

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2018 — Т. II, № 4

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2018 · VOLUME II · № 4

# PHILOSOPHY

## 2018 II (4)

### CONSCIOUSNESS AND SYMBOL

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)  
ISSN: 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)  
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow)  
Executive Editor of the Issue: Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow)  
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)  
TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)  
Copy Editor: Maria Ponomareva  
Russian Proofreader: Maria Trusova

#### EDITORIAL BOARD

Olga Alieva (NRU HSE, Moscow) · Natalya Dolgorukova (NRU HSE, Moscow) ·  
Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow) · Viktor Gorbatov (NRU HSE, Moscow) ·  
Yulia Gorbatova (NRU HSE, Moscow) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow) ·  
Irina Makarova (NRU HSE, Moscow) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow) ·  
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow) · Alexander Pavlov (NRU HSE, Moscow) ·  
Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow) ·  
Maria Shteynman (RSUH, Moscow) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad; PNU, Khabarovsk) ·  
Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow)

#### INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University) · Roger Berkowitz (Bard College, New York) ·  
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid) ·  
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires) ·  
Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow) ·  
Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow) · Boris Pruzhinin (*Voprosy  
Filosofii* Journal, Moscow) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow) · Tatiana Schedrina (MSPU,  
Moscow) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow)

# ФИЛОСОФИЯ

2018 — Т. II, № 4

СОЗНАНИЕ И СИМВОЛ

---

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

ISSN: 2587-8719 · 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)  
Выпускающий редактор: Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва)  
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)  
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)  
Литературный редактор: Мария Пономарева  
Корректор: Мария Трусова

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ольга Алиева (НИУ ВШЭ, Москва) · Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Виктор Горбатов (НИУ ВШЭ, Москва) · Юлия Горбатова (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Наталья Долгорукова (НИУ ВШЭ, Москва) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва) ·  
Александр Павлов (НИУ ВШЭ, Москва) · Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград) ·  
Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва) · Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва) ·  
Мария Штейнман (РГГУ, Москва)

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид) · Чжан Байчунь  
(Пекинский педагогический университет) · Тереза Оболевич (Папский университет  
Иоанна Павла II, Краков) · Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк) ·  
Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин,  
Буэнос-Айрес) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ, Москва) · Александр Филиппов  
(НИУ ВШЭ, Москва) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва) · Владислав Лекторский  
(ИФ РАН, Москва) · Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва) ·  
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва)

# CONTENTS

---

[From the Executive Editor of the Issue] 9

## STUDIES

VIKTORIYA FAYBYSHENKO

Pustaya forma i nachalo istorii : transtsendental'naya filosofiya rozhdeniya u Meraba Mamardashvili

[Empty Form and the Beginning of History : Transcendental Philosophy of Nascence in Merab Mamardashvili's Works] 13

TAT'YANA LEVINA

Simvol i poznaniye : «absolyutnaya beskonechnost'» u Georga Kantora i Pavla Florenskogo

[Symbol and Knowledge : "Absolute Infinity" in Georg Cantor and Pavel Florensky's Works] 32

IL'YA PAVLOV [ILIA PAVLOV]

Ne-vozmozhnost' kak amekhaniya : fenomenologiya smerti v rabotakh Vladimira Bibikhina

[Im-Possibility as Amechania : Vladimir Bibikhin's Phenomenology of Death] 51

## DISCUSSION

YULIYA GORBATOVA

(Bez)dumnyye tvari : chto znachit «myslit'» i nuzhen li dlya etogo yazyk

[Thought(less) Brutes : What Does It Mean to Think, and Whether a Language is Prerequisite for Thinking] 93

SERGEY ZHDANOV [SERGEI ZHDANOV]

Yazyk, myshleniye i «glubinnyye istiny»

[Language, Thought, and "Profound Truths"] 107

IGOR' GASPAROV

Zhivotnyye, kotoryye myslyat

[Animals Who Think] 116

ALEKSEY GAGINSKIY

Kak serdtsu vyskazat' sebya? : o granitsakh yazyka myshleniya

[How Does One's Heart Express Itself? : On the Limits of the Language of Thought] 123

KONSTANTIN PAVLOV-PINUS

Myshleniye soobshcha: filosofskiy kontrapunkt

[Thinking Together: A Philosophical Counterpoint] 132

DIANA GASPARYAN  
O vseгда uzhe vyrazhennom nevyrazimom  
[On the Inexpressible, Which Is Always Already Expressed] 144

SOFIYA DAN'KO  
Mozhno li vyrazit' misticheskiy opyt?  
[Is It Possible to Convey Mystical Experience?] 157

YULIYA GORBATOVA  
Otvety dlya panel'noy diskussii, ili Dudochka i kuvshinchnik  
[Panel Discussion Summary, or Fife and Jug] 167

### TRANSLATIONS

ANTON KUZNETSOV, MARIYA SEKATSKAYA  
Filosofiya Ullina Pleysa : ot mistitsizma k materializmu  
[The Philosophy of Ullin Place : From Mysticism to Materialism] 181

ULLIN PLEYS [ULLIN PLACE]  
Yavlyayet-sya li soznaniye protsessom v golovnom mozge?  
[Is Consciousness a Brain Process?] 193

### BOOK REVIEWS

POLINA STAROSOTSKAYA  
Emotsii kak dvizhushchiy motiv chelovecheskogo povedeniya : retsenziya na knigu  
R. Franka o klyuchevoy roli emotsiy v prinyatii resheniy  
[Emotions as a Driving Motive of Human Behavior : A Review of Robert  
Frank's Book on the Key Role of Emotions in Decision Making] 207

ANDREY TESLYA  
Do i vokrug Dzhovanni Dzhentile : ob opyte po istorii politicheskoy filosofii ital'yanskogo  
fashizma  
[Before and around Giovanni Gentile : On the Attempt at the History of  
Italian Fascism Political Philosophy] 214

### IN THE MARGINS OF PHILOSOPHICAL TREATISES

UL'YANA LIMITOVSKAYA  
Mogut li eksperimenty po rasshchepleniyu mozga otvetit' na filosofskiye voprosy? :  
retsenziya na knigu M. Gazzaniga o soznanii, svobode voli i vyvodakh neyronauki  
[Can Split-Brain Experiments Answer Philosophical Questions? : Review  
of Michael Gazzaniga's Book on Mind, Free Will, and Conclusions of  
Neuroscience] 223

- ANNA VINKEL'MAN [ANNA WINKELMAN]  
Mir dolzhen byt' romantizirovan : monografii o nemetskom romantizme (M. Frank,  
F. Bayzer, D. Nassar)  
[The World Should Be Romanticised : Monographs on German Romanticism;  
Manfred Frank, Frederick Beiser, Dalia Nassar]

233

#### ACADEMICAL LIFE

- BOGDAN FAUL'  
«Quam dilecta: Filosofskiye temy ot Pitera van Invagena» : Voronezh, 21–23 sentyabrya  
2018  
[Quam dilecta: Philosophical Topics from Peter van Inwagen : Voronezh,  
September 21–23, 2018]
- MIKHAIL SMIRNOV  
Vtoraya mezhdunarodnaya konferentsiya po semantike i pragmatike «HSE Semantics  
& Pragmatics Workshop» : Moskva, 4–5 sentyabrya 2018  
[Second International Conference “HSE Semantics & Pragmatics Workshop” :  
Moscow, September 4–5, 2018]

247

253

## СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающего редактора 9

### СОЗНАНИЕ И СИМВОЛ ИССЛЕДОВАНИЯ

ВИКТОРИЯ ФАЙБЫШЕНКО	
Пустая форма и начало истории : трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили	13
ТАТЬЯНА ЛЕВИНА	
Символ и познание : «абсолютная бесконечность» у Георга Кантора и Павла Флоренского	32
ИЛЬЯ ПАВЛОВ	
Не-возможность как амехания : феноменология смерти в работах Владимира Бибикина	51

### СОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ДИСКУССИИ

ЮЛИЯ ГОРБАТОВА	
(Без)думные твари : что значит «мыслить» и нужен ли для этого язык	93
СЕРГЕЙ ЖДАНОВ	
Язык, мышление и «глубинные истины»	107
ИГОРЬ ГАСПАРОВ	
Животные, которые мыслят	116
АЛЕКСЕЙ ГАГИНСКИЙ	
Как сердцу высказать себя? : о границах языка мышления	123
КОНСТАНТИН ПАВЛОВ-ПИНУС	
Мышление сообщца: философский контрапункт	132
ДИАНА ГАСПАРЯН	
О всегда уже выраженном невыразимом	144
СОФИЯ ДАНЬКО	
Можно ли выразить мистический опыт?	157
ЮЛИЯ ГОРБАТОВА	
Ответы для панельной дискуссии, или Дудочка и кувшинчик	167

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

- АНТОН КУЗНЕЦОВ, МАРИЯ СЕКАЦКАЯ  
Философия Уллина Плейса : от мистицизма к материализму 181
- УЛЛИН ПЛЕЙС  
Является ли сознание процессом в головном мозге? 193

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА  
РЕЦЕНЗИИ

- ПОЛИНА СТАРОСОЦКАЯ  
Эмоции как движущий мотив человеческого поведения : рецензия на книгу Р. Фрэнка о ключевой роли эмоций в принятии решений 207
- АНДРЕЙ ТЕСЛЯ  
До и вокруг Джованни Джентиле : об опыте по истории политической философии итальянского фашизма 214

НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ  
РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

- УЛЬЯНА ЛИМИТОВСКАЯ  
Могут ли эксперименты по расщеплению мозга ответить на философские вопросы? : рецензия на книгу М. Газзанига о сознании, свободе воли и выводах нейронауки 223
- АННА ВИНКЕЛЬМАН  
Мир должен быть романтизирован : монографии о немецком романтизме (М. Франк, Ф. Байзер, Д. Нассар) 233

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ  
КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

- БОГДАН ФАУЛЬ  
«Quam dilecta: Философские темы от Питера ван Инвагена» : Воронеж, 21–23 сентября 2018 247
- МИХАИЛ СМЕРНОВ  
Вторая международная конференция по семантике и прагматике «HSE Semantics & Pragmatics Workshop» : Москва, 4–5 сентября 2018 253



## ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

---

Предлагаемый вашему вниманию номер нетипичен. Он выбивается из привычного ландшафта современных философских дискуссий, где оазисы живых высказываний объаты пустынями бессодержательных пересказов, а цветущие долины уважаемых школ разделены горными хребтами концептуальных и методологических несоизмеримостей. Авторы данного номера говорят на разных философских языках, используют различную понятийную оптику. Но объединяет их то, что они пытаются вернуть философскому вопрошанию личностную глубину и осмеливаются заново поставить вопросы, на которые, казалось бы, уже есть готовые ответы.

Главная тема номера недвусмысленно отсылает к книге М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание: метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке». Что нового могут сказать о сознании и символе представители современной феноменологии, аналитической философии, трансцендентализма и метафизического реализма? Из каких очевидностей они исходят, какие интуиции лежат в основании их традиций? Где расположены те границы, на подступах к которым наши интуиции умолкают, а очевидности вводят в заблуждение?

Так, в работе Виктории Файбышенко раскрывается характерный для феноменологического проекта Мамардашвили мотив «рождения» как конститутивной человеческой способности, свободного явления, причины самого себя. Здесь в ответ на проблему совмещения принципиальной тавтологичности акта сознания и необходимости индивидуального, незаместимого события человеческой мысли дается оригинальная интерпретация трансцендентального акта, совершающегося в «непредсказуемой конкретности здесь-и-теперь», причем таким образом, что в нем «рождается само рождение».

Если для Мамардашвили событие мысли является одновременно исполнением, реализацией символа, и при этом неким «пустым» трансцендентальным символом, то для Кантора и Флоренского, как показывает в своей статье Татьяна Левина, символ оказывается чем-то большим. Сравнивая метафизические и эпистемологические аспекты этого понятия (важнейшим звеном в обоих случаях выступает идея бесконечности), она показывает наличие неожиданных связей между аналитической философией и русской религиозной мыслью конца XIX — начала XX в., а также глубокую погруженность обоих течений в общий контекст европейской

философии, как она разворачивалась от Августина и Николая Кузанского до Канта и Лейбница.

Своеобразным контрапунктом к теме рождения выступает феноменология смерти, анализируемая в статье Ильи Павлова. Автор показывает, как трансформируется хайдеггеровская феноменология смерти в работах В.В. Бибикина благодаря использованию иной онтологии времени. Смерть для Бибикина феноменологически сближается с амеханией, ограничением человеческой инициативы.

Но только ли человеку доступен опыт рождения и смерти, только ли человеку знакомо событие мышления? Отталкиваясь от «Картезианских размышлений» Мамардашвили, Юлия Горбатова предлагает очень искреннее эссе для панельной дискуссии. Ее эссе посвящено, казалось бы, хрестоматийному вопросу о том, способны ли животные мыслить — но чем глубже мы всматриваемся в этот «простой» вопрос, тем более сложным он кажется. Проблематизируя методологические установки «мыслительного антропоцентризма» с одной стороны и «воинствующего антиспесицизма» с другой, она пытается выскрести из дискуссии ложные аналогии и приводящие смыслы, чтобы вернуться к сути вопроса. Для этого ей приходится соединить метафизические конструкции с трансценденталистскими рассуждениями о границах языка и мира. Участники дискуссии, которая разворачивается далее, — Алексей Гагинский, Игорь Гаспаров, Сергей Жданов, Константин Павлов-Пинус, Диана Гаспарян, София Данько, — преимущественно предлагают иные конфигурации базовых понятий и приходят к своим ответам на поставленные вопросы. Вместе с тем все авторы этого блока оказываются как бы на одной философской волне, что делает их диалог напряженным и увлекательным.

В разделе «Архив философской мысли» вас ждет перевод знаменитой статьи классика теории тождества Уллина Плейса «Является ли сознание процессом в головном мозге?», выполненный Марией Секацкой. Сопровождающая аналитическая статья «Философия Уллина Плейса: от мистицизма к материализму» М. Секацкой и А. Кузнецова позволяет понять общий контекст данной работы и ее влияние на философию сознания второй половины XX в.

В разделах «Философская критика», «На полях философских трактатов» и «Академическая жизнь» вы найдете философские рецензии, размышления о книжных новинках и отчеты о важных философских конференциях уходящего года.

*Виктор Горбатов*

---

СОЗНАНИЕ И СИМВОЛ

ИССЛЕДОВАНИЯ

---

---

STUDIES

---



Виктория Файбышенко\*

## ПУСТАЯ ФОРМА И НАЧАЛО ИСТОРИИ\*\*

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ РОЖДЕНИЯ  
У МЕРАВА МАМАРДАШВИЛИ

**Аннотация:** В пределах собственного феноменологического проекта М. Мамардашвили сталкивается с вопросом об абсолютном трансцендентальном первоисточнике человеческого действия, историчного и исторического. Философу необходимо соединить принципиальную тавтологичность акта сознания с конститутивной для человека способностью рождения. Решая эту проблему, он по-новому интерпретирует само трансцендентальное. Главной проблемой исторического бытия оказывается та же невозможность извлечь опыт, которая загоняет отдельного человека в ситуацию дурной бесконечности. Неспособность извлечь опыт запускает механизм вечного повторения того же самого. Вся философская деятельность человека оказывается для Мамардашвили актом сопротивления плотности истории, расслаиванием той сложной структуры наложений, которая производит индивидуальное событие так, чтобы собрать это событие уже как событие сознания. Именно воля «кончить историю на себе» образует событие сознания, как и событие поступка. Мамардашвили понимает трансцендентальное не как априорное, но как открывающее мир рождений. Рождение — это «прибавочный» акт бытия, не выводимый из содержания сущего. Он вызван символической аффицированностью человеческого существования. Существование «чудовищно конкретно», нет и не может быть никакого заранее данного плана рождения: «нельзя родить силой мысли», — повторяет Мамардашвили. В непредсказуемой конкретности здесь-и-теперь рождение — трансцендентальный акт, в котором рождается само рождение, желается само желание и пр. Это метаисторическое условие истории совпадает с разрезом или просветом во времени истории и образует свободное явление — причину самого себя.

**Ключевые слова:** трансценденталии, трансцендентальный акт, событие сознания, рождение, план истории, Кант, Гуссерль, Мамардашвили.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-13-31.

В одной из первых и не утративших своей значимости работ, вписывающих мысль М. К. Мамардашвили в трансцендентально-феноменологический проект, В. В. Калининchenko писал:

\*Файбышенко Виктория Юльевна, к. филос. н., старший преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва), vfaib@mail.ru.

\*\*© Файбышенко, В. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование поддержано грантом РФФИ № 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)».

Трансцендентальная философия всегда ведет к аскезе по отношению к языку и культуре. Но само трансцендентальное указывает на «последнюю основу», первоисточник всякого значимого смысла, поэтому «трансцендентальное» априори всегда универсально. В силу этого аскеза может превратиться в свою противоположность: в попытку, исходя из первоисточника, переписать заново культуру, разложить все «регионы сущего», скажем, в терминах «действия трансцендентальной субъективности» и т. п. (Калиниченко, 1991: 53).

Мамардашвили размышляет о проблеме абсолютного трансцендентального первоисточника человеческого действия, историчного и исторического, хорошо осозная и эксплицируя этот соблазн переписывания. Философу необходимо соединить принципиальную тавтологичность акта сознания с конститутивной для человеческого действия способностью рождения / начинания нового. Мы попытаемся описать, как именно Мамардашвили решает эту проблему.

Вопрос отнюдь не сразу формулируется Мамардашвили на языке трансцендентальной философии. В 1960-ых – начале 1970-ых он определяет свой предмет как «культурно-исторические связи развития в познании» и строит собственный вариант исторической эпистемологии, или теории эпистемологической истории, разделяя один из ведущих теоретических интересов эпохи (Файбышенко, 2016). Но постепенно сам этот проект сдвигается в трансцендентально-феноменологическом направлении.

#### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ АБСТРАКЦИЯ И МИР РОЖДЕНИЙ

Мамардашвили преобразует установки феноменологии в ее гуссерлевском варианте в соответствии с тем, как он сам понимает первый вопрос философии: «Почему нечто, а не ничто?»<sup>1</sup>.

Например, Мамардашвили называет «феноменологической абстракцией» операцию, похожую на феноменологическую редукцию, но произведенную из другой перспективы и потому наделенную новым смыслом. Задача феноменологической абстракции: перейти на уровень самого события истины, которое не совпадает с содержанием истинностного высказывания. Остановимся на длинном пассаже, в котором Мамардашвили объясняет устройство феноменологической абстракции и коррелятивного ей объекта:

<sup>1</sup>О том, как Мамардашвили переинтерпретирует понятия Гуссерля, например, *Erfüllung*, см. Файбышенко, 2013.

И мы всегда в истине видим содержание истины. Обратите внимание на этот сложный момент: мы видим содержание истины, то есть мы как бы сквозь истину видим предметы, которые истиной обозначены, или указаны. Но в силу тех обстоятельств, о которых я говорил и сейчас повторяю, есть еще один маленький момент, который от нас ускользает, а именно что само видение сквозь истину неких предметных содержаний в свою очередь является состоянием, для которого нужны некоторые условия. Оно должно случиться, выполниться, реализоваться, стать реальным [событием]. В той мере, в какой мы не обращаем внимания на эти условия, на тот факт, что само истинное состояние предметов предполагает, что в мире случается состояние, в котором некоторые существа видят или находятся в состоянии видения предметных или истинных обстоятельств, в той мере мы продолжаем предполагать, что есть некоторый мир, скованный законами, которые мы открыли. В нем предметы связаны некоторым образом — [тем,] который мы установили, допустим, наукой; или [мы] установили между предметами связи культурного механизма: скажем, эти предметы осмыслены в мифе и задана последовательность мифической истории (а миф — это культура).

Но суть дела в том, что то состояние, которое само есть случание, или эмпирический факт (он должен случиться в мире), и в котором есть язык законов, то есть язык истины, — это я буду называть миром рождений. Почему миром рождений? По простой причине. Я сказал, что это состояние должно случиться и условия его случаяния не совпадают с условиями того содержания, которое описывается или выражается в этом состоянии. Скажем, условия, на которых я могу помыслить формулу  $F = ma$  или  $E = mc^2$ , не описываются экспликацией содержания этих формул и логических условий этого содержания, то есть если мы описываем некое состояние мира, то мы сами находимся в определенном состоянии, и само это состояние добавляется к сложности мира, и размерность не совпадает с размерностью сознательного действия.

Тогда мы имеем дело с миром рождений, но его мы не видим, мы видим предметные содержания и условия этих содержаний; чтобы его увидеть, нужно совершить сдвиг, и этот сдвиг я позволю себе назвать феноменологическим сдвигом, или феноменологической абстракцией. Он требует от нас увидеть не только содержание, которое мы видим сквозь мысленное образование (фактически оно как бы прозрачно по отношению к миру, и мы через него видим мир тем или иным образом), а еще и существование самого этого мысленного образования в смысле существования тех состояний, о которых я говорил. (А без состояний пространства нет никаких законов.) Тогда оно для нас получает феноменальную природу (Мамардашвили, 2018: 45–46).

Можно сказать: если феноменологическая редукция оставляет нам структуры нашего видения мира без примысливания к нему «самого мира», то феноменологическая абстракция обнажает специфическую

«мирность», делающую возможным само наше видение. Какая сумма условий должна исполниться не для того, чтобы  $F$  было равно  $ta$ , но чтобы так сформулированное равенство само стало событием мира? Феноменологический сдвиг внимания, или абстракция, открывает для нас мир рождений, невидимый изнутри мира. Он выводит нас из истории туда, где история получает свою возможность. Эта возможность исторична — поскольку она сама (а не только ее конкретные реализации) рождается, а может и не родиться. Но если эта возможность является исторической, связанной с определенным «состоянием пространства», чем определяется ее появление?

Феноменологический сдвиг открывает нам нечто противоположное и дополнительное феноменологической редукции: от содержания сознания отделяется сам акт бытия сознания, то есть собственно бытия — поскольку единственным содержанием этого акта является он сам. Именно его обнаружение выводит нас за пределы мира.

Трудноуловимая специфичность события сознания в трактовке Мамардашвили таится именно в отношении реально переживаемого незаместимого опыта и самого бытийного акта, которым дан этот опыт. Рождение не принадлежит миру данностей, но открывается в нем как просвет, пробел, или «межмирье», по выражению Мамардашвили. Это единственная, но вечно производящая себя возможность, открывшаяся из невозможного в уникальном здесь-и-теперь.

Мы узнаем здесь характерные мотивы и образы философии М. Хайдеггера. Мамардашвили, безусловно, хорошо ее знал и создал некоторые русские эквиваленты хайдеггеровских концептов (его выбор «присутствия» как перевода *Dasein* учитывал В. В. Бибихин<sup>2</sup>), но, вероятно, к этой близости его привела собственная логика феноменологических вариаций. Не даром все «бытийно-исторические» выводы Хайдеггера остались ему чужды.

#### ОРГАНЫ СОБЫТИЯ И ЕГО СТРУКТУРА

Трансцендентальное в трактовке Мамардашвили — не просто сфера общезначимого, предданного всякому познавательному опыту и потому

<sup>2</sup> «В отношении *Dasein* окончательный выбор определила фраза православного священника на проповеди, „вы должны не словами только, но самим своим присутствием нести истину“. Применение *присутствия* у Мераба Мамардашвили уже только подкрепило сделанный выбор» (Бибихин, 1997: 450).



конституирующего этот опыт. Оно «порождается» определенной машиной, или органом, и одновременно собирает эту машину и создает этот орган. Оно есть воплощение, однако воплощение как акт, а не как итог, после достижения которого мы можем сосредоточиться на воплощенном.

Своеобразие трансцендентальной философии Мамардашвили лучше всего видно, если начать с центрального концепта приставки или искусственного органа человеческой жизни.

Мамардашвили часто рассматривает структуру события сознания на примере наших отношений с произведением искусства, например, литературным текстом, как своего рода машиной или приставкой. И создание, и подлинное чтение текста являются событием, в котором одновременно происходит аутопоэзис субъекта и его герменевтическое движение к пониманию — то есть к попаданию в ту самую точку, где этот аутопоэзис разоблачен, обнажен и поставлен в отношение к Другой жизни (о ней — ниже). Машина текста создает ситуацию рождения читателя, потому что представляет ему не его самого, но его другое:

Мы живем реальной жизнью, а не жизнью полумертвых привидений тогда, когда есть приставки к нашим нормальным органам чувств, приставки, называемые произведением, то есть кино, роман и так далее, и мы живем через них и в них, или в горниле этих приставок (ობივ ხოვდბი — лучше сказать по-грузински), то есть с нами случаются акты жизни, и мы живем в реальности, в том, что действительно происходит (Мамардашвили, 1990).

Такой приставкой может быть и философский концепт, например, «вечное возвращение», или целая система понятий:

Здесь, создавая понятийную решетку, мы создаем текст, соотносясь с которым, мы можем продолжать опыт, продолжать его за пределами эмпирических возможностей. Тогда в этом случае понятия подобны вещам, которые придают смысл, материально, реально создают мои состояния, мой опыт (Мамардашвили, 1989).

Главное, что производят артефакты, или машины производства, как называет их Мамардашвили, — некие возможности, которые имеют и эмпирические последствия, но реализуются не эмпирически. Эмпирические возможности постигаются перебором выпадающих нам ситуаций и уводят в дурную бесконечность никогда не достигаемой полноты. Человек же стоит перед лицом невозможного требования: решить бесконечную задачу в конечное время. Машины производства создают саму ситуацию целого, «ситуацию вечности» (конечно, никак не гарантируя самой вечности). Каким образом? Они производят возможность

возможного как некий реальный онтологический эффект. Машина как искусственный орган производит сам орган.

Парадокс заключается в том, что, чтобы жизнь совершилась, сбылась в реальности, она должна быть перечеркнута или рассечена «другой жизнью». Другая жизнь не есть что-то, параллельное наличному бытию и соотносимое с ним как другой вариант того же самого. У другой жизни нет длительности, ее самой в буквальном смысле нет. Она противопоставлена состоянию нерожденности, подчиненному механике повторяющегося сновидения. Человеческая жизнь достигает собственной реальности, осуществляется, спасает себя через отношение к другой жизни, то есть при вхождении в состав существования «того, чего нет». Событие, происходящее таким образом, сцеплено с «эмпирическим рядом» жизни субъекта, говорит Мамардашвили, но оно не является предметом этого ряда, предметом, который мог бы быть истолкован изнутри этого ряда. Собственно «другая жизнь» есть вторжение метафизического элемента в наличное существование:

метафизическим элементом в нашем мышлении являются прежде всего явления того рода, которые суть основание самих себя, — явления, сами начинающие причинный ряд и не имеющие причины (а когда он начался и пошел — остающиеся латерально и, более того, характеризующиеся как интеллигибельное сцепление и конец этого ряда) (Мамардашвили, 2018: 25).

Обнаружение реальности отсутствующего — начало философии и момент второго рождения для человека. «То, чего нет» оказывается тем, что есть собственно есть — действующим элементом человеческой жизни.

Как именно это происходит, как возможно такое действие, Мамардашвили пытается показать на примерах, проводя свою мысль через разные предметные области: от искусства и науки до политики и опыта предельных переживаний.

Мамардашвили описывает фундаментальное свойство события сознания своим излюбленным афоризмом «добродетели не может быть половина», понимая его так: то, что есть, есть целиком. Понимание поступка будет представлением его как целого, а не как звена причинно-следственной цепи:

Я солгал и это полное и совершенное событие. [...] Следовательно, мне, чтобы понять это событие, не нужно проходить весь ряд оснований. Поняв его, я понял его в то же время полно и завершено, и к этому пониманию ничего никогда больше не прибавится (там же: 87).

Понятно, что «я солгал» в этом смысле не может быть редуцировано к совокупности объясняющих и интерпретирующих обстоятельств, потому что мной самим оно обозначается как «я солгал». Я могу убедить себя, что это необходимая ложь, но сам факт лжи не растворяется ни в каких структурах целевой и причинной последовательности, в которые эта ложь включена. Это и есть то практическое трансцендентальное знание, которое, с точки зрения Канта, всегда есть у человека. Мы можем выпасть из «режима сознательной жизни», и тогда не будет того, кто солгал, но ложь останется.

Таким образом, каждый раз мы имеем полное и не нуждающееся в бесконечной регрессии или бесконечной прогрессии знание. Это знание с одной стороны совершенно конкретно, а с другой — оно и есть знание формы или знание как форма. Именно созданием формального устройства, амплифицирующего форму, и занимается философия.

На примере раскаяния Мамардашвили демонстрирует различие между элементарной формой и сложной структурой. Раскаяние можно пережить в эмпирическом ряду душевной жизни, как некий психический акт, но это не создаст события раскаяния:

Мы что-то совершили, потом раскаялись, потом снова это совершили, снова раскаялись, то есть, предоставленные сами себе, эти явления, даже получающие психологическую, моральную оценку, имеют тенденцию дурной повторяемости. Они-то случились, но не извлекся через структуру никакой опыт, личностный стержень в нас не закрепился. А наши психические состояния, если они не прошли сначала через осознание абсолютных фактов, абсолютных оснований, уходят и утекают как сыпучий песок. Лишь продукт осознания первичной различности и расположенности их может на нашей стороне отложиться в устойчивой личностной структуре, через которую может извлекаться опыт (то есть, раскаявшись один раз, не повторять вину того же в следующий раз) (Мамардашвили, 2018: 81).

Таким образом, раскаянье как преходящий момент душевной жизни, неизбежно сменяемый другими эмоциями, противопоставляется раскаянию как «трансцендентальному акту», в котором происходит «подвешивание» всего содержания ума. Такое раскаяние есть структура, порождающая другие структуры — оно создает некую новую временность, прерывающую естественное время распада, забвения, энтропии.

Сложная структура, структура структур, включает состояние сознания, которое не является продолжением некоего причинного ряда. Оно производит своего рода эпохе, удержание от бесконечного отреагирования, поведенческого или интеллектуального. Такое эпохе есть выход

из эмпирического времени, в котором вещи появляются и пропадают. Но это не побег, а, наоборот, вхождение в целое времени. Этот выход предполагает выход к самой форме времени.

Такой способ философской работы, ориентированный на присутствие отсутствующего, порождает проблему: как удержать «другость» этой реальности и одновременно ее присутствие в сложных формах социальной жизни; ее связь с определенным уникальным человеческим присутствием и одновременно несводимость к «практикам себя» или психологическим состояниям? Это задача не решается ни ушедшей в прошлое метафизикой, ни социологическим подходом, который все больше определяет объяснительную мощь гуманитарных наук.

Трансценденталии, или идеи, работают как особый оптический фокус, делающий «то, чего нет» видимым. Трансценденталии входят в жизнь как эффекты, как бы производимые искусственными структурами, но само создание этих структур и способность их распознавать уже предполагают трансцендентальный фокус. Мамардашвили иногда называет имена таких структур — например, право, наука, этика, но их не надо путать с «социальными институтами» права или науки, как мы их знаем. Мамардашвили, говоря об искусственных органах-интенсификаторах, имеет в виду не исторически данные структуры, но то, что в принципе позволяет отличить науку от ненауки, а право от бесправия, отличить в собственной жизни и собственным действием. Само это отличие делает возможным развитие «реальных» институтов.

#### ПЛАН ИСТОРИИ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ АКТЫ

Тема рождения для Мамардашвили тесно связана с тем, как он формулирует теоретическую интуицию Канта: «...если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли» (Мамардашвили, 1992: 100). С точки зрения Мамардашвили, так Кант задает одно из основоположений феноменологии: первопонятие дано, а не сконструировано. Но что следует из данности первопонятия? Не только некое требование, предъявляемое разумом субъекту, но и субъективная потребность, коррелятивная этому требованию. Именно эту субъективную потребность, по Канту, удовлетворяет «религия в пределах только разума».

Для Канта именно определение человеческой воли через отношение к максимально возможному в мире благу создает религию как орган практического разума (отличный от любой исторической религии): она соединяет с мыслимой целью существования как таковой, не создавая

иллюзии личного достижения этой цели. Кант отодвигает цель «исполнения долга» за пределы конечной человеческой жизни к предположительному трансцендентному завершению истории, которое и создает для нас целое осмысленного мира:

из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: что же последует из этого нашего правомерного действованиия и к какой цели, — если даже допустить, что это и не вполне в нашей власти, — мы можем направить свои поступки, дабы они по крайней мере были в согласии с нею? Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обуславливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), т. е. идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и может объединять оба этих элемента (Кант, Столяров и Соколов, 1994b: 7).

Следовательно, моральный императив не нуждается ни в какой цели для того, чтобы быть обязательным, но само действующее моральное сознание неодолимо порождает потребность в цели как воплощенном смысле. Так возникает еще пустая телеологическая перспектива истории.

Последовательная связь морального действия, представления о «конечной цели всех вещей» и отношения к «максимально возможному в мире благу» есть фундамент «религии в пределах разума»:

Следовательно, для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей (согласие с которой хотя и не умножает числа ее обязанностей, но создает для них особую точку объединения всех целей), так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись (там же: 8).

И эта же трансцендентальная формула обеспечивает финальное соединение горизонта истории и горизонта автономного этического действия, на которое Кант уповает в «Идее всеобщей истории...» (Кант, Шапиро, 1994a) и других текстах, посвященных истории человечества. Субъективная потребность разума задает саму форму истории как истории воплощения. Переживание телеологического отношения к высшему благу должно вытеснить из души человека эгоистическую тревогу о личном спасении. Фактически Кант эксплицирует ту фундаментальную потребность в смысле, которая ранее не отделялась от исторической или

«статутарной» веры в спасение, но именно в эпоху Просвещения стала эмансипироваться от нее. Эта потребность лежит в основании современной субъективности: в ее рамках вопрошание о смысле индивидуальной жизни как таковой связывается с движением мирового целого, в ходе которого реализуется сама человеческая природа. Такое движение не дано нам эмпирически, поскольку далеко выходит за границы единичной жизни. Однако мы можем реконструировать его в ходе истории, исходя из проективного устройства человеческой природы, чьи задатки не совпадают с тем положением, в котором они были явлены в прошлом и являются в настоящем.

Кант предпринимает реконструкцию разумного плана истории, постоянно подчеркивая ее проективный характер «как если бы», следующий из самой структуры субъективности. Разумный план истории есть то трансцендентальное требование, которое субъект предъявляет истории. Как и «религия в пределах разума», разумный план истории есть прежде всего потребность самого разума. Человеческая жизнь обретает смысл через отнесение к горизонту истории человеческого рода, а историчность в свою очередь наделена смыслом, поскольку является имманентной ситуацией самого субъекта. Мы должны держаться предположения о трансцендентально усматриваемом смысле истории для того, чтобы наша собственная жизнь имела смысл. При этом Кант последовательно разводит эмпирический ход истории и ее трансцендентально усматриваемый смысл. Эти две линии, никогда не совпадающие в настоящем, сходятся только в трансцендентально усматриваемой точке цели истории. Но и эта цель не находится в конце какого-то линейно разворачивающегося времени. Это точка совмещения трансцендентального и эмпирического порядка, которая позволяет конечному существу в самом себе преодолеть свою конечность. Соотнесение с этой вневременной точкой образует теперь имманентную коллизию человеческой жизни как жизни в истории.

Мамардашвили сохраняет и эксплицирует кантовский трансцендентальный парадокс, видя неустранимую оксюморонность, онтологическую парадоксальность кантовского «как если бы». Стоит только забыть об этой двусмысленности, реифицировать «план природы относительно человеческого рода», и возникает претензия на «научное», «экспертное» или идеологически фундированное знание будущего. Эта претензия, определяющая социальную роль и иллюзии идеологического сословия, является постоянным предметом едкой критики Мамардашвили:

Но здесь все время странная оговорка у Канта: внутри мира никогда, пожалуй, не было примера чистой доброй воли или вполне морального поступка. Это значит, что в действительности сознательных явлений нет подобий, и мы не можем мыслить об этих явлениях методом приближений, как это делают в науке.

