолжения. Уже в конце первой главы история позиционируется как явно незавершенная, тем более что к названию подчеркнуто добавляется титр «Глава первая»: «первая и вторая главы обозначают две части одного и того же взаимосвязанного и продолжающегося повествования» (Burger, 2023: 20). Следуя этой логике, Алисса Бергер вместо того, чтобы идентифицировать вторую главу «Оно» как традиционный сиквел, рассматривает и критически анализирует обе главы как единое связное повествование, получившее название «дуология».

В центре внимания второй главы — Дерри, к слову, часто встречающееся место во вселенной Кинга. Как и Касл-Рок, которому также посвящен сериал (2018 года), Дерри — проклятый городок, в котором помимо очевидных городских локаций (школа, библиотека, аптека и проч.) есть такие места, как заброшенный дом (дом на Нейболт-стрит), таинственные канализационные туннели, колодец и т. д. — пороговые пространства, которые одновременно являются Дерри и не Дерри, то есть находятся в пределах и за пределами Дерри. Посещение этих мест становится путешествием в неизведанное. Мускетти выдвигает на первый план детализацию мест, создавая для зрителей ощущение знакомства и предлагая глубокое познание Дерри, что, по сути, делает город самостоятельным персонажем вселенной «Оно».

Присутствие Пеннивайза (даже потенциальное, так как почти три десятилетия клоун находится в спячке) оказывают существенное влияние на город. В нем регулярно пропадают дети (очевидно, их убивает монстр), а взрослые злые, хотя и в разной степени. Например, Джорджи, который умирает в самом начале первой главы, казалось бы, должен быть в безопасности на жилой улице. Но женщина, вышедшая на крыльцо под дождем, видит, что он присел перед канализационным отверстием в ливень, и просто отворачивается. В этом и в других похожих случаях ребенка сначала отделяют от «реального» мира Дерри, затем втягивают в пороговое пространство, которое уже занимает Пеннивайз, а взрослые каждый раз, когда они могут стать свидетелями или помешать трагедии, выбирают не вмешиваться.

У Дерри явно большие социальные проблемы, о чем свидетельствуют многочисленные исчезающие дети. Коллективная обеспокоенность по поводу ситуации отражена в огромном количестве плакатов с информацией о пропавших детях. Плакаты украшают стены и телефонные столбы, но очень скоро поверх одних плакатов вешают другие, и про ранее исчезнувших ребят почти все мгновенно забывают:

Охваченный ужасом, город и его жители живут дальше, как и должны делать, но объем потерь Дерри и кажущаяся легкость забывания о них указывают на безразличие и двойственное отношение, а не на героическую настойчивость (Bugger, 2023: 27).

В действительности в городе мало кому есть дело до совершающихся преступлений. Изображая расизм, буллинг и даже прямое насилие (Blouin, 2021b: 71–84), Мускетти дает понять, что некоторые из людей, обитающих в Дерри, такие же ужасающие существа, если даже не

более, чем Пеннивайз. Хотя последний определенно влияет на людей не лучшим образом, в некоторых случаях насилия Пеннивайза даже нет рядом.

Не ясно, в какой степени (если таковая имеется) насилие жителей Дерри можно в самом деле отделить от влияния Оно, что стирает границы между человеческим и сверхъестественным злом (Burger, 2023: 36).

Плохие вещи происходили, происходят и будут происходить в Дерри бесконечно циклично: каждые 27 лет случаются новые ужасы. Но ужасы каждого цикла сливаются воедино и накладываются друг на друга. В итоге

темные истины являются неотъемлемой частью идентичности этого места, и любое действие, имеющее там место, происходит под бременем этой темной истории, ее тайн и множества последствий того и другого (ibid.: 30).

Другой исследователь остроумно заметил, что регулярное обращение Стивена Кинга к Дерри делает самого писателя чем-то вроде «Оно». То есть Дерри можно считать городом, который слишком долго подвергался влиянию Кинга. В каком-то смысле Кинг для города — и есть Оно, когда в очередной раз обращается к теме, чтобы описать многочисленные акты насилия (Натан, 2019: 73).

Синтез кошмаров прошлого и настоящего находит отражение в структуре второй главы «Оно» посредством многочисленных флешбеков, а также во взаимосвязи двух фильмов. Как обнаруживают взрослые Неудачники, когда возвращаются в Дерри, они на самом деле не оставили позади свое детство (даже если о нем и временно забыли), и прошлое неизменно будет вторгаться в их настоящее и влиять на него. В контексте рассказов о взаимосвязи прошлого и настоящего Бергер непропорционально много внимания уделяет истории Майка о том, как он получил опыт племени Шокопива и украл у них ценный старинный артефакт — вазу, на которой изображен ритуал Чудь, якобы способный уничтожить Оно<sup>2</sup>. Несмотря на то, что Майк сам «чужой» (он чернокожий), Бергер недовольна тем, что культура Шокопива присваивается

<sup>2</sup>В сравнении с другими авторами Бергер почти не увлекается этой темой. Чтобы понимать контраст, достаточно сказать, что Ким Хестер Уильямс посвящает свое исследование второй, а не первой главе «Оно» (2019), так как именно эта часть дает визуальное представление об истории расовых травм, а также — ключ к устранению их ужасов. По мнению Уильямс, в отличие от «Оно» (2017), «Оно» (2019) выдвигает на первый план повествование Майка Хэнлона и одновременно расовое повествование Кинга, то есть его рассуждения о белизне как терроре (Williams, 2022: 86).

и используется представителями доминирующей культуры. И хотя до этого Бергер несколько раз осуждала проявления расизма в отношении Майка, в данном случае она строит некую иерархию расизма: угнетать черных плохо, но индейцев еще хуже, даже если их угнетают черные.

Каждый житель Дерри отмечен чувством принадлежности и уникальной природой Дерри. На футболках «Неудачников» изображены логотипы местных компаний. В городе есть местное телевизионное шоу «Детский час Дерри». Оно регулярно возникает в кадре на протяжении обеих глав. Бергер отмечает, что ни в одном из фильмов Мускетти дети не смотрят эту программу — за исключением эпизода, когда злобный подросток Генри Бауэрс (который преследует Неудачников и на которого в итоге свалили убийства детей) готовится убить своего злого отца, при этом шоу часто смотрят несколько взрослых персонажей. Взрослые Дерри — странные, часто жестокие существа. Например, в первой главе люди проезжают на машине мимо банды Генри, напавшей на Бена (Неудачник с лишним весом), и отворачиваются, игнорируя то, что они увидели. Правда, на то, что в данном случае прямо повлияло Оно, указывает красный шарик, который поднимается и заполняет заднее стекло автомобиля. Однако в некоторых случаях, когда происходит насилие, этого шарика нет. «Насилие процветает, детей убивают, а жизнь продолжается» (Bugger, 2023: 37). Бергер очень точно отмечает, что Оно, конечно, влияет на жителей Дерри, чтобы те совершали плохие поступки, но также может быть и обратное — Оно питается насилием, которое жители города совершают и совершили бы, влияй на них монстр или нет: «Независимо от конкретных линий влияния, отношения между Оно и людьми Дерри носят симбиотический и деструктивный характер» (ibid.: 39). Жители Дерри могут смотреть в другую сторону, игнорируя ужасные вещи, происходящие в их городе, или же могут сами быть источниками страха, оскорблений и насилия по отношению к другим. Тем самым Дерри, Оно и ужасы, на которые способны жители города, неразделимы. Влияние Оно формирует идентичность Дерри.