Трансценденталии задают границу мира нравственных явлений как возможных человеческих событий, никакое человеческое событие внутри мира не есть ходячая иллюстрация, или ходячее выполнение, трансценденталий, или приближение к ним. Этика в той мере, в какой она трансцендентальна, не есть составная часть мира, этикой которого она является, то есть она не есть внутри мира. Она (ее проявления) не есть еще один предмет наряду с другими предметами. И в той мере, в какой мы ее видим как предмет в мире (а как предмет в мире мы видим ее в системе наших эмпирических состояний или в системе социально «благих» предметов и так далее), это не то, о чем говорит трансценденталия. Она как бы задает наш взгляд, фокусирует его в вечную позицию, которую мы вечно пытаемся воспроизводить (Мамардашвили, 2018: 34).

Такое понимание трансценденталии делает возможным метаисторический взгляд на историческое действие. Наследуя кантовской интуиции «сверхъестественного в нас», Мамардашвили видит присутствие трансцендентального начала в истории иначе. Оно присутствует более непосредственно, чем в кантовском «как если бы», и в то же время не предполагает даже условного смыкания планов в таком же условном финале истории. Мамардашвили извлекает из мысли Канта прежде всего представление, что основание структур историчности лежит в конститутивной для действующего существа потребности в том, чтобы поступок имел горизонт воплощения. Это воплощение он видит в самом поступке. Поступок особого рода замыкает на себе весь исторический горизонт именно потому, что трансцендентальное измерение поступка не нуждается в реификации своего горизонта.

Мамардашвили последовательно дезавуирует как теоретическую, так и практическую возможность существования «плана истории», заданной логики исторического процесса. Тем не менее, он выбирает кантовскую аналитику формы истории против гегелевской именно потому, что кантовский «план истории», хотя и содержит в себе телеологию прогресса, принципиально осуществляется в границах философского у-топоса — не-места, которое является для Мамардашвили истоком философского конституирования времени:

...время в философию входит как раз через особый утопический элемент, не в смысле конкретной социальной утопии, а в техническом смысле расшифровки греческого слова «у-топос», то есть несуществующего места. Этот элемент присущ всем философским понятиям. Философия вбирает в себя время через особую утопическую организацию того, что можно назвать личностно-бытийным экспериментом, что и есть философия — личностно-бытийный эксперимент, осуществляемый философами (вовсе не обязательно профессионалами, — как вы сами понимаете, это следует из определения). Этот личностно-бытийный эксперимент осуществляется в некоем у-топосе. Следовательно, если мы говорим об утопии в философии, то только в смысле личной, а не социальной утопии. Мы говорим об этом в смысле свойства, присущего философским понятиям, а философские понятия есть просто инструменты продумывания чего-то, специально изобретаемые для того, чтобы можно было *продумать до конца* (Мамардашвили, 1980).

Смысл у-топоса как раз в том, чтобы реализовать в мысли то, что немислимо реализовать в эмпирическом времени истории. Законы, которые Мамардашвили формулирует, например, в «Вильнюсских лекциях по социальной философии» (Мамардашвили, 2018), оказываются, по существу, метазаконами. Они не являются описанием неких закономерностей, которые мы можем различить в эмпирической истории человечества; напротив, эти законы выявляемы только после совершения особой феноменологической редукции и частично описывают правила этой редукции. «Законы исторической жизни» сообщают нам то, что не может быть увидено и распознано, пока мы остаемся внутри естественной установки, в том числе и внутри установки исследователя общества. И здесь мы возвращаемся к исходной презумпции, которая позволяет распознать связь закона и события:

Это чудо и неестественно, потому что гораздо нормальной и естественной были бы хаос и распад, (то есть по законам природы, по законам стихийного хода вещей ничего этого не должно было бы быть). Вот поэтому и вопрос, вопросительная форма у предмета философского рассуждения: почему нечто, а не ничто? То есть вопрос в том смысле, что нормальной, естественной было бы, если бы всего этого не было, если бы шли просто энтропийные процессы и мы были бы вовлечены в эти процессы, где упорядоченности наших мыслей, наших нравственных состояний, наших социальных состояний распались бы в зависимости от природных естественных законов. Следовательно — обратная мысль, — существование самих этих предметов, или объектов, или качеств не может покоиться на естественных законах, потому что мы только что показали, что если бы дело было представлено естественным законом,



то этих предметов не было бы или они, бывши один раз, потом распадались бы (Мамардашвили, 2018: 21).

#### НАЧАЛО ИСТОРИИ КАК ЕЕ ЗАВЕРШЕНИЕ, И НАОБОРОТ

Итак, законы исторической жизни, о которых говорит Мамардашвили, не просто отличаются — они, в некотором роде, противоположны тем закономерностям, которые ищет историк или даже представитель «социальных наук». Философский вопрос «почему нечто, а не ничто» предполагает не столько описание функционирования неких предметов внутри воспроизводящей их системы (хотя это функционирование — важная часть истории, и именно работу социальных механизмов стирания истока события Мамардашвили описывает в своих знаменитых ранних статьях как проблему превращенной формы), сколько внимание к явлению, превосходящему собственную невозможность. Именно для схватывания следа таких событий нужна метатеория, работающая с опытом сознания, а не теория, имеющая дело с выделенными ею объектами.

Главной проблемой исторического бытия оказывается та же невозможность извлечь опыт, которая загоняет отдельного человека в ситуацию дурной бесконечности. Неспособность извлечь опыт запускает механизм вечного повторения того же самого. Собственно вся философская деятельность человека оказывается для Мамардашвили актом сопротивления плотности истории, расслаиванием той сложной структуры наложений, которая производит индивидуальное событие для того, чтобы собрать это событие уже как событие сознания. Именно воля «кончить историю на себе» образует событие сознания, как и событие поступка.

Философский опыт, или опыт сознания, есть то в человеке, что сопротивляется мощи хорошо отлаженной культурной машины, и одновременно, в конечном счете, только благодаря этому усилию машины вечности работают, то есть подхватывают опыт, дают ему совершиться:

философская работа направлена на анализ условий раскалывания мира и выхождения к нулевой точке, постоянное возобновление которой есть условие живой силы, или жизни, ее постоянной рекомпозиции. Но мы философствуем потому, что сила не дана сама по себе, она всегда рекомпозируется в каждый данный момент, поэтому, скажем, на уровне исторического мышления фигурирует закон пульсации (там же: 261).

Сама историчность, то, что делает историю историей, а не простой цепью происшествий, возникает в этой петле как парадоксальное возвращение от действующей формы к нулевой точке, которая создает потребность в форме.

Мы живем в мире, в котором уже случилось нечто, создающее для нас тавтологию узнавания, «то же самое», в котором мы должны распознать закон. Устоять в законе — это и есть историческое событие. Событие инициировано попаданием в точку, в которой закон обнаруживает себя. Таким образом, вещи, обычно разнесенные по разным отраслям «духовного производства», связаны одним и тем же актом, который заключает себе как бы первоструктуру историчности, но является метаисторическим.

Петля историчности возникает там, где трансцендентальное сознание входит в отношение к собственному конститутивному акту:

Трансцендентных предметов нету, следовательно, трансцендирование — не к чему, [а] к форме, к символу, то есть форма и символ есть нечто такое, ориентация на что есть обратным ходом условие бытия в человеке.

Существование возникает не там, куда происходит трансцендирование. Я повторяю, оно ориентировано на нечто, что называется символами, или пустыми формами. Когда мы говорим, что нечто имеет только символическое значение, то мы имеем в виду, что здесь нет прямого утверждения, что предмет таков, а в языке лишь символический смысл, то есть здесь не утверждается, что нечто называемое, обозначаемое символом, существует. Существование чего-то не утверждается, и поэтому мы говорим — это символ, нечто, имеющее символическое значение, и оно наполняется посюсторонним актом бытия; если есть направленность на символ и трансценденция, то по эту сторону направленности что-то возникает; это возникающее нечто есть бытие. Следовательно [есть] соотносительность с пустой формой, пустой в том смысле, что она не имеет никакого существования. Всякое существование конкретно, не существует существования, которое не было бы предметным, или конкретным. Значит, говоря о трансцендентальном сознании, мы говорим о сознании, которое состоит из такой направленности, следовательно, оно безобъектно, поэтому [оно] не просто сознание, а трансцендентальное сознание. У него нет предметов, поскольку то, о чем оно говорит, хотя и кажется предметом, является лишь символом, то есть этому не приписывается существования (Мамардашвили, 2010: 209–210).

Различение сознания и того индивидуального психического (и культурного) аппарата, с которым оно сцеплено, является центральным принципом философии Мамардашвили, и именно это различие делает

ее трансцендентальной философией. Символ не имеет значения. Точнее, смысл символа осуществляется в понимании, как самоожествленном акте, его нельзя превратить в знание значения. Символ — вещь, и, одновременно, условие соединения индивидуальной психики и сознания. Символ по определению пуст. Он есть чистый взор и потому чистое указание. Он — то незаместимое и потому пустое место, которое само может быть заполнено и исполнено только поступком. Именно поступок, вызванный на свет притяжением символа, окажется значением символа. Мамардашвили понимает чистое трансцендентальное бытие как трансценденцию посредством формы или символа, которые не представляют за какую-то трансцендентную вещь, но образуют саму динамику трансцендирования. Поэтому поступок и есть акт понимания как реализации символа — акт, противоположный толкованию или интерпретации.

Подлинный символ всегда является символом смерти. Собственно, отсутствие у символа значения и указывает на его единственное аутентичное значение. Он создает способ вместить смерть как радикальную дисконтинуальность здесь-и-теперь. Переживание символа прерывает дление идеологической временности, которой мы обычно организуем нашу социально-историческую жизнь. Идеологическое время организовано интерпретациями, ведущими от события к его смыслу и цели, встроенным в поступательное движение к новым целям. Но символ обрывает эти нити. Он создает возможность понимания именно потому, что очерчивает его конечность. Символ есть перспектива абсолютной завершенности в момент сейчас. Символ — лицо, смотрящее на того, кто есть.

Само событие бытия включает в себе неразрешимое противоречие: оно акт, не воспроизводимый никакой деятельностью ума; и одновременно оно и есть событие понимания, в котором бытие впервые являет себя и являет все и сразу. Событие требует личного решения, и в то же время всякое событие есть событие формы, освобожденное от психической и социальной материи человеческих состояний. Индивидуация есть движение прочь от индивидуума как он есть.

Мамардашвили подчеркивает, что это действительное противоречие и разрешить его нельзя. Его можно принять, осознав фундаментальный для события парадокс полноты. Бытие и понимание случаются, а не пребывают, но акт их явления есть одновременно утверждение того, что есть и пребудет вовек. Это и есть полнота события (а событие существует

только вполне). Полнота и есть исполнение: то, что случилось, случилось навсегда, поскольку оно целое.

Полнота события подразумевает его замкнутость: «...это есть нечто, в чем никто никого не может заменить, где нет разделения труда, кооперации и помощи добавлением во времени из „другого“» (Мамардашвили, 2018: 53). Возможен ли и как возможен выход из одного события к другому? Мамардашвили отвечает: событие включает в себя со-общенность.

Вот я пишу на доске слово «сообщение». Это удачное слово, ибо оно одновременно содержит идею передачи кому-то духовного смысла, знания, переживаний и тому подобного и идею общения, общности в нем многих. Это действительно со-стояние. Поэтому, чтобы выразить нашу проблему, напомним его теперь так: «со-общение» или «со-общенность», вытягивая из внутренней формы этого слова содержащуюся в ней идею факта общения или общности в смысле данности одного «сразу у многих», «на многих местах» одновременно, то есть сингулярной множественности (если вы можете такое допустить) (там же).

Индивидуальность, незаместимость события сцеплена с его со-общенностью. Сама структура события такова, что оно является сообщением, эпифанией своего рода. То есть событие есть исполнение, реализация символа, и одновременно оно само оказывается «пустым» трансцендентальным символом. Такое событие создает символическую ткань, в которой появляется новое незаместимое место для нового недетерминированного события.

Итак, трансцендентальное является для Мамардашвили не априорным, но открывающим мир рождений. Рождение — это «прибавочный» акт бытия, не выводимый из содержания сущего. Он вызван символической аффицированностью человеческого существа. Существование «чудовищно конкретно», нет и не может быть никакого заранее данного плана рождения: «нельзя родить силой мысли», — повторяет Мамардашвили. В непредсказуемой конкретности здесь-и-теперь происходит трансцендентальный акт, в котором рождается само рождение, желается само желание и пр. Это метаисторическое условие истории совпадает с разрезом или просветом во времени истории и образует свободное явление — причину самого себя.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Бибихин В. В.* Примечания переводчика // Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997. — С. 448–451.

- Калиниченко В. В.* Феноменологическая редукция как путь: куда? : заметки на темы Эд. Гуссерля и М. К. Мамардашвили // Мысль изреченная / под ред. В. А. Кругликова. — М. : Российский открытый университет, 1991. — С. 53–71.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. с нем. И. А. Шапиро // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994а. — С. 12–28.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. с нем. А. А. Столярова, Н. М. Соколова // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 6 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994б. — С. 5–223.
- Мамардашвили М. К.* Введение в философию : курс лекций. — 1980. — Неопубликованная рукопись.
- Мамардашвили М. К.* Интервью для Arte France. — 1989. — URL: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/intervyu-dlya-arte-france1> (дата обр. 17 февр. 2018).
- Мамардашвили М. К.* Время и пространство. — 1990. — URL: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/vremya-i-prostranstvo> (дата обр. 17 окт. 2018).
- Мамардашвили М. К.* Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Как я понимаю философию. — М. : Прогресс, 1992. — С. 100–106.
- Мамардашвили М. К.* Очерк современной европейской философии. — М. : Прогресс-традиция, 2010.
- Мамардашвили М. К.* Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.
- Файбышенко В. Ю.* Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — Т. 12, № 3. — С. 35–40.
- Файбышенко В. Ю.* Маркс без марксизма. Мераб Мамардашвили в 60-е годы // Встреча : Мераб Мамардашвили — Луи Альгюссер / под ред. Е. М. Мамардашвили. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. — С. 75–99.

Faybyshenko, V. Yu. 2018. "Pustaya forma i nachalo istorii [Empty Form and the Beginning of History]: transsentsional'naya filosofiya rozhdeniya u Meraba Mamardashvili [Transcendental Philosophy of Nascence in Merab Mamardashvili's Works]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 13–31.

VIKTORIYA FAYBYSHENKO

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR LECTURER

AT THE ST. PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE (SFI), MOSCOW

## EMPTY FORM AND THE BEGINNING OF HISTORY

### TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY OF NASCENCE

#### IN MERAB MAMARDASHVILI'S WORKS

**Abstract:** Within the framework of his own phenomenological project, Merab Mamardashvili deals with the question of the absolute transcendental origin of human action. The philosopher must combine the principled tautology of the act of consciousness with the human ability of nascence. Solving this problem, he reinterprets the transcendental itself in a new way. The main problem of historical existence is an impossibility of extracting an experience that drives an individual into a situation of bad infinity. For Mamardashvili, all human philosophical activity should be an act of resistance to the history by stratifying complex structure of overlaps that produces an individual event, so that this event could be collected as an event of consciousness. It is the will "to finish the story on oneself" that forms the event of consciousness, as well as the event of deed. Mamardashvili understands the transcendental not as a priori, but as a revealing world of nascences. The nascence is a "surplus" act of being, not deducible from the content of being. It is caused by the symbolic appeal of a human being. The existence is "monstrously concrete", there cannot be any predetermined plan: "it is impossible to give a birth by the force of thought", repeats Mamardashvili. In unpredictable concreteness of here-and-now, the transcendental act occurs, in which birth itself is born, desire itself is desired, etc. This metahistorical condition of the history coincides with the gap in the time of history and forms the free phenomenon — the cause of itself.

**Keywords:** Transcendentals, Transcendental Act, Event of Consciousness, Nascence, History Plan, Kant, Husserl, Mamardashvili.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-13-31.

#### REFERENCES

- Bibikhin, V. V. 1997. "Primechaniya perevodchika [Translator's Notes]" [in Russian]. In *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]*, by M. [Heidegger, M.] Khaydegger, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 448–451. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Faybyshenko, V. Yu. 2013. "Vstrecha s fenomenom: voploshcheniye i razvoploshcheniye. O nekotorykh chertakh fenomenologicheskogo proyekta M. K. Mamardashvili [Encountering Phenomenon: Realization and De-realization; On Merab Mamardashvili's Phenomenology]" [in Russian]. *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury [International Journal of Cultural Research]* 12 (3): 35–40.
- . 2016. "Marks bez marksizma. Merab Mamardashvili v 60-ye gody [Marx without Marxism. Merab Mamardashvili in the 1960s]" [in Russian]. In *Vstrecha [Encounter]: Merab Ma-*

- mardashvili — Lui Al'tyusser [Merab Mamardashvili — Louis Althusser]*, ed. by Ye. M. Mamardashvili, 75–99. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Kalinichenko, V. V. 1991. “Fenomenologicheskaya reduktsiya kak put': kuda? [Phenomenological Reduction as a Way: Where to?]: zametki na temy Ed. Gusserlya i M. K. Mamardashvili [Notes on the Ed. Husserl and M. K. Mamardashvili's Topics]” [in Russian]. In *Mysl' iz-rechennaya [The Spoken Thought]*, ed. by V. A. Kruglikov, 53–71. Moskva [Moscow]: Rossiyskiy otkrytyy universitet.
- Kant, I. 1994a. “Ideya vseobshchey istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]” [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by I. A. Shapiro, 12–28. 8 vols. Mosk-va [Moscow]: Choro.
- . 1994b. *Religiya v predelakh tol'ko razuma [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by A. A. Stolyarov and N. M. Sokolov, 5–223. 8 vols. Mosk-va [Moscow]: Choro.
- Mamardashvili, M. K. 1980. *Vvedeniye v filosofiyu [Introduction to Philosophy]: kurs lektsiy [1980 Lectures]* [in Russian]. Unpublished manuscript.
- . 1989. “Interv'yu dlya Arte France [Interview for Arte France]” [in Russian]. Accessed Feb. 17, 2018. <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/intervyu-dlya-arte-france1>.
- . 1990. “Vremya i prostranstvo [Time and Space]” [in Russian]. Accessed Oct. 17, 2018. <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/vremya-i-prostranstvo>.
- . 1992. “Fenomenologiya — soputstvuyushchiy moment vsyakoy filosofii [Phenomenology As a Concomitant Moment of Any Philosophy]” [in Russian]. In *Kak ya ponimayu filosofiyu [How I Understand Philosophy]*, 100–106. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 2010. *Ocherk sovremennoy yevropeyskoy filosofii [Essay on Contemporary European Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-traditsiya.
- . 2018. *Vil'nyusskiye lektsii po sotsial'noy filosofii (opyt fizicheskoy metafiziki) [Vilnius Lectures on Social Philosophy (Essay on Physical Metaphysics)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.

ТАТЬЯНА ЛЕВИНА\*

## СИМВОЛ И ПОЗНАНИЕ\*\*

«АБСОЛЮТНАЯ ВЕСКОНЕЧНОСТЬ»

У ГЕОРГА КАНТОРА И ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

**Аннотация:** Павел Флоренский увлекся теорией множеств Георга Кантора еще в 1900 г., на первом курсе Московского университета. В 1904 г. он написал работу «О символах бесконечности». Флоренского очень увлекла теория множеств, выраженная через идею актуальной бесконечности, которую он защищает в статье. Символ же является одним из самых важных понятий в философии Флоренского, сущность которого он обдумывает на протяжении всей жизни. Символ для Флоренского онтологичен, он обладает особым модусом существования. Помимо рецепции Кантора Флоренским я также рассмотрю статью современного теолога Кристиана Таппа, понимающего символ в ином ключе — в рамках проблемы богопознания. Символ у Кантора, с точки зрения Таппа, совершенно не связан с познанием Бога. В результате обсуждения символа мы сталкиваемся с несколькими интерпретациями, одна из которых связана с метафизическим реализмом, ведущим к платоновскому пониманию эйдоса, а другая — с номинализмом и связью с именованием, как в логике, например, у Вертрана Рассела. Петербургский философ Сергей Никоненко обсуждает оба эти направления в изучении символа. Статья Джоанны ван дер Вин и Леона Хорстена представляет концепцию Георга Кантора в контексте европейских философов, которых читал Кантор. Абсолютная бесконечность не может быть познана, но у математика может появиться идея о бесконечности. О числах в уме Бога писали Августин Блаженный и Николай Кузанский. Следовательно, познание бесконечности возможно лишь потому, что числа содержатся в Божественном уме, а человек до известной степени может абстрагировать вещи в материальном мире. Таким образом, понятие символа в философско-теологических рассуждениях Кантора поднимает множество проблем как метафизического, так и эпистемологического характера. Замечательно, что тема символа не только связывает аналитическую философию с русской религиозной философией, но и встраивает философские размышления конца XIX – начала XX вв. в общий контекст европейской мысли.

**Ключевые слова:** абсолютная бесконечность, Георг Кантор, метафизический реализм, символ, трансфиниты, Павел Флоренский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-32-50.

\*Левина Татьяна Владимировна, к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», tvlevina@hse.ru.

\*\*© Левина, Т. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование проведено по гранту РФФИ № 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)».



## ВВЕДЕНИЕ

В 1877 г. Георг Кантор сформулировал континуум-гипотезу для своей теории множеств. Математическое доказательство бесконечности натолкнулось на непонимание многих математиков, не соглашавшихся с результатами статьи «К учению о многообразиях» (Dauben, 1979: 34), а то и напрямую препятствовавших ее распространению. Анри Пуанкаре и Лейтзен Брауэр вслед за Леопольдом Кронекером обрушились на автора с критикой. В течение нескольких лет Кантор сосредоточился на преподавании философии и переписке с теологами, так как понимал, что обоснование бесконечности выводит его за пределы математической сферы. Он изучал философию Августина, Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Бенедикта Спинозы, Иммануила Канта и многих других. В переписке с кардиналом Францелином в 1886 г. Кантор объясняет различия между абсолютной бесконечностью и актуальной трансфинитностью. Он также пишет письмо папе Льву XIII (Dauben, 1977).

## СИМВОЛ БЕСКОНЕЧНОСТИ ГЕОРГА КАНТОРА

В статье «Абсолютная бесконечность: мост между математикой и теологией» теолог Кристиан Тапш исследует понятие абсолютной бесконечности у Георга Кантора. Он начинает с проблематизации тезиса Герхарда Ковалевского: «канторовы алефы были [...] [для него] чем-то священным, в определенном смысле, ступенями, ведущими вверх к трону бесконечного, к трону Бога» (Hallett, 1984: 44). Сомневаясь в том, что Ковалевский передает смысл, который вкладывал сам Кантор, Тапш отделяет понятие бесконечности в математике от того, как понимает его теология: «Математика не занимается вычислениями в сфере Божественной сущности; теология не может использовать теорию множеств как средство нахождения новых имен для неизменного» (Tapp, 2012: 2). Но Кантор четко разделяет актуальную бесконечность теории множеств (трансфиниты) и актуальную бесконечность Бога, заключает Тапш.

Кантор определяет в качестве «абсолютно бесконечного» то, что в сегодняшней математике названо «собственными классами». Класс всех ординальных чисел, как и класс всех кардинальных чисел — «абсолютно бесконечны» (ibid.: 4). В работе «О различных точках зрения на актуально бесконечное» Кантор обсуждает важность понимания бесконечности в качестве актуальной, а не потенциальной. При этом актуальная бесконечность, по его мнению, существует как *in abstracto*, так и *in concreto*. Обсуждая ошибки интерпретаций в вопросе об

актуально бесконечном, он указывает, что трансфинитное зачастую смешивается с абсолютным. Однако, пишет Кантор, «первое следует мыслить, конечно, *бесконечным*, но все же доступным дальнейшему увеличению, тогда как последнее приходится считать *недоступным увеличению*, а потому математически неопределимым» (Кантор, Юшкевич, 1985b: 266). Кристиан Тапп ссылается на иезуитского теолога Гильмана Пеша, работы которого Кантор читал. Пеш, очевидно подразумевая онтологический аргумент Ансельма, интерпретирует его с точки зрения вопроса о бесконечности<sup>1</sup> (Тапп, 2012: 5). Но максимум, больше которого нельзя ничего помыслить, не нуждается в понятии бесконечности. Кантор критикует Пеша, однако этот смысл «более не возрастающего» становится важным свойством абсолютной бесконечности. Итак, абсолютная бесконечность отличается от трансфинитного.

Вернемся к выражению Ковалевского «ступени, ведущие вверх к трону бесконечного, к трону Бога». Кристиан Тапп указывает, что Кантор считает Бога наивысшим, абсолютным обладателем актуальной бесконечности. В связи с этим Тапп цитирует его работу «К учению о трансфинитном»:

Трансфинитное со всем изобилием его форм и образов необходимо указывает на *абсолютное*, на «истинно бесконечное», величина которого недоступна ни увеличению, ни уменьшению и которое в количественном отношении нужно рассматривать как *абсолютный* максимум. Последнее в известной степени превосходит человеческое разумение и недоступно, в частности, математическому определению (Кантор, Юшкевич, 1985a: 292).

Тапп указывает на цитаты из «Основ общего учения о многообразиях», где Кантор утверждает, что «абсолютное можно лишь признать, но никогда не познать», а также что «абсолютно бесконечная последовательность чисел представляется [ему] в известном смысле подходящим символом абсолютного» (Кантор, Юшкевич, 1985c: 101). Кантор поясняет, что символом абсолюта может быть именно вся серия трансфинитов  $\aleph_n$ , то есть собственный класс, а не  $\omega$ , ординальное число, являющееся наименьшим трансфинитным ординальным числом, но большим любого натурального числа. По Кантору,  $\omega$  лимитирована, так как является простой последовательностью натуральных чисел, тогда как  $\aleph_n$  не страдает таким ограничением.

<sup>1</sup>Пеш определял бесконечность как *id, quo non sit maius nec esse possit* или, по-английски, *that than which there is nothing bigger or could be* (то, больше чего ничего нет и быть не может).

Однако Кристиан Тапп считает необходимым предупредить: абсолютно бесконечная последовательность ординальных чисел не ассоциируется с абсолютом и не ведет к абсолюту (как ступени ведут к трону), но является *лишь* ее символом. Он завершает статью тем, что признает *некоторое отношение* между абсолютной бесконечностью Бога и абсолютной бесконечностью последовательности трансфинитных ординальных чисел у Кантора, «но это отношение — символическое: теория множеств не создает непосредственного знания Бога» (Тапп, 2012: 14).

#### ФЛОРЕНСКИЙ ЧИТАЕТ КАНТОРА

Владислав Шапошников исследует интерес Флоренского к теме бесконечности вообще и идеям Георга Кантора в частности. В статье 1904 г. «О символах бесконечности» Флоренский очень близко к источнику пересказывает работы Кантора — главным образом «О различных точках зрения на актуально бесконечное» (1886) и «К учению о трансфинитном» (1887/88). Флоренский начинает с опровержения критики актуальной бесконечности. Он утверждает, что Кантор в учении о множествах опроверг аргументы против актуальной бесконечности, выдвинутые Оригеном: в тварях нельзя мыслить бесконечного, и, если бы бесконечное множество существовало, оно бы постигалось числом, но числа бесконечного не существует. Здесь Флоренский предпринимает апостериорное доказательство бытия Бога, указывая на важность первичности актуальной бесконечности по отношению к потенциальной. Шапошников пишет, что выражение

«коль скоро мы признаем потенциально бесконечное, мы уже не можем не признать актуально бесконечное» часто используется в истории культуры — как в истории математики, так и в истории теологии, — вызывая резонные вопросы относительно их правомерности (Шапошников, 1997: 375).

Далее Флоренский, цитируя Кантора, указывает на понятие *трансфинита* как сверхконечного предела потенциальной бесконечности. «Сколько-нибудь внимательный взгляд открывает каждую минуту трансфинит в себе, в окружающем», — пишет он. «Идея бесконечного пронизывает остальные, их связывает в единый образ, и, в свою очередь, предполагая Бесконечное, дает символическое познание Абсолюта» (Флоренский, 1994: 113–114). Кантор, пишет Флоренский, показал, что символы бесконечности можно создать, и «что не только абсолютный дух, но и мы можем иметь идею о бесконечном множестве» (там же: 89).

Обращаясь к учению Кантора, Флоренский называет три различные области, где реализуется актуально-бесконечное: (1) в Боге (*in Deo sive natura naturans*), (2) в мире, где актуально-бесконечное «может быть предположено *in concreto*, в зависимом мире, в твари, *in natura naturata* (Кантор называет ее *Transfinitum*)», и (3) «в духе — *in abstracto*, поскольку дух „имеет возможность познавать *Transfinitum* в природе и, до известной степени, *Absolutum* в Боге“» (Флоренский, 1994: 86). Трансфинитные числа Кантор помещает между конечными числами и абсолютом на бесконечной числовой прямой. Трансфиниты, пишет Флоренский, сочетают в себе природу конечного с природой бесконечного. Они и есть «символы бесконечности», то есть такая форма существования, при которой актуально бесконечное существует в духе (*in abstracto*). Дух может познавать «*Transfinitum* в природе и, до известной степени, *Absolutum* в Боге» (там же: 89), однако, отмечает Шапошников, в возможность построения математической теории абсолютного максимума не верил и сам Кантор (Шапошников, 1997: 381). По мысли Флоренского, отмечает он, способ введения иррациональных чисел у Кантора дает образец символического постижения актуально бесконечного по отношению к конечному. Данность нам Бога как истины, говорит Флоренский, «имеет — в условиях земной жизни, — две ступени: ведение символическое и ведение непосредственное» (там же: 379). Следовательно, трансфинитная математика Г. Кантора дает пример символического ведения.

В статье «Московские математики и философы I трети XX века» Галина Синкевич утверждает, что отвлеченное понимание заложено в основе канторовой теории. По ее мнению, именно Кантор сделал математику абстрактной наукой, оперирующей отвлеченными понятиями: «Появились функции и множества, которые трудно представить, зачастую утверждалось лишь их существование и какой-либо характерный признак» (Синкевич, 2013). После того, как математика приняла дескриптивные способы определения — от признака к новым признакам, описывая более полный набор свойств множества, — появилась Московская математическая школа. О связи ее основателей Д. Ф. Егорова и Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским можно также прочитать в вышеназванной статье.

#### СИМВОЛ КАК СИМВОЛИЗИРУЕМОЕ

В статье «Платоновский путь русской метафизики конца XIX – начала XX в.» Андрей Сергеев пишет о важности работ Георга Кантора для

Флоренского. Пытаясь описать опыт встречи с абсолютным, Флоренский подразумевает два пути. Первый путь — это путь мистический, он совмещен с таинствами литургии и не описывается языком философии<sup>2</sup>. Второй путь — это путь символа. Символ в этом смысле понят как специфическая структура действительности с характеристикой «ее метафизической „постоянной“, одновременно присущей и абсолюту, и миру, и человеку» (Сергеев, 1997: 76). Символ, по Флоренскому, — это реальность, связывающая явления мира в некоторое единство и одновременно являющаяся пределом. Он, по Флоренскому, не может быть объяснен: только описан. Символ — это явление абсолютного в определенном, конечном. Поскольку человек находится в таком состоянии, что он отделен от «сущности» вещей и взаимодействует лишь с их «поверхностями», то как раз с «миром» он и связан через символы и умение их распознавать (там же: 77).

В книге Сергея Половинкина «Христианский персонализм священника Павла Флоренского» подробно проанализированы основные понятия философии Флоренского. В своих воспоминаниях Флоренский подтверждает важность символа:

Всю свою жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме СИМВОЛА (Флоренский, 1992: 153).

Символ для Флоренского, пишет Половинкин, означает подглядывание за тайной мира, а не нарушение, обнажение этой тайны: «...неведомость — жизнь мира» (Половинкин, 2015: 225). Символ является границей не общего и частного, а явления и таинственной сущности. Благодаря символам сквозь наш мир виден мир иной: «Эмпирический мир делается прозрачным, и чрез прозрачность *этого* мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск других миров» (Флоренский, 1994: 178).

Итак, в статье «О символах бесконечности» Флоренский вслед за Кантором использует понятие символа, связанного с платоновским восхождением к идеям<sup>3</sup>. В 1918 г., в год смерти Кантора, Флоренский

<sup>2</sup> «Ведение непосредственное» Флоренского.

<sup>3</sup> Первое определение множества было дано Кантором в 1883 г. в письме Рихарду Дедекинду: «Под „многообразием“ или „множеством“ я понимаю вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т. е. всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона, и та-

обращается к интерпретации символа в «Иконостасе». Описывая иконы, Флоренский говорит, что в них символ (изображение святого) сопряжен с символизируемым (самим святым). Флоренский пишет о цели искусства:

Всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют (Флоренский, 1995: 65).

Материальность иконостаса не заменяет собой живых свидетелей, и не репрезентирует их, выставляясь вместо них, но является лишь указанием на них. Совпадение символа и символизируемого напоминает еще одно важное высказывание Флоренского об онтологичности символа: «*Бытие, которое больше самого себя*, — таково основное определение *символа*. Символ — это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся» (Флоренский, 1999: 257). Символ соединяет бытие высшее и бытие низшее, причем бытие низшее заключает в себе бытие высшее, поясняет Половинкин. По Флоренскому,

непрерывно должна мыслиться некоторая *внутренняя* связь того и другого, так чтобы была иерархическая зависимость между обоими, чтобы духовная сила могла быть воистину являемой своим явлением и чтобы эта последняя была действительно хотя бы отчасти явлением, в смысле общечеловеческой философии, а не в смысле кантовском (Флоренский, 2004: 223).

Таким образом, Кантор для Флоренского очень важен именно проговариванием символического.

#### СИМВОЛ И ПОЗНАНИЕ

В статье «Кантор о бесконечности в природе, числе и Божественном уме» Анна Ньюстед также анализирует символ лестницы, сформированной классами чисел. Достаточно ясно, пишет она, что, будучи «абсолютно бесконечным», класс всех классов чисел не имеет числа, что направлено на блокирование парадокса Кантора. Но почему у класса всех классов чисел нет числа? Ньюстед ссылается на «Этику» Спинозы,

ким образом я думаю определить нечто, родственное платоновскому *eidos* или *idea*» (Кантор, Юшкевич, 1985с: 101).

в которой Бог определен как «абсолютно бесконечное существо». Поскольку Бог содержит бесконечное число атрибутов, то можно предположить, что Бог не может быть адекватно представлен конечным разумом. По такому же принципу совокупность абсолютно всех чисел за пределами адекватного понимания ограниченным разумом. Такая последовательность чисел — «подходящий символ абсолюта», то есть

каждое число само по себе может быть понято как идея божественного разума. Однако вся последовательность чисел, как репрезентация всех идей Бога, не является объектом, который может быть представлен и осмыслен человеческой математической мыслью (Newstead, 2009: 545).

Совокупность доступного математизации, что Кантор называет «абсолютно бесконечным», совершенно отличается от обычных математических объектов, включая трансфинитные. Итак, все — конечное или бесконечное — может быть определено интеллектом. Абсолютно бесконечное, то есть Бог, не может быть определено интеллектом, так как не может быть запечатлено в качестве объекта математического знания.

Взгляд, согласно которому математические объекты, например, числа, существуют в качестве идей в божественном уме, восходит к Августину, указывают Джоанна ван дер Вин и Леон Хорстен (Veen, Horsten, 2013: 119). Например, трансфинитные кардинальные числа и трансфинитные ординальные типы, которые, также как и конечные числа и формы, обладают определенным математическим подобием (однообразием), открываемым людьми. Все эти определенные виды трансфинитов существовали в вечности как идеи в божественном уме<sup>4</sup>. Исследователи указывают, что Кантор, вслед за Августином, полагал, что совокупность натуральных чисел «в определенном смысле» ограничена и, таким образом, познаваема Богом. Однако Кантор совершенствует аргумент Августина. Революционное предложение Кантора в том, что с математической и эпистемологической точки зрения трансфиниты познаваемы не только Богом, но и людьми: «Трансфинитная теория множеств Кантора показывает, как земные математики способны выполнять операции с трансфинитными числами» (ibid.). Кантор разработал онтологическую теорию существования множеств в уме Бога (Tapp, 2005: 414)<sup>5</sup>.

Так как же в канторовой теории происходит процесс понимания бесконечности? Ван дер Вин и Хорстен описывают его таким образом.

<sup>4</sup> Авторы ссылаются на книги XII и XVIII «О Граде Божиим» Августина.

<sup>5</sup> Автор ссылается на Letter to Jailer (1888).

Конечные кардинальные числа, а также наименьшие трансфинитные числа получаются в процессе абстрагирования от классификаций физического мира. Однако абстрагирование не должно пониматься как форма человеческого творчества. Как раз наоборот: люди обнаруживают числа как некую абстракцию в отношении тех конгломератов вещей, которые существуют в уме Бога на протяжении вечности. «Когда люди получают знание о множествах, они находятся в интеллектуальном контакте с теми математическими формами, которые пребывают в божественном уме», — утверждают ван дер Вин и Хорстен (Veen, Horsten, 2013: 121). Так платоновское понимание математики встречается с трансцендентальным представлением о знании.

#### ЭПИСТЕМОЛОГИЯ СИМВОЛА

Итак, говоря о трансфинитной математике Георга Кантора, Кристиан Тапп напоминает, что она является примером символического видения Бога, но не прямого, ибо Бог непознаваем. Он пишет, что никому не дано постичь всю последовательность трансфинитных чисел как нечто целостное. Комментируя эту мысль Кантора, Тапп пишет:

его исследование в сфере бесконечного — математическое постижение трансфинитных ординальных чисел, — так же, как и метафизическое исследование трансфинитных множеств натуральных объектов, не ведет к познанию Бога. Как класс ординалов не может быть полностью усвоен математическим мышлением, так теологическое мышление не может вместить Бога (Тарр, 2012: 13).

Тапп дает минимальное онтологическое значение канторовскому символу: «Трансфинитная математика Георга Кантора — пример символического видения Бога», говорит он. Только *символического*, а не непосредственного. Тапп понимает символ как нечто минимальное — как знак или имя, сродни номиналистскому пониманию символа. Очевидно, что интерпретация символа Кантора Флоренским противостоит такому пониманию, так как символ у Флоренского онтологичен и связан напрямую с трансцендентным. Как в концепции минимакса у Николая Кузанского, символ Павла Флоренского в свернутом мире содержит в себе максимум, являясь одновременно минимумом. Кстати говоря, помимо Аврелия Августина и Фомы Аквинского (Drozdek, 1995), Бенедикта Спинозы и Иммануила Канта (Newstead, 2009), Георг Кантор



также изучал и философию Николая Кузанского (Hauser, 2013), которая очень импонировала ему<sup>6</sup>.

Интересно, почему Кристиан Тапп интерпретирует символ именно таким способом, и какой же способ все-таки предпочтительнее? Перед тем, как в заключительной части ответить на этот вопрос, обратимся к монографии Сергея Никоненко «Эйдос и концепт. Эпистемологические основания символизма в метафизике, истории, искусстве». С точки зрения Никоненко, символ — это «фиксация эйдетического опыта в рамках определенной традиции и языка» (Никоненко, 2017: 128). Связь с эйдосом укореняет символ в традиции<sup>7</sup>, символ связывается с социальным или индивидуальным возвышенным опытом. Как возникает символ? Никоненко указывает на пифагорейцев: толкования Пифагора строятся на предположении, что главные роды сущего связаны друг с другом, и эта связь присутствует в числах. Таким образом, числовые символы Пифагора, элейская космология, платоновская Пещера — это примеры эйдетических символов, которые являются проводниками к возвышенному опыту. Никоненко продолжает:

*В отличие от идеи, символ стремится быть не чистым, а возвышенным; поэтому он стремится не обособиться в собственной определенности и не стать чем-то абстрактным, а, напротив, пытается вовлечь в собственное значение акты эйдетического опыта, которые всегда непосредственны и конкретны (там же: 173).*

Далее Никоненко отделяет *математический* и *логический* символ от *эйдетического* символа. Дело в том, что в логике сформировалась такая практика именованья, при которой «символом» называется нечто, что лишь именуется некий объект. Например, возьмем высказывание Бертрана Рассела: «При логически корректном символизме всегда имеется определенное фундаментальное тождество структур факта и его символа» (Рассел, 1999: 22). Поскольку логический символ является именем и замещает факт, то он по своей природе скорее напоминает знак. Логический символ, в отличие от символа вообще, относится к формальному

<sup>6</sup>В примечании к §4 Кантор пишет: «Также я нахожу точки соприкосновения с моими воззрениями в философии Николая Кузанского» (Кантор, Юшкевич, 1985с: 101).

<sup>7</sup>Никоненко указывает на цитату Флоренского: «Символы религиозные — символы наиболее общественные, всенародные, древние, как само человечество, и распространенные вширь всего человечества, наиболее существенно связанные с человеческой природой, непоколебимо устойчивые и наименее индивидуальные» (Флоренский, 1999: 434). Символы философские и, далее, научные уже несколько индивидуализированы. Символы художественные еще более индивидуализированы (Никоненко, 2017: 230).

рассудку. В трансцендентально-логическом смысле, пишет Никоненко, такой символ должен быть однозначным — но это установленная однозначность. В формальном символизме нет ничего «естественного», равно как нет ничего возвышенного; это математическое действие, введение понятия в язык, считает он. Логические символы не отсылают ни к чему, кроме себя; они носят функциональный характер, в отличие от символа вообще, который всегда отсылает к эйдетическому опыту и воплощается в возвышенной форме. Возможно, настаивая на «символическом видении» абсолюта, Тапп сводит символ к математическому, то есть предупреждает читателей-математиков о том, что нельзя понимать «символ бесконечности» как обозначение абсолюта? Однако платоническая традиция, к которой принадлежит также и Флоренский, не рассматривает символ как обозначение или имя. Эта «слитность» символа с символизируемым, имея давнюю традицию и отсылая, например, к Кузанцу, все же отделяет символ от символизируемого (принцип минимакса) (Кузанский, Биbihин, 1979).

#### СИМВОЛЫ КАК КУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ

Сергей Никоненко указывает на отличие символа от знака:

Значение символа — матрица для возвышенного опыта: оно переносится на эйдос... Реалистический подход к символизму, которого я придерживаюсь, устанавливает *первичность эйдоса по отношению к символу*, вплоть до предположения, что вполне возможны ситуации, когда эйдос уже есть, но еще не обрел символического воплощения (Никоненко, 2017: 290).

Кристиан Тапп доказывает принципиальную трансцендентность и непознаваемость Бога. Возможно, это из-за опасности наделить символ свойствами символизируемого: эйдос (абсолютная бесконечность) будет рассматриваться с точки зрения связанного с ним символа (трансфиниты) и ограничиваться этими свойствами. В действительности же, пишет Никоненко, эйдос определяется только условиями и возможностями возвышенного опыта. Решение проблемы символ-эйдос Никоненко видится следующим: «Мы выступаем за такой символизм, который будет видеть в символах лишь способ человеческого определения и освоения действительности, а в культуре — не особую сферу бытия, а только форму человеческой реальности» (там же). То есть символ указывает на онтологическую реальность, но укоренен лишь в трансцендентальной, являясь указанием или мыслью о трансцендентном. Культурные формы

символа встречаются у многих философов и теологов. Павел Флоренский ссылается на Платона и Дионисия Ареопагита, связан с изучением Григория Паламы. Это разделение на мистический (непосредственный) и символический способ познания Бога, о котором говорит Флоренский, размышление о теологии символа у его предшественников.

В свете критики Тапшом Пеша необходимо отвлечься от теории множеств и вспомнить о споре Григория Паламы и Варлаама Калабрийского о природе божественного света. С номиналистских позиций он упрекает учение исихастов в том, что в нем «считают сущность Бога ощутимой, имеющей образ, величину и качество и сливающейся наподобие видимого света с воздухом» (Палама, Вениаминов, 2004: 215). Варлаам полагает, что чувственное познание истинно, Палама же, опираясь на Дионисия Ареопагита, находит аргументы для доказательства существования непосредственного знания. Поскольку для противников исихастов большое значение имеет интеллектуальная составляющая, то появление божественного света на горе Фавор, о котором говорили исихасты, варлаамиты схоластически трактовали как то, что исихасты видят самого Бога. Однако Григорий Палама, напротив, старательно изыскивает богословские аргументы для того, чтобы показать, как трансцендентный Бог являет свои силы в виде света (потому он и называется нетварным), оставаясь при этом непознаваемым. Свет, видимый учениками Христа, не открыл им сущности истины, то есть сущности Бога они не постигли. Свет им открылся в сущем, но сам свет не есть сущее, поскольку он сверхсущий. Поэтому, критикуя Варлаама, Палама критикует и его метод познания: «философ», как он его называет, считает интеллектуальное познание Бога наивысшим и утверждает, что «знание существ — это лучшее, что у нас есть». Для Паламы здесь главная проблема в том, что Бог — сверхсущий, поэтому «знания существ» явно недостаточно. А это ведет к очень важной теме и для богословия, и для философии: к теме познаваемости Бога.

С той же проблемой теологи столкнулись в период иконоборчества. Будучи осужденными в том, что, поклоняясь иконам, они поклоняются идолам, доске, иконопочитатели старательно изыскивали убедительные аргументы. Иоанн Дамаскин говорит:

Для православных иконопочитателей икона не только не единосущна (omοοuσιον) своему «архетипу» или «тождественна» с ним (tauton), каковой в иконоборческом представлении она должна быть, — напротив, согласно православным апологетам святых икон, в самом понятии слова «икона» (eikon) заключается сущностное различие образа от его архетипа (Успенский, 1997: 92).

Патриарх Никифор разъясняет эти слова:

Икона есть подобие первообраза [...] или подражание первообразу и отражение его; своей сущностью (*te ousia kai to hurokeimeno*), однако, от архетипа она отлична; икона сходна с архетипом благодаря совершенству искусства подражания, сущностью же она от первообраза отлична (Успенский, 1997: 92).

Как Флоренский пишет в «Иконостасе»: мы могли бы видеть святых, если бы обладали зрением, но мы не видим их. И поэтому возвышенное непознаваемо (Левина, 2011). Символ необходим, чтобы указывать на трансцендентного Бога, далекого в своей непостижимости и в то же время присутствовавшего в мире среди людей и творившего чудеса.

Реализм символа и Палама, и, позже, Флоренский связывают с платонизмом Дионисия Ареопагита. Поскольку для выражения абсолютного нельзя выбрать путь интеллектуального познания — Бог превосходит все, что возможно себе представить, — то использование символов становится неизбежным. Дионисий говорит о двух видах образов. «Подобные» образы, используемые художником, чтобы описать неопишемое, представляют собой «близкие и по возможности родственные образы», которые он заимствует у существ, «наиболее нами почитаемых» — например, животных, птиц и проч. (Дионисий Ареопагит, Прохоров, 2002: 53). Однако предпочтение нужно отдавать символам неподобным, чтобы ненароком не оскорбить божественное неуместным сравнением. Дионисий говорит о том, что причиной выставления изображений неизобразимого является не только присущая нам неспособность достигать «умственных созерцаний», но и необходимость «с помощью умолчаний и священных загадок и держать недоступным для многих священную, тайную и сверхмирную истину *небесных* умов». В связи с этим можно заключить, что неподобными образами пользоваться лучше, так как они не только обладают свойством указывать на абсолют, говорить о божественном, но также имеют и второе свойство — скрывать того, о Ком невозможно высказаться. Неподобный символ при этом — указание для посвященных и одновременно укрытие для непосвященных.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Георг Кантор считал, что «трансфиниты являются символами бесконечности». Анализируя его высказывание, теолог Кристиан Тапп высказывается против отождествления символа и символизируемого. Пусть «канторовы алефы были [...] ступенями, ведущими к трону бесконечного, к трону Бога», говорит Пеш, — это не дает нам основания

утверждать, что мы, приблизившись, можем познать абсолюте. Тапп настаивает на *непознаваемости* Бога; он считает, что в отношении Кантора понятие символа нужно трактовать как нечто минимальное. Символ есть *лишь* символ. Однако в «Основах общего учения о многообразиях» Кантор пишет:

Как ни ограничена в действительности человеческая природа, к ней все-таки прилипло очень *многое* от бесконечного, и я думаю даже, что если бы она не была сама во многих отношениях бесконечной, то нельзя было бы объяснить твердой убежденности и уверенности в бытии абсолютного, в чем все мы чувствуем себя единокорными (Кантор, Юшкевич, 1985с: 75).

В связи подобными размышлениями Флоренский не считает символ у Кантора как нечто минимальное. Флоренский подхватывает эту веру Кантора в возможность математического ума познать бесконечность, даже пусть в смысле Кузанца. Поэтому «*лишь* символ» Таппа противоречит здесь теологической интуиции Флоренского.

Являясь метафизическим реалистом, Павел Флоренский считает, что символ связан с символизируемым, и что это и есть главная функция символа — указывать на нечто большее, чем он сам. Сергей Никоненко считает, что у символа эйдетическая природа: если есть символ — значит, существует и эйдос, дающий ему, в платоновском смысле, возможность реализоваться в сфере культуры. Таким образом, он говорит об эпистемологической природе символа.

Интерпретируя Кантора, ван дер Вин и Хорстен указывают на интерес Кантора к Августину и другим философам. Кантор имеет в виду мысль Августина о математических идеях, содержащихся в уме Бога. Мы можем познать математические идеи (и идею бесконечности в том числе), поскольку она уже содержится в божественном уме. Как мы их можем понять? Путем абстрагирования вещей в реальности, ведь познать божественные идеи мы не можем. Итак, по Кантору, человек может получить идею бесконечного, но идею абсолютно бесконечного человек постичь не может, так как Бог не может быть познан человеческой мыслью. Как постичь непостижимое? Это невозможно. Но благодаря идее подобия человек может иметь трансцендентальные идеи и помыслить платонизм, как это делают математики на Земле.

Итак, в заключении мы можем сказать, что существует несколько интерпретаций символа, и взгляд Таппа скорее связан с номиналистической интерпретацией, тогда как Флоренский — метафизический реалист. Как говорит, например, Григорий Палама, не только апофатический

путь нужен в познании Бога, но и катафатический. Поэтому символ служит утвердительному пути, являясь указанием на то, «о чем следует молчать». Я, вслед за Флоренским, полагаю, что Кантору близка «сильная версия» математического символизма.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих / пер. с греч., коммент. и послесл. В. Вениаминова [В. В. Библихина]. — СПб. : Наука, 2004.
- Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Сочинения. Толкования / пер. с греч. Г. М. Прохорова. — СПб. : Алетейя, Олег Абышко, 2002.
- Кантор Г.* К учению о трансфинитном // Труды по теории множеств / под ред. А. Н. Колмогорова, А. П. Юшкевича ; пер. с нем. Ф. А. Медведева, П. С. Юшкевича. — М. : Наука, 1985а. — С. 268–324.
- Кантор Г.* О различных точках зрения на актуально бесконечное // Труды по теории множеств / под ред. А. Н. Колмогорова, А. П. Юшкевича ; пер. с нем. Ф. А. Медведева, П. С. Юшкевича. — М. : Наука, 1985b. — С. 262–268.
- Кантор Г.* Основы общего учения о многообразиях : математически-философский опыт учения о бесконечном // Труды по теории множеств / под ред. А. Н. Колмогорова, А. П. Юшкевича ; пер. с нем. Ф. А. Медведева, П. С. Юшкевича. — М. : Наука, 1985с. — С. 63–106.
- Кузанский Н.* Об ученом незнании / пер. с лат. В. В. Библихина // Сочинения. В 2 т. Т. 1 : пер. с лат. / общ. ред. и предисл. З. А. Тажуризиной. — М. : Мысль, 1979. — С. 47–184. — (Философского наследие ; 80).
- Левина Т. В.* Абстракция и икона : метафизический реализм в русском искусстве // Артикульт. — 2011. — Т. 1, № 1. — С. 141–187.
- Никоненко С. В.* Эйдос и концепт : эпистемологические основания символизма в метафизике, истории, искусстве. — СПб. : РХГА, 2017.
- Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника П. Флоренского. — М. : РГГУ, 2015.
- Рассел Б.* Философия логического атомизма / пер. с англ. В. А. Суровцева. — Томск : Водолей, 1999.
- Сергеев А. М.* Платоновский путь русской метафизики конца XIX – начала XX в. // Вече. Альманах русской философии и культуры. — 1997. — Т. 8. — С. 73–78.
- Синкевич Г. И.* Московские математики и философы первой трети XX века : дескриптивная теория множеств и проблема именования // Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века : сборник научных трудов / под ред. М. И. Панфиловой, Е. А. Трофимовой. — СПб. : СПбГЭУ, 2013. — С. 444–456. — URL: [https://www.spbgasu.ru/upload-files/vuz\\_v\\_licah/publish/sinkevich\\_gi/46.pdf](https://www.spbgasu.ru/upload-files/vuz_v_licah/publish/sinkevich_gi/46.pdf) (дата обр. 11 нояб. 2018).
- Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. — Коломна : Братство во имя святого благоверного князя Александра Невского, 1997.

- Флоренский П. А.* Детям моим / сост. А. С. Трубачева. — М. : Московский рабочий, 1992.
- Флоренский П. А.* О символах бесконечности // Сочинения. В 4 т. Т. 1 / сост. А. С. Трубачева ; под общ. ред. А. С. Трубачева. — М. : Мысль, 1994. — С. 79–128. — (Философское наследие ; 122).
- Флоренский П. А.* Иконостас. — М. : Искусство, 1995.
- Флоренский П. А.* Сочинения. В 4 т. Т. 3. Ч. 1. [У водоразделов мысли] / сост. А. С. Трубачева ; под общ. ред. А. С. Трубачева. — М. : Мысль, 1999. — (Философское наследие ; 128).
- Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. А. С. Трубачева ; под общ. ред. А. С. Трубачева. — М. : Мысль, 2004. — (Философское наследие ; 133).
- Шапошников В. А.* Тема бесконечности в творчестве П. А. Флоренского // Бесконечность в математике : труды Московского семинара по философии математики / под ред. А. Г. Барабашева. — М. : Янус-К, 1997. — С. 362–389.
- Dauben J. W.* Georg Cantor and Pope Leo XIII : Mathematics, Theology, and the Infinite // Journal of the History of Ideas. — 1977. — Vol. 38, no. 1. — P. 85–108.
- Dauben J. W.* Georg Cantor : His Mathematics and Philosophy of the Infinite. — Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1979.
- Drozdek A.* Beyond Infinity : Augustine and Cantor // Laval théologique et philosophique. — 1995. — Vol. 51, no. 1. — P. 127–140.
- Hallett M.* Cantorian Set Theory and Limitation of Size. — Oxford : Clarendon, 1984.
- Hauser K.* Cantor's Absolute in Metaphysics and Mathematics // International Philosophical Quarterly. — 2013. — Vol. 53, issue 2. — P. 161–188.
- Newstead A.* Cantor on Infinity in Nature, Number, and the Divine Mind // American Catholic Philosophical Quarterly. — 2009. — Vol. 83, no. 4. — P. 533–553.
- Tapp C.* Kardinalität und Kardinäle : wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit. — Stuttgart : Steiner, 2005.
- Tapp C.* Absolute Infinity: A Bridge Between Mathematics and Theology? // Foundational Adventures : Essays in Honor of Harvey M. Friedman / ed. by N. Tennant. — London : College Publications, 2012. — P. 77–90. — (Tributes ; 22).
- Veen J. van der, Horsten L.* Cantorian Infinity and Philosophical Concepts of God // European Journal for Philosophy of Religion. — 2013. — Vol. 5, no. 3. — P. 117–138.

Levina, T. V. 2018. "Simvol i poznaniye [Symbol and Knowledge]: 'absolyutnaya beskonechnost'" u Georga Kantora i Pavla Florenskogo ['Absolute Infinity' in Georg Cantor and Pavel Florensky's Works]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 32–50.

ТАТЬЯНА ЛЕВИНА

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

## SYMBOL AND KNOWLEDGE

### "ABSOLUTE INFINITY" IN GEORG CANTOR AND PAVEL FLORENSKY'S WORKS

**Abstract:** In 1904, Pavel Florensky, who have been influenced by Cantor's ideas, wrote "On the symbols of infinity." In this paper he says that Georg Cantor's transfinite mathematics is an example of symbolic vision of God, but not in a direct way. Cantor's idea from the "Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre" is that "the absolute can only be acknowledged, but never known." The absolutely infinite sequence of numbers thus seems to him to be an appropriate symbol of the Absolute. Symbol, as Pavel Florensky wrote in his memoirs, was the most important concept in his philosophy throughout his life. Symbol has a distinctive ontological modus of existence and its function is to be a reference for the higher being, namely God. It could also be associated with Nicolaus' of Cusa concept of minimax. I analyze the meaning of symbol in Georg Cantor and Pavel Florensky's works and juxtapose it with the understanding of the symbol by later Florensky and other interpreters. I also examine the views of theologian Christian Tapp, who researched Cantor's interest in theology. He understands symbol as a minimal in the Cantor's theory. Johanna Van der Ween and Leon Horsten represent Georg Cantor's conception in the context of European philosophers, whom Cantor did read. The main problem of this paper is how symbol and absolute infinity could be connected, and whether the meaning of symbol implies understanding of the higher being or it is not necessarily part of the concept.

**Keywords:** Absolute Infinity, Pavel Florensky, Georg Cantor, Metaphysical Realism, Symbol, Transfinity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-32-50.

#### REFERENCES

- Dauben, J. W. 1977. "Georg Cantor and Pope Leo XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite." *Journal of the History of Ideas* 38 (1): 85–108.
- . 1979. *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Dionisiy Areopagit, Maksim Ispovednik [Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor]. 2002. *Sochineniya. Tolkovaniya [Works. Commentaries]* [in Russian]. Trans. from the Greek by G. M. Prokhorov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya / Oleg Abyshko.
- Drozdek, A. 1995. "Beyond Infinity: Augustine and Cantor." *Laval théologique et philosophique* 51 (1): 127–140.
- Florenskiy, P. A. 1992. *Detyam moim [For My Children]* [in Russian]. Comp. A. S. Trubachev. Moskva [Moscow]: Moskovskiy rabochiy [Moscow Worker].



- . 1994. "O simbolakh beskonechnosti [On the Symbols of Eternity]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, comp. A. S. Trubachev, ed. by A. S. Trubachev, 79–128. 4 vols. Filosofskoye nasledieye 122. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1995. *Ikonostas [Iconostasis]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- . 1999. *[U vodorazdelov mysli] [At the Watersheds of Thought]* [in Russian]. Vol. 3, bk. 1 of *Sochineniya [Works]*, comp. A. S. Trubachev, ed. by A. S. Trubachev. 4 vols. Filosofskoye nasledieye 128. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 2004. *Sobraniye sochineniy. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoy antropoditsei) [Collected Works. Philosophy of Cult (An Experience in Orthodox Anthropodicy)]* [in Russian]. Comp. A. S. Trubachev. Ed. by A. S. Trubachev. Filosofskoye nasledieye 133. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Grigoriy Palama [Gregory Palama]. 2004. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh [The Triads in Defense of the Holy Hesychasts]* [in Russian]. Trans. from the Greek and comm., with an afterw., by V. Veniaminov [V. V. Bibikhin]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Hallett, M. 1984. *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*. Oxford: Claredon.
- Hauser, K. 2013. "Cantor's Absolute in Metaphysics and Mathematics." *International Philosophical Quarterly* 53 (2): 161–188.
- Kantor, G. [Cantor, G.] 1985a. "K ucheniyu o transfinitnom [Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten]" [in Russian]. In Kantor 1985, 268–324.
- . 1985b. "O razlichnykh tochках zreniya na aktual'no beskonechnoye [Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das actuelle Unendliche]" [in Russian]. In Kantor 1985, 262–268.
- . 1985c. "Osnovy obshchego ucheniya o mnogoobraznykh [Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre]: matematicheski-filosofskiy opyt ucheniya o beskonechnom [Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen]" [in Russian]. In Kantor 1985, 63–106.
- Kuzanskiy, N. [Nicolaus Cusanus]. 1979. "Ob uchenom neznanii [De docta ignorantia]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed., with a forew., by Z. A. Tazhurizina, trans. from the Latin by V. V. Bibikhin, 47–184. 2 vols. Filosofskogo nasledieye 80. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Levina, T. V. 2011. "Abstraktsiya i ikona [Abstraction and Sacred Image]: metafizicheskiy realizm v russkom iskusstve [Metaphysical Realism in the Russian Art]" [in Russian]. *Artikul't [ArtiCult]* 1 (1): 141–187.
- Newstead, A. 2009. "Cantor on Infinity in Nature, Number, and the Divine Mind." *American Catholic Philosophical Quarterly* 83 (4): 533–553.
- Nikonenko, S. V. 2017. *Eydos i kontsept [Eidos and Concept]: epistemologicheskiye osnovaniya simbolizma v metafizike, istorii, iskusstve [Epistemological Foundations of Symbolism in Metaphysics, History, and Art]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGA.
- Polovinkin, S. M. 2015. *Khristianskiy personalizm svyashchennika P. Florenskogo [Christian Personalism of Pavel Florensky, the Priest]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Rassel, B. [Russel, B.] 1999. *Filosofiya logicheskogo atomizma [The Philosophy of Logical Atomism]* [in Russian]. Trans. from the English by V. A. Surovtsev. Tomsk: Vodoley.
- Sergeyev, A. M. 1997. "Platonovskiy put' russkoy metafiziki kontsa XIX – nachala XX v. [The Platonian Way of Russian Metaphysics in the Late Nineteenth – Early Twentieth Century]" [in Russian]. *Veche. Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury [Veche. Almanac of Russian Philosophy and Culture.]* 8:73–78.

- Shaposhnikov, V. A. 1997. "Tema beskonechnosti v tvorchestve P. A. Florenskogo [The Topic of Infinity in the Works of P. A. Florensky]" [in Russian]. In *Beskonechnost' v matematike [Infinity in Mathematics] : trudy Moskovskogo seminara po filosofii matematiki [Works of the Moscow Seminar on Philosophy of Mathematics]*, ed. by A. G. Barabashov, 362–389. Moskva [Moscow]: Yanus-K.
- Sinkevich, G. I. 2013. "Moskovskiy matematiki i filosofiy pervoy treti xx veka [Moscow Mathematicians and Philosophers of the First Third of Twentieth Century]: deskriptivnaya teoriya mnozhestv i problema imenovaniya [Descriptive Set Theory and the Problem of Naming]" [in Russian]. In *Genealogiya tsennostey v russkoy filosofii Serebryanogo veka [Genealogy of Values in Russian Philosophy of the Silver Age] : sbornik nauchnykh trudov [A Collection of Academic Works]*, ed. by M. I. Panfilovoy and Ye. A. Trofimovoy, 444–456. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: SPbG·EU. Accessed Nov. 11, 2018. [https://www.spbgasu.ru/upload-files/vuz\\_v\\_licah/publish/sinkevich\\_gi/46.pdf](https://www.spbgasu.ru/upload-files/vuz_v_licah/publish/sinkevich_gi/46.pdf).
- Tapp, C. 2005. *Kardinalität und Kardinäle: wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit* [in German]. Stuttgart: Steiner.
- . 2012. "Absolute Infinity: A Bridge Between Mathematics and Theology?" In *Foundational Adventures : Essays in Honor of Harvey M. Friedman*, ed. by N. Tennant, 77–90. Tributes 22. London: College Publications.
- Uspenskiy, L. A. 1997. *Bogosloviye ikony pravoslavnoy tserkvi [Theology of the Icon in the Orthodox Church]* [in Russian]. Kolomna: Brat-stvo vo imya svyatogo blagovernogo knyazya Aleksandra Nevskogo.
- Veen, J. van der, and L. Horsten. 2013. "Cantorian Infinity and Philosophical Concepts of God." *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (3): 117–138.

Илья Павлов\*

## НЕ-ВОЗМОЖНОСТЬ КАК АМЕХАНИЯ\*\*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМЕРТИ В РАБОТАХ ВЛАДИМИРА БИВИХИНА

**Аннотация:** В статье анализируются трансформации, которые претерпевает феноменология смерти М. Хайдеггера в работах В. В. Вибихина. Для этого феноменология смерти Вибихина рассматривается в контексте онтологии времени, представленной в лекционном курсе «Пора» и существенно отличающейся от темпоральной структуры «Бытия и времени». Главным отличием становится сближение в «Поре» прошлого и будущего, каждое из которых дано человеку как та область, в которой он не может работать. Таким же образом Вибихин рассматривает смерть как то, «где я работать не смогу», то есть как ограничение человеческой инициативы. При переходе на экзистенциальный уровень эта онтологическая особенность «Поры» приводит к сближению принятия человеком своей смертности и воспоминаний о детстве. Эти тенденции становятся более очевидными при обращении к семинару Вибихина «Ранний Хайдеггер», в тексте которого наглядно видно, какие формулировки Хайдеггера Вибихин использует для интерпретации смерти как «не могу» и «не-возможности» и к каким философским следствиям это приводит. Согласно гипотезе автора, эти особенности феноменологии смерти Вибихина обоснованы тем, что в работах русского философа смерть становится частным случаем амехания — зачарованной скованности, невозможности инициативы. Также этот концепт объединяет в себе экзистенциалы понимания и настроения, темпорально различные в «Бытии и времени». В трактовке смерти как амехания Вибихин не только заменяет модель времени, предложенную Хайдеггером, но и устраняет онтологическую импликацию смерти как ничто, заложенную в «Бытии и времени», что становится более явным при сопоставлении мысли Вибихина с другим продолжающим философию Хайдеггера проектом — «Атеизмом» А. Кожева. Однако несмотря на различия, философия амехания демонстрирует много общего с атеистической феноменологией смерти Хайдеггера и Кожева — в частности, она редуцирует трансценденцию к экзистенциальному способу ее данности, вследствие чего в ряде пассажей своих работ Вибихин говорит о смерти уже не философским, а религиозным языком.

**Ключевые слова:** Вибихин, феноменология, смерть, время, Хайдеггер, Кожев.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-51-89.

\*Павлов Илья Ильич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), elijahpavloff@yandex.ru.

\*\*© Павлов, И. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ФЕНОМЕНОЛОГИИ БИБИХИНА

Когда в академическом поле заходит речь о Владимире Бибихине, нередко, как указывает Михаил Богатов, приходится слышать мнение, что Бибихин — лишь переводчик и, максимум, интерпретатор идей Мартина Хайдеггера (Богатов, 2015b: 109–111). Это мнение небезосновательно. Первые, наиболее известные лекционные курсы Бибихина — «Мир» и «Язык философии» — начинаются с прямых ссылок на Хайдеггера и использования его концептов настроения (Бибихин, 2007a: 21), присутствия/*Dasein* (там же: 32–33) и языка как «дома бытия» (Бибихин, 2007c: 10). Почти дословно воспроизводит тезисы «Бытия и времени»<sup>1</sup> и критика Бибихиным человеческого активизма, составляющая одну из стержневых тем «Мира» и вновь возвращающаяся в других работах, в том числе — в лекционном курсе «Пора (время-бытие)», самим своим названием отсылающем к мысли Хайдеггера. Так можно ли говорить о философии Бибихина как о самостоятельной и, что не менее важно, концептуально значимой?

Для ответа на этот вопрос я обращусь лишь к одному сюжету из «философской тяжбы», которую Бибихин ведет с Хайдеггером (Богатов, 2015a: 318–319), — к тому, какие трансформации в работах Бибихина претерпевает хайдеггеровская феноменология смерти. Я намерен показать, что особенности феноменологии смерти Бибихина, отличающие ее от мысли Хайдеггера, обоснованы тем, что в работах русского философа смерть становится частным случаем зачарованной скованности и невозможности инициативы — того, что Бибихин называет «амеханией».

Можем ли мы отнести философию Бибихина к феноменологической традиции? Сам русский философ в лекционном курсе «Пора» выделяет термин «феноменология» в качестве одного из возможных прочтений темы курса, но, тем не менее, не предлагает развернутого объяснения, что он понимает под феноменологией (Бибихин, 2015a: 9). Поскольку, как становится очевидным при первом знакомстве с курсом, Бибихин вовсе не собирается следовать феноменологическому методу в его понимании Э. Гуссерлем, необходимо понять, в каком же смысле философ говорит о феноменологии.

Пожалуй, наиболее эксплицитно Бибихин формулирует свое понимание феноменологического метода в небольшом фрагменте из курса «Энергия» (Бибихин, 2010b: 16–23), где он указывает, что философская работа

<sup>1</sup>Особенно ср.: Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 258.

должна быть работой над тем, что не нами устроено или подстроено, над первым *явлением* вещи. Существо феноменологии — в доверии к этому первому лицу вещей, к тому, что открывается *внезапно*<sup>2</sup>, что нас захватывает *врасплох*, до того, как мы сообразим. Характер того, что открывается вдруг, потому что заранее уже было, совсем не тот, что у вещей, которые мы устанавливаем, выстраиваем (Бибихин, 2010b: 17)<sup>3</sup>.

Далее Бибихин подчеркивает, что при таком понимании феноменологии мы не можем выделить какой-либо универсальный метод для приобретения истины о «первом лице вещей» — равно как и не должны скатываться в антиметодологизм, который сам является методом (там же: 17–18). От человека не зависит, случится ли с ним такой опыт, в котором он «получает шанс увидеть в лицо вещи, *настоящие*, неожиданные, устроенные тоже с широтой и запасом, так, что каждая выходит в целый мир, окошко туда» (там же: 22). Иначе говоря, в «Энергии» Бибихин трактует феномен онтологически — не как интенциональный акт сознания или его коррелят, но как явленность в вещах самого мира.

Как показывает Александр Михайловский, в других работах Бибицина мы также имеем дело с онтологическим пониманием феномена (Михайловский, 2015: 311). По замечанию исследователя, Бибихин трактует феномен в согласии с Хайдеггером «как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура» (Хайдеггер, Бибицин, 2006а: 63)<sup>4</sup>. Такое сближение мысли Бибицина и Хайдеггера позволяет А. Михайловскому охарактеризовать философию Бибицина как онтологическую герменевтику и поместить ее в контекст предложенного Хайдеггером проекта онтологической деструкции — разбора метафизической традиции как свалки концептов, мешающих продуктивному усвоению живого нерва традиции (Михайловский, 2015: 307–311)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>Здесь Бибихин использует платоновский термин *ἐξαιφνης*, который он рассматривает как одно из имен — наряду с «априори», «априористический перфект», «молния», «Бог», «раннее» — для указания на способ существования того, что называет «первыми вещами» (Бибихин, 2015а: 257).

<sup>3</sup>Здесь и далее работы Бибицина цитируются с сохранением авторской пунктуации, которая иногда отличается от общепринятой.

<sup>4</sup>Близость Бибицина к Хайдеггеру в противоположность Гуссерлю, чей проект располагается в «полосе созерцания», подчеркивает и Виталий Косыхин (Косыхин, 2015: 379).

<sup>5</sup>В курсе «Ранний Хайдеггер» Бибихин более подробно рассматривает тему онтологической деструкции, указывая на ее отличие от деконструкции Ж. Деррида (Бибихин, 2009а: 101, 105–108, 273–274).

Примечательно, что проект онтологической феноменологии Бибихина находится в интересной перекличке с поздними работами Ж.-Л. Мариона, в которых тот вводит понятие «насыщенного феномена» как такого, «в котором созерцание дает *больше, если не чрезмерно больше*, чем предполагалось интенцией» (Марион, Земскова и Юдин, 2014: 79). «Насыщенный феномен» Мариона, как и все феномены для Бибихина<sup>6</sup>, имеет характер ослепляющего (там же: 85) и мгновенного<sup>7</sup> (там же: 82). Хотя Марион начинает с рассмотрения насыщенных феноменов как частного случая феноменальности, далее он признает их феноменами *par excellence* и указывает, что именно они наиболее точно соответствуют предложенному Хайдеггером в «Бытии и времени» и «лучше всему работающему» определению феномена: «только насыщенный феномен поистине является как сам феномен, как феномен себя самого и из себя самого» (там же: 96)<sup>8</sup>.

Иначе говоря, Марион так же, как и Бибихин, ориентируется на хайдеггеровское понимание феномена. Однако нельзя забывать, что, по замечанию Анны Ямпольской, мышление Хайдеггера «не есть технический метод, который можно взять и применить к чему бы то ни было, слегка его видоизменив и подогнав к новой ситуации»; оно скорее представляет собой особый род аскетической практики, пути (Ямпольская, 2011: 109). Оставаясь верным этому мотиву философии Хайдеггера, Бибихин подчеркивает, что если мы и можем говорить о феноменологическом «методе» как пути (μέθοδος), то таким путем для явления вещей может стать лишь сам человек — когда он сумеет повернуться к лицу вещей до их методической обработки (Бибихин, 2010b: 23):

Что нужно сказать о нашем методе? Мы не будем изобретать или конструировать (уловка отчаявшейся мысли), ни нагнетать важность, пытаясь навязать кому-то свои акценты. Вместо настраивания конструкций будет разбор в буквальном смысле разнимания. Будем только разбираться в том что есть, давая сказать самим вещам. Дадим им слово. [...] Вместо того, чтобы желать новых приобретений, мы попробуем, если удастся, освободить себе руки от вороха накопившегося добра (Бибихин, 2007b: 199–200).