Третья глава исследования Алиссы Бергер посвящена образу монстра. Сперва она приводит свидетельства в пользу того, что в культуре клоун всегда считался страшным существом. Далее она переходит к фигуре Пеннивайза. Сперва она рассказывает, как он, появляясь в самых неожиданных местах (канализация, место под зрительской трибуной на бейсбольном поле и т. д.), вступает в диалог с детьми и манипулирует их эмоциями, точно находит их слабые места, например, заявляя мальчику,

что его старший брат будет им разочарован. Подробно Бергер останавливается на внешнем облике клоуна. Если Пеннивайз Тима Карри был похож на современного клоуна, то в фильмах Мускетти в костюме чудовища присутствуют элементы образов викторианских клоунов и акробатов и других периодов. Это делает Пеннивайза клоуном из другого времени, подчеркивает его «древность», то есть историю циклов его злодеяний.

Приглушенная и грязноватая цветовая гамма костюма Пеннивайза позволяет ему скрываться на заднем плане. Самым ярким элементом образа Пеннивайза Билла Скарсгарда является его красный воздушный шар (в версии «Оно» 1990 года он был желтым). Пеннивайз часто зловеще улыбается, пытаясь запутать своих потенциальных жертв якобы приветливой доброжелательностью. В совокупности с ухмылкой особый ужас образа создается посредством взгляда клоуна, у которого глаза смотрят в разные стороны.

Однако еще более тревожным является их [глаз. — А. П.] незафиксированный характер, поскольку Пеннивайз часто смотрит в двух направлениях одновременно: один глаз устремлен на того, с кем он разговаривает, а другой слепо смотрит в сторону (Burger, 2023: 61).

Два больших резца как у кролика выдают недобрые намерения монстра. А когда он предвкушает убийство ребенка, у него начинается обильное слюноотделение, после которого мотивы чудовища сложно скрыть. Также у Пеннивайза Скарсгарда необычный макияж: лицо Пеннивайза выкрашено в белый цвет, но при этом оно обветрено и потрепано, особенно это заметно в трещинах на его высоком лбу. Другой элемент макияжа Пеннивайза — красные губы, линии которых идут вверх от уголков рта, следуют вверх по щекам, а затем — через глаза.

Хотя «викторианский клоун» — видимо, любимый облик Оно, это не его истинная форма. Во второй главе Майк напоминает друзьям, что «Все живые существа должны подчиняться законам формы, в которой они обитают». Проблема в том, что на протяжении обеих глав монстр принимает самые разные формы, как увеличиваясь в размерах, так и уменьшаясь, а также превращаясь в самые разные существа, например, в паука. Истинная форма Оно — «мертвые огни». Визуально это три маленьких огонька, расположенных треугольником — довольно банальная иллюстрация непредставимого. Здесь Алисса Бергер ссылается на исследование Джеймса Артура Андерсена «Лингвистика Стивена Кинга» (Anderson, 2017), отмечая, вслед за Андерсеном, что имя «Оно»

невероятно мощное, поскольку не имеет четкого значения, то есть это существо невозможно описать: назвав объект, можно управлять им, но сущность, которую именуют «Оно», трудно и, вероятно, невозможно уничтожить (Burger, 2023: 64).

Четвертую главу Алисса Бергер посвящает первой главе «Оно», то есть детскому опыту Неудачников. Напомню, что если в первой части действие происходит в 1989/1990 году, то вторая повествует о взрослых Неудачниках и перемежается с флешбеками в 1989/1990 год. Выбирая в качестве аналитического инструмента ностальгию, Бергер пишет про важность именно 30-летнего цикла популярной культуры. Это отражается в многочисленных отсылках в «Оно» Мускетти именно к 1980-м годам, которые в свою очередь идеализировали 1950-е годы. Дерри Мускетти пропитан иконографией 1980-х годов: от «New Kids on the Block» и аркадной игры «Streetfighter» до афиш к фильмам «Гремлины» (1984) и «Битлджус» (1988), украшающих стены комнаты Билла. На местном кинотеатре представлены фильмы 1989 года, в числе которых «Бэтмен» и «Смертельное оружие 2», но особенно часто в кадре мелькает «Кошмар на улице Вязов 5: Дитя снов» (фактически объявление о фильме, присутствующее в кадре ненавязчиво, едва ли не последнее, что зрители видят в конце второй главы «Оно»). Все это служит не только барометром поп-культуры, но и источником ностальгии для взрослых зрителей. Бергер объясняет это тем, что поколение Мускетти, наконец, смогло воссоздавать на экране собственное воображаемое прошлое.