<sup>6</sup>Если феноменология призвана увидеть «вещи, *настоящие...*», то все, что не является «насыщенным феноменом», для Бибихина вовсе не феномен.

<sup>7</sup>Рассмотрение внезапности (ἐξαίφνης) феномена в работах Бибихина можно также сопоставить с тематизацией ἐξαίφνης как «вдруг» в феноменологии Марка Ришира (Ришир, Чернавин, 2014: 222).

<sup>8</sup>Ср.: Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 31

Таким образом, для Бибихина феноменология становится не последовательным методом дескрипции — и даже не способом «превзойти» [...] все те субъективные помехи, которые искажают самопоказывание феномена, т. е. субъективные „перцептивные средства“»<sup>9</sup>, но, в первую очередь, экзистенциальной работой философа над своим собственным отношением к миру. Эта работа, однако, не ограничивается задачами «практики себя», но, как и для Хайдеггера, неотделима от герменевтического разбора философских концептов.

## 2. «ПОРА»: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ОНТОЛОГИИ ВРЕМЕНИ

Нельзя не заметить, что Бибихин следует Хайдеггеру не только в своем понимании метода феноменологии, но и в выборе ключевых тем. Наиболее непосредственно с проблематикой философии Хайдеггера связан лекционный курс 1995–1996 гг. «Пора (время-бытие)», посвященный феноменологической модели времени<sup>10</sup>, которую Бибихин разрабатывает, опираясь на вводимый им концепт «пора».

Бибихин называет разные аспекты этого слова: время, метод (проход; пора), бытие, «Ereignis» Хайдеггера (Бибихин, 2015а: 5–6). Обращаясь к этимологии, в слове «пора» Бибихин слышит давание, предоставление,

<sup>9</sup>Так Анна Ямпольская (Ямпольская, 2013: 74) характеризует главную задачу проекта Мариона. Такого рода задачи ставят Бибихина в недоумение: «Что же, тогда метод надо стряхнуть с себя? — Каким методом?!» (Бибихин, 2010b: 22).

<sup>10</sup>Обращаясь к феноменологии времени Бибихина, важно понимать тот широкий контекст философии времени, в который Бибихин помещает свое исследование. Традиционно первым в западной философии подробным рассмотрением проблемы времени считаются посвященные этой теме разделы «Физики» Аристотеля. Перенос внимания с онтологии времени на его субъективное переживание, представленный в одиннадцатой книге «Исповеди» Августина (Августин, Сергеев, 1992: 160–178), рассматривается исследователями как предвосхищение трансцендентализма Канта и Гуссерля (Литвин, 2013: 46). Прделанный последним последовательный анализ внутреннего сознания времени (Гуссерль, Молчанов, 1994) стал классическим для феноменологической традиции. Бибихин стремится отказаться от «субъективного» подхода к проблеме времени и, в духе Хайдеггера, рассматривает время в его отношении к бытию. Поэтому в «Поре» Бибихин практически не говорит о Гуссерле и Канте, зато подробно интерпретирует «Физику» Аристотеля, повторением мысли которого считает философию времени Августина (Бибихин, 2015а: 70). Такое внимание к Аристотелю полностью укладывается в основной пафос Бибихина — продолжение мысли Хайдеггера. В «Бытии и времени» немецкий философ обращается к герменевтике «Физики» и останавливается на представленной в ней концепции времени (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 420–427), однако указывает, что более подробный анализ последней должен будет составить третий раздел второй — ненаписанной — части «Бытия и времени» (там же: 40). Можно сказать, что лекционный курс «Пора» в каком-то смысле претендует на роль этой второй части.

судьбу, долю (Бибихин, 2015а: 13–14). В обыденной речи при возгласе: «Пора!», «Время!», — мы понимаем, что для чего-то пришло подходящее время — подобно тому, как «всякие туфли должны быть *впору*» (там же: 11). Но даже в этом расхожем словоупотреблении проявляется мгновенность понимания, которая интересует Бибихина — и обращает его к тому понятию мгновения-ока (Augenblick) у Хайдеггера (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 337–339), которое вскрывает связь феноменологии времени немецкого философа с темой *смерти* (Бибихин, 2015а: 21–29). Впрочем, прежде чем непосредственно обратиться к трактовке смерти в работах Бибихина, необходимо рассмотреть тот контекст, в котором Бибихин говорит о смерти в «Поре», — контекст онтологии времени.

Одной из наиболее важных для понимания<sup>11</sup> онтологии времени Бибихина является проблема взаимосвязи механического времени — времени на часах — и времени события. Бибихин подчеркивает разницу между этими двумя аспектами времени: событие невозможно жестко привязать к хронометру. Оно существует так, что когда оно замечено, оно *всегда уже* произошло. Этот способ существования события Бибихин называет априористическим перфектом<sup>12</sup> (там же: 48). Вслушиваясь в событие, в его величие, Бибихин напоминает, что мы, согласно пифагорейцам и Лейбницу, постоянно участвуем в бесконечном множестве событий, на которые не обращаем внимания (там же: 48–49). Иначе говоря, именно

<sup>11</sup>Приступая к чтению текста Бибихина, я не могу не согласиться с замечанием Михаила Богатова (Богатов, 2015а: 320), что передать все ходы мысли «Поры» в одном исследовании невозможно, — поэтому необходимо отдавать себе отчет в субъективном характере вычленения каких-либо смысловых элементов из текста курса. Уместно вспомнить и слова Татьяны Литвин: «Возможно, понять Бибихина полностью — это мечта» (Литвин, 2014).

<sup>12</sup>Бибихин использует понятие, введенное Хайдеггером в «Бытии и времени» (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 85), где оно, однако, не было развернуто. В кратком комментарии Хайдеггер определяет его как одно из обозначений — наряду с «априори» и «первым по природе» — того, что «всегда уже заранее существующее», то есть «бывшее, перфект»: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы обратно при вопросе о сущем как таковом» (там же: 441). Бибихин в своей феноменологии события эксплицирует содержащееся в хайдеггеровском термине указание на темпоральную данность феномена мира по способу упускания. В этом измерении «Пора» Бибихина может быть поставлена в один ряд с исследованием Алексея Чернякова «Онтология времени», в котором автор стремится дать темпоральную интерпретацию онтологической дифференции Хайдеггера (Черняков, 2001: 18). Примечательно, что у самого Хайдеггера понятие «опоздания к миру» также появляется (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 205), однако систематически не разрабатывается.



по способу априористического перфекта нас затрагивает мир, к которому наше сознание всегда опоздало. Во всяком событии, как и во всяком «пора!», просвечивает событие мира.

Но если, как замечает Биbihин еще в первой лекции курса, события и хронометраж неотделимы друг от друга, поскольку всякое механическое время, время-расписание, онтологически укоренено в событии и поддерживается им (Биbihин, 2015а: 7), то каким образом мы используем механическое время для счета радикально отличной от него событийной реальности? Не должны ли мы отказаться от механического времени и прийти к новому времени, «событийному»? Биbihин отвергает абстрактную схему противопоставления живого и мертвого времени (там же: 80); вместо этого он приходит к парадоксальному выводу: сама возможность механического времени, времени календарей и хронометров, укоренена в том же величии, которое схватывается в событийном аспекте времени, — в опыте целого, всего. Считая годы, мы имплицитно предполагаем, что своим счетом мы уже охватили все пространство времени, — а это значит, что для начала счета, для мысли о том, что время можно считать, у нас уже должен быть опыт времени как целого — опыт, характерный для сна (там же: 65).

Сон как способ прикосновения к вечности для Биbihина — не метафора, а результат феноменологического анализа. Парадоксальным образом сон связан со счетом времени не только как опыт, но и как событие — ведь именно по чередованию сна и яви (а не по движению солнца) мы вводим членение времени на календарные дни (там же: 66). Иначе говоря, именно перепад сна и яви становится той пульсацией, которую схватывает концепт «пора», описывающий время в его широчайшем размахе от событийного времени до времени-механизма (там же: 81).

Сам Биbihин указывает на чрезвычайную важность проведенного им феноменологического анализа роли сна для понимания времени<sup>13</sup>. На мой взгляд, в этом своем наблюдении, несмотря на ирреальность сновидений, философ не отклоняется от онтологического понимания феномена. В курсе «Чтение философии» Биbihин поднимает тему сна именно в связи с вопросом о том, что такое действительность. Действительность — это то, что не может быть нами и нашей мыслью себе подстроено: сто талеров от мышления о них не появятся в кармане.

<sup>13</sup> «Вот это да. Это тот результат, который если только он один будет у нашего курса, его мне достаточно» (Биbihин, 2015а: 65).

Таким же образом, по замечанию Бибихина, существует и сон, который не может быть нами себе подстроен. Если же мы и научимся искусственно вызывать сновидения о чем-то конкретном — это будет означать лишь то, что мы забыли, что такое по-настоящему видеть сны (Бибихин, 2009b: 276).

Сравнивая время и действительность со сном, призывает ли нас Бибихин погрузиться в глубины своей психики? Вовсе нет: рассматривая в «Поре» экстравагантные теории времени, опирающиеся исключительно на субъективное восприятие последнего, Бибихин отвергает их, подчеркивая, что событие располагается именно в «официальном» времени (Бибихин, 2015a: 161). В «бессознательном» опыте сна философ видит трансцендентальную предпосылку механического времени наших календарей и естественно-научной трактовки времени, которые лучше сохранить, чем отбросить, поскольку, во-первых, другого времени у нас все равно не будет, а во-вторых, даже в механическом времени раскрывает себя событие мира<sup>14</sup>.

<sup>14</sup>Хотя в своем анализе феноменологического генезиса повседневного опыта времени, научной концепции мирового времени и употребления часов Бибихин не ссылается на Хайдеггера, исследования русского философа непосредственно подхватывают тематику последней главы «Бытия и времени» (ср.: Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 404–405). Поскольку для феноменологии Хайдеггера ведущим временем является будущее (там же: 329), раскрывающееся в заступающей решимости *Dasein* на смерть, «теперь» как настоящее рассматривается им только как «время» в кавычках, как мышление времени в категориях наличного, как одна из бесконечного количества точек, которыми, спотыкаясь об апории, линейная концепция времени стремится заполнить бесконечную прямую (там же: 407 и сл.). Хайдеггер делает те же замечания, что и Бибихин, и указывает, что время человеком считается по смене дня и ночи (там же: 407), а также вводит концепт «время для» (там же: 413), который может быть сопоставлен с русским «пора», тематизирует движение времени от «раньше» к «позже» (там же: 421), указывает на сродство датировки и «времени для» (там же: 422). Столь точное совпадение тем на первый взгляд обескураживает и создает отчетливое впечатление вторичности мысли Бибихина.

Однако при более внимательном анализе различие становится ощутимее. Рассматривая расхожую концепцию времени, Хайдеггер связывает те феномены, перед которыми Бибихин замирает в изумлении, с неподлинным отношением ко времени. В отличие от Бибихина, стремящегося в повседневном «пора!» расслышать событие мира, Хайдеггер связывает «время для» с повседневной озабоченностью и поэтому не рассматривает чередование дня и ночи как перемену сна и яви с погружением в феноменологию сновидений, а отождествляет день с освещенностью, с условием возможности озабоченной активности (там же: 412). В связи с этим Бибихин приходит к выводам, противоположным подходу Хайдеггера: для русского философа мировое время и датированность (календарь) действительно не совпадают с событием мира, но не выводятся и из публичной активности или линейной концепции времени, а парадоксальным образом оказываются связаны с опытом вечности/целого, сна, с бессознательным участием человека в событии мира.

Внимание к событию как сдвигу позволяет Бибахину по-новому посмотреть на классическую для философии проблему соотношения настоящего, прошлого и будущего. Еще в начале курса Бибахин стремится найти понимание настоящего, отличное от его «вульгарной» трактовки как точки «теперь» (Бибахин, 2015а: 21). Теперь же философ указывает, что именно величие сдвига делает настоящее по-настоящему *настоящим* (там же: 53). Здесь дальнейшие лекции развивают то положение, которое Бибахин наметил в первых двух лекциях: что настоящее есть смена аспекта, благодаря которой время, включая прошлое и будущее, понимается как целое (там же: 21–23). Такая смена аспекта позволяет увидеть в настоящем границу между прошлым и будущим. Но если для «вульгарной» трактовки времени мы вначале представляем на линии времени область прошлого и область будущего, а между ними ставим точку «теперь», то когда мы видим *настоящее* настоящее, мы понимаем, что граница первична и самостоятельна по отношению к разделяемым ею областям (там же: 92–93). Иначе говоря, благодаря настоящему как способу видения феноменологически, прошлое и будущее являют себя, разделенные границей.

Но каким образом прошлое и будущее даны нам как феномены? Согласно схеме Августина — прошлое мы помним, будущее ожидаем? Напротив, прошлое, по мысли Бибахина, вовсе не ухватывается нашими усилиями по припоминанию, но существует независимо от яви сознания как забытое, но затрагивающее нас, как сон, как Лета, из которой всплывают странные рыбы воспоминаний, — как река, с которой мы не можем работать (там же: 111–116, 120, 124). Так же мы не можем работать и с наступающим будущим<sup>15</sup>, границу которого, *смерть*, Бибахин так и определяет — как то, «где я работать не смогу» (там же: 170). При таком понимании времени мы обнаруживаем вторичность разделения прошлого, настоящего и будущего, раньше которого — опыт поры (там же: 114), опыт внезапно открывшегося прохода<sup>16</sup> (там же:

Бибахин изумляется часам и календарю не меньше, чем возможности смерти и детским воспоминаниям, в то время как Хайдеггер отождествляет их с «отрезковостью» (Хайдеггер, Бибахин, 2006а: 423), а идею вечности считает производной от калькуляции наличных «теперь» (там же: 424) и полностью противоположной той целости *Dasein*, которая раскрывается в бытии-к-смерти.

<sup>15</sup>Представление о том, что *tabula rasa* будущего дана как календарь для наших планов, составляет основную черту критикуемого Бибахиним отношения ко времени.

<sup>16</sup>Ср. толкование поры как открывшегося прохода у Бибахина с замечанием Алексея Чернякова о том, что характеристика истины у Хайдеггера — «*die Lichtung des Seins*» —

125), опыт действительности, открывшейся так же неожиданно, как сон. И время, и действительность для Биbihина становятся тем, что Марион назвал бы насыщенным феноменом.

В чем же, в этом случае, состоит различие между прошлым и будущим? Могли бы они поменяться местами по отношению к настоящему как разделяющей их границе? Комментируя «Физику» Аристотеля, Биbihин заостряет внимание на том, что время могло бы идти одновременно и в обратную сторону, и в обе стороны от настоящего, которое само есть до предела напряженный покой, держащий в себе потенцию поворота времени (Биbihин, 2015а: 95–96).

### 3. СМЕРТЬ И ПАМЯТЬ В ОПОЗДАНИИ К СОБЫТИЮ

Итак, после начальных лекций «Поры», в которых Биbihин непосредственно ссылается на Хайдеггера, к теме *смерти* — границы нашего будущего — он возвращается при характеристике прошлого и будущего как того, с чем мы не можем работать, то есть как определенных ограничений человеческой инициативы. Такой подход к онтологии времени демонстрирует, что для Биbihина, как и для Хайдеггера, онтологическая герменевтика неотделима от экзистенциальной аналитики, которая в контексте «Поры» становится рассмотрением способов, которыми человек может принадлежать времени, — поскольку, по Биbihину, мы не можем по своему желанию относиться ко времени так или иначе (там же: 163).

Уже в курсе «Мир» Биbihин критикует распорядительное отношение ко времени, характерное для тех, кто воспринимает будущее как возможность для своих инициатив (Биbihин, 2007а: 114 и сл.). В «Поре» философ продолжает данную линию критики. Ту трактовку времени, которая имплицитно заложена в активном планировании, Биbihин понимает как разворачивание сознанием пространства для своих инициатив (Биbihин, 2015а: 18–19). Активному планированию, ориентирующемуся на успех или неуспех будущих предприятий, Биbihин, вслед за Хайдеггером (Хайдеггер, Биbihин, 2006а: 345), противопоставляет ровность духа, которая позволяет человеку стойко принять свою долю. Ровность духа коренным образом отлична от равнодушия и достижима через принятие человеком собственной смертности, которая позволяет увидеть время как целое (Биbihин, 2015а: 26–27).

означает скорее «проем в бытии» и «прогалину в бытии», а не «просвет бытия» (Черняков, 2001: 24).

Как Биbihин понимает смерть? Философ указывает, что смерть есть та изначальная увечность человеческого века, то есть фундаментальная конечность человеческой природы, благодаря которой человек только и может принять свое время как свое собственное (Биbihин, 2015а: 164–165). Такое стоическое настроение вновь возвращается в достаточно большом фрагменте курса, посвященном предельной обездоленности, которую Биbihин называет нищетой<sup>17</sup>, как единственной открытости к подлинному богатству мира (там же: 236–255), и может быть рассмотрено как экзистенциальная экспликация намеченной уже в первых двух лекциях и следующей Хайдеггеру<sup>18</sup> онтологической стратегии понимания времени как целого через принятие своей смертности.

Связь смерти и целого более подробно раскрывается в «Поре» после лекции, посвященной разбору понятия точки. Биbihин вслед за Николаем Кузанским подчеркивает, что правильно понятая точка есть то же, что мир, — таким же образом, как «теперь» настоящего, понятое как собранность настроения, открывает нам опыт времени как целого (там же: 184–212). Эта проработка онтологии времени используется Биbihиным при возвращении к теме события как того, к чему сознание со своими концепциями всегда уже опоздало (там же: 228). В этом случае только решимость на смерть, делающая возможным видение настоящего как точки, открывает для нас другой, альтернативный по отношению к непоправимому опозданию способ прикосновения к целому — к событию мира (там же: 229).

Тема опоздания, непосредственно связанная с онтологией события, рассмотренной Биbihиным в предшествующих лекциях, становится далее по ходу курса ключевой для экзистенциального аспекта онтологии времени и понимания философом смерти. В опоздании как особом отношении человека к событию мира несложно угадать указание как на априористический перфект, так и на внезапный, «насыщенный»,

<sup>17</sup>О нищете особенно ярко Биbihин говорит в статье «Нищета философии» (Биbihин, 2000а). Несложно догадаться, что «экзистенциал» нищеты, столь важный для Биbihина, восходит не столько к названию труда Маркса, сколько к евангельским заповедям блаженства: при обсуждении нищеты в «Поре» Биbihин обращается к православным богослужебным текстам.

<sup>18</sup>Подробный анализ значения смерти в «Бытии и времени» Хайдеггера в контексте проблемы целостности *Dasein* см.: Артёменко, 2011. Однако характерно, что Биbihин чаще говорит о целостности не «присутствия», а времени, то есть о том самом опыте, который, по Биbihину, открывается во сне и предполагается календарным временем. Чтение Биbihиным фрагментов «Бытия и времени» о смерти и целостности см.: Биbihин, 2009а: 364–372.

в терминах Мариона, характер феномена мира, «окошком» в который являются все прочие феномены-вещи (Бибихин, 2010b: 22), — то есть на две ключевые характеристики онтологической феноменологии Бибихина. О значении понятия «опоздание» говорит сам Бибихин:

То, что я называю казалось бы житейским и даже оценочным, критическим термином «опоздание», я прошу понимать формально как другое название для статуса первых вещей, среди них первая из первых это событие мира. Этот статус мы называли разными именами: *априори*, *априористический перфект*, *молния* (Гераклит), *внезапно* (Платон), *Бог* (средневековая философия и немецкая классика до Ницше), *раннее* (Хайдеггер) (Бибихин, 2015a: 257).

В экзистенциальном плане понятие опоздания позволяет выявить расхожее отношение ко времени как к потере (там же: 123), вытекающее из феноменологически очевидной необратимости времени (там же: 127). Отношение к прошлому как к утраченным возможностям еще в курсе «Мир» рассматривается Бибихиным как вечный спутник распорядительной установки по отношению к будущему как к вместилещу для наших планов (Бибихин, 2007a: 103–104). В «Поре» философ указывает, что такое неподлинное видение прошлого снимается принятием собственной смертности, отпускающим былое и позволяющим ему сбыться (Бибихин, 2015a: 171). Но, как мы помним, для Бибихина прошлым является именно сбывшееся, то, на что человек больше не может повлиять, а вовсе не усилия сознания по вспоминанию. Таким образом, критика Бибихиным ностальгии по «потерянному времени»<sup>19</sup> вовсе не означает, что прошлое и память — понятая как странная река всплывающих, неподвластных нам воспоминаний — не являются значимыми для нас.

Различие двух пониманий памяти отчетливо видно в словах Бибихина о событии мира как о том, что «раньше памяти спит в нас», но что, тем не менее, мы можем «вспомнить» (Бибихин, 2005: 16). Это различие можно сопоставить с разницей между онтическим и онтологическим «раньше» в определении Хайдеггером априористического перфекта (Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 441), которую в данном случае Бибихин имплицитно переформулирует в разницу между памятью и памятью<sup>20</sup>.

<sup>19</sup>К этой же теме относится критика Бибихиным попыток построения особой мистической онтологии времени, соответствующей нашему опыту восприятия прошлого, представленная в пассажах «Поры», посвященных Прусту и Мамардашвили (Бибихин, 2015a: 119–120, 135–136, 160).

<sup>20</sup>Здесь мы обнаруживаем, что память и прошлое, наряду с другими феноменами, в феноменологии Бибихина как бы «вбирают» онтологическую разницу в себя. На примере

Похоже, что именно в качестве подлинных воспоминаний, близких по своему способу данности к априористическому перфекту, Бибихин рассматривает детские воспоминания в своей дневниковой заметке:

В детстве было первое восприятие солнца, леса, снега, потом воспоминание о той остроте, потом такие рвущие печальные воспоминания о тех воспоминаниях, теперь ничего. Теперь тебе уже ничего не дают, сам делай<sup>21</sup>.

Особые детские воспоминания Бибихин характеризует как то, что нам могут «давать» или «не давать», — иначе говоря, как феномены в их онтологическом понимании, как «сами вещи», а не как усилия сознания. При этом философ указывает на связь своей работы — «сам делай» — с детским опытом. Не менее примечательно, что в курсе «Чтение философии» понятие феномена Бибихин поясняет именно детским восприятием вещи как «огонечка» (Бибихин, 2009b: 13–14). Но теперь, когда живые воспоминания из детства сами больше не приходят, философу остается лишь держать в памяти их отсутствие. В сопоставлении с последними словами курса «Мир», посвященными тому миру, который человек может хранить в своей памяти только как упущенный и отсутствующий (Бибихин, 2007a: 181–183), становится более ясной связь опыта детских воспоминаний с темой опоздания человека к событию мира, и та память, которая как допускает воспоминаниям случиться, так и позволяет им уйти, может быть рассмотрена как экзистенциальное выражение онтологической категории априористического перфекта.

Внимание Бибихина к темам памяти, прошлого, детства оказывается важным для понимания того, как философ переосмысляет феноменологию смерти — на первый взгляд, полностью заимствованную из «Бытия и времени». Когда Бибихин в духе Хайдеггера предлагает рассматривать принятие человеком своей смертности как альтернативный

концептов своего и собственности эту важную черту, связав ее с категорией интереса (*inter-esse*), выявил Александр Михайловский: «Предположу: то, что Бибихин называет в лекциях „Собственность“ „интересом первой философии“, восходит к хайдеггеровской онтологической дифференции [...]. В то же время тема онтологической дифференции получает у него новое истолкование, будучи переформулированной как *различие между своим и своим, собственным и собственным*» (Михайловский, 2015: 315). Ср.: «Вся философия — вокруг этого различия (интереса) между своим и своим, собственным и собственным» (Бибихин, 2012: 111).

<sup>21</sup>Из дневниковых записей Владимира Бибихина за 1985 год. Данная запись не представлена в опубликованных дневниковых заметках философа и цитируется по посту его вдовы Ольги Лебедевой на посвященной творчеству Бибихина странице в Facebook (Бибихин, 2016).

опаздывающему дискурсу сознания способ прикосновения к событию мира, после чего указывает, что словом «опоздание» — «априористический перфект», «Бог», — характеризуется статус первых вещей (Бибихин, 2015а: 229), он подчеркивает, что опоздание не устраняется: хотя и есть возможные попытки его обойти, но лучше человеку не пытаться делать это, поскольку люди не могут стать богами (там же: 257). Так может ли человек, по Бибихину, преодолеть опоздание к событию мира, этот фундаментальный раскол во времени, через принятие своей смерти? Может ли он, осознав свою конечность, выйти к подлинности? Но прежде, чем задавать эти вопросы, лучше спросить, возможна ли для самого Бибихина такая их постановка.

#### 4. СМЕРТЬ И ПОНИМАНИЕ: БИБИХИН ЧИТАЕТ ХАЙДЕГГЕРА

Критикуя интерпретацию Хайдеггера, предложенную Ричардом Рорти, Бибихин полагает, что Хайдеггер, обнаруживая «кричащую разницу» между подлинным и неподлинным, призывает человека «всеми силами вдумываться в нее без малейшего намерения сейчас же постараться обеспечить себе подлинное существование» (Бибихин, 2014: 312). Различение Хайдеггером подлинности и неподлинности Бибихин предлагает читать не как постановку личностной проблемы, но как мистику бессилия (там же: 312–313). Однако, несмотря на заверения Бибихина, в самом тексте «Бытия и времени» заступающая решимость на смерть однозначно характеризуется именно как активное действие *Dasein* (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 307–308). Как указывает Наталья Артёменко, «*Dasein* всегда еще не состоялось, оно никогда не есть, не существует вполне, его бытие — дело будущего, и это дело — осуществить свое бытие — препоручено самому *Dasein*» (Артёменко, 2011: 21). Следует отметить, что благодаря такой привязке онтологии времени к экзистенциальной задаче ведущим временем для Хайдеггера становится будущее (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 329).

Бибихин, напротив, стремится подчеркнуть «пассивный» характер феномена смерти. Как и Хайдеггер, Бибихин отличает смерть от похорон или загробного опыта, однако он делает это именно на том основании, что смерть, по данному в «Поре» определению, есть то «место», в котором мы не можем работать (Бибихин, 2015а: 169–170). Понимая, что не только в обыденной речи, но и в философии смерть не обязательно может трактоваться в смысле «невозможности работать», Бибихин в курсе «Чтение философии» критикует тот нигилизм, которым может обернуться опыт опоздания (Бибихин, 2009b: 344), и нигилистическую



инициативу, источником для которой может стать принятие смерти (Бибихин, 2009b: 290). При другом упоминании темы смерти в этом же курсе Бибихин скептически замечает: «Если бы мы только еще знали, что такое смерть» (там же: 334)<sup>22</sup>. Иначе говоря, все трактовки смерти, развязывающие руки для человеческой инициативы, представляются Бибихину неприемлемыми.

При обращении к семинару «Ранний Хайдеггер» бросается в глаза, что не только в своем лекционном курсе, но и при непосредственной работе с текстом Хайдеггера Бибихин признает, что «тема смерти, смертности главная в „Бытии и времени“» (Бибихин, 2009a: 450), однако на первый план выдвигает «пассивный» аспект бытия-к-смерти, затушевывая «активный». Для этого он выбирает одну из строк Хайдеггера, посвященных смерти<sup>23</sup>, и указывает, что смерть есть «возможность не мочь (не уметь) больше присутствовать. Т. е.: возможность, что присутствовать я уже больше не сумею» (там же: 371). Определяя смерть как «возможность невозможности экзистенции», Бибихин ставит акцент именно на «невозможности». Более того, русский философ готов трактовать использование Хайдеггером слова «возможность» привативно, как указание на наше незнание о том, что смерть — это невозможность (там же: 407).

Для дальнейшего раскрытия своей интерпретации Бибихин в «Раннем Хайдеггере», как и в «Поре», связывает смертность и настроение нищеты (там же: 424–425). Подчеркивая, что бытие-к-смерти — это вовсе не готовность умереть в каждую минуту (там же: 455), Бибихин сравнивает заступающую решимость на смерть с поступком в философии Михаила Бахтина (там же: 440) — которую, нельзя забывать, Бибихин также прочитывает в духе характерной для его феноменологии «пассивности» (Бибихин, 2010a: 66–84)<sup>24</sup>.

И уже в прямом противоречии с «Бытием и временем», согласно которому «смерть, насколько она „есть“, по существу всегда моя» (Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 240), находится утверждение Бибихина о бытии-к-смерти как согласии «на конец присутствия, не моего, а вообще всякого»

<sup>22</sup>Ср.: Бибихин, 2009a: 406.

<sup>23</sup>Бибихин переводит и комментирует строку из «Бытия и времени»: «*Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*» (там же: 371). Контекст см.: Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 250.

<sup>24</sup>Ср.: «Субъект при поступке собственно говоря нахлебник. Не я готовлю и произвожу поступок, а поступок как начальное событие дает мне быть» (Бибихин, 2010a: 68). «Начальное событие» еще менее может быть связано с человеческой инициативой: «Никаким сверхусилием активной воли я без мира события не создам» (там же: 71).

(Бибихин, 2009а: 456). Комментируя слова Хайдеггера о связи заступающей решимости и исторической судьбы (Хайдеггер, Бибихин, 2009а: 384–386), Бибихин указывает, что судьбой становится сама смерть, «жерл вечности» из стихов Державина (Бибихин, 2009а: 449–451) — то есть, опять же, говорит не о размыкании моих фактических возможностей исторического поступания, а о горечи общечеловеческого рока<sup>25</sup>.

Не менее важным является тот акцент, который Бибихин в семинаре «Ранний Хайдеггер» ставит на связи смерти с настоящим и прошлым, в качестве последнего истолковывая самость *Dasein*. Если для Хайдеггера, говорящего об априористическом перфекте лишь мимоходом, ведущим временем является будущее, то для Бибихина «смерть не когда-то — как раз смерть *тогда*, в смерти, перестает, прекращается, — а *сейчас*» (там же: 407–408). В духе онтологии времени «Поры», которая снимает различие между прошлым и будущим, связанными с настоящим, и предполагает возможность поворота времени вспять, Бибихин трактует время как возврат и уже исходя из такого понимания рассматривает будущее: «*Собой* „станет“ в наступающем, наступающем присутствие — то есть тем, что *уже* и *было*. Смысл этого наступающего в том, чтобы наступило то, что было» (там же: 408).

Почему же для Хайдеггера столь значимой оказывается связь конечности человека с будущим? Ключевое значение настоящего объясняется еще одним понятием «Бытия и времени» — пониманием. Для Хайдеггера понимание — один из равноисходных экзистенциалов *Dasein* — при темпоральной экспликации оказывается связано с будущим: экзистенциал понимания, который Хайдеггер рассматривает как чистое умение-быть, первичное по отношению к объяснению и речи (Хайдеггер, Бибихин, 2009а: 142–167), во временной интерпретации трактуется как «*набрасывающее-бытие к той или иной способности быть, ради какой всякий раз экзистирует присутствие*» (там же: 336; курсив Хайдеггера). Заступающая решимость на смерть как бросание *Dasein* себя на самую свою возможность оказывается таким образом пониманием *par excellence*.

<sup>25</sup>В курсе «Лес» Бибихин привлекает эти же стихи Державина при обсуждении вопроса о смерти человеческой цивилизации (Бибихин, 2011: 207). Сопоставляя этот поворот с рассмотрением смерти через сравнение людей и богов (Бибихин, 2009а: 369) с дальнейшей отсылкой к античности (там же: 439) в семинаре «Ранний Хайдеггер», мы видим здесь привнесение в проблематику смерти, характерную для «Бытия и времени», основных тем позднего Хайдеггера. Однако далее в курсе «Лес» Бибихин идет еще дальше и говорит не только о смерти человека, но и о естественном отборе как о «причисывании жизни смертью» (Бибихин, 2011: 250), а также о тепловой смерти вселенной (там же: 304).

Более того, в непосредственной связи с бросанием *Dasein* на смерть понимает свой герменевтический проект и сам Хайдеггер: он признает, что предложенная им интерпретация рассматривает конкретную экзистентную возможность — заступающую решимость — как ключ к раскрытию смысла экзистенции (Хайдеггер, Бибахин, 2006а: 310–312), причем набросок этой возможности понимания носит характер насилия (там же: 313), вырывания (там же: 311). Напротив, для Бибахина трактовка деятельности философа как насилия, вырывания является глубоко чуждой. По Бибахину, мудрость, софия, к которой стремится философ, есть совершенно особый автомат мира, движущийся сам, без кнопок (Бибахин, 2015а: 123). Из-за того, что у мудрости мира нет кнопок, ею нельзя воспользоваться как механизмом; напротив, она располагает нас к доверию без желания управлять (там же: 137).

Бибахин отказывается от трактовки Хайдеггером онтологической герменевтики как насильственного наброска — и для этого он изменяет сам смысл категории понимания. Принимая во внимание предложенную Хайдеггером концепцию понимания как первичного умения быть (Хайдеггер, Бибахин, 2006а: 143), Бибахин добавляет:

Рядом с этой забытой стороной понимания, умением быть в мире и найти себя в нем, есть другая, сходная, но еще реже замечаемая. Понимание в смысле умения вместить вещи предполагает принятие их как они есть по своему существу. [...] Понимание — такое умею и могу, которое заранее согласно с тем, что вещи не просто имеют право, но должны быть для меня самими собой. [...] Понимание не столько захват, сколько захваченность. Понимание в мире было бы невозможно, если бы вещам не оставляли возможность быть свободными (Бибахин, 2007с: 87).

Другими словами, понимание для Бибахина — не предваряющий набросок, но допущение быть вещам так, как они есть. Таким образом, работая с темами и текстами Хайдеггера, Бибахин использует радикально другую, чем Хайдеггер, концепцию понимания, восходящую отчасти к идеям «Логико-философского трактата» Витгенштейна<sup>26</sup>, но в первую очередь — к трактату Василия Розанова «О понимании».

<sup>26</sup> Отвечая на вопрос, может ли категория понимания применяться по отношению к самому миру, а не к мыслям, Бибахин замечает, что даже если мы говорим о понимании как мысли, то это та мысль, которая «во мне не моя» — всегда, когда мир имеет смысл (Бибахин, 2007с: 81). Так, понимание для Бибахина объединяет признание смысла мира и независимости вещей от моей воли, то есть непосредственно следует этике раннего Витгенштейна (Витгенштейн, Лахути и Доброзраов, 2011).

Привлекаемый уже в курсах «Мир» и «Язык философии», трактат Розанова более подробно разбирается в лекционном курсе «Чтение философии». Биbihин подчеркивает, что, по Розанову, «понимание *не сам человек еще устроил*» (Биbihин, 2009b: 71), а замечание Розанова о том, что «есть отдельные люди и даже целые народы, почти совершенно лишенные его» (Розанов, 2006: 14), Биbihин трактует в том смысле, что понимание — «не человеческое дело, не человеком выстраивается» (Биbihин, 2009b: 86), то есть выходит за пределы человеческой инициативы, человеческого сознания. И действительно, по Розанову, «понимание *не связано с жизнью*: оно составляет особенный мир, который развивается рядом с миром жизни, понимает его и часто управляет им, но само никогда не управляется им и не служит ему» (Розанов, 2006: 575), поскольку

здесь *нет свободного выбора цели*. [...] Не человек сказал себе: «у меня есть способность понимания, употреблю ее на то, чтобы узнать истину»; и он не может сказать себе: «перестану узнавать истину, употреблю понимание на что-нибудь другое». Он стал понимать невольно и бессознательно для самого себя, повинуюсь своей природе, но не господствуя над нею (там же: 578).

Открытие Розанова, напечатанное им в книге, которую «не раскупили, часть тиража пошла на оберточные бумаги, остальное вернули автору» (Биbihин, 2007с: 353), Биbihин называет нищетой — которая совпадает с богатством, с желанием дарить (Биbihин, 2009b: 89). Мы уже видели, что настроение нищеты сближается Биbihиным с принятием своей смертности. Разбирая далее трактат Розанова, Биbihин вводит другое, ключевое, как я покажу, понятие своей философии — понятие *амехании*.

##### 5. АМЕХАНИЯ КАК КЛЮЧЕВОЙ КОНЦЕПТ ФИЛОСОФИИ БИБИХИНА

Под амеханией Биbihин понимает отключение механизмов успеха и достижения целей — которое, в свою очередь, совершается также не самим человеком: «*Амехания это не мое, задумчивость не мое*, не так, что я решил подумать и задумался, а наоборот — я задумался и в задумчивости перестал думать» (там же: 76). Механизмы, которые отключаются в амехании, Биbihин противопоставляет автомату — тому, что, в буквальном переводе с греческого *αὐτόματος*, движется само собой (там же: 76–77). Амехания для Биbihина — как и понимание для Розанова (Биbihин, 2007с: 358–359) — становится предельной этической целью и существом человеческой жизни:

*Никакого другого пути для человека нет, ничего вообще другого, чем неподвижное [...] бытие в амехании, отключения механизмов планирования и организации, но не отключения автоматов, потому что автоматы — сами собой действующие — в принципе отключены быть не могут, — это единственное что есть, и ничего другого просто нет, в сильном парменидовском смысле, что небытия безусловно нет (Бибихин, 2009b: 76).*

Наиболее подробно концепт автомата Бибихин раскрывает в курсе «Лес (hyle)». Философ неоднократно сравнивает то, что он понимает под автоматом, с аристотелевским перводвигателем (Бибихин, 2011: 36, 93), а амеханию — с неподвижностью последнего (там же: 96). Рассматривая в качестве автоматов растения (там же: 152), животных (там же: 148, 156), человеческую генетику (там же: 352), общество (там же: 232–240)<sup>27</sup> и даже совесть (там же: 420), Бибихин особым образом говорит об автомате мира (там же: 89), который он называет софией: «...софия мира это и есть автомат» (там же: 93)<sup>28</sup>. Различая, как и в «Чтении философии», автомат и механизм (там же: 30, 93), Бибихин указывает, что «автомат программный, механический не имеет провалов в амеханию, которые входят в самую суть автомата настоящего» (там же: 99). Иначе говоря, именно амехания становится «сущностью» автомата<sup>29</sup>.

В «Лесе» Бибихин более полно рассматривает и амеханию. Амехания, согласно тексту курса, — «завороженная, застывшая неподвижность» и «отпущенность» (там же: 96). Философ также называет ее «не-возможностью» (там же: 97)<sup>30</sup>, что, на мой взгляд, прямо отсылает к пониманию смерти в «Бытии и времени» и прочтению трактата Бибихиным на семинаре «Ранний Хайдеггер».

Однако в курсе «Лес», в отличие от «Поры» и семинара по Хайдеггеру, тема смерти в связи с амеханией звучит скорее в биологическом, чем в экзистенциальном ключе. Бибихин неоднократно подчеркивает родство секса и амехании (там же: 98), которая проявляется в безумии «а-механической энергии» при спаривании и родах (там же: 195, 197). Однако в этих, казалось бы, предельно витальных состояниях амехания, по Бибихину, проявляется как «тень смерти» (там же: 229). Иначе говоря, хотя преимущественно амехания в «Лесе» рассматривается на

<sup>27</sup>Общество, однако, не всегда является «правильным» автоматом. Для этого оно должно «вернуться к природе» (Бибихин, 2011: 421) — к амехании.

<sup>28</sup>Теме мирового автомата посвящена 26-я лекция курса «Собственность» (Бибихин, 2012: 321–342).

<sup>29</sup>Ср.: «...живой автомат включает фазу амехании, зависания» (Бибихин, 2011: 229).

<sup>30</sup>Ср.: там же: 364.

примере секса, она также включает в себя рождение и смерть, которые оказываются связанными со спариванием не только биологически (Бибихин, 2011: 199), но и онтологически — как проявления исторической, не бессмертной жизни (там же: 229).

На первый взгляд, рассмотрение смерти с точки зрения философской биологии противоположно феноменологии конечности, заявленной Хайдеггером. Бибихин понимает это и рассматривает в «Раннем Хайдеггере» различие между «неумением быть» и концом жизни (Бибихин, 2009а: 371). Однако если для Хайдеггера это различие в первую очередь продиктовано размежеванием с биологией и антропологией, которому он посвящает отдельный параграф в «Бытии и времени» (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 45–50), то Бибихин в первую очередь остерегается утраты амехани, которая может сопутствовать фактической смерти — например, на войне (Бибихин, 2009а: 372), в самоубийстве (там же: 407) или в истерической готовности умереть в борьбе за власть (там же: 455). Наиболее вероятно, что для Бибихина нет принципиальной разницы между конечностью экзистенции и смертью в природе — «автомате мира»: и та, и другая становятся частным случаем амехани.

Биологическая связь смерти и родов в свою очередь коррелирует с той экзистенциальной параллелью между детскими воспоминаниями и принятием человеком своей смертности, которую мы обнаруживаем в курсе «Пора» — и которая эксплицитно тематизируется самим Бибихиным в семинаре «Ранний Хайдеггер»:

И судьба, и исходное событие в бытии — и решимость — вещи не после думания, а до думания, которые случаются все равно так или иначе, думаем или не думаем.

Так же и опыт смерти. И решимость, они раньше, чем сознание. Живость, бодрость, подвижность детей — их способ встретить смерть, их решимость на усилие (там же: 442)<sup>31</sup>.

Так, Бибихин в духе «Поры» объединяет решимость на смерть и категорию события — того, что онтологически предшествует сознанию, раньше его. Однако при включении в эту связку темы детства мы наглядно видим, что Бибихин сближает не только *память* о детстве, но и *само детство* с априористическим перфектом. Бибихин полностью переносит онтологическую разницу из концептуального плана

<sup>31</sup>В другом месте семинара из тезиса о том, что «смерть не там, мы, наше присутствие брошено *всегда уже* в эту возможность», Бибихин делает вывод, что дети «полнее, ближе понимают смерть» (Бибихин, 2009а: 370).

в экзистенциальный, в каждом концепте выделяя черты амехании, что позволяет трактовать априористический перфект и само понятие априорности именно в темпоральном, биографическом смысле: то, что «всегда уже случилось», то, к чему мы должны вернуться, — это детское восприятие мира (Бибихин, 2015b: 71–72) или даже внутриутробное ощущение непосредственной, биологической связи с телом матери (Бибихин, 2009b: 16)<sup>32</sup>. Примечательно, что если Хайдеггер, едва открыв вопрос об онтологической и экзистенциальной связи между рождением и смертью (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 374), сразу же закрывает его, ориентируясь именно на важность заступающей решимости<sup>33</sup>, то для Бибихина эти темы вновь сближаются в амехании.

Но концепт амехании в мысли Бибихина объединяет не только рождение, детство и смерть. Как для Хайдеггера заступающая решимость на смерть является частным случаем понимающего наброска, так и в текстах Бибихина понимание трактуется как то, что не человеком устроено и на что человек повлиять не может — иначе говоря, как еще один случай амехании, еще один автомат.

Другим — или, лучше, тем же самым — автоматом становится настроение: если для Хайдеггера оно отлично от понимания — например, при темпоральной экспликации понимание относится к будущему, а настроение к прошлому (там же: 340), — то для Бибихина эти два концепта настолько близки, что он говорит о «настроении понимания» (Бибихин, 2009b: 71). В этом нет противоречия, поскольку, согласно Бибихину,

<sup>32</sup>Примечательно, что в характеристике Бибихиным внутриутробного опыта угадывается описание феномена поры как открывания нашей органической включенности в мир наподобие куста (Бибихин, 2015а: 215), растающего в землю и небо (там же: 311), что интересно сравнить с сопоставлением опыта рождения с кайрологическим временем в недавнем исследовании (Crowther, Smythe, Spence, 2015). Эти наблюдения еще раз указывают на размывание в философии Бибихина различия между конечностью в феноменологии времени и биологической смертью, между событием рождения и родами. На мой взгляд, проделанный Бибихиным синтез феноменологии — не так давно обвиненной Томом Спэрроу в антиреализме (Sparrow, 2014: 26) — и философии природы является намного более продуктивным, чем разного рода спекулятивные попытки «преодолеть корреляционизм». Не удивителен интерес к Бибихину американского философа Майкла Мардера (Мардер, 2015), разрабатывающего философию растительной жизни (Marder, 2013).

<sup>33</sup>Хотя Хайдеггер и допускает, что без обращения к феномену рождения анализ смерти можно было бы посчитать неполным (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 373), однако далее он полностью отбрасывает вопрос о рождении, опираясь на значимость для феноменологии времени события заступающей решимости, которая раскрывается именно в принятии смерти (там же: 390–391).

понимание не требует примата будущего, и в словах о замороженности настроением, *не дающим работать*, — вновь с обращением к трактату Розанова — угадывается та же амехания (Биbihин, 2007а: 29–31). В то время как Хайдеггер предлагает экзистенциальную аналитику конкретных, экзистентных настроений — например, ужаса (Хайдеггер, Биbihин, 2008а: 140–142) или скуки (Хайдеггер, Биbihин и др., 2013: 127–264), — Биbihин не тематизирует настроение как то или иное, но скорее призывает читателя обратить внимание на единую силу настроения, не подлежащую анализу, но тем не менее производящую все великое в истории, включая философию и саму жизнь (Биbihин, 2007а: 31).

Наконец, сам философский метод Биbihина — феноменология — при ближайшем рассмотрении оказывается ничем иным, как практикой амехании. Это отчетливо видно как в определении феноменологии из курса «Энергия», так и из краткой характеристики в курсе «Собственность», в котором Биbihин, обсуждая злободневную тему приватизации, подчеркивает, что метод философии — это «метод удерживания, как в феноменологии (эпохэ), от спазматического принятия мер в отношении вещей, которые мы имеем-в-виду» (Биbihин, 2012: 22). Из амехании как главного философского принципа становится более понятным и способ работы Биbihина с мыслью предшественников, проникнутый духом иерархического почтения к великим философам прошлого<sup>34</sup>.

Разумеется, классификация концептов и методических приемов Биbihина как разных «образцов» амехании сама по себе чужда духу последней. Вряд ли можно говорить о разных типах амехании; скорее, одна амехания — опоздание, нищета, странный автомат софии — являет себя в разных лицах. Об этом говорит и сам Биbihин: «Брошенность,

<sup>34</sup>Поскольку Биbihин не считал делом философии решение вечных «философских проблем», он, вполне в традиции философской герменевтики, отрицал как прогрессистский подход к истории философии, так и сравнение аргументов и подходов якобы конкурирующих между собой философов. Именно для того, чтобы не сорваться в соблазнительную картину преодоления предшественников или конкуренцию с ними, Биbihин, по его замечанию в «Поре», специально преувеличивает свою зависимость от Хайдеггера (Биbihин, 2015а: 13). В другом месте «Поры» Биbihин иронично рассказывает об исследователе, который критиковал Гуссерля, в то время как Биbihин просил его выдать великому философу аванс доверия, поискать в его текстах незамеченные ходы. На это исследователь ответил, что занимается вовсе не Гуссерлем, а философией, — это Биbihин занимается Хайдеггером и застыл на нем, забыв, что иерархия и авторитеты в философии давно уже преодолены (там же: 62–63). О специфике работы Биbihина с источниками также см.: Богатов, 2015b: 99–100, 111–117.



пустота, амехания не случаи, а первая и главная реальность» (Бибихин, 2011: 123).

#### 6. ВРЕМЯ И НИЧТО В ДИАЛЕКТИКЕ СМЕРТИ

Не претендуя на исчерпывающий анализ значения концепта амехании в философии Бибихина, я кратко остановлюсь на том, к каким онтологическим следствиям приводит трактовка смерти — «не-возможности» и «не могу» — как амехании.

В первую очередь, Бибихин изменяет структуру времени, введенную Хайдеггером в «Бытии и времени». Вместе с немецким философом дистанцируясь от линейной трактовки времени, Бибихин, тем не менее, считает подлинными, хранящими амеханию, автоматы мирового времени, а также указывает, что при отказе от линейной модели мы лишаемся онтологических оснований для разделения прошлого и будущего — оба даны человеку как ограничения человеческого действия, как амехания, — что делает возможным поворот времени вспять.

В курсе «Узнай себя» Бибихин рассматривает возможность вернуться к тому восприятию мира, которое возможно для ребенка именно как «поворот колеса обратно». С опорой на известное аристотелевское различие, Бибихин характеризует детский опыт как первое по природе и позднее для нас (Бибихин, 2015b: 71). Оговорку, что «не обязательно» читать Аристотеля буквально и под «первым по природе» подразумевать детство, Бибихин вставляет для того, чтобы мы не подумали, будто «взрослым надо еще возвращаться к тому, что знает или чему пока еще беспрепятственно открыт ребенок» (там же: 72). Иначе говоря, для Бибихина важно, чтобы мы не потеряли характер *внезапности* первых вещей и не думали о пути к «подлинности» как о ряде последовательных операций, зависящих от человеческого усилия и лишенных амехании. В то же время философ вполне допускает, что «позднее для нас», то есть смерть и бытие-к-смерти, может стать возвращением к раннему, первому, что хотя бы отчасти приоткрывается при наблюдении за детьми. Несмотря на это сближение, и смерть, и детский опыт остаются не более «доказанными», понятными и доступными для нашей инициативы, чем сон (там же: 71–72) — который, по Бибихину, способен неожиданно открыть нам опыт вечности.

Неразличенность прошлого и будущего в онтологии времени Бибихина также позволяет русскому философу сблизить хайдеггеровские экзистенциалы понимания и настроения. Это обстоятельство — как и тождество онтологии истории, обрисованной в книге «Новый ренессанс», и фе-

номенологии времени «Поры»<sup>35</sup> — является чрезвычайно важным для понимания герменевтики истории и политической философии Бибихина.

Следует также обратить внимание, что предпринятое Бибихиным прочтение хайдеггеровской трактовки смерти как «не-возможности быть» незаметно устраняет *онтологическое* измерение этой формулировки — небытие, ничто — и заменяет его исключительно *экзистенциальным* переживанием необеспеченности и срыва. Когда Бибахин — *после* этой подмены — вновь обращается к онтологическим вопросам, то вводимая им онтология отличается от хайдеггеровской еще и тем, что уже не включает в себя понимание смерти как небытия<sup>36</sup>. Однако для самого Хайдеггера именно онтологический аспект смерти был ведущим: характерно, что в лекции «Что такое метафизика?», идейно продолжающей «Бытие и время», немецкий философ говорит о Ничто, не касаясь темы смерти (Хайдеггер, Бибахин, 1993b: 20–24).

Своеобразие интерпретации «Бытия и времени», предложенной Бибихиным, становится более отчетливым при ее рассмотрении на фоне альтернативного проекта, претендующего на продолжение хайдеггеровской аналитики смерти — но, к сожалению, не завершенного. Именно онтологическая тематика и, в частности, проблема небытия становится основной для русскоязычной рукописи Александра Кожева «Атеизм», представляющей черновик первой главы задуманного фундаментального трактата (Кожев, 2006: 173–174)<sup>37</sup>. Начинается трактат с проблемы онтологического определения атеизма: Кожев задается вопросом, какого Бога отрицает атеист и что это за отрицание (там же: 52).

Ставя задачу отличить последовательный атеизм от игнорирования религиозного вопроса<sup>38</sup> и от апофатической теологии (там же: 55), Кожев анализирует отношение между Богом и «человеком в мире» (там же: 67–68) — онтологической структурой, анализ которой у Кожева

<sup>35</sup>Ср.: «Прежнее не может быть заказано по образцам, раннего по настоящему *еще не было*, древность осуществляется в будущем, которое не воображаемое, а имеет все черты настоящего, в том числе и его загадочный беспредел» (Бибахин, 2013: 26).

<sup>36</sup>Темы смерти и ничто отчасти пересекаются в лекционном курсе «Чтение философии» (Бибахин, 2009b), однако в нем категория ничто выступает вторичной по отношению к амехании и рассматривается в ее контексте.

<sup>37</sup>Ср.: Кожев, 2006: 114–115.

<sup>38</sup>Такую позицию Кожев называет вряд ли существующим среди людей «атеизмом животных, растений и неорганического мира» (там же: 52), от которого коренным образом отличен атеизм как «ответ на вопрос о Боге» (там же: 83).

непосредственно продолжает аналитику Хайдеггера<sup>39</sup>. Кожев приходит к выводу, что различие между теизмом и атеизмом заключается в разном способе данности «человеку в мире» «человеку вне мира» (Кожев, 2006: 94–96). Но есть ли, спрашивает, Кожев, факт такой данности? «Да, есть, и этот факт — СМЕРТЬ» (там же: 99).

Поскольку «человек в мире» не может знать, каким образом мертвому дан мир и он сам, «человеку в мире» не может быть дан он сам как мертвый: мертвый радикально отличен от «человека в мире» (там же: 100–101). Однако для атеиста не существует ничего вне «человека в мире», вследствие чего и смерть, и разница между живым и мертвым могут быть даны атеисту только в том случае, когда они включены в структуру «человека в мире» благодаря его осознанию самого себя как конечного (там же: 110). Экзистенциально эта включенность смерти в самого человека проявляется в данности всякого человека самому себе как потенциального самоубийцы (там же: 132): когда атеист осознает свою возможность покончить с собой, его свободное рассмотрение этого вопроса и принятие решения становится единственной разницей между бытием и небытием «человека в мире» — кроме которого для атеиста ничего нет. Принимая свою возможность убить себя, атеист понимает себя как *causa sui* (там же: 133–134).

Так, в «Атеизме» Кожева экзистенциальная аналитика смерти и самоубийства реализуется исходя из онтологических задач и стремится к онтологической цели: от смерти Кожев переходит к проблемам онтологии Гегеля — диалектике бытия, небытия и их границы. При этом Кожев не считал свой проект уникальным и полагал, что сама диалектика Гегеля представляла собой онтологически законченную философию смерти, или — что для Кожева то же самое — атеизм (Кожев, Фомин, 1998: 147). Однако, по мнению Кожева, «после Гегеля атеизм никогда уже больше не поднимался до метафизического и онтологического уровня. В наши дни Хайдеггер был первым, кто предпринял попытку построения последовательно атеистической философии» (там же: 129). В своем трактате Кожев намеревался продолжить не только аналитику смерти, но и фундаментальную онтологию Хайдеггера<sup>40</sup>.

<sup>39</sup>Особенно ср.: Кожев, 2006: 73–76. Однако далее анализ Кожева становится онтологически более глубоким, чем у Хайдеггера: там же: 84–90.

<sup>40</sup>О парадоксе данности «человеку в мире» смерти и себя как конечного Кожев говорит: «...это — по правильному замечанию Heidegger'a — центральная проблема метафизики (онтологии)» (там же: 113). И далее указывает: «Эта данность „человека в мире“ самому себе как целое, как бытие в отличие от небытия — „материал философии“ [...]: его описание

Работа Бибикина, напротив, более удалена от того онтологического измерения «Бытия и времени», которое легло в основу анализа самоубийства у Кожева. Трактовка «не-возможности» как амехании не только сближает смерть с рождением, но и, дистанцируясь от диалектики бытия и ничто, устраняет возможность для построения специфической онтологии атеизма. Можно сказать, что онтологическую диалектику смерти Бибикин заменяет темпоральной.

Неудивительно, что при анализе самоубийства с позиций амехании Бибикин смотрит на него совсем иначе, чем Кожев:

В случае самоубийства [...] невозможность жить («не могу больше жить») пугает больше, чем остановка сердца: наоборот, остановка сердца *предпочитается* «невозможности жить», и можно сказать, что остановка сердца применяется для того, чтобы не наступило смерти (Бибикин, 2009а: 407).

Однако нельзя не признать, что здесь Бибикин попросту упускает из виду возможность человека покончить с собой не от отчаяния, а на основании экзистенциальных размышлений — подобных размышлениям Кириллова в «Бесах» Достоевского, — и ничего не говорит о метафизическом самоубийстве, посредством совершения (Кириллов) или осознанного отказа (Кожев) от которого атеист намерен утвердить божественную самодостаточность своего бытия<sup>41</sup>.

#### 7. ОТБРОШЕННАЯ ЛЕСТНИЦА И ФИЛОСОФСКАЯ РЕЛИГИЯ СМЕРТИ

Означает ли это, что Бибикин предлагает альтернативу атеистической феноменологии смерти?

В курсе «Лес» Бибикин говорит о смерти как об отличающей человека от Бога (Бибикин, 2011: 98). Но что такое Бог для Бибикина? В предварительных заметках к курсу «Мир» философ предупреждает: «Вы слишком быстро бежите к Богу, не использовав еще всех возможностей мира, и может быть ваш Бог вовсе не Бог, а тайный закоулок мира» (Бибикин, 2007b: 188). В «Поре», как мы помним, Бибикин соглашается принять слово «Бог» как термин средневековой и немецкой философии до Ницше для обозначения статуса первых вещей и события мира.

есть ответ на основной вопрос философии (метафизики, онтологии): „Was ist das Sein?“» (Кожев, 2006: 115).

<sup>41</sup> Анализ метафизических импликаций самоубийства Кириллова см.: Доброхотов, 2008: 250–256.

Иначе говоря, Бибахин признает употребление слова «Бог» лишь постольку, поскольку оно отсылает к миру. Но что имеет в виду философ, имманентный мир или нечто трансцендентное? В курсе «Язык философии» он резко критикует понимание трансцендентного как той вечности, которая находится за границей нашего мира, и подчеркивает, что сущность трансценденции содержится в самой этой границе. Эту мысль Бибахин иллюстрирует своим пониманием платоновского мифа о пещере, согласно которому тот, кто по-настоящему вышел из пещеры, ослеплен — не потому, что не может привыкнуть к блеску дня, что было бы возможно, а потому, что солнце истины — каждый раз новое (Бибахин, 2007с: 147). Иными словами, для Бибахина целью выхода из пещеры становится не освещенный солнцем мир, а сама внезапность (ἐξαιφνης) озарения.

Ослепленный, амеханический выход из пещеры Бибахин противопоставляет платонизму — «революционному идеализму»:

У Платона идея ярче всего мира, она затмевает своим блеском все земное и *ослепляет нас тоже*. В революционном идеализме идея тоже ярче всего, она старый мир отменяет, но революционного преобразователя озаряет! Дает ему ясновидение и прозорливость; все собою затмевает, но овладевшего ею не мущает, наоборот, заряжает его распорядительной бодростью (Бибахин, 2010а: 9).

Такое противопоставление друг другу двух трактовок трансценденции и двух прочтений мифа о пещере становится возможным на основании проделанной Бибахиним феноменологической редукции трансценденции до экзистенциального способа ее данности. Бибахин выделяет два таких способа: амеханию и «революционный активизм». При этом философ вовсе не считает, что последний свойствен атеизму, а первая — религии. Скорее наоборот, именно к религии философ относится наиболее настроенно и критикует не только институциональную церковь<sup>42</sup> или богословский дискурс (Бибахин, 2007с: 258–282; Бибахин, 2010b),

<sup>42</sup>См. III раздел сборника «Другое начало»: Бибахин, 2003: 273–330. Яркой иллюстрацией служит дневниковая заметка Бибахина: «Едем в дом литераторов, а там на сцене под красивым Владимиром и цифрами 988–1988 Аверинцев, архиепископ Питирим, заведующий издательским отделом Патриархии, и Валентин Асмус, протоиерей, правым боком выражающий почтительную услужливость владыке, передом — независимое достоинство залу. Пустой гладкий „лукавый царедворец“ Питирим, злой и крутой, смело уходит от всех вопросов, бегло заверяет, что церковь вообще никогда и не докладывала никаким светским властям о взрослых крещаемых, все хорошо и всегда так было» (Бибахин, 2004: 366–367).

но в первую очередь — саму отстраненность христиан от мира, дающую им власть над ним и развязывающую руки для революционных преобразований (Бибихин, 2000b: 231; Бибихин, 2003: 289–296). Так, религиозная вера в трансцендентного Бога становится для Бибихина лишь частным случаем платонизма, лишённого амехании.

Признавая, что человеку открыта и иная, истинная христианская жизнь, Бибихин определяет ее как ту, в которой мир «как бы выходит из тяжкого забвения к светлым разграничительным линиям сна и бодрствования» (Бибихин, 2000b: 232). Свой собственный опыт участия в Евхаристии Бибихин также описывает не как встречу со Христом, но как всеединство — «общину, куда входят все» (Бибихин, Седакова, 2014)<sup>43</sup>. Как и слово «Бог», христианскую религию — включая религиозные практики и веру в «трансцендентное» — Бибихин признает лишь постольку, поскольку она соответствует метафизике мира<sup>44</sup>.

Тем не менее, в курсе «Лес» Бибихин связывает смерть с крестом и говорит о Христе (Бибихин, 2011: 72) и даже о спасении: «Христос как новый спасенный и спасающий Адам возвращает и райский сад, он теперь имеет, я имею в виду райский сад, вид креста. Райский сад нового завета крест, другого уже давно нет и никогда не будет» (там же: 100).

Однако остается неясным, имеет ли Христос для мира какое-то значение кроме крестной смерти — такая позиция сблизила бы Бибихина с теологией смерти Бога, — и нужен ли вообще Христос для события креста. Далее по тексту курса крест именуется «скованностью неподвижности, амехании и смертью» (там же: 102), что создает впечатление, что для Бибихина в роли Христа выступает сама «амехания *сплошная*, она и невозможность пальцем шевельнуть в своей новой божественной распятости и невозможность жить на неожиданном кресте» (там же: 101). Наиболее вероятно, что в философии Бибихина амехания оборачивается спасением — святостью и дикой радостью, «которая узнала

<sup>43</sup>Метафизическое понимание церкви как «общины, куда входят все», находится в интересной перекличке с важностью идеи общины для религиозного круга о. Георгия Кочеткова, в который Бибихин был вхож. Ср.: Бибихин, 2003: 324–330.

<sup>44</sup>Ср.: «Монастырь, храм и молитвенное стояние в нем это честное, чистое предстояние Великому, Трансцендентному, что просто требует себе человека, и быть к чему всегда как можно ближе значит просто быть ближе к тому как все складывается и устраивается, к Софии» (Бибихин, 2015a: 280–281). Характерно, что этот фрагмент взят из размышлений Бибихина об онтологии политической власти, а не о религии.

тайну креста» (Бибихин, 2011: 364), а имя Христа становится лишь одним из многих для указания на эту тайну<sup>45</sup>.

Так, при работе с религиозными и теологическими концептами Бибихин руководствуется проведенной им редукцией трансцендентности к экзистенциальному способу ее данности. Этот метод работы чрезвычайно близок к проделанной Кожевом редукции онтологических предпосылок теизма и атеизма к различным способам данности «человека вне мира» — разному отношению человека к своей смерти. Отличие лишь в том, что в «Атеизме» трансцендентное, включенное в саму границу, дано *par excellence* в свободе потенциального самоубийцы, а в работах Бибихина — в амехании, частным случаем которой выступает принятие человеком своей смертности.

Но если для атеистических проектов Кожева и Хайдеггера редукция онтологических проблем к свободе самоубийцы или заступающей решимости является внутренне последовательной, то философия амехании, в качестве своего главного принципа постулирующая отказ от принятия мер и критику человеческого активизма, приходит к внутреннему противоречию, которое наглядно видно в ходе мысли Бибихина, вынужденной постоянно одергивать саму себя. В «Поре» Бибихин говорит об «альтернативе опозданию к событию», но тут же оговаривается, что опоздание непреодолимо. Мистические слова об амехании, которая сама становится спасением, перечеркиваются замечанием, что из амехании возможен прорыв — после чего поясняется, что прорыв этот возможен «только в автомат, который *основу амехании удерживает*» (там же: 232). Но поскольку сама идея прорыва несовместима с настроением амехании, Бибихин признает, что амехания не дает никаких гарантий и не является достаточным основанием для спасения (там же: 365). Несмотря на это, философ считает возможным анализировать условия выхода из амехании — который сам, однако, начинается с амехании (там же: 363–364).

Для лучшего понимания этой особенности философии Бибихина необходимо развести между собой *две амехании*, о которых он говорит: первая из них связана с самоограничением философии, восходящим

<sup>45</sup>Все эти соображения позволяют мне считать некорректными попытки сближения Бибихина как с теологическим поворотом во французской феноменологии (Михайловский, 2015: 310), так и с христианской мистикой (Евлампиев, 2015: 363). Следует оговориться, что я не имею права судить о вере и духовном опыте самого Бибихина; я работаю лишь с теми идеями, которые остались нам после смерти автора.

к мотивам мысли Розанова и к пониманию философии как лестницы, которая должна быть отброшена, — в духе «Логико-философского трактата» Витгенштейна, — а вторая, напротив, дает философии право, взобравшись на эту лестницу, обесценивать мир и говорить с позиции истины. Примечательно, что это различие полностью описывается двумя трактовками мифа о пещере, предложенными Бибихиным, — вероятнее всего, тенденцию, столь точно охарактеризованную как революционный идеализм, философ явственно чувствовал в собственной мысли.

Чаще всего слова Бибихина об ограничении человеческой инициативы, о критике активности сознания, о принадлежности человека миру и о необходимости поэтического вслушивания в мир можно прочитать в обоих регистрах — и применительно к самой философии, и как приговор, вынесенный в философском суде над миром. Эксплицитно же первая трактовка амехании пробивается крайне редко. Один из немногих примеров — замечание из курса «Собственность» о том, что Бибихин критикует в первую очередь принятие мер *в мысли*, отнюдь не призывая к самоубийственному непринятию никаких мер вообще и отдавая себе отчет в различии между правильными и неправильными мерами (Бибихин, 2012: 21–23). Более яркий пример — слова из курса «Язык философии»:

Все знают на собственном опыте, что философский текст способен, пусть на время, утратить для читающего всякий смысл, показаться пустым, постылым, ненужным. Такого не бывает со словом литературы, поэзии, религии, которое полно вещами, так что его нельзя отбросить, как невозможно оттолкнуть живое существо. Слово философии наоборот готово к самоотмене и словно заранее согласилось с тем, чтобы взгляд скользнул поверх него к другому, к самим вещам (Бибихин, 2007с: 101).

Однако значительно чаще в текстах Бибихина наблюдается другая тенденция, в которой амехания, практикуемая философией, вовсе не «готова к самоотмене», но, напротив, эксплицитно претендует на роль трансцендентной истины и в этой роли решительно отталкивает любое «живое существо». Характерный пример этой тенденции — трактовка смерти в «Поре», проводимая Бибихиным в духе раннего Хайдеггера и прямо противоречащая онтологии времени, представленной в курсе. Последняя, на мой взгляд, связана как раз с амеханией как философским самоограничением, стремящимся *сохранить*, а не разрушить мир — мир часов и календарей, дня и ночи, детства и старости. Тем не менее, в «Лесе» сближение амехании, смерти и хайдеггеровской подлинности



готово стать новой теологией, а в позднем курсе «История современной философии» «предельной целью» чтения курса объявляется — ни много ни мало — апокатастасис (Бибихин, 2014: 15).

Как и в случае «Поры», эти тенденции находятся в противоречии с другими положениями философии Бибихина — в частности, со строгим разграничением философии и религии, проведенным в «Языке философии» (Бибихин, 2007с: 258–282). Однако и в написанной еще в 1976 году — задолго до чтения «Языка философии» — статье «Старец Таврион» отчетливо прослеживается редукция трансценденции к экзистенциальной аналитике (Бибихин, 2000b: 231–232), которая в конечном итоге и позволяет амехании стать новой религией<sup>46</sup>.

Примечательно, что в этой религии особую роль занимает феноменология смерти, соединяющая проблематику «Бытия и времени» Хайдеггера<sup>47</sup> с некоторыми чертами его поздней философии<sup>48</sup>. В этом случае семинар «Ранний Хайдеггер» и в особенности лекции «Пора» Бибихина могут быть рассмотрены как герменевтическая оппозиция более поздней книге Игоря Михайлова «Ранний Хайдеггер», в которой автор ставит задачу представить проблематику «Бытия и времени» в контексте предшествующих его написанию размышлений Хайдеггера, чтобы тем самым демифологизировать мысль «немецкого мастера», превратившуюся в своеобразную религию бытия (Михайлов, 1999: 13). Эксплицитно Бибихин не говорит о задаче прочтения раннего Хайдеггера в духе позднего или тем более о мифологизации смерти, однако намечает возможность трактовки идей немецкого философа — в частности, экзистенциалов настроения и понимания, — через философию

<sup>46</sup>Это наблюдение не позволяет свести разницу между двумя трактовками амехании к различию «раннего» и «позднего» Бибихина.

<sup>47</sup>Характерно, что курс «Ранний Хайдеггер» заканчивается ироничным разбором православной критики роли смерти в «Бытии и времени» (Бибихин, 2009а: 461–462).

<sup>48</sup>Особенно ср. онтологию времени Бибихина с высказанном в докладе «Время и бытие» тезисом о «протяжении просвета», открывающемся в отсутствующих осуществившемся и настоящем (Хайдеггер, Бибихин, 1993а: 401). Также вслед за лекционным курсом позднего Хайдеггера «Что зовется мышлением?» Бибихин в «Поре» сближает слова «think» и «thank» — «мыслить» и «благодарить» (Бибихин, 2015а: 118), а в «Чтении философии» (Бибихин, 2009b: 264–265) приводит оригинальную хайдеггеровскую параллель «Denken» («мыслить»), «Danke» («благодарить») и «Gedank» («память»). Ср.: Хайдеггер, Сагетдинов, 2006b: 144–145. Так, в сближении смерти и памяти в «Поре» мы видим синтез концептов раннего и позднего Хайдеггера, совершенный не только на основании новой онтологии времени, близкой «Времени и бытию», но и других стратегий, таких как включение онтологической разницы в сами феномены и переход от феноменологии времени к философии природы.

Розанова (Бибихин, 2009b: 71–72), которая, тем не менее, сближается у Бибихина именно с поздним Хайдеггером. Характерно, что похожий способ работы с Розановым шутливо наметил в свое время другой его интерпретатор — автор «Бесконечного тупика» Дмитрий Галковский (Галковский, 2008: 1123).

## 8. ИТОГОВЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В своем исследовании я постарался продемонстрировать те новые и философски значимые черты, которые отличают мысль Бибихина от работы Хайдеггера. На мой взгляд, многие из них — такие как внимание к теме детства или изумление перед существованием календаря — опираются на диалектическое переплетение экзистенциальных нервов мысли Розанова, Витгенштейна и Хайдеггера. Однако Бибихин не просто «соединяет Хайдеггера с Витгенштейном» — о чем вообще вряд ли можно говорить, поскольку русский философ следует не внешним формулировкам, а настроению их философии, даже его понимая по-своему, — но и, во-первых, эксплицитно формулирует концепт амехании, во-вторых, выражает осторожное настроение амехании в своих текстах, соединяющих кропотливую концептуальную работу с поэтическим вниманием к слову<sup>49</sup>, и, в-третьих, применяет свой живой герменевтический метод к рассмотрению новых проблем.

Признавая философскую значимость той главной части феноменологии времени Бибихина, которая носит дескриптивный характер и посвящена темам хронометража, мирового времени, детства, сна и памяти, можем ли мы последовать за религиозным учением, в которое то и дело срывается представленная Бибихиным феноменология смерти? Можем ли мы «повернуть время вспять» и, приняв свою смерть, вернуться к детству, природе и «автомату софии»? На мой взгляд, здесь мы имеем дело с вещами, выходящими за пределы не только человеческой инициативы, но и философии — поскольку последняя хочет оставаться верной принципу амехании. В этом случае философия может изумиться и границам человеческого века, и связи индивидуальной человеческой жизни с мировым целым — но не претендовать на то, что внезапность

<sup>49</sup>Поэзия и философская аскеза мысли Бибихина наиболее ярко видны в работах, подготовленных к публикации самим автором, — курсах «Мир», «Язык философии» и «Узнай себя», а также в статьях, основная часть которых вошла в сборники «Другое начало», «Слово и событие» и «Наше положение».

этого озарения способна стать религиозным спасением, и быть готовой к самоотмене ради самих вещей.

Постоянно одергивающая себя мысль, метущаяся между двумя полюсами амеханического настроения, самому Бибихину могла представляться примером амехании — «фазы зависания», которая для живого автомата, в противоположность механизму, открывает «шанс перспективы» (Бибихин, 2011: 364). Но позволяет ли апелляция к такому «шансу» отличить автомат софий, устроенный не человеком, от вполне человеческого, но попросту сломавшегося механизма — странной машины, забуксовавшей в бесконечном тупике философского мышления?