Алисса Бергер ссылается на концепцию ностальгии Светланы Бойм, чтобы заявить, что «Оно» Мускетти включает в себя разные типы ностальгии. В первой главе общая эмоция — это торжествующее единение, подавленные травмирующие воспоминания и лакуны, которые раскрываются и исследуются только во второй главе «Оно». Однако картина 1980-х годов в фильме не самая приятная: сложные и порой абьюзивные отношения с родителями, апатия общества, которое при этом предлагает очень мало защиты для своих детей, а также угроза насилия и даже смерти от рук банды Генри Бауэрса (ibid.: 71). Критики часто сравнивали первую главу «Оно» и фильм Роба Райнера 1986 года «Останься со мной», представляющий адаптацию новеллы Кинга 1982 года «Тело», где действие также происходит в 1950-е. «Останься со мной» — одна из самых успешных экранизаций Кинга. Мускетти взял из нее лучшее, чтобы создать первую главу «Оно». Рецензенты также неоднократно сравнивали первую главу «Оно» с популярным сериалом Netflix «Очень странные дела», поскольку оба продукта стали частью



ностальгического бума по 1980-ым годам и строили свои повествования вокруг коллективной силы группы детей.

Большую часть четвертой главы Бергер посвящает внутренним страхам и комплексам всех главных персонажей по отдельности, что нас интересует меньше всего. Про внешние страхи детей Бергер пишет:

Осознание того, что взрослые не могут (или не хотят) защитить их, а также страх, что они сами могут «пропасть без вести», без надежды когда-либо быть спасенными или найденными, глубоко формируют понимание Неудачниками своего города и своего шаткого положения внутри него. Это страх, который невозможно эффективно нейтрализовать или победить. Кроме того, внешний ужас, возможно, никогда не сможет соответствовать воображаемому ужасам в сознании зрителей, даже если спецэффекты будут самого высокого качества (Burger, 2023: 73).

Однако то, чего боятся дети, также интериоризируется — это отвращение к себе. Поэтому даже после того, как внешний ужас пережит, личность каждого ребенка остается травмированной, и эта реальность возвращается и усиливается во второй главе «Оно».

Разумеется, как и подавляющее большинство западных ученых, Бергер не могла обойтись без гендера. Она описывает отношения Бев — единственной девочки в Клубе неудачников — с отцом, намекая на сексуальное насилие, говорит про Бев как настоящую героиню, более смелую, чем все мальчики, и подробно останавливается на ее сексуальности и (более чем ожидаемо) концепции «мужского взгляда» — другой излюбленный концепт феминисток, пишущих про кино. Еще более ожидаемо, то, что Бергер хвалит Бев за то, что та флиртует и соблазняет аптекаря, чтобы отвлечь его внимание, пока Неудачники воруют лекарства для раненого друга. Позволяя себе быть сексуальным объектом, оказывается, девочка-подросток берет контроль над собственным телом и сама решает, для кого источать сексуальность. А рядом с мальчиками «она может прикасаться к своим друзьям, прислоняться к ним и обнимать их, не опасаясь, что эта близость может перерасти в эксплуатацию или насилие» (ibid.: 87). Одним словом, Бергер проповедует политику двойных стандартов: девочка-подросток может быть сексуальным объектом, когда хочет им быть, но не может быть им, когда не хочет, при этом потенциально источая сексуальность (то есть таким образом контролируя свое тело).