Последовательная философия амехании *не может* дать положительный ответ.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аврелий Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко // Исповедь. История моих бедствий : пер. с лат. / Аврелий Августин, Петр Абеляр. — М. : Республика, 1992. — С. 8–222.
- Артёменко Н. А. Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: априор (на материале «Бытия и времени») : Часть 1. Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности человеческого бытия: вопрос о целостности Dasein // Вестник Ленинградского университета им. А. С. Пушкина. Серия: Философия. — 2011. — Т. 2, № 1. — С. 18–25.
- Бибихин В. В. Ницета философии // Наше положение : образ настоящего / под ред. О. А. Седаковой [и др.]. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2000а. — С. 43–53.
- Бибихин В. В. Старец Таврион // Наше положение : образ настоящего / под ред. О. А. Седаковой [и др.]. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2000б. — С. 226–241.
- Бибихин В. В. Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Бибихин В. В. Сила мысли // Хайдеггер. Германский мастер и его время / Р. Сафрански ; пер. с нем. Т. А. Баскаковой, В. А. Брун-Цехового. — М. : Молодая гвардия, 2005. — С. 5–17.
- Бибихин В. В. Мир. — СПб. : Наука, 2007а. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В. Отдельные записи 1986–1989 гг. // Мир. — СПб. : Наука, 2007б. — С. 187–272. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В. Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007с. — (Слово о сущем ; 76).

- Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер : материалы к семинару. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009а.
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009б. — (Слово о сущем ; 83).
- Бибихин В. В.* Слово и событие : писатель и литература / под общ. ред. О. Е. Лебедевой ; сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2010а.
- Бибихин В. В.* Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010б.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* Собрание сочинений. Т. 3. Новый ренессанс / сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2013.
- Бибихин В. В.* История современной философии : единство философской мысли. — СПб. : Владимир Даль, 2014. — (Слово о сущем ; 106).
- Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). — СПб. : Владимир Даль, 2015а. — (Слово о сущем ; 113).
- Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015б. — (Слово о сущем ; 119).
- Бибихин В. В.* [Дневниковая запись за 1985 год] / Бибихин В. В. Книги. Статьи. Переводы. — 13 апр. 2016. — URL: <https://facebook.com/bibikhin/photos/a.217087295057404.35392.128596697239798/798027206963407> (дата обр. 21 окт. 2017).
- Бибихин В. В., Седакова О. А.* Владимир Вениаминович Бибихин — Ольга Александровна Седакова. Переписка 1992–2004. Часть вторая (1996–1999). — 12 дек. 2014. — URL: <http://gefter.ru/archive/13776> (дата обр. 21 окт. 2017).
- Богатов М. А.* Пора Бибихина // Неприкосновенный запас. — 2015а. — Т. 101, № 3. — С. 315–324.
- Богатов М. А.* Способы говорить о Бибихине : проблема рубрикации творческого наследия в академической среде // Res Cogitans. — 2015б. — № 8. — С. 95–117.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / пер. Д. Г. Лахути, И. С. Добронравова. — М. : Канон+, 2011.
- Галковский Д. Е.* Бесконечный тупик. В 2 т. Т. 2. — М. : Издательство Дмитрия Галковского, 2008.
- Гуссерль Э.* Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Гнозис, 1994.
- Доброхотов А.* Онтология и этика когито // Избранное / А. Л. Доброхотов. — М. : Территория будущего, 2008. — С. 245–256.
- Евлампиев И. И.* Ренессанс как неудача и как новое начало : концепция европейской истории в книге Владимира Бибихина «Новый ренессанс» // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 344–363.

- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / под ред. В. Большакова ; пер. с фр. и и послесл. И. Фомина. — М. : Логос, Прогресс-Традиция, 1998.
- Кожев А.* Атеизм // Атеизм и другие работы / пер. с фр. А. М. Руткевича [и др.]. — М. : Практикс, 2006. — С. 52–174.
- Косыхин В. Г.* Полос события : Бибахин и феноменология // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 378–391.
- Литвин Т. В.* Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. — СПб. : Гуманитарная академия, 2013.
- Литвин Т. В.* Назад к будущему, или Гегель как метафора. — 18 авг. 2014. — URL: <http://gefeter.ru/archive/12813> (дата обр. 21 окт. 2017).
- Мардер М.* Близость леса // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 484–492.
- Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен / пер. с фр. В. В. Земсковой, Б. Г. Юдина // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 63–99.
- Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер : между феноменологией и философией жизни. — М. : Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Михайловский А. В.* Онтологическая герменевтика В. В. Бибахина // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 306–323.
- Ришир М.* Ἐποχή, мерцание и редукция в феноменологии / пер. с фр. Г. И. Чернавина // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 209–226.
- Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / коммент. В. Г. Сукача ; предисл. В. В. Бибахина. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. В. В. Бибахина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993а. — С. 391–406.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибахина. — СПб. : Наука, 2006а.
- Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. — М. : Территория будущего, 2006b.
- Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики : мир — конечность — одиночество / пер. с нем. В. В. Бибахина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2013.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибахина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993b. — С. 16–27.
- Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Ямпольская А. В.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. — 2011. — Т. 82, № 3. — С. 107–123.
- Ямпольская А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. — М. : РГГУ, 2013.

- Crowther S., Smythe E., Spence D.* Kairos Time at the Moment of Birth // Midwifery. — 2015. — Vol. 31, no. 4. — P. 451–457.
- Marder M.* Plant-Thinking : A Philosophy of Vegetal Life. — New York : Columbia University Press, 2013.
- Sparrow T.* The End of Phenomenology : Metaphysics and the New Realism. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014.

---

Pavlov, I. I. 2018. "Ne-vozmozhnost' kak amekhaniya [Im-Possibility as Amechania]: fenomenologiya smerti v rabotakh Vladimira Bibikhina [Vladimir Bibikhin's Phenomenology of Death]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 51–89.

---

ILIA PAVLOV

PHD STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

## IM-POSSIBILITY AS AMECHANIA

### VLADIMIR BIBIKHIN'S PHENOMENOLOGY OF DEATH

**Abstract:** This paper examines the conceptual transformations of Martin Heidegger's phenomenology of death in Vladimir Bibikhin's philosophy. For this purpose, the author analyzes Bibikhin's phenomenology of death in the context of the ontology of time worked out in Bibikhin's lectures "(It's) Time." The key difference between Bibikhin's ontology and the one from "Being and Time" is the approximation of the past and the future in "(It's) Time" based on Bibikhin's interpretation of these tenses as the restrictions of human activity. The limit of this activity is death, in which, according to Bibikhin, "I will not be able to do anything." Moreover, Bibikhin pulls together death and childhood memories as well as Heideggerian concepts of understanding and mood. This trends are most noticeable in the "Early Heidegger" workshop, in which Bibikhin uses certain excerpts from Heidegger's works to ground the concept of death as impossibility of action. The comparison of Bibikhin and Kojève's phenomenology of death shows that Bibikhin eliminates the reference to non-being from the concept of death. Nevertheless, Bibikhin's thought continues some patterns of Heidegger and Kojève's atheistic phenomenology. For instance, Bibikhin reduces the transcendence to the existential modes, in which it can be given. Therefore, Bibikhin in several cases describes the death not in philosophical, but in religious terms.

**Keywords:** Bibikhin, Phenomenology, Death, Time, Heidegger, Kojève.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-51-89.

#### REFERENCES

- Artëmenko, N. A. 2011. "Ponyatiye iznachal'noy vremennosti u M. Khaydeggera: aporii (na materiale 'Bytiya i vremeni') [The Concept of the Primordial Temporality: Aporetic Consequences (on the Material of 'Being and Time')]: Chast' 1. Khaydeggerovskaya versiya fenomenologii temporal'nosti chelovecheskogo bytiya: vopros o tselosti Dasein [Part 1. Heidegger's Version of the Phenomenology of Temporality of the Human Being: The Question about the Wholeness of Dasein]" [in Russian]. *Vestnik Leningradskogo universiteta im.*

- A. S. Pushkina. *Seriya: Filosofiya [Vestnik of Pushkin Leningrad State University. Philosophy]* 2 (1): 18–25.
- Augustinus. 1992. *Ispoved' [Confessiones]* [in Russian]. In *Ispoved'. Istoriya moikh bedstviy [Confessiones. Historia Calamitatum]*, by Augustinus and Abelard, trans. from the Latin by M. Ye. Sergeenko, 8–222. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Bibikhin, V. V. 2000a. "Nishcheta filosofii [The Poverty of Philosophy]" [in Russian]. In *Nashe polozheniye [Our Situation] : obraz nastoyashchego [The Image of the Present Time]*, ed. by O. A. Sedakova et al., 43–53. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- . 2000b. "Starets Tavriion [Tavriion the Starets]" [in Russian]. In *Nashe polozheniye [Our Situation] : obraz nastoyashchego [The Image of the Present Time]*, ed. by O. A. Sedakova et al., 226–241. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- . 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2004. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev [Alexey Losev. Sergey Averintsev]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2005. "Sila mysli [The Power of Mind]" [in Russian]. In *Khaydegger. Germanskiy master i yego vremya [Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit]*, by R. Safranski, trans. from the German by T. A. Baskakova and V. A. Brun-Tsekhovoy, 5–17. M.: Molodaya gvardiya.
- . 2007a. *Mir [The World]* [in Russian]. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2007b. "Otdel'nyye zapisi 1986–1989 gg. [Notes 1986–1989]" [in Russian]. In *Mir [The World]*, 187–272. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2007c. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009a. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: materialy k seminaru [Notes for the Workshop]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2009b. *Chteniye filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010a. *Slovo i sobytiye [Word and Event]: pisatel' i literatura [Writer and Literature]* [in Russian]. Ed. by O. Ye. Lebedeva. Comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- . 2010b. *Energiya [The Energy]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012. *Sobstvennost'. Filosofiya svoyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2013. *Novyy renessans [The New Renaissance]* [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- . 2014. *Istoriya sovremennoy filosofii [The History of Modern Philosophy]: yedinstvo filosofskoy mysli [The Uniformity of Philosophical Thought]* [in Russian]. Slovo o sushchem 106. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015a. *Pora (vremya-bytiye) [(It's) Time (Time-Being)]* [in Russian]. Slovo o sushchem 113. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015b. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

- . 2016. “[Note 1985]” [in Russian]. Bibikhin V. V. *Knigi. Stat'i. Perevody*. Apr. 13. Accessed Oct. 21, 2017. <https://facebook.com/bibikhin/photos/a.217087295057404.35392.128596697239798/798027206963407>.
- Bibikhin, V. V., and O. A. Sedakova. 2014. “Vladimir Veniaminovich Bibikhin — Ol'ga Aleksandrovna Sedakova. Perepiska 1992–2004. Chast' vtoraya (1996–1999) [Vladimir Bibikhin — Olga Sedakova. Correspondence 1992–2004. Part 2 (1996–1999)]” [in Russian]. Dec. 12. Accessed Oct. 21, 2017. <http://gefter.ru/archive/13776>.
- Bogatov, M. A. 2015a. “Pora Bibikhina [The Time of Bibikhin]” [in Russian]. *Neprikosnovennuyu zapas [NZ]* 101 (3): 315–324.
- . 2015b. “Sposoby govorit' o Bibikhine [The Ways to Speak about Bibikhin]: problema rubrikatsii tvorcheskogo naslediya v akademicheskoy srede [The Problem of Rubrication of Intellectual Heritage in Academic Context]” [in Russian]. *Res Cogitans*, no. 8: 95–117.
- 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.
- Crowther, S., E. Smythe, and D. Spence. 2015. “Kairos Time at the Moment of Birth.” *Midwifery* 31 (4): 451–457.
- Dobrokhotoy, A. L. 2008. “Ontologiya i etika kogito [The Ontology and Ethics of Cogito]” [in Russian]. In *Izbrannoye [Selected Works]*, by A. L. Dobrokhotoy, 245–256. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Galkovskiy, D. Ye. 2008. [in Russian]. Vol. 2 of *Beskonechnyy tupik [The Infinite Deadlock]*. 2 vols. Mosk-va [Moscow]: Izdatel'stvo Dmitriya Galkovskogo.
- Gusserl', E. [Husserl, E.] 1994. *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the German by V. I. Molchanov. 3 vols. Mosk-va [Moscow]: Gnozis.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 1993a. “Vremya i bytiye [Zeit und Sein]” [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 391–406. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1993b. “Chto takoye metafizika? [Was ist Metaphysik?]” [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 16–27. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2006a. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2006b. *Chto zovet-sya myshleniyem? [Was heißt Denken?]* [in Russian]. Trans. from the German by E. Sagetdinov. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- . 2013. *Osnovnyye ponyatiya metafiziki [Die Grundbegriffe der Metaphysik]: mir — konechnost' — odinochestvo [Welt — Endlichkeit — Einsamkeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin, A. V. Akhutin, and A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Kosykhin, V. G. 2015. “Polyus sobytiya [The Pole of Event]: Bibikhin i fenomenologiya [Bibikhin and Phenomenology]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 378–391.
- Kozhev, A. [Kojève, A.] 1998. *Ideya smerti v filosofii Gegelya [Introduction à la lecture de Hegel]* [in Russian]. Ed. by V. Bol'shakova. Trans. from the French, with an afterw., by I. Fomin. M.: Logos / Progress-Traditsiya.
- . 2006. “Ateizm [L'Athéisme]” [in Russian]. In *Ateizm i drugiyte raboty [Atheism and Other Works]*, trans. from the French by A. M. Rutkevich et al., 52–174. M.: Praxis.



- Litvin, T. V. 2013. *Vremya, vospriyatiye, voobrazheniye. Fenomenologicheskiye shtudii po probleme vremenii u Avgustina, Kanta i Gusserlya* [Time. Perception. Imagination. The Phenomenological Studies on the Question of Time by Augustine, Kant and Husserl] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Gumanitarnaya akademiya.
- . 2014. “Nazad k budushchemu, ili Gegel’ kak metafora [Back to the Future, or Hegel as a Metaphor]” [in Russian]. Aug. 18. Accessed Oct. 21, 2017. <http://gefter.ru/archive/12813>.
- Marder, M. 2013. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press.
- Marder, M. 2015. “Blizost’ lesa [The Proximity of the Wood(s)]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 484–492.
- Marion, Zh.-L. [Marion, J.-L.] 2014. “Nasyshchenny fenomen [Le phénomène saturé]” [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 V. V. Zemskova and B. G. Yudin, 63–99. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Mikhaylov, I. A. 1999. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: mezhdunarodnaya fenomenologiyey i filosofiyey zhizni* [Between Phenomenology and Philosophy of Life] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya / Dom intellektual’noy knigi.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. “Ontologicheskaya germeneytika V. V. Bibikhina [Vladimir Bibikhin’s Ontological Hermeneutics]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 306–323.
- Rishir, M. [Richir, M.] 2014. “Ἐποχή, mertsaniye i reduktsiya v fenomenologii [Sur l’inconscient phénoménologique: Ἐποχή, clignotement et réduction phénoménologique]” [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 G. I. Chernavin, 209–226. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Rozanov, V. V. 2006. *O ponimaniy. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroeniya nauki kak tsel’nogo znaniya* [On Understanding. Essay on Research of Nature, Borders and Inner Structure of the Science as Whole Knowledge] [in Russian]. With a comment. by V. G. Sukach. With a forew. by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Sparrow, T. 2014. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vitgenshteyn, L. [Wittgenstein, L.] 2011. *Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]* [in Russian]. Trans. by D. G. Lakhuti and I. S. Dobronravov. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Yampol’skaya, A. V. 2011. “Fenomenologiya kak snyatiye metafiziki? [Phenomenology as a Sublation of Metaphysics?]” [in Russian]. *Logos* 82 (3): 107–123.
- . 2013. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda [Phenomenological Method and its Limits: from German to French Phenomenology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Yevlampiyev, I. I. 2015. “Renessans kak neudacha i kak novoye nachalo [The Renaissance as Failure and as a New Beginning]: kontseptsiya yevropeyskoy istorii v knige Vladimira Bibikhina ‘Novyy renessans’ [Vladimir Bibikhin’s Interpretation of European History in ‘The New Renaissance’]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 344–363.



---

СОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ,  
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Дискуссии

---

---

DISCUSSION

---



Юлия ГОРВАТОВА\*  
(БЕЗ)ДУМНЫЕ ТВАРИ\*\*

ЧТО ЗНАЧИТ «МЫСЛИТЬ» И НУЖЕН ЛИ ДЛЯ ЭТОГО ЯЗЫК

**Аннотация:** В настоящей панельной дискуссии автор фокусной статьи, начав с обсуждения актуальной философской проблемы — допустимости утверждать, что животные мыслят (а если мыслят, то что под этим следует понимать), переходит к более метафизическим и в то же время аналитическим рассуждениям о том, как соотносятся понятия «рациональность» и «мышление». Наибольшего философского напряжения рассуждение достигает тогда, когда переходит к сугубо метафизическому вопросу о том особом виде знания, которого возможно достичь не столько благодаря, сколько вопреки языку, оказавшись при этом на «границе» или даже за «пределами» мира. Остальные участники дискуссии обсуждают те же вопросы, критикуя отдельные положения фокусной статьи, а также предлагая свои определения для базовых терминов и решения для поставленных вопросов.

**Ключевые слова:** мышление, трансцендентальное, рациональность, знание, язык, сознание.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-93-106.

Если я хоть когда-то что-то помыслил, то я знаю,  
что такое мышление и что такое истина.

*Мераб Мамардашвили,*  
«Картезианские размышления»<sup>1</sup>

Эта работа, пожалуй, не вполне соответствует представлениям о том, какой должна быть академическая статья. Однако и цели я преследую не вполне привычные: я написала ее не для того, чтобы зафиксировать результат размышлений, но, напротив, она сама и будет попыткой размышления. Она написана не для того, чтобы проанализировать чужие подходы. Не для того, чтобы увидеть слабые места в чужих рассуждениях. Не для того, чтобы зафиксировать мою позицию по вопросу о мышлении. Она написана для того, чтобы упорядочить мысли, получить возможность взглянуть на собственный строй рассуждений со

\*Горбатова Юлия Валерьевна, к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», jgorbatova@hse.ru.

\*\*© Горбатова, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Мамардашвили, 2001: 91.

стороны, как на систему. Я хочу посмотреть на свет и повертеть так и смя свою собственную интуицию, которая, возможно, меня подводит. Однако особенностью интуиции является как раз то, что ей хочется верить безо всяких оснований или анализа. Все, что есть во мне от аналитика, противится такой наивной доверчивости. Все, что есть во мне от логика, требует формализовать, обосновать, проверить на полноту и непротиворечивость. В то же время все, что есть во мне от наивного философа-любителя, тихо, но непреклонно настаивает на том, что есть такие области, где интуиция — единственный способ что-то знать. И что я сейчас как раз в такой области. И никакой анализ, никакая формализация меня не спасут и ничего не опровергнут, как, впрочем, и не обоснуют ничего тоже.

Пожалуй, я впервые пишу статью исключительно потому, что чувствую непреодолимую потребность поговорить о том, что меня очень волнует. К теме этого волнения я пришла благодаря работам Мераба Константиновича Мамардашвили, который для меня не философ, и читать его работы как философские я не могу. Мамардашвили для меня — проводник в область чистой мысли: тот, кто выбрасывает в «просвет бытия», где я чувствую себя больше, чем я есть, чем когда-либо могла бы быть.

Вообще, мне интересны поиски границ языка. Мир, очевидно (очевидно ли?), тем или иным образом простирается за эти границы и даже тем или иным способом наличествует за этими пределами. Однако, *как* именно он (мир) это делает, — мы, положа руку на сердце, не знаем. Отними у нас язык — возможность называть, описывать, классифицировать, формализовать и высчитывать, — что мы будем знать о мире? Как описать собаку, лающую на дерево, если нет общих понятий «собака» и «дерево»? Каково это — вообще не регистрировать и не фиксировать в словах наличие той или иной ситуации, состояния, события? Это иное восприятие мира, которое было доступно каждому из нас в младенчестве и доступно иным животным на протяжении всей жизни, совершенно невообразимо для уже владеющего языком человека.

В настоящей статье я планирую совместить до сих пор для меня несовместимое: привычный анализ языка и связь языка с внеязыковыми выходами на «изнанку мира». В рамках «прощупывания» своей интуиции я тем или иным образом «столкну» в обсуждении четверых — Рене Декарта, Нормана Малкольма, Мераба Мамардашвили (Мамардашвили, 2015) и Франса де Вааля. Последний упоминал второго, в то

время как второй как раз анализировал работы первого. Препоследний же писал о первом и ему, скорее всего, было бы очень интересно узнать то, о чем пишет последний. Такое описание четверых героев неслучайно: именно язык позволяет мне рассказывать о них столь замысловатым образом — не упоминая имен и не показывая «картинок». При этом я имею серьезные основания считать, что внимательный читатель без труда разберется, какими интеллектуальными отношениями связаны фигуранты между собой.

#### БАЗОВЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Очень многие (если не все) вполне реальные проблемы начинаются с непроясненности базовых понятий. Часто именно в том месте, которое хочется проскочить без лишних разъяснений, ведь это «и так все знают» или это «и так всем понятно», следует остановиться и попытаться дать определение именно этому «ясному» и «понятному» термину. Поскольку именно в такой коварной простоте и незамутненной определением ясности с высокой долей вероятности кроется омут принципиальных разночтений.

В качестве иллюстрации можно представить себе ситуацию признания в любви. Представим, что *A* признается *B* в любви: «Я тебя люблю». Ожидаем ли мы, что *B* уточнит у *A*: «Что ты понимаешь под словом „любовь“»? Предположу, что большинство ответят «нет», ведь *и так ясно*, что такое любовь. Однако это вопиющим образом неверно и, положив руку на сердце, совершенно заранее *не ясно*, что другой человек имеет в виду, когда говорит, что «любит»! Если быть искренним с собой до конца, неясно даже, как начинать прояснять эту абсолютную, поглощающую все смыслы неясность. «Любовь» — обезоруживающе простое и в то же время каверзно сложное понятие, которое даже себе объяснить если не невозможно, то чрезвычайно непросто. Как *A* может убедиться, что *B* — другой, *всегда* малознакомый человек, употребляет такое сложное и важное слово хотя бы вполовину в том же смысле, что и *A*?

К счастью, в случае с любовью совпадение в понимании термина, в конце концов, как правило, проясняется эмпирически — поступки одного и поступки другого демонстрируют, как именно каждый из них понимает значение слова «любовь». Такое прояснение может *внезапно* (всегда внезапно) привести к неприятному осознанию, что, по мнению одного, другой его или не любит совсем, или любит едва-едва. Хотя оба были искренни, когда признавались в любви.

## МЫШЛЕНИЕ

Нечто похожее (но, кажется, еще более трудно уловимое) случается, когда мы пытаемся говорить о мышлении. В непроясненности этого термина, как мне представляется сейчас, коренится причина многих яростных споров о том, мыслят животные или не мыслят.

С одной стороны, мы знаем, что у них нет языка в том смысле, что есть у нас<sup>2</sup>. А как мыслить без языка — мы помыслить не можем, потому что сами затынуты в омут языка безвозвратно. С другой стороны, нам определенно известно (и многими исследованиями убедительно доказано), что многие животные вполне в состоянии строить каузальные цепочки и действовать в соответствии с этими построениями. Но *как?!* Как они это делают, если нельзя понимаемое сформулировать словами? Так, в классическом уже примере Малкольма наблюдатель в полном согласии с своей интуицией заявляет, что *собака думает, что кошка забралась на дуб* (Malcolm, 1972: 13). Потому что как еще можно выразить идею о том, что собака лает на дерево, где, как ей кажется, спряталась соседская кошка?

Мы знаем, что многие животные имеют представление о времени (способны отсрочивать достижение желаемого результата, делать запасы в зависимости от обстоятельств и т. д.) Мы знаем, что некоторые животные имеют представления о власти как сложном феномене (плетут интриги, ищут сообщников, «дружат против» кого-то). Но не очень понимаем, как все это возможно без языка — такого развитого и мощного инструмента, которым обладаем мы сами. Тем не менее, благодаря новаторским работам таких этологов, как Франс де Вааль и его коллеги, мир ученых начинает свыкаться с мыслью, что животные все же как-то мыслят. «Как-то» — в смысле гораздо более разнообразно и плодотворно, чем мы интуитивно себе представляем и чем в состоянии представить, если знаем, что у них нет такой же развитой и богатой знаковой системы, как у нас.

Однако тот же де Вааль, как мне кажется, несколько поспешно уличает Нормана Малкольма в предвзятости к животным, с плохо скрываемой неприязнью отзываясь о его статье «Бездумные твари»:

<sup>2</sup>Так, Джонатан Беннет (Bennett, 1988) указывает на несколько принципиальных отличий человеческого языка от знаковых систем животных: (1) наличие синтаксиса и, таким образом, грамматики; (2) возможность говорить о прошлом; (3) возможность обобщать; (4) наличие «психологического вокабуляра» («боюсь», «хочу» и т. д.); (5) наличие «итеративной силы» («я знаю, что ты знаешь» и т. д.)



де Ваалю кажется возмутительным заявление<sup>3</sup> последнего о том, что «глупо предполагать, что люди могут *не* иметь мыслей, и также глупо предполагать, что животные *могут* иметь мысли» (Malcolm, 1972: 17–18). Собственно, Малкольм в своей довольно объемной статье лишь стремится отделить разнообразные процессы в сознании от того, что мы (он) называем мышлением. Для него граница между мышлением и другими состояниями проходит по наличию «пропозиционального содержания»: то есть всякая мысль в принципе тем или иным образом сводима к *языковой* конструкции. Малкольм не отказывает животным ни в чувствах (обличая Декарта, как и многие до него, за то, что тот признавал в животных лишь автоматы), ни в умственных способностях (mind), ни даже в наличии сознания (consciousness). По сути, он отказывает им только в одной способности, которую и считает мышлением — *формулировать* мысли с помощью языка. Вряд ли тут есть место для спора, поскольку и де Вааль очевидным образом не считает (это было бы наивно и непродуктивно), что животные владеют языком. Сам де Вааль вполне определенно «возражает» Малкольму следующим образом: «до сих пор мне неизвестно никаких доказательств того, что язык служит основой мышления, кроме всеобщей в этом уверенности» (Вааль, Майсуриан, 2017: 126). Однако где же возражение? Малкольм понимает мышление *уже*, де Вааль — шире. Тут, скорее, вопрос недопонимания, чем принципиального расхождения во взглядах.

Таким образом, мне, очевидно, стоит сделать из этой ситуации определенные выводы, а потому заранее попытаться сформулировать то, что я планирую понимать под термином «мышление» (хотя бы в первом приближении). Если так, тогда я, видимо, примкну к тому подходу, который отстаивает де Вааль: мышление — это скорее набор когнитивных функций (понимаемый максимально широко), нежели только лишь принципиальная возможность оформлять представления с помощью языковых конструкций. Такая возможность — одна из разновидностей когнитивных функций, но мышление к ней не редуцируется.

#### РАЦИОНАЛЬНОСТЬ/ОСОЗНАННОСТЬ

С этим термином у меня возникли серьезные затруднения. Приступив к попытке определить, что значит «мыслить», я, как хорошо видно,

<sup>3</sup>Идеи Декарта, которым, по большей части, посвящена статья Малкольма, по всей видимости, кажутся де Ваалю настолько вопиюще несправедливыми, что не заслуживают даже критического упоминания.

довольно быстро пришла к заключению, что никак нельзя обойтись без понятия рациональности. При этом, кажется, термин «рациональность» я как раз использую в режиме «и так ясно», то есть именно тем способом, который чуть выше признала неконструктивным. Так что и с термином «рациональность» нужно определиться более аккуратно.

Теперь, по результатам обдумывания, можно, пожалуй заключить, что рациональность я готова понимать в самом широком смысле — как осуществление деятельности, у которой есть достигаемая с ее помощью цель или у которой такую хотя бы можно предположить. Тогда осознанность, по всей видимости, я могла бы определить как разновидность рациональности. Вот что в первом приближении я имею в виду. Мне представляется верным, что процесс признания за кем-то наличия сознания (особенно если речь идет о том, кто не может сам об этом заявить с помощью *языка*) — это процесс обнаружения определенных закономерностей в его поведении. Эти закономерности и есть проявление рациональности особого рода.

Судя по всему, схожим образом понимает осознанность и де Валь: при корректной постановке опытов, мы, по его мнению, можем обнаружить в поведении животных немало проявлений осознанности. Так, слон узнает себя в зеркале, но для этого зеркало должно быть соответствующего размера<sup>4</sup>. Однако стоит себя спросить: что же мы ищем *на самом деле*, когда проводим над животными опыты подобного рода? Разве не признаки *человеческой* рациональности пытаемся мы у них обнаружить? Другими словами, вот что мы называем осознанным (рациональным) поведением: демонстрацию такого поведения, которое соответствовало бы нами же определенным законам.

Чужая, животная (скорее всего — чрезвычайно разнообразная) рациональность всегда будет ускользать от нас<sup>5</sup>. Меня, например, совершенно завораживают стрекозы. Ученым хорошо известно, как устроен глаз стрекозы. Он устроен фасеточно: тридцать тысяч так называемых омматидий видят совершенно независимо друг от друга. Такое устройство глаза позволяет стрекозе видеть на 360 градусов — у нее вообще нет «слепых» зон. Ее мозг (очень примитивный по сравнению с мозгом выших животных) справляется с обработкой тридцати тысяч различных

<sup>4</sup>Тут, очевидно, возникают свои трудности: что значит «правильный» эксперимент; не являются ли результаты таких исследований подгонкой; и, главное, *какую* именно рациональность мы пытаемся обнаружить?

<sup>5</sup>В этом вопросе яснее всех высказался Т. Нагель (Нагель, Эскина, 2003).

изображений в долю секунды. Кроме того, верхние омматидии у стрекозы монохромны — различают лишь черный и белый цвета, в то время как нижние — полихромны. Все, кто читают этот текст, *понимают* устройство этого глаза и могут даже попытаться при случае их учесть (решив, например, однажды стрекозу поймать). Но что *делать* с этими знаниями, если речь заходит о рациональности? Какие выводы о рациональности стрекоз должны последовать из этого знания? Очевидно (это слово тут использовано со значительной долей самоиронии), что рациональность таким образом устроенных существ может сильно отличаться от человеческой. Но *как именно?* У нас нет иных возможностей воспринимать мир, кроме тех, которыми наделила нас природа<sup>6</sup>.

Другими словами, если мы и будем искать какую-то рациональность в поведении стрекозы, то и искать, и (если повезет) находить мы будем только *человеческую* рациональность — ту, которую мы сами, как живые и в некотором смысле наделенные интеллектом существа, способны в принципе опознать как рациональность. Об узости нашего восприятия хорошо написал Дуглас Адамс в пронзительном философском романе «Автостопом по Галактике»:

Широко известен и очень важен тот факт, что истина зачастую совсем не такова, как кажется. Например, на планете Земля люди всегда предполагали, что они разумнее дельфинов, потому что они придумали так много: колесо, Нью-Йорк, войны и так далее, а дельфины всегда только плескались в воде и развлекались. Дельфины же, напротив, всегда считали себя разумнее человека — причем, по той же самой причине (Адамс, Баканов, 2016: 118).

Не в этом ли и основная идея Декарта: мы не можем заглянуть в голову, в сердце, в душу животного. А если и сможем, то обнаружим там (если обнаружим) лишь порядок, что присуще самому человеку. Означало бы это, что то, что мы обнаружили, и есть рациональность животного? Наше вмешательство, каким бы аккуратным оно ни было, вредит процессу: мы сразу вынуждены накладывать свою «карту» на чужое сознание, потому что не имеем других инструментов и способов узнавания рационального, кроме своих собственных. А значит, ищем «в головах» животных лишь то, что можем найти, а не то, что (что?) следовало бы искать.

<sup>6</sup>Конечно, у нас есть разнообразные инструменты, придуманные специально для расширения наших исходных (биологически обусловленных) познавательных возможностей. Но, боюсь, пока еще нет ни одного инструмента для расширения наших рациональных возможностей.

Другими словами, единственное, что мы только можем принять за рациональность (то есть, осознанность) — действия в соответствии с некоторыми ожиданиями, которые имеются у самого исследователя и которые, согласно исходной гипотезе, одни только и являются признаком осмысленного поведения.

#### ИСТИНА И МЫСЛЬ

Тут я подхожу к самому интересному и неожиданному повороту. Следуя за Мамардашвили, можно прочесть Декарта таким образом: на самом деле, настоящая мысль — это редкое событие, совершенно выпадающее из ряда обычных рациональных действий субъектов. Мысль всегда совершается через тяжелый труд и усилие. Это внутреннее усилие — не просто обязательное условие, оно имеет (как, впрочем, всякая внутренняя духовная работа) скрытый характер и никак не проявляет себя вовне. Почему Декарт говорит о животных, как об автоматах? Потому что, глядя на других людей, мы по аналогии заключаем, что они, скорее всего, способны на такое же интеллектуальное преодоление, как и мы сами: все-таки мы относимся к одному виду — есть надежда на понимание. Но что касается других животных, у нас нет с ними такого способа связи, с помощью которого можно бы надеяться хотя бы косвенно установить, способно ли это непонятное, по большому счету, животное испытывать такие исключительные и для самих людей состояния невероятного интеллектуального напряжения.

Не исключено, что сам Декарт думал не так, как его пересказывает Мамардашвили, а, например, так, как описывает Малкольм. Или даже так, как его прочитал бы этолог де Вааль — предельно буквально: животные — бездушные автоматы и точка. Это лишь подтверждает исходный тезис: мы видим, что не можем заглянуть непосредственно в мысли Декарта и понять, какая из трактовок его текстов верна, то есть является той самой, которую он в них вкладывал. Впрочем, если и далее следовать Мамардашвили, дело вовсе не в том, что автор «пытался сказать»: важно, что мы у него можем и умеем взять. А говорят все философы, по мнению Мамардашвили, об одном и том же: просто для разных времен свои голоса, термины и объяснения. В то время как самая суть — некоторый набор философских идей, который всегда один и тот же: вечен и неизменен.. Ничто не в состоянии поколебать его совершенную законченность и неподвижность.

Итак, мысль — это энергозатратная и трудоемкая деятельность. Мысль не подобна куску мрамора, от которого отсекли все лишнее. Не подобна

приятному состоянию или даже какому-либо знанию. Мысль — это то интеллектуальное усилие, с помощью которого человек ненадолго соприкасается с истиной. Истиной — как основой или даже как *подосновой* всего того мира, который обнаруживает человек внутри себя и из которого, как умеет, строит науку, отношения, свою жизнь и судьбу мира.

Эти базовые истины очень просты и, в общем-то, даже банальны. Мы часто слышим их «симулякры» — звучат как истины, а наполнения нет. Отчего выглядят такие «истины» уныло и даже неловко. Но если вдруг однажды повезло, мы мыслью, как ростком сквозь асфальт, через мир до этой истины «прорвались», то тут же ее и присваиваем, а не просто слышим. И она обретает плоть и кровь, наполняется смыслом. То есть, становится сама собой, а не тенью или подделкой. Выходит из сумрака, так сказать. Удивительно, но каждый, кто помыслил ту или иную истину, — ее присвоил, сделал своей. Неважно, сколько до этого людей ту же истину мыслили. Она каждый раз новая. И каждый раз та же самая.

Здесь самое время вернуться к вопросу о соотношении языка и мышления. Так, де Вааль, как мы уже видели, скептически настроен относительно роли языка в мышлении вообще и мышления человека в частности. С его точки зрения, язык — инструмент, добавляющий нам эволюционных преимуществ (расширяет сознание на прошлое и будущее, позволяет помнить прошлый опыт и планировать будущее). Однако мы видим, говорит де Вааль, что животные и без языка (в смысле — речи) неплохо справляются. Иногда — даже гораздо лучше нас, так что гордиться человеку особо нечем.

Собственно, здесь можно безболезненно разрешить ту ситуацию, которая возмущает де Вааля — что животные якобы не мыслят. Достаточно развести понятия мышления в широком смысле (назовем это *думать*) как наличия осознанного рационального поведения и мышления в узком смысле — усилия, с помощью которого в просвете бытия приоткрывается истина, — как вопрос о том, мыслят ли животные, отпадет. Да, в широком смысле понятия «мышление» животные мыслят, в узком — мы не знаем и вряд ли сможем узнать, а потому не стоит и гадать об этом, наделяя животных теми способности, о наличии которых нам пока ничего не известно<sup>7</sup>. Если не поддаваться старой традиции участвовать

<sup>7</sup> Такое решение ни в коей мере не отменяет возможность того, что у животных (очевидно) есть иные способности, отличающие их от человека.

в соревновании «кто выше на лестнице существ», то такое объяснение выглядит вполне приемлемым. По крайней мере, я не вижу в нем никакого ущемления прав животных.

#### ЯЗЫК И ИСТИНА

Удивительно, однако, здесь вообще не то, что человек имеет такую поразительную способность — встать через усилие в просвете бытия и увидеть истину. Удивительно то, что результат такого усилия, кажется, совершенно невозможно выразить словами. Мысль — очень специфическое состояние, достигаемое всегда вдруг и всегда за счет большой внутренней работы. И в какой-то момент застаешь себя уже там — на границе. Стоишь в этом просвете, где жуткое и прекрасное сливаются в одно сияющее *понимание*. Всегда недолго, несколько мгновений. Но каких! А потом только помнишь, что стояла — и ощущение счастья, и *знание*, что так можно, и что это и есть истина.

Но словами описывать даже само это состояние — дело пустое. Еще наивнее надеяться, что естественного языка хватит для описания открывшейся истины. Тут языка катастрофически не хватает. Язык бессилен. Вроде бы нет проблемы — слова подбираются довольно легко. Проблема лишь в том, что все эти слова подходят не только для описания понятой истины, они подходят и для описания симулякра этой истины. Так что никакого профита от языка у человека, в этом сугубо человеческом способе познания вроде бы и нет.

Но кажется, что все же есть. Чтобы встать в просвет бытия, поймать мысль за хвост, удержать, уцепиться, пролететь с ней немного — сначала всегда приходится браться за слова. В момент самой мысли кажется, что слова складываются вполне стройно и верно. Что описать происходящее — вполне посильная задача. Но стоит мысли начать угасать, как тут же возникает ощущение зазора, в который проваливается то самое главное и цельное, что было смыслом состояния мысли: слова как будто бы все еще есть, но их как-то меньше, чем нужно и почти все какие-то не те. А если уж мысль случилась, состоялась, отступила, — слова обнаруживают себя как совершенно бесполезные: теперь уже нет никакой возможности описать переживание полной ясности и цельности. Оно бессловесно.

Что же получается? Человек как животное, как вид всегда, конечно, думает. Мы тут при желании смело можем поставить его в один ряд со многими прочими животными: животные в какой-то мере рациональны и человек в какой-то мере рационален. В какой мере, в каком смысле —

вопросы, которые сейчас нас отвлекут, а потому оставим их в стороне. Проблема же (проблема ли?) заключается в том, что человек — странная, бракованная штукавина. Он чуть больше, чем животное, он Человек, если только он мыслит (в узком смысле слова). То есть Человеком он бывает крайне редко, если не сказать почти никогда. Но только в том безъязыком, пронзительном состоянии он Человек. А все остальное время — просто человек, вид животного. И не то чтобы среди людей одни этакие Человеки, а другие *просто* люди. Напротив, у каждого есть шанс ненадолго (увы, всегда ненадолго) стать Человеком — постоять в просвете. Долго там не удержишься: не хватает сил противостоять сквозняку бытия. Но если хоть раз случилось постоять, нет никаких сомнений, что это То Самое, без которого все остальное тщетно и пусто. Но объяснить все равно нельзя — слов не хватает.

Если все же настаивать, что речь — это необходимое условие для наступления мысли, то удивительным образом получается так, что, возможно, человек — самое убогое из всех животных, потому что не всегда и не каждый может быть самим собой. С другой стороны, именно благодаря этому умению иногда заставить себя в просвете бытия человек и ощущает себя отличным от других существ: не круче, важнее и значительней — это от отсутствия мысли только можно было бы такие эпитеты приписать. Человек про других существ не знает и *никогда не узнает*, могут ли они так же: застают ли себя в бытии, где мысль. А потому сравнивать смысла нет никакого. Но только про себя человек может с уверенностью заявлять, что он мыслит и для этого ему нужен язык. Как же так выходит, что язык, речь для усилия мысли, казалось бы, не нужны, но все же нужны обязательно: без них не начнешь, но их недостаточно (то есть они необходимое, но недостаточное условие мысли).

Я вижу еще одно необходимое, но тоже недостаточное условие для наступления состояния мысли — это осознание своей конечности, знание о собственной смерти. Осознать собственную смертность (не симулякр использовать — осознать) — это, возможно, первая настоящая мысль, открывающая путь ко всем другим теоретически возможным мыслям. Чтобы заметить, что за существованием пролегает реальность, что она отлична от привычной рутины, надо знать, с полной определенностью знать о своей конечности. В обыденной жизни человек ведет себя, как и любое другое животное, — так, будто он бесконечен. В реальности же нет никакого сомнения в том, что он конечен. Принятие этого факта серьезно и навсегда меняет картину мира. Итак, став через мысль истиной,

как и всякая настоящая истина, эта не может держаться постоянно на пике своей пронзительности и неотменяемости. Она уходит в тень, к горизонту. Но остается обязательным фоном, безмолвной и неотменимой установкой всех прочих попыток мыслить — состоявшихся и неудавшихся. Каким бы странным это ни казалось, но, полагаю, наличие языка каким-то (пока не понимаю, каким именно) образом является важной составляющей понимания себя как конечного существа. Хотя само это переживание, осознание — вполне экзистенциальный акт, как и прочие мыслительные акты, не нуждающийся в словах.

Язык оказывается неким магическим ключом. Может быть, даже не к самим состояниям просветления, но к возможности пусть невнятно и косноязычно, но все же дать понять другим особям своего вида, что с тобой случаются странные, но в то же время осознаваемые как единственно истинные, состояния. Может быть, сила языка именно в этом — возможности проследить связь, преемственность. Перекинуть пусть веревочный и гнилой, но все же мостик между разными людьми, которые с помощью языка только и ищут себе подобных и находят понимание друг у друга.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, какие же выводы можно было бы сделать после всего сказанного? Трудно сказать с определенностью. Пожалуй, я могла бы сказать так: область чистой истины безъязыка и в то же время — недостижима без языка. Это странное положение дел объяснить я пока не могу, но рада, что по крайней мере смогла его сформулировать для себя как проблему, над которой еще придется поломать голову.

Кроме того, я очень надеюсь, что коллеги, которые откликнутся на эту попытку размышления, смогут добавить к ней что-то свое, помочь увидеть не только ошибки и неточности, но и упущенные возможности для продолжения и развития рассуждения.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Адамс Д.* Автостопом по Галактике. Ресторан «У конца Вселенной» / пер. с англ. В. И. Баканова, В. И. Генкина, С. В. Силаковой. — М. : АСТ, Астрель, Neoclassic, 2016.
- Вааль Ф. де.* Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? / под ред. Е. Наймарк ; пер. с англ. Н. Майсурия. — М. : Альпина нон-фикшн, 2017.
- Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления / под ред. Ю. П. Сенокосова. — М. : Прогресс, 2001.



Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2015.

Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума / Д. Хофштадтер, Д. Деннетт ; пер. с англ. М. Эскиной. — Самара : Бахрах-М, 2003. — С. 349–360.

Bennett J. Thoughtful Brutes // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. — 1988. — Vol. 62, no. 1. — P. 197–210.

Malcolm N. Thoughtless Brutes // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. — 1972. — Vol. 46. — P. 5–20.

---

Gorbatova, Yu. V. 2018. "(Bez)dumnyye tvari [Thought(less) Brutes]: chto znachit 'myslit' i nuzhen li dlya etogo yazyk [What Does It Mean to Think, and Whether a Language is Prerequisite for Thinking]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 93–106.

---

YULIYA GORBATOVA

ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

## THOUGHT(LESS) BRUTES

WHAT DOES IT MEAN TO THINK,

AND WHETHER A LANGUAGE IS PREREQUISITE FOR THINKING

**Abstract:** In this panel discussion, the author of the focus article starts with a discussion of a topical philosophical problem—the validity of the claim that animals think (and if they do think, what does it mean). Then she turns to a more metaphysical and at the same time analytical arguments about relationship between the concepts “rationality” and “thinking.” The greatest philosophical tension of reasoning is reached when the argument turns to a purely metaphysical issue of that particular kind of knowledge which is possible to achieve despite the language, being at the same time on the “border” or even beyond the “limits” of the world. Other panel discussion participants discuss the same issues. They criticize certain theses of the focus article, offer their own definitions for the terms “rationality,” “thinking” and “consciousness,” and propose interesting solutions to the questions posed.

**Keywords:** Reasoning, the Transcendental, Rationality, Knowledge, Language, Consciousness.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-93-106.

### REFERENCES

Adams, D. [Adams, D. N.] 2016. *Avstopom po Galaktike. Restoran “U kontsa Vselennoy” [The Hitchhiker’s Guide to the Galaxy. The Restaurant at the End of the Universe]* [in Russian]. Trans. from the English by V. I. Bakanov, V. I. Genkin, and S. V. Silakova. Moskva [Moscow]: AST / Astrel’ / Neoclassic.

Bennett, J. 1988. “Thoughtful Brutes.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 62 (1): 197–210.

- Malcolm, N. 1972. "Thoughtless Brutes." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46:5–20.
- Mamardashvili, M. K. 2001. *Kartezianskiye razmyshleniya [Cartesian Meditations]* [in Russian]. Ed. by Yu. P. Senokosova. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 2015. *Besedy o myshlenii [Discussions on Thinking]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Nagel', T. [Nagel, T.] 2003. "Kakovo byt' letuchey mysh'yu? [What Is It Like to Be a Bat?]" [in Russian]. In *Glaz razuma [The Mind's I]*, by D. Khofshtadter, trans. from the English by M. Eskina, 349–360. Samara: Bakhrakh-M.
- Vaal', F. [de Waal, F.] de. 2017. *Dostatochno li my umny, chtoby sudit' ob ume zhiivotnykh? [Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?]* [in Russian]. Ed. by Ye. Naymark. Trans. from the English by N. Maysuryan. Moskva [Moscow]: Al'pina non-fikshn.

СЕРГЕЙ ЖДАНОВ\*

## ЯЗЫК, МЫШЛЕНИЕ И «ГЛУБИННЫЕ ИСТИНЫ»\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-107-115.

В своей интересной и интригующей статье «(Без)думные твари» Юлия Горбатова предлагает собственный взгляд на проблему соотношения языка и мышления. Двумя сквозными мотивами в ее рассуждениях выступают сравнение человеческого мышления с мышлением животных, а также пронизанная экзистенциалистскими реминисценциями идея не опосредованного языком доступа к «глубинным» истинам. Именно эта последняя идея становится, в конечном итоге, главной посылкой аргумента в пользу несводимости человеческого мышления к языку, тогда как вопрос о мышлении животных оказывается своеобразным ложным следом: не исключено, что животные имеют иную психологию, и, быть может, тоже имеют свой особый выход к «глубинным» истинам, но вряд ли нам когда-либо удастся установить данный факт с достоверностью.

Я разделяю тезис о несводимости мышления к языку, хотя считаю истинность этого тезиса совместимой с невозможностью невербализуемого мышления. Редукция мышления к языку всего лишь предполагает производность содержания психологических состояний от содержания языковых выражений, а редукция в обратном направлении предполагает обратную зависимость между языковым и психологическим содержанием. Сам по себе вопрос о вербализуемости мышления я оставляю открытым, поскольку являюсь агностиком в отношении существования неконцептуального интенционального содержания. Тем не менее, я уверен, что мышление о «глубинных» истинах не может служить примером невербализуемого мышления, в пользу чего привожу аргументы в первой части настоящего комментария. Вторая часть комментария посвящена краткому изложению моего понимания тезиса о несводимости мышления к языку.

\* Жданов Сергей Михайлович, независимый исследователь, [sergei@zhdanov.co](mailto:sergei@zhdanov.co).

\*\* © Жданов, С. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

## I

Я сомневаюсь, что при обсуждения языка и мышления должны играть какую-либо роль так называемые «глубинные» истины (а также другие экзистенциалистские общие места, такие как «просвет бытия», «подлинное существование», мысли о смерти и проч.<sup>1</sup> Мои сомнения носят как методологический, так и содержательный характер; остановимся по очереди на тех и на других.

Методологические сомнения касаются в первую очередь языка экзистенциальной философии, особенность которого состоит в том, что он, мягко говоря, не изобилует дефинициями, дистинкциями и доказательствами, а, напротив, довольно герметичен и метафоричен. Сам по себе данный факт еще не означает, что такая философия не заслуживает внимания. К примеру, доктрины Витгенштейна в той или иной мере обладают всеми приведенными характеристиками, однако они, без сомнения, имеют значительную философскую ценность, являясь важным источником вдохновения для многих поколений философов, включая современных. Отличие философии Витгенштейна от экзистенциализма проявляется, по моему мнению, в характере вторичной философской литературы. Современные витгенштейнианцы часто озабочены проявлением, уточнением или даже интерпретацией мыслей Витгенштейна, что ведет к появлению новых содержательных философских теорий, отвечающих современным научным стандартам и выступающих как серьезные попытки решения актуальных философских проблем<sup>2</sup>. Вторичная литература по экзистенциализму, с другой стороны, отмеченной особенностью не обладает. В частности, гораздо реже встречаются попытки переложить содержание экзистенциалистской философии на более строгий академический язык<sup>3</sup>. Создается впечатление, что большинство современных авторов, работающих в парадигме экзистенци-

<sup>1</sup>Все приведенные примеры, разумеется, ведут родословную из творчества одного отдельного человека (Хайдеггера), однако, учитывая их популярность, а также возможность подобного рода терминов другого авторства, кажется более уместным использовать общее название — «экзистенциализм».

<sup>2</sup>Сказанное, разумеется, не означает, что таковы *все* витгенштейнианские доктрины. Исключением как раз является, например, витгенштейнианская точка зрения относительно соотношения языка и мышления.

<sup>3</sup>Еще более редки исследования, касающиеся не частных аспектов учений обсуждаемых философов, а фундаментальных положений наподобие тех, что обсуждаются в настоящем комментарии.

альной философии, прибегают примерно к тому же языку, которым оперировали ее отцы-основатели.

Аргументом в пользу отмеченного *status quo* в экзистенциалистской литературе могла бы служить (и часто служит по факту) ссылка на невозможность перевода содержания развиваемого в ней философского учения на стандартный академический язык. Действительно, не может ли быть такого, что все прочие области знаний, а также повседневная речь просто-напросто не имеют словаря, необходимого для выражения особых истин о реальности, открываемых перед нами экзистенциальной философией?<sup>4</sup> К идее такого рода я отношусь крайне скептически. Прежде всего, существуют косвенные соображения против самой возможности ограничений языка того типа, к которым апеллирует приведенный аргумент. Язык позволяет строить описания практически любой длины и сложности и ссылаться при этом на различные характеристики обсуждаемых сущностей. Описание может иметь родовидовую структуру, может выделять внутренние либо относительные свойства вещей, может опираться на аналогию с чем-то хорошо известным, может выстраиваться с помощью примеров. Даже если согласиться, например, что содержание фигуративной речи, которой так насыщена экзистенциалистская литература, не может быть со стопроцентной точностью передано с помощью более простого языка, остается очевидным, что при желании к этому идеалу можно приблизиться довольно сильно.

Переводу на более простой язык поддается, например, такая крайне герметичная дисциплина, как математика. В самом деле, в этой области знаний очень часто тоже ведется разговор о сущностях, которые крайне трудно «уловить» с помощью словаря других областей знания или повседневной жизни. Это, однако, не мешает математикам создавать язык своей дисциплины таким образом, чтобы любой заинтересованный человек мог через цепочку определений и разъяснений прийти от известных ему выражений до более эзотерических специальных терминов, вводимых специально для описания «глубинных» математических истин о реальности. Опять же, показательна разница во вторичной литературе — на этот раз учебной. При наличии огромного количества

<sup>4</sup>Если подлинные «глубинные» истины невыразимы в языке, то истины, формулируемые на языке экзистенциальной философии, должны, видимо, выступать своеобразной аппроксимацией к ним: самым большим, что мы можем сделать, чтобы передать их содержание в языке.

учебников по множеству различных разделов математики, редкие учебники по экзистенциализму занимаются, в основном, тем, что перелагают учения корифеев, пользуясь их же языком и не предлагая ничего отдаленно похожего на цепочку определений, ведущую от простого языка к эзотерическому.

Таким образом, в случае истинности тезиса о невозможности переложения учения экзистенциализма на стандартный академический язык (назовем его для краткости «тезисом о непереводаемости») мы имели бы беспрецедентную ситуацию, существенно отличную от того, как устроены дела в плане соотношения языков прочих специальных дисциплин и повседневного языка. Такого рода уникальность оказывается схожей с тем, как обычно описываются чудеса: в отличие от некоторого установленного закономерного хода вещей происходит нечто крайне редкое и нестандартное. Соответственно, отношение к тезису о непереводаемости должно быть, по моему мнению, примерно таким же, как то, которое рекомендовал применительно к чудесам Дэвид Юм. Сообщениям о чудесах не следует верить до тех пор, пока не будут исчерпаны все естественные объяснения предполагаемых чудес.

На мой взгляд, существует как раз подходящее естественное объяснение нашему предполагаемому чуду — своеобразной лингвистической изолированности дискурса о «глубинных» истинах (и здесь мы переходим к содержательному возражению против этого дискурса). Объяснение видимости чуда носит, как это часто бывает, психологический характер и состоит в том, что разговор о «глубинных» истинах обычно является всего лишь разговором о собственных эмоциональных переживаниях. Чаще всего речь идет о переживаниях величественности, возвышенности или важности, сопровождающих когнитивные процессы, имеющие определенное содержание (такие, например, как размышления о собственной смерти). Тезис о непереводаемости экзистенциализма на стандартный язык возникает как раз из-за того, что *качественный аспект эмоционального переживания* почти не поддается словесному выражению. Таким образом, «глубинные» истины не являются особым содержанием мышления: скорее, некогнитивное переживание «глубинности» сопровождает мысли с некоторым обыкновенным типом содержания.

В случае правильности описанного типа эмотивизма относительно «глубинности» тезис о том, что язык не способен выразить содержание некоторой разновидности мыслей, теряет под собой основания, а интуиции, поддерживающие данный тезис, получают новую интерпретацию:

«глубинность» есть результат реификации характера определенных эмоциональных процессов. По сравнению с прочими версиями эмотивизма и нонкогнитивизма, формулируемыми в отношении других предметных областей, эмотивистская трактовка «глубинности» сталкивается с гораздо меньшим количеством проблем, связанных с логико-лингвистическими особенностями соответствующего дискурса. Если язык морали, например, схож с языком других предметных областей до степени смешения (что делает возможной для него проблему Фреге-Гича), то специфический язык «глубинных» истин, как уже отмечалось, мало похож на «остальной» современный язык.

Подведем итог сказанному до сих пор. На мой взгляд, не существует никаких «глубинных» истин, которые могут открываться в чистом мышлении (а также никакого «просвета бытия», в котором можно было бы стоять или не стоять и т. д.). Существуют просто истины, или факты, и эти истины разными существами могут по-разному оцениваться с точки зрения их важности для этих существ. При наличии соответствующих когнитивных способностей осознание важности может проявляться в виде ярких эмоциональных переживаний, что вполне ожидаемо, в частности, для существ, имеющих эволюционную историю. вполне ожидаемо, например, что для существ, способных предвидеть собственную смерть, этот факт часто кажется важным. Стоит заметить, что сказанное не означает отрицания существования внеприродных фактов, например, фактов морали. Даже в случае существования моральных фактов вопрос об их важности разными существами может «решаться» по-разному.

## II

На мой взгляд, любая более-менее прямолинейная интерпретация вопроса «возможно ли мышление без языка?» предполагает ответ в интервале от осторожного «да» до категорического «да»<sup>5</sup>. Даже несмотря на то, что «мышление» и «язык» можно понимать по-разному, либо нагружая их философским содержанием, либо оставаясь более-менее в границах повседневного словоупотребления, подобрать здравую интерпретацию этих терминов, ведущую к отрицательному ответу на

<sup>5</sup>Осторожное «да», в частности, появляется в тех ситуациях, в которых утверждается зависимость от языка приписываний «народных» интенциональных состояний, но признается зависимость самого языка от состояний ЦНС.

поставленный вопрос, по-моему, весьма сложно. Можно, например, понимать «мышление» как внутреннюю речь или понимать «язык» как любую дискретную комбинаторную систему, но подобные интерпретации вряд ли относятся к числу здравых.

Отрицательный ответ легче получить, если отказаться от прямой интерпретации вопроса о соотношении мышления и языка и интерпретировать его, например, в эпистемологическом ключе. Допустим, мы спрашиваем, можно ли эмпирически удостовериться в наличии у ныне живущего невербального земного животного того же самого набора психологических состояний (в частности, убеждений и желаний) со столь же разнообразным интенциональным содержанием — включающим в себя обобщения, а также репрезентации прошлого, самих себя, собственных психологических состояний и психологических состояний других существ, — какой есть у обычных взрослых людей<sup>6</sup>. Разумеется, эмпирические исследования почти ничего не могут подтвердить *достоверно*, а с учетом текущего состояния психологической науки (ср. кризис перепроверяемости) речь даже не идет о низких показателях *p*-значения. Но является ли интересной подобная эмпирическая интерпретация вопроса о возможности невербального мышления, особенно с учетом ссылки на *ныне живущих земных животных*? Обсуждая вопрос в такой интерпретации, мы, кажется, начинаем вести речь не столько о мышлении и языке, сколько о методологии научных исследований.

Учитывая неоднозначность интерпретаций, оптимальным подходом к решению проблемы соотношения мышления и языка я считаю трактовку этой проблемы как вторичной по отношению к проблеме природы интенциональности. Любая полноценная теория интенциональности должна предлагать решение проблемы соотношения мышления и языка в качестве следствия своих основных положений. Соответственно, если исходить из того, какие опции доступны сегодня на рынке серьезных теорий интенциональности, перспективы трактовки мышления как производной языка представляются туманными. Например, с точки зрения симпатичной мне телеосемантики одно и то же эволюционное

<sup>6</sup>Такой вопрос рассматривает в своей лекции Дж. Беннет и, подчеркивая существование альтернативных интерпретации психологических экспериментов, направленных на демонстрацию наличия у некоторых животных способности к формированию мыслей указанных типов, подводит читателя к отрицательному ответу на этот вопрос (Bennett, 1988).



объяснение природы ментальных репрезентаций применимо, в принципе, как к людям, так и к невербальным животным, а значит роль языка ограничивается процессами коммуникации представителей отдельно взятого биологического вида. Действительно, учитывая общее эволюционное происхождение людей и животных, кажется крайне неправдоподобным, что должна существовать непреодолимая граница между их когнитивными способностями. Даже если ныне живущие представители невербальных биологических видов не имеют тех или иных присущих человеку когнитивных способностей (например, не способны думать о прошлом или репрезентировать психологические состояния), — что это говорит нам о соотношении мышления и языка? Вероятно, представители вымерших биологических видов имели эти когнитивные способности (быть может, например, человек умелый способен был думать о прошлом и т. д.), а если не имели, то *могли бы* существовать иные виды с этими способностями.

Любой сторонник сводимости мышления к языку должен, по-видимому, не только отрицать последний тезис о возможности существования невербальных биологических видов с присущими людям когнитивными способностями, но и настаивать, что язык является первичным носителем семантического содержания, так что мышление оказывается своего рода интериоризированным языком<sup>7</sup>, — в противном случае будет оставаться открытым вопрос о том, *почему* существование невербальных существ с человеческими способностями является невозможным. Ведь даже если мышление имеет структуру языка (гипотеза языка мысли), кажется, нет никакой необходимости в том, что некоторые существа вырабатывают в ходе эволюционного развития способность передавать содержание мыслей другим представителям своего сообщества, используя внешнюю комбинаторную знаковую систему, допускающую рекурсию. Разве невозможны существа, чья коммуникация не отражает структуры их мыслей (например, представляя собой набор ограниченного количества аналоговых сигналов)? В той мере, в какой к ним применима гипотеза языка мысли, такими существами как раз являются представители ныне живущих невербальных биологических видов.

<sup>7</sup>Н. Малкольм в характерной для эпохи лингвистического поворота статье о мышлении животных ограничивается еще более загадочной формулировкой, сравнивая соотношение языка и мышления с соотношением физического объекта и его отражения в зеркале (Malcolm, 1972).

Сам по себе тезис о том, что язык является первичным носителем семантического содержания, сопряжен с рядом серьезных трудностей и проблем, пути устранения которых остаются, мягко говоря, неочевидными. Каким образом, например, происходит изучение ребенком своего родного языка, если у него предварительно отсутствуют психологические состояния с интенциональным содержанием? Все, что приходит на ум в данном случае — это павловские условные рефлексы, но таким способом трудно объяснить даже простейшую остенсию (разве для ассоциации выражения и предмета не требуется психологического состояния, обеспечивающего эту связь?), не говоря уж о таких свойствах языка, как систематичность и продуктивность. Аналогичная проблема касается феноменологии использования языка: что происходит, например, когда говорящий не может подобрать нужного слова, или когда переводчик размышляет о наиболее подходящем переводе некоторого термина? Без ссылки на особого рода психологические состояния говорящих (коммуникативные интенции) трудно объяснить прагматику языка: фактически, должен произойти коллапс дистинкции между семантикой и прагматикой. Но и с самой семантикой языка дела будут обстоять не очень просто. Несмотря на непрекращающиеся попытки эксплицировать витгенштейновский тезис о значении как употреблении, законченной строгой теории мы по-прежнему не имеем.

В связи с вопросом о соотношении мышления и языка имеется также самостоятельная интересная историко-философская проблема. Каким образом такая неправдоподобная, если не сказать безумная идея, как идея сводимости мышления к языку, могла пользоваться столь сильной популярностью в философии середины XX в.? По моему мнению, это было обусловлено сочетанием двух исторических факторов. С одной стороны, не прошла бесследно эпоха «эпистемологического поворота», начатого философами Нового времени, пытавшимися порвать со схоластикой, подчеркивая важность поиска достоверного фундамента философского знания. С другой стороны, к этому времени уже потеряла популярность методологическая перспектива первого лица, поскольку, в частности, благодаря Расселу, в деталях проследившему последствия принятия данной перспективы, стал заметен возникающий радикальный разрыв с картиной мира здравого смысла. Язык приходит на смену «занавесу идей» в качестве универсального философского медиума, поскольку позволяет на этом этапе иметь «лучшее из обоих миров»: факты о языке известны нам примерно с той же достоверностью, с которой

известны факты о сознании, но гораздо лучше согласуются с повседневными представлениями о мире. Проблема, разумеется, состоит в том, что трактовка метафизических вопросов в терминах некоторого предполагаемого фундамента философского знания часто искажает реальное положение вещей, так как эпистемологический приоритет не коррелирует с онтологическим. К счастью, подходящий для использования в рамках метафизических рассуждений метод вывода к лучшему объяснению позволяет отказаться от фундаменталистской редукции знания и отделить метафизические вопросы от эпистемологических. В частности, возвращаясь к нашей теме, существование независимого от языка мышления позволяет объяснить упомянутые в предыдущем абзаце процессы, и в отсутствие альтернативного объяснения без ссылки на мышление данный факт образует, с моей точки зрения, решающий аргумент в пользу первичности мышления перед языком<sup>8</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Bennett J. Thoughtful Brutes // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. — 1988. — Vol. 62, no. 1. — P. 197–210.  
Malcolm N. Thoughtless Brutes // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. — 1972. — Vol. 46. — P. 5–20.

---

Zhdanov, S. M. [Zhdanov, S. M.] 2018. “Yazyk, myshleniye i ‘glubinnyye istiny’ [Language, Thought, and ‘Profound Truths’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 107–115.

---

SERGEI ZHDANOV  
INDEPENDENT RESEARCHER

## LANGUAGE, THOUGHT, AND “PROFOUND TRUTHS”

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-107-115.

#### REFERENCES

- Bennett, J. 1988. “Thoughtful Brutes.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 62 (1): 197–210.  
Malcolm, N. 1972. “Thoughtless Brutes.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46:5–20.

<sup>8</sup>Я благодарен Юлии Горбатовой за возможность еще раз обдумать важные и интересные философские вопросы, связанные с темой соотношения языка и мышления.

ИГОРЬ ГАСПАРОВ\*

## ЖИВОТНЫЕ, КОТОРЫЕ МЫСЛЯТ\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-116-122.

В декартовых «Размышлениях о первой философии» мы находим следующие слова:

Чем же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это — живое разумное существо? Нет, ибо тотчас же вслед за этим возникнет вопрос: что это такое — живое существо и что такое разумное? — и так я от одного вопроса соскользну ко множеству еще более трудных; между тем я не располагаю таким досугом, чтобы растрачивать его на подобные тонкости. Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, что я есмь. Итак, прежде всего мне думалось, что у меня есть лицо, руки, кисти и что я обладаю всем этим устройством, которое можно рассмотреть даже у трупа и которое я обозначил как тело. Далее мне приходило на ум, что я питаюсь, хожу, чувствую и мыслю; эти действия я относил на счет души. Однако что представляет собой упомянутая душа — на этом я либо не останавливался, либо воображал себе нечто немислимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по моим более грубым членам. Относительно тела у меня не было никаких сомнений, и я считал, что в точности знаю его природу; если бы я попытался объяснить, какой я считаю эту природу, я описал бы ее таким образом: под телом я разумею все то, что может быть ограничено некими очертаниями и местом и так заполняет пространство, что исключает присутствие в этом пространстве любого другого тела; оно может восприниматься на ощупь, зрительно, на слух, на вкус или через обоняние, а также быть движимым различным образом, однако не самопроизвольно, но лишь чем-то другим, что с ним соприкасается; ибо я полагал, что природе тела никоим образом не свойственно обладать собственной силой движения, а также ощущения или мышления; я скорее изумлялся, когда обнаруживал подобные свойства у какого-то тела (Декарт, Шейман-Топштейн, 1994: 22–23).

\*Гаспаров Игорь Гарибович, доцент кафедры философии, Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко, i.gasparov@vsmaburdenko.ru.

\*\*© Гаспаров, И. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

И далее:

Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желаемое, не желаемое, а также обладающее воображением и чувствами (Декарт, Шейман-Топштейн, 1994: 24).

В приведенных цитатах мы видим ясное и отчетливое изменение, произошедшее в самопонимании человека, маркирующее отход от древней, прежде всего античной, но сохранившейся и в Средние века традиции видеть себя в качестве одной из многообразных форм жизни. В Античности термином «живое существо» обозначалось все, что обладало способностью к поддержанию собственного существования, от растений до богов и даже всего космоса в целом, а термин «душа» использовался для обозначения начал, объяснявших различные жизненные функции живых существ от питания и размножения до мышления в собственном смысле слова (Polansky, 2007). В Средние века такое представление — с определенными модификациями — продолжило свое существование, прежде всего в схоластической философии. В подобной картине мира очевидна общность между людьми, животными и даже растениями, поскольку все они обладают некоторыми сходными способностями. Например, все они питаются и размножаются. Также очевидно, что между некоторыми из них имеется большее количество сходств. Например, люди и собаки обладают сходными способностями восприятия, хотя, возможно, это сходство имеет не сущностный, а лишь аналогический характер, т. е. зрение собаки и зрение человека лишь подобны, но при этом не имеют общей природы в строгом смысле слова. Наконец, некоторые виды живых существ могут иметь уникальные способности. Классическим примером могло бы служить мышление, понимаемое как способность оперировать общими понятиями в отличие от образов, которое как раз и отличает человека от других живых существ. Именно с этой — интуитивно мне близкой — картиной мира Декарт, а вместе с ним и вся последующая традиция новоевропейской философии, разрывает решительно и радикально. Не берусь судить об этом однозначно, но кажется, что он делает это в угоду своей — весьма спорной с точки зрения сегодняшних представлений — эпистемологии<sup>1</sup>. Пытаясь достичь

<sup>1</sup>Например, см. Декарт, Шейман-Топштейн, 1994: 23: «Но что же из всего этого следует, если я предполагаю существование некоего могущественнейшего и, если смею сказать, злокозненного обманщика, который изо всех сил старается, насколько это в его власти, меня одурачить? Могу ли я утверждать, что обладаю хотя бы малой долей всего

абсолютных оснований для своих убеждений, он отвергает любую возможность отождествления себя с живым существом и признает свое тождество только и исключительно с субъектом некоторых психологических характеристик, таких как сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, чувство, исключая из них даже восприятие. Этот психологический субъект он и называет мыслящей вещью.

Многие из проблем, с которыми довольно безуспешно бьется современная философия сознания, проистекают из этого радикального разрыва с докартезианским самопониманием человека как живого существа особого рода. Например, ответ на вопрос «мыслят ли животные?», как верно замечает Ю. В. Горбатова, зависит от того, как понимать, что такое мышление. Если следовать логике Декарта, то мыслить — это значит быть субъектом неких психологических установок или осуществлять некие — не любые — психологические акты, примеры которых были приведены выше. Есть ли они у животных? Есть ли они вообще у кого-то, кроме меня? Можно ли устранить все сомнения по этому поводу? Такое понимание мышления извлекает меня из общности не только с другими живыми существами, но и из общности с себе подобными, поскольку только о самом себе я могу с уверенностью сказать, что я осуществляю ментальные акты, являюсь их субъектом, и, осознавая это, оказываюсь причастен мышлению, которое в некотором смысле я и есть. С другой стороны, мысля, я мыслю не только самого себя, но и других. И, собственно говоря, эти другие, по крайней мере, в темпоральном смысле, предшествуют мне в моем мышлении. Мысля других, я мыслю их «рационально» устроенными, т. е. не лишенными внутренней целесообразности, которая либо связана с ними самими, либо привнесена в них кем-то еще. Но об этой рациональности я могу, с точки зрения Декарта, только догадываться. Как мне кажется, до известной степени эта картезианская в своем существе «логика» доминирует и у автора рассматриваемого эссе, когда она пишет:

того, что, по моим словам, принадлежит к природе тела? Я сосредоточенно вдумываюсь, размышляю, перебираю все это в уме, но ничто в таком роде не приходит мне в голову; я уже устал себе это твердить. А что же можно сказать о свойствах, кои я приписал душе? О способности питаться и ходить? Да ведь если у меня нет тела, то и эти свойства — плод чистого воображения. А способность чувствовать? И ее не бывает без тела, да и, кроме того, у меня бывают во сне многочисленные ощущения, коих, как я это отмечаю позже, я не испытывал. Наконец, мышление. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно».

Собственно, здесь можно безболезненно разрешить ту ситуацию, которая возмущает де Ваала — что животные якобы не мыслят. Достаточно развести понятия мышления в широком смысле (назовем это *думать*) как наличия осознанного рационального поведения и мышления в узком смысле — усилия, с помощью которого в просвете бытия приоткрывается истина, — как вопрос о том, мыслят ли животные, отпадет. Да, в широком смысле понятия «мышление» животные мыслят, в узком — мы не знаем и вряд ли сможем узнать, а потому не стоит и гадать об этом, наделяя животных теми способностями, о наличии которых нам пока ничего не известно.

Ю. В. Горбатова пытается применить различие между мышлением в широком смысле и мышлением в узком смысле в качестве решения спора о том, мыслят ли животные, но, как я думаю, при этом игнорируется сам вопрос по существу, так как он оказывается спором о словах. *Если* мышлением называть то-то и то, *то* животные мыслят и люди тоже мыслят. *Если* же мышлением называть то-то и то, *то* мыслят только люди. Однако, с точки зрения Декарта, мышление в широком смысле слова — это вообще не мышление в том смысле, в каком он его понимает. Поскольку в его понимании мышление — это вообще не когнитивная способность, а скорее некий психологический акт, интроспективно самоочевидный для его обладателя, но полностью закрытый для кого-нибудь иного, по крайней мере, если смотреть на это с позиции обретения полной достоверности. В этом смысле ответ на вопрос «мыслят ли другие люди?» столь же загадочен, как и ответ на вопрос «мыслят ли другие (отличные от человека) животные?». Неудивительно, что после множества неудачных попыток построить удовлетворительную философскую систему в рамках картезианского *cogito* маятник качнулся в противоположную сторону. Бихевиоризм и его современный наследник, функционализм, предлагают полностью игнорировать субъективную сторону ментальной жизни, полностью отказаться от интроспекции, при этом часто, как и Декарт, аргументируя свою позицию тем, что они не дают нам надлежащей достоверности результатов. Как мне представляется, современная философия сознания во многом остается в рамках этой непродуктивной дилеммы — либо невыразимая субъективность психологического переживания, либо бесчувственная машинерия нервных клеток, — самым известным проявлением которой является т. н. «трудная проблема» сознания.