Далее Алисса Бергер пишет совсем банальные вещи, отмечая «коллективную силу» Неудачников. Вместо этой части достаточно посмотреть

фильм, который в данном случае просто пересказывается. Как пишет автор: Неудачники «по-настоящему эффективны только тогда, когда они все действуют вместе, атакуя Пеннивайза в тандеме и наступая на него, когда он отступает от них, раненых и напуганных» (Burger, 2023: 90). Политико-философскую базу под эту сплоченность Неудачников попытался подвести другой западный исследователь (Blouin, 2021a). Но его попытка выглядит еще более странным предприятием. Бергер просто пересказывает сюжет, ее коллега — зачем-то для этого пускается в рассуждения о современной коммунитаристской социально-политической философии.

В пятой главе Алисса Бергер возвращается к взрослым Неудачникам. К этому моменту, кажется, она немного выдохлась, потому что гораздо чаще, чем ранее позволяет себе повторы. Здесь повторяется знаменитая претензия к Майку относительно его эксплуатации культуры индейцев. Но особенно навязчиво вновь звучат рассуждения о «сложном повествовании» «двух глав» фильма. В остальном Бергер пересказывает сюжет и фиксирует то, что показано в кино. Поэтому в первой главе подчеркивается единство и коллективная сила Неудачников, а вторая требует от них примириться с более темными частями самих себя как детей, так и взрослых. Во второй главе «Оно», пишет Бергер, снова опираясь на Светлану Бойм, режим ностальгии смещается с рефлекслирующей на реставрирующую (Бойм, Стругач, 2019).

Идеализация рефлекслирующей ностальгии, характерная для первой главы, исчезает, чтобы раскрыть персонажей, которые становятся более сложными и противоречивыми. Неудачники осмыслиют свои детские воспоминания и фундаментальную истину своих личностей. Например, та же Бев. Бойкая, находчивая и очень смелая в подростковом возрасте, она становится другой, будучи взрослой. Бесстрашие ее детского «я» сменяется пассивностью: на протяжении второй главы «Оно» она часто кричит от ужаса, замирает в шоке или плачет. В контексте этой реставрирующей ностальгии и их открытия себя — как на индивидуальном уровне, так и на коллективном — важно, чтобы каждый из Неудачников столкнулся с травмой, которая была для него давно похоронена.

Баланс хоррора и юмора во второй главе «Оно» больше склоняется к комедии, чем в первой главе, и этот сдвиг можно, по крайней мере частично, объяснить значительным изменением перспективы и разными подходами к борьбе с ужасом со стороны Неудачников во втором фильме. Жизнь детей полна маленьких повседневных ужасов: от страшилки до хулигана на детской площадке. Дети также привыкли к тому, что у них мало контроля

над собственной жизнью, которая в основном направляется их родителями, учителями и другими авторитетными фигурами, которые определяют их распорядок дня, работу по дому, прием пищи и время сна (Burger, 2023: 108).

Для Неудачников, как детей, так и взрослых, юмор является одновременно неотъемлемым источником связи и стратегией выживания. Фактически этим заканчивается книга Бергер. В кратком заключении повторяется все сказанное ранее и часто в тех же самых формулировках.

Итак, каков вывод? Получилось ли у автора ответить на вопрос, чем же так важно «Оно» Энди Мускетти? Если первая глава книги Алисса Бергер полезна, вторая любопытна, а третья познавательна, то четвертая и пятая — довольно банальны. Бергер относительно неуместно цитирует классиков исследования хоррора (то ли потому, что других не знает, то ли потому, что это классики) типа Робина Вуда, Ноэля Кэррولا и Кэрол Кловер; берет не самую подходящую концепцию ностальгии Светланы Бойм (есть много других); и, конечно, совсем невпопад вспоминает теорию «взгляда» Лоры Малви и т. д. Здесь анализ не то, что подвисает, но как бы слегка подменяется пересказом, хотя и весьма удачным, вписанным в общую рамку повествования, но с лишними источниками. При этом чаще всего источники используются уместно. Но, если читать это в целом интересно, то решительно нельзя понять, что такого великого в двух главах «Оно» Энди Мускетти и почему они лучше одноименного культового сериала 1990 года. Видимо, для этого нужно углубиться в исследования «Оно» и найти, например, преемственность между этим сюжетом и другой важной экранизацией Кинга «Ловец снов»<sup>3</sup>. Или, может быть, мы получим ответ, посмотрев новый проект Энди Мускетти «Добро пожаловать в Дерри», который станет сериалом и приквелом фильмов 2017–2019 годов и который ожидается в 2025 году. Но все это, разумеется, уже дело будущего.

<sup>3</sup>Некоторые ученые уже давно это сделали (Hansen, 2017: 161–176), хотя и в традиционной для западной академии форме — в форме критики белой маскулинности. Регина Хансен считает, что романы Стивена Кинга «Оно» и «Ловец снов» репрезентируют белых мужчин-неудачников, которые приобретают гегемонистскую маскулинность, противостоя хулиганам, проявляя доброту и используя свой интеллект. В то же время в этих романах и их экранизациях гегемонистский статус героев-аутсайдеров достигается за счет маргинализации женских персонажей, чернокожих персонажей и персонажей с ограниченными возможностями.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бойм С.* Будущее ностальгии / пер. с англ. А. Стругача. — М. : НЛЮ, 2019.
- Дрекслер П.* Повествования в различных медиа. «Мизери». Роман Стивена Кинга (1987). Фильм Роба Райнера (1990) // Введение в системный киноанализ / Г. Корте ; пер. с нем., под ред. И. Кушнारेвой. — М. : Высшая школа экономики, 2018. — С. 181–227.
- Натан А.* Стивен Кинг. Король ужасов. Все экранизации книг мастера : от «Кэрри» до «Доктор Сон» : пер. с англ. — М. : Эксмо, 2019.
- Anderson J. A.* The Linguistics of Stephen King : Layered Language and Meaning in the Fiction. — Jefferson, NC : McFarland & Company, 2017.
- Blouin M. J.* IT, Individualism, and the Idea of Community // Stephen King and American Politics. — Cardiff : University of Wales Press, 2021a. — P. 89–107.
- Blouin M. J.* Violence Persists : Muschietti's IT Films and a Sadistic Status Quo // Violence in the Films of Stephen King / ed. by M. J. Blouin, T. Magistrale. — London : Lexington, 2021b. — P. 71–84.
- Brown S.* Screening Stephen King. Adaptation and the Horror Genre in Film and Television. — Austin : University of Texas Press, 2018.
- Brown S.* Creepshow. — Liverpool : Liverpool University Press, 2019a.
- Brown S.* Remaking Stephen King : Texts and Contexts // Gothic Afterlives : Reincarnations of Horror in Film and Popular Media / ed. by L. Piatti-Farnell. — London : Lexington, 2019b. — P. 155–170.
- Burger A.* Teaching Stephen King. Horror, the Supernatural, and New Approaches to Literature. — New York : Palgrave Macmillan US, 2016.
- Burger A.* IT Chapters One and Two. — Liverpool : Liverpool Univ. Press, 2023.
- Hansen R.* Stephen King's IT and Dreamcatcher on Screen : Hegemonic White Masculinity and Nostalgia for Underdog Boyhood // Science Fiction Film and Television. — 2017. — Vol. 10, no. 2. — P. 161–176.
- McMurdo S.* Pet Sematary. — Liverpool : Liverpool University Press, 2023.
- The Many Lives of IT : Essays on the Stephen King Horror Franchise / ed. by R. Riecki. — Jefferson, NC : McFarland, 2020.
- Williams K. H.* Out of the White (Terror) and into the Black (Presence) : Difference as Monstrous in Stephen King's It: Chapter Two // The Many Lives of Scary Clowns : Essays on Pennywise, Twisty, the Joker, Krusty and More / ed. by R. Riecki. — Jefferson, NC : McFarland, 2022. — P. 82–96.

Pavlov, A. V. 2024. "Duologiya Pennivayza [Pennywise's Duology]: retsenziya na knigu Alissy Berger o zagadke dvukh glav 'Ono' [A Review of Alissa Burger's Book on the Secret behind the Two Chapters of 'IT']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 8 (2), 437-454.

ALEXANDER PAVLOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA);

HEAD OF THE PHILOSOPHY DEPARTMENT, LEADING RESEARCHER

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA) ; ORCID: 0000-0001-5449-1050

## PENNYWISE'S DUOLOGY

### A REVIEW OF ALISSA BURGER'S BOOK ON THE SECRET BEHIND THE TWO CHAPTERS OF "IT"

BURGER, A. 2023. *IT CHAPTERS ONE AND TWO*. LIVERPOOL: LIVERPOOL UNIV. PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-435-454.

#### REFERENCES

- Anderson, J. A. 2017. *The Linguistics of Stephen King: Layered Language and Meaning in the Fiction*. Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Blouin, M. J. 2021a. "IT, Individualism, and the Idea of Community." In *Stephen King and American Politics*, 89-107. Cardiff: University of Wales Press.
- . 2021b. "Violence Persists: Muschietti's IT Films and a Sadistic Status Quo." In *Violence in the Films of Stephen King*, ed. by M. J. Blouin and T. Magistrale, 71-84. London: Lexington.
- Boym, S. 2019. *Budushcheye nostal'gii* [*The Future of Nostalgia*] [in Russian]. Trans. from the English by A. Strugach. Moskva [Moscow]: NLO.
- Brown, S. 2018. *Screening Stephen King. Adaptation and the Horror Genre in Film and Television*. Austin: University of Texas Press.
- . 2019a. *Creepshow*. Liverpool: Liverpool University Press.
- . 2019b. "Remaking Stephen King: Texts and Contexts." In *Gothic Afterlives: Reincarnations of Horror in Film and Popular Media*, ed. by L. Piatti-Farnell, 155-170. London: Lexington.
- Burger, A. 2016. *Teaching Stephen King. Horror, the Supernatural, and New Approaches to Literature*. New York: Palgrave Macmillan US.
- . 2023. *IT Chapters One and Two*. Liverpool: Liverpool Univ. Press.
- Drexler, P. 2018. "Povestvovaniya v razlichnykh media. 'Mizeri'. Roman Stivena Kinga (1987). Fil'm Roba Raynera (1990) [Erzählen in verschiedenen Medien: Misery (King 1987 / Reiner 1990)]" [in Russian]. In *Vvedeniye v sistemnyy kinoanaliz* [*Einführung in die Systematische Filmanalyse: Ein Arbeitsbuch*], by H. Korte, ed. and trans. from the German by I. Kushnareva, 181-227. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki [HSE Publishing House].
- Hansen, R. 2017. "Stephen King's IT and Dreamcatcher on Screen: Hegemonic White Masculinity and Nostalgia for Underdog Boyhood." *Science Fiction Film and Television* 10 (2): 161-176.

- McMurdo, S. 2023. *Pet Sematary*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Nathan, I. 2019. *Stiven King. Korol' uzhasov. Vse ekranizatsii knig mastera [Stephen King. The King of Horror. All the Film Adaptations of the Master's Books]: ot "K-erri" do "Doktor Son"* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Riekki, R., ed. 2020. *The Many Lives of IT: Essays on the Stephen King Horror Franchise*. Jefferson, NC: McFarland.
- Williams, K. H. 2022. "Out of the White (Terror) and into the Black (Presence): Difference as Monstrous in Stephen King's It: Chapter Two." In *The Many Lives of Scary Clowns : Essays on Pennywise, Twisty, the Joker, Krusty and More*, ed. by R. Riekki, 82–96. Jefferson, NC: McFarland.