В рамках докартезианской картины мира трудно представить существование такой проблемы, поскольку мышление понимается не столько

как некий психологический акт субъекта, сколько как способность, присущая определенным живым существам и составляющая неотъемлемую часть их природы. В этом смысле не существует проблемы в том, как из лишенной субъективности природы возникает субъект переживания. Хотя, возможно, существует вопрос о том, как и почему возникают/существуют живые существа именно с такими способностями или именно с такой природой. Несомненно, в рамках докартезианской картины мира на этот вопрос существовали ответы. Трудно сказать, насколько эти ответы могли бы удовлетворить современного философа или ученого, но сама идея, что мы — животные<sup>2</sup>, которые мыслят, кажется мне интуитивно более привлекательной, более естественной, чем основные ее альтернативы, согласно которым мы являемся некой разновидностью психологических сущностей или чисто физическими объектами, подобие мозгов или человекообразных совокупностей клеток, связанных между собой системой сложных отношений, которые столь любимы современными метафизиками.

Однако, если мы всего лишь мыслящие животные, то как быть с «просветом бытия», попадание в который является, по мнению Ю. В. Горбатовой, результатом усилия мысли, характеризующим уникальность человека? Честно говоря, с одной стороны, я испытываю определенные трудности с пониманием данного выражения. Действительно, что оно могло бы означать? Или, лучше сказать, на что оно могло бы указывать? Сама автор описывает опыт мышления как своего рода личное соприкосновение — краткое и мимолетное — с вечной истиной. С другой стороны, мне кажется очевидным, что подобного рода опыт встречается в жизни если не каждого человека, то, по крайней мере, достаточно большого числа людей. Поэтому у меня складывается впечатление, что это выражение не полностью лишено смысла, хотя и кажется мне не слишком удачным. Более серьезная трудность состоит, однако, в том, как субъективный психологический акт — когнитивный или волевой, — взятый сам по себе, может приоткрыть вечную истину. Почему опыт личного соприкосновения с истиной должен быть чем-то большим, чем просто субъективным — в данном случае это означает произвольным, не общезначимым, никого не обязывающим — переживанием? Есть ли у тех, кто отвергает докартезианское понимание человека, ответ на этот

<sup>2</sup>Термин «животное» следует понимать здесь скорее как «живое существо», т. е. наделенное жизнью тело определенного вида, нежели как животное в противоположность растению или животное в противоположность человеку как личности.



вопрос? Мне кажется, что если он даже и есть, то какой именно это ответ, не вполне очевидно. В противоположность этому докартезианское понимание мышления как специфической способности, направленной на специфические объекты, дает прямой ответ: мысля, т. е. реализуя соответствующую способность, человек приобщается объектам своего мышления, особым способом актуализируя их в себе. Например, когда человек мыслит математические истины, которые являются неизменными, то он в буквальном смысле соприкасается с вечной истиной. Конечно, такая онтология устроит далеко не каждого, однако она дает нам возможность приблизиться к пониманию, как возможен опыт того, что Ю. В. Горбатова называет находждением в «просвете бытия». В категориях докартезианской картины мира мышление — это то, что позволяет некоторым животным приобщаться к тому, что превосходит их как животных, т. е. тех, кто обречен на смерть. Мысля, они в буквальном смысле восходят к объектам, которые отличаются от них тем, что они непреходящи. Можно ли во все это верить сегодня, после Декарта, Канта, бихевиоризма и десятка другого разных иных -измов? Почему бы и нет, если идея того, что мы — животные, которые мыслят, не только интуитивно привлекательна, но и не имеет явного опровержения, и к тому же способна предложить объяснение того, почему мы переживанием наш опыт мышления как опыт того, что превосходит нас самих.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред., примеч. В. В. Соколова ; сост. В. В. Соколова ; пер. с лат., с фр. С. Я. Шейман-Топштейн. — М. : Мысль, 1994. — (Философское наследие ; 119).
- Polansky R.* Aristotle's De Anima. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

---

Gasparov, I. G. 2018. "Zhivotnyye, kotoryye myslyat [Animals Who Think]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 116–122.

---

IGOR' GASPAROV

ASSOCIATE PROFESSOR AT N. N. BURDENKO VORONEZH STATE MEDICAL UNIVERSITY

## ANIMALS WHO THINK

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-116-122.

### REFERENCES

- Dekart, R. [Descartes, R]. 1994. [in Russian]. Vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. and annot. by V. V. Sokolov, comp. V. V. Sokolov, trans. from the Latin and from the French by C. Ya. Sheyman-Topshteyn. 2 vols. *Filosofskoye naslediyе* 119. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Polansky, R. 2007. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

АЛЕКСЕЙ ГАГИНСКИЙ\*

## КАК СЕРДЦУ ВЫСКАЗАТЬ СЕБЯ? \*\*

О ГРАНИЦАХ ЯЗЫКА МЫШЛЕНИЯ

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-123-131.

Прежде всего я хочу поблагодарить Юлию Горбатову за возможность поучаствовать в дискуссии о столь интересном вопросе. Впрочем, я собираюсь не столько дискутировать, сколько поразмышлять на заданную тему. Этому способствует и сам текст обсуждаемой статьи, автор которой приглашает не анализировать чужие подходы, но мыслить самостоятельно, вести беседу не потому, что так принято в академическом сообществе, а потому что мы можем подниматься до уровня мышления, которое побуждается лишь собственным интересом. Именно это отличает настоящую философию от философования, мыслителя от интерпретаторов. И я рад возможности внести свою лепту в данное предприятие.

Юлия затрагивает целый ряд пересекающихся и довольно сложных вопросов, связанных с онтологией, эпистемологией, антропологией и психологией. Разумеется, в границах небольшой статьи исчерпать эти вопросы не представляется возможным, поэтому мои рассуждения, по всей видимости, будут грешить некоторой недосказанностью. Однако то, что я хочу сказать, может быть сказано кратко.

С моей точки зрения, нужно обратить внимание на следующее обстоятельство: если мы понимаем мышление как набор когнитивных функций, то упускаем из виду его некогнитивную составляющую. В частности, если «мышление — это, скорее, набор когнитивных функций (понимаемый максимально широко), нежели только лишь принципиальная возможность оформлять представления с помощью языковых конструкций», то даже при уточнении «максимально широко» мы остаемся в рамках когнитивного, т. е. познавательного подхода. Однако мышление не сводится к только лишь когнитивным функциям, оно включает в себя

\*Гагинский Алексей Михайлович, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН (Москва), [algaginsky@gmail.com](mailto:algaginsky@gmail.com).

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

и некогнитивную составляющую, к которой можно отнести волю, аффекты, побуждения, — короче говоря, широкий спектр эмоциональных явлений.

Конечно, познание (*cognitio*) является важнейшей функцией мышления, но последнее все-таки не исчерпывается первым. Сначала может показаться, что эмоциональная сфера не связана с мышлением напрямую, но так происходит лишь в силу «когнитивной ошибки», весьма распространенной в гуманитарных исследованиях, согласно которой мышление или вообще сознание редуцируется к познанию, знанию, т. е. к когнитивному<sup>1</sup>. Однако мышление, судя по всему, охватывает более широкую область, чем принято обычно считать. В частности, сравнительно недавно в психологии появилось понятие *эмоционального интеллекта* (*emotional intelligence* (Андреева, 2011)). Схожее понятие можно найти и в философии: например, «чувствующий интеллект» Х. Сублири (Сублири, Вдовина, 2006–2008), указывающий на то, что мышление в значительной степени направляется и обуславливается чувствами, эмоциями. Как пишет известный психолог Б. М. Величковский, эмпирические данные не подтверждают гипотезу автономности когнитивного и эмоционального, «свидетельствуя, по меньшей мере, о массивном взаимодействии „аффекта и интеллекта“» (Величковский, 2006: 357). Иначе говоря, мышление не изолированный процесс, не холодный расчет, не «действия в соответствии с некоторыми ожиданиями»; мышление явным или неявным образом включает в себя и такие элементы, которые прежде ему противопоставлялись. Более того, «чем выше уровень когнитивной организации, тем сложнее в общем случае разделить эмоции, чувства и интересы, с одной стороны, и процессы восприятия и мышления, с другой» (там же: 365). Поэтому можно говорить не только об интеллектуальной культуре, но и о культуре эмоциональной<sup>2</sup>, причем обе эти сферы сходятся вместе в том, что называется мышлением. Соответственно, более широкое понимание мышления влияет и на то, как следует осмысливать его отношение к языку.

Начну издавека. Представления о единстве мышления и ощущения были распространены в дофилософскую эпоху, однако благодаря Платону

<sup>1</sup>Подробнее о противопоставлении когнитивное/некогнитивное и о «когнитивистской ошибке» см. Максимов, 2003: 5 и слл.

<sup>2</sup>Ср. традиционные «романы воспитания» XIX в. Этот предмет можно рассматривать не только с точки зрения художественной литературы, но и, например, с позиции психологии и философии.

и Аристотелю эти аспекты психической деятельности стали противопоставляться. Согласно Аристотелю, некоторые философы полагали, «что мышление и разумение есть некое ощущение (ведь в том и другом душа что-то различает и познает сущее). И древние говорят, что разуметь и ощущать — одно и то же (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτὸν)» (Ar. De An. 427a17–28). И хотя представления древних зачастую кажутся наивными, может статься, что в данном случае они были не столь уж далеки от истины. По всей видимости, решающую роль здесь сыграла теория идей Платона, который говорил о том, что чувственное и умопостигаемое необходимо четко разграничивать, ибо первое обеспечивает нас мнением, тогда как второе — знанием, более того, первое зачастую ошибочно, а второе — истинно. Как следствие, мышление и ощущение стали восприниматься как две автономные сферы, в соответствии с чем понималось и устройство человека, состоящего из души и тела.

Этот универсальный дуализм, который относится к антропологии не в меньшей степени, чем к эпистемологии и онтологии, предопределил понимание языка, главная функция которого в теории идей заключалась в фиксации какого-либо эйдоса, в обозначении сущности. С точки зрения Платона, мышление (τὸ διανοεῖσθαι) порождает в нас определенные мнения, которые суть словесные выражения (λόγον εἰρημένον), только без участия голоса (Pl. Theaet. 189e–190a), т. е. мышление — это внутренняя речь. Имя — это единица языка, оно выражает сущность предмета, поскольку идея есть сущность, которая выражается именем. Вещь есть образ идеи, постигаемой умом, а референция обеспечивается тождеством бытия и мышления, о котором говорил еще Парменид. Иначе говоря, нет разрыва между именованием и сущностью предмета, потому что смысл и значение (по Фреге) в платонизме совпадают.

Все это наложило отпечаток на то, как осмыслялось отношение языка и мышления. Поскольку мышление связано с познанием, т. е. с когнитивным, функция языка стала восприниматься как некая фиксация, или обозначение познаваемого. Иначе говоря, основной и едва ли не единственной функцией языка считалось обозначение. Во всяком случае, философия языка долгое время работала именно с таким пониманием своего предмета. Правда, сравнительно недавно выяснилось, что в этом и заключается ее главный изъян (Никифоров, 2012: 39–53). Точнее говоря, проблема состоит в том, что язык не только обозначает предметы или идеи; его важнейшей функцией является коммуникация. А поскольку последняя есть область взаимодействия между человеком и миром, другими людьми, животными и т. д., постольку она включает

и эмоциональную сферу, т. е. язык служит в том числе и средством выражения эмоций и отношений. Стало быть, язык не ограничивается сферой когнитивного, равно как и мышление.

Как отмечают исследователи,

слова сами по себе не могут участвовать в коммуникации — чтобы быть элементом коммуникации, слово должно не просто что-то *означать*, оно должно что-то *сообщать* другому. Поэтому первыми единицами коммуникации были, видимо, однословные предложения, доступные ныне и полноценным носителям языка, и афатикам, и говорящим на пиджине, и маленьким детям (Бурлак, 2011: 326).

Обозначать и сообщать — таковы основные задачи языка:

Например, вопль ужаса у человека и у многих других животных является просто неотделимой частью общей ситуации страха, но ничего специально не обозначает (хотя, конечно же, может, как и любое другое явление окружающего мира, быть интерпретирован наблюдателем) (там же: 24).

Таким образом, функция языка не сводится к обозначению: он призван доносить информацию, сообщения, — иначе говоря, быть средством коммуникации. Казалось бы, замечание достаточно тривиальное, однако в философии языка это сравнительно новое открытие.

После этих предварительных замечаний можно вернуться к обсуждаемому тексту, в котором привлекает внимание ряд следующих утверждений: мысль — это интеллектуальное усилие, с помощью которого человек соприкасается с истиной; усилие, с помощью которого в просвете бытия приоткрывается истина, которую, однако, невозможно выразить словами, просто застаешь себя на границе: стоишь в этом просвете, где жуткое и прекрасное сливаются в одно сияющее *понимание...* и ощущение счастья, и *знание*, что так можно, и что это и есть истина.

Мне кажется, что описанное состояние нельзя выразить словами в том смысле, что оно не может быть *обозначено* как что-то конкретное, не получается подобрать денотат (приходится использовать метафору — «просвет бытия»), однако о нем можно *сообщить*, например, написав статью для панельной дискуссии. Читатель, обладая определенным уровнем эмпатии, может в какой-то степени понять и как-то интерпретировать данное описание, может попытаться соотнести его с собственным опытом, если таковой у него имеется. Например, многие люди описывали «океаническое чувство», когда человек ощущает себя в океане бытия и чувствует свое единство с ним (Петров, 2015). Тем не менее, всякая

*дескрипция* остается *пустыми словами*, т. е. естественного языка хватает лишь для описания приоткрывшейся истины, но не для того, чтобы передать эмоцию, чувство, которое пережил тот, кто встал в «просвете бытия». Иначе говоря, можно попытаться что-то *обозначить*, описав этот опыт, но «никакого профита» от этого не будет, потому что это лишь информация, которая не дает *опыта* описываемого явления: «нет никакой возможности описать переживание полной ясности и цельности». Одно дело говорить о любви или счастье, и совсем другое — любить или быть счастливым, *переживать* эти состояния. Как говорил Плотин: «кто видел — знает, о чем я говорю»<sup>3</sup>.

Таким образом, если не полагать жесткой границы между мышлением и ощущением, если не сводить мышление лишь к когнитивному, но допустить эмоциональный и коммуникативный аспекты этого процесса, то описание и обозначение могут направить, сместить фокус интенциональности, вследствие чего в горизонт восприятия могут попасть такие феномены, которые прежде ускользали от внимания. Переживание бессловесно, но возможно *сопереживание*, возможна невербальная коммуникация, когда человек стремится поделиться своим опытом с ближним. Вероятно, не всегда такой способ передачи знания является успешным, но при вербальном уточнении, как мне кажется, другой человек может если и не встать в просвете бытия, то по крайней мере как-то *предчувствовать* такой опыт, узнать его, когда с ним произойдет что-то подобное.

Стало быть, речь идет о некоем *переживании*, которое характеризуется как бессловесное. Но в то же время оно не может быть полностью таковым: «область чистой истины безъязыка и в то же время — недостижима без языка». Действительно, как уже отмечалось, чем выше уровень когнитивной организации, тем сложнее разделить эмоции, чувства и процессы восприятия, мышления. С одной стороны, чувства воспитываются, культивируются с помощью языка, они познаются человеком в самом себе («познай себя»). С другой, чувства влияют на язык, дают повод задуматься и выразить свой экзистенциальный опыт. Иначе говоря, язык формирует чувства, чувства формируют язык. Границы языка открываются для мира, мир открывается для языка, когда человек не чувствует себя атомом, но ощущает свою принадлежность чему-то большему, частью чего он является. Поэтому границы моего языка есть границы моего мира, но если я — часть этого мира, то у меня

<sup>3</sup>...εἰ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὁ λέγων (Plot. Enn. I, 6.7.2).

есть пространство для расширения этих границ, поскольку границы мира шире, чем границы моего «я». Мир может влиять на меня, расширяя границы моего языка, обогащая меня мысле-чувствами.

Если мыслью можно чувствовать, то стояние «в просвете бытия» будет означать, что на какой-то момент мир приоткрылся, граница между нами исчезла и «я» ощутило себя в ином. По-видимому, в этот момент нет зазора между чувством и разумом, человек становится цельным, единым с самим собой и с миром. Я бы назвал это состоянием *целомудрия*, но не в банальном смысле слова, а держась корней, когда человек обретает некую целостность, некий новый опыт, умудряющий его. Иначе это можно назвать моментом, когда сущность и существование совпадают — это и есть стояние в просвете бытия. Однако этот опыт, как и внезапный крик неподалеку, может по-разному интерпретироваться наблюдателем. В данном случае Юлия обращает внимание на весьма интересную деталь: «Я вижу еще одно необходимое, но тоже недостаточное условие для наступления состояния мысли — это осознание своей конечности, знание о собственной смерти». Но что такое смерть? На самом деле, это еще одна из вещей, которые лишь кажутся самоочевидными.

Дело в том, что понимание смерти как «осознания своей конечности» — весьма специфическое культурное явление. М. Элиаде отмечает:

Боль перед Небытием и Смертью, похоже, является специфичным для современности явлением. Во всех остальных неевропейских культурах, то есть в других религиях, Смерть никогда не представляется как абсолютный конец или как Небытие: она считается, скорее, обрядом перехода к другой форме существования. [...] Но в современном мире Смерть лишается своего религиозного значения. Вот почему она приравнивается к Небытию. А перед Небытием современный человек бессилён. [...] Ни у примитивных народов, ни в более высокоразвитых неевропейских цивилизациях мы не находим идеи Небытия, взаимозаменяемой с идеей Смерти (Элиаде, Хомик, 1996: 273–274, 276).

Поэтому здесь нужно сделать несколько замечаний. Я склонен полагать, что опыт стояния в просвете бытия является достаточно универсальным, люди разных культур испытывали что-то подобное, однако, согласно М. Элиаде, традиционные культуры не связывали смерть с осознанием собственной конечности. Поэтому напрашивается вывод, что «опыт стояния в просвете бытия» не зависит от «бытия к смерти». Тем не менее, поскольку осознание смерти как собственной конечности мне



знакомо, или пережито, я полагаю, что оно все же имеет отношение к тому опыту, о котором здесь идет речь.

Осознание смерти, осмысляемой определенным образом, влияет на то, как интерпретируется тот или иной опыт; данное осознание может способствовать появлению какого-то опыта, также как вера в жизнь вечную способна рождать иного рода психологические и эмоциональные переживания. Короче говоря, есть разные выходы в просвет бытия, разные аспекты этого опыта, который, с одной стороны, является бессловесным, потому что это именно чувство, переживание, эмоция, однако, с другой, такой опыт невозможен без языка, ибо он открывается с помощью языка, благодаря языку он становится осознанным.

В заключение мне хотелось бы сказать, что функцию языка можно понять следующим образом: его задача заключается не только в том, чтобы обозначать и сообщать, но и в том, чтобы фиксировать и творить. Мы описываем мир с помощью языка, но вместе с тем мы до определенной степени и творим его. В этом смысле можно сказать, что реальность в какой-то мере пластична, она представляет собой не только совокупность фактов, но и тот элемент, который мы привносим своим творчеством. Не знаю, насколько ясно мне удалось выразить то, о чем я хотел сказать, но недосказанность всегда оставляет простор для интерпретации — и в данном случае это даже неплохо.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. De An. *Aristoteles. De anima* / ed. by W.D. Ross. — Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Pl. Theaet. *Plato. Theaetetus. Sophist. Theaetetus* / trans. from the Ancient Greek by H.N. Fowler. — Harvard : Harvard University Press, 1921. — (Loeb Classical Library ; 123).
- Plot. Enn. *Plotinus. Plotini opera. Enneadae* / ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Leiden : Brill, 1959–1973.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Андреева И. Н. Эмоциональный интеллект как феномен современной психологии. — Новополюцк : Полоцкий государственный университет, 2011.
- Бурлак С. Происхождение языка : факты, исследования, гипотезы. — М. : Астрель, Соргус, 2011.
- Величковский Б. М. Когнитивная наука : основы психологии познания. В 2 т. Т. 2. — М. : Академия, 2006.

- Максимов Л. В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. — М. : РОССПЭН, 2003.
- Никифоров А. Л. Структура и смысл жизненного мира человека. — М. : Альфа-М, 2012.
- Петров В. В. Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. — 2015. — Т. 8, № 2. — С. 56–75.
- Субири Х. Чувствующий интеллект : в 3 т. / пер. с исп. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006–2008.
- Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / под ред. С. Л. Удовик ; пер. с англ. А. П. Хомик. — М. : REFL-Book, Ваклер, 1996.

Gaginskiy, A. M. 2018. "Kak serdtsu vyskazat' sebya? [How Does One's Heart Express Itself?]: o granitsakh yazyka myshleniya [On the Limits of the Language of Thought]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 123–131.

ALEKSEY GAGINSKIY

RESEARCHER AT THE PHILOSOPHY OF RELIGION DEPARTMENT, INSTITUTE OF PHILOSOPHY,  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW

## HOW DOES ONE'S HEART EXPRESS ITSELF?

### ON THE LIMITS OF THE LANGUAGE OF THOUGHT

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-123-131.

#### REFERENCES

- Andreyeva, I. N. 2011. *Emotsional'nyy intellekt kak fenomen sovremennoy psikhologii [Emotional Intelligence as a Phenomenon of Modern Psychology]* [in Russian]. Novopolotsk: Polotskiy gosudarstvennyy universitet.
- Aristoteles. 1991. *De anima* [in Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Burlak, S. 2011. *Proiskhozhdeniye yazyka [The Origin of Language]: fakty, issledovaniya, gipotezy [Facts, Research, Hypotheses]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Astrel' / Corpus.
- Eliade, M. [Éliade, M.] 1996. *Mify, snovideniya, misterii [Myths, Dreams and Mysteries]* [in Russian]. Ed. by S. L. Udovik. Trans. from the English by A. P. Khomik. Moskva [Moscow]: REFL-Book / Vakler.
- Maksimov, L. V. 2003. *Kognitivizm kak paradigma gumanitarno-filosofskoy mysli [Cognitivism as a Paradigm in the Humanitarian and Philosophical Thought]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Nikiforov, A. L. 2012. *Struktura i smysl zhiznennogo mira cheloveka [The Structure and Meaning of a Lifeworld]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AL'fa-M.
- Petrov, V. V. 2015. "Areopagit-skiy korpus kak intertekstual'nyy proyekt [Corpus Areopagiticum as an Intertextual Project]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 8 (2): 56–75.

- Plato. 1921. *Theaetetus* [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. Loeb Classical Library 123. Harvard: Harvard University Press.
- Plotinus. 1959–1973. *Enneadae* [in Ancient Greek]. In *Plotini opera*, ed. by P. Henry and H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill.
- Subiri, Kh. [Zubiri, X.] 2006–2008. *Chuvstvuyushchiy intellekt [Inteligencia Sentiente]* [in Russian]. Trans. from the Spanish by G. V. Vdovina. 3 vols. Mosk-va [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Velichkovskiy, B. M. 2006. [in Russian]. Vol. 2 of *Kognitivnaya nauka [Cognitive Science] : osnovy psikhologii poznaniya [Fundamentals of the Cognitive Psychology]*. 2 vols. Mosk-va [Moscow]: Akademiya.

Константин Павлов-Пинус\*

## МЫШЛЕНИЕ СООБЩА: ФИЛОСОФСКИЙ КОНТРАПУНКТ\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-132-145.

Я хочу заострить свое, а вместе с тем и читательское внимание на нескольких пунктах, либо открыто заявленных, либо же только вскользь затронутых в статье Ю. Г. И продвигаться вперед я буду, просто следуя тексту, фокусируясь на философски значимых ходах и поворотах мысли. Именно поэтому сначала мы поговорим о философскости/нефилософскости мысли (текста, рассуждения) и, что важнее, о соответствующих способах обращения и стилях работы с тем, что в тексте названо (*философскими*) *интуициями*. С этой темы Ю. Г. и начинает свои рассуждения, выдвигая несколько весьма сильных тезисов, с некоторыми из которых я не готов сходу согласиться, и посему, думается, было бы небезынтересно эти моменты обсудить.

Затем я перейду к краткому обсуждению более конкретных понятий и терминов, таких как сознание, мышление, язык и др. Здесь тоже некоторые положения достойны того, чтобы их обговорить детальнее, хотя можно заранее сказать, что далеко не все соображения, возникшие по ходу чтения авторского текста, я успею изложить сколько-нибудь развернуто.

Упреждающе замечу также что в нижеследующих комментариях к рассуждениям Ю. Г. мне не так важно, какие теоретические *выводы* делает автор из своих основоположений и что именно, так сказать, дедуцирует из первых своих принципов и базовых понятий; философски более существенным представляется то, как она обрисовывает само проблемное поле, как нащупывает те места и смысловые локусы, где сами эти (авторские) первопринципы формируются, прорисовываются, явно или неявно сказываются, обретая конкретные смысловые очертания

\*Павлов-Пинус Константин Александрович, старший научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН (Москва), pavlov-koal@yandex.ru.

\*\* © Павлов-Пинус, К. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

(и одновременно с этим неявно указывая на возможные альтернативы). Анализ готовых ответов на готовые вопросы, дальнейшее углубление в чисто технические тонкости и т. п. — это безусловно важная, но не вполне философская работа; это дело рафинированных научных дисциплин, успевших уже отпочковаться от «философского сора»<sup>1</sup> и анонимизироваться в институционально растиражированных проектах. Нам же предстоит грубая, типично философская работа: проба — под мою личную ответственность — нащупанной автором почвы и локализация ценной руды, имеющая своей целью ее последующее э-рудирование.

Я с удовольствием согласился стать оппонентом Ю. Г. потому, что статья, как мне показалось, преимущественно философская — и для соответствующего мнения у меня есть несколько причин. В качестве первой причины я готов указать на слова самой же Ю. Г., где она характеризует свой текст как «мало похожий на академический». Почему это существенное замечание, эдакая первая ласточка, весны не делающая, но несущая хорошие вести? Потому что современное представление об «академичности» публикаций (все активнее закрепляемое институционально и навязываемое гуманитарному сообществу в качестве образца) скалькировано с математики и математических статей, где четко обрисован соответствующий «язык» (сигнатура), на котором четко поставлена определенная задача (желательно освященная авторитетными мнениями, адекватно отраженными в соответствующих ссылках и списках) и пошагово изложено авторское решение: т. е., как говорил Лёлик из «Бриллиантовой руки», где все составлено «по усей форме... опись, протокол, сдал, принял, отпечатки пальцев». На мой вкус, философские статьи в таком режиме практически не существуют. Это первый и, разумеется, только внешний, поверхностный (и несколько иронический) критерий.

Главным образом я считаю, что статья является философской по своему духу потому, что в ней идет анализ того, что (по слову самого же автора) вроде бы не может поддаваться анализу (задумайтесь: а как такое возможно?), поскольку идет попытка говорить о том, что находится «за» пределами языка (еще раз вздумайтесь: а как это возможно?), и мыслить о том, что мыслью само по себе никогда не было и не будет (опять-таки вопрос: а как такое возможно? Как мысль «соприкасается» с тем, что совершенно чуждо ее природе? Или не чуждо? А если не чуждо, то выходит, что то, что по ту сторону мысли, есть тоже

<sup>1</sup> Аллюзия на стих Ахматовой «Мне ни к чему одические рати...» (1940)

немножечко «мысль»? Или, все же, все не так?.. Или?..). Всеми этими узелками и хитросплетениями и соткан данный текст, во всех своих собственно философских аспектах; и так оно и должно быть, поскольку в подобных апориях, парадоксах, логических коллапсах (и проч.) всегда исконно жила и бурлила философская мысль. Это ее среда, ее стихия — стихия возмущения, будоражения, смещения с неподвижного места безвременно замерших человеческих интуиций.

Есть и еще одна причина: мне кажется важным также и то, что автор предлагает рассуждения с нулевой отметки (а не с высоты чужих точек зрения), с чистого *авторского* листа, точнее, из той области, где все «чужое» пропускается через собственные формы понимания вещей и — видоизменяясь — еще только готовится стать «своим». Стало быть, перед нами на ходу продумываемое, и по ходу «рассуждений вслух» анализируемое *говорение от первого лица*, и, таким образом, это — определенного рода феноменология (феноменология собственного понимания определенных вопросов, о чем Ю. Г. и говорит неоднократно). Опять же замечу на всякий случай, что исследовательский текст, написанный от третьего лица, на мой вкус, философским быть не может практически по определению (хотя мне, разумеется, известны и иные точки зрения на этот вопрос).

Теперь разберем некоторые детали. Начну с комментариев к первым двум абзацам. Автором четко выражена своя исходная позиция и первичная установка: (а) предстоит разборка с ее собственными философскими интуициями. И это не случайный оборот речи, а сознательная фокусировка, связанная с тем, что, с авторской точки зрения, (б) существуют такие области, в которых именно интуиции суть единственный способ что-то знать. А Ю. Г. утверждает, что сфера ее рассуждений в данном случае есть именно эта область: т. е. и интуитивно данная, и философски значимая.

Далее же следует такой пассаж. Та часть (или ипостась) автора, которую Ю. Г. называет «наивным философом-любителем в себе», характеризует интуитивный способ что-либо знать следующим образом: «никакой анализ, никакая формализация [здесь] не спасут и ничего не опровергнут, как, впрочем, и не обоснуют ничего тоже».

Вот с этим, как сказал бы Ж. Делез, концептуальным персонажем мне и хотелось бы вступить в полемику в первую очередь.

Мне кажется, что в этой позиции оказывается потерянным одно важное измерение — измерение *историчности* того, что обычно и считается

«интуитивно данным» (или даже интуитивно самоданным), т. е. изменение историчности человеческих интуиций и человеческого существа (человеческой «природы») в целом.

То, как «наивный философ-любитель», которому периодически дает право голоса Ю. Г., описывает свое понимание сферы интуитивного, отражает лишь статичную картинку, некий фотоснимок, неподвижный срез здесь и сейчас наличествующего набора (базовых) интуиций. Констатируемая статичность не является результатом недоразумения или авторской недодуманности — по всей вероятности, *в природу интуиций* входит самоудержание себя в как-бы-вечности, в неизменности и самоидентичности (наверное, всем с детства знакома попытка вообразить себе полное Ничто, т. е. отсутствие чего бы то ни было — это всегда заканчивалось воображением «я, воображающего Ничто»; таким образом, мне уже с детства казалось, что интуирующая инстанция самонеустраима и как бы надвременна). Но правильный ли это способ рассмотрения того, что называется словом «интуиция»? Точнее, так: единственно ли возможный и полностью ли адекватный своему предмету?

Статичная картинка верно схватывает одну важную вещь: *абсолютность* различия между интуитивными и неинтуитивными (дискурсивными, рациональными и прочими) формами «знания» («понимания», «познания» и т. п. — мы сейчас не рассматриваем существенных различий между этими понятиями). Эта абсолютность бросается в глаза, в частности, в форме тех кричащих вопросов, которые ставит Ю. Г. Значит ли это, однако, что и сама *граница* между интуитивными и неинтуитивными формами (по)знания и понимания является абсолютной, неподвижной, раз и навсегда кем-то (или чем-то) (пред)определенной? Значит ли это, что сфера интуитивного может быть локализована в некоей неподвижной «области», неподдающейся своей детерриториализации? Или, возможно, она, как Святой Дух, витает где хочет, и любая ее локализация, любое ее место пребывания оказываются лишь временными?

Мне кажется, уместно было бы рассмотреть альтернативу статичной картинке, в свете которой эту границу можно было бы охарактеризовать следующим образом. Различие между интуитивным и неинтуитивным таково, что, с одной стороны, этого различия *не может не быть* (и в этом сказывается его абсолютность), но, с другой стороны, при этом само различие еще и таково, что прочерченная им граница является ситуативной, контекстуально зависимой или даже, в конце концов, *историчной* (это все разные варианты ответа). К примеру, то, что еще вчера мнилось интуитивно ясным и «очевидно истинным», сегодня

может казаться сомнительным и двусмысленным, а завтра и вовсе кому-то покажется «очевидно неверным». Таких примеров полно, и это вводит нас в новый круг проблем и вопросов.

Если граница между интуитивно и неинтуитивно данным является подвижной, то возникает вопрос: кто или что (пред)определяет природу и форму этих изменений? Существует ли какая-то закономерность в этом процессе смены одних форм интуирования другими? Или же смена одних форм интуиций другими является чем-то совершенно спонтанным, иррегулярным? Как далеко может распространяться спектр возможных изменений и перетеканий одних интуиций в другие?

Насколько я понимаю, существует два фундаментальных источника, способных влиять на человеческие интуиции: это (1) *эмпирия*, с ее воздействием на нас как со стороны авторитетных или просто влиятельных людей, так и со стороны грубой фактичности, способной сломать любые исторически укоренившиеся представления человека о самом себе и о мире вокруг (яркие примеры из области антропологии и этики: свидетельства Шаламова, Леви и других). И это (2) *логика*, точнее, последовательная аргументация, выстроенная в соответствии с подходящим логическим инструментарием (я предпочитаю относить к сфере логики не только современные науки о формально-логических системах, но и саму практику логической аргументации). Оставим в стороне первый, эмпирический полюс, а также и вопрос о том, существуют ли в чистом, несмешанном виде эмпирическая и логическая компоненты. Существует ли каждая из них по отдельности (в качестве чистого, изолированного источника воздействия на интуицию), или же на деле всегда существует только некая смесь, в которой имеет место лишь явное преобладание либо первого, либо второго полюса — для нас этот вопрос сейчас не принципиален. Сосредоточимся на том случае, когда логика является очевидно эффективным средством преобразования человеческих интуиций.

Напомню одно известное обстоятельство, связанное с именем Курта Гёделя, считавшего, что главным результатом логических исследований, произведенных в начале XX в. (в особенности Бертраном Расселом), является «тот удивительный факт, что наши логические интуиции (то есть интуиции, касающиеся таких понятий, как истина, концепция, бытие, класс и т. д.) являются самопротиворечивыми» (Гёдель, Целищев, 2007: 242).



В связи с чем Гёдель призывает к необходимости дальнейшего уточнения, изменения, проработки наших базовых концепций и элементарных интуиций.

Что нам важно здесь отметить? А то, что самые исходные, базовые, элементарные интуиции, — которые, как правило, и *мят сами себя* «вечными», «самосогласованными» и «неизменными», — оказываются не только поддающимися логическому анализу, но еще и способными к изменению, или даже смене одних элементарных интуиций «еще более элементарными» интуициями. Не случайно великий логик называет это обнаружение воистину удивительным!

Настоящая философия (философия логики, философия природы, социальная философия и т. п., и т. д.) начинается (точнее, *может* начаться) там, где обыденный рассудок недоуменно восклицает: «а как же может быть иначе?!». На что философский разум, одним из средоточий и движущих сил которого является логическая аргументация, отвечает предоставлением целого спектра логических и метафизических *альтернатив* существующим мнениям, представлениям и т. н. «естественным» интуициям. Философский разум (а) вскрывает неестественность (искусственность) любых интуиций, а также (б) выявляет историчность любых представлений и (в) демонстрирует неабсолютность любых мнений.

То, что Гёдель называет логический анализ причиной изменений наших фундаментальных интуиций, помогает нам сформулировать следующую гипотезу: практически все наши человеческие (сколь угодно «фундаментальные») интуиции имеет свою *историю формирования*, причем элементы логического анализа (в той или иной мере) *с необходимостью* являются частью этой истории.

Если эта гипотеза верна, то мы тогда имеем право утверждать, что история формирования наших интуиций несет в себе возможность рационального обоснования того, что считается интуитивно данным. И поскольку *история формирования* включает в себя *логику получения* данного концепта или интуиции, то слово *обоснование* тут не просто метафора. То, что мы называем «своими сегодняшними интуициями», заряжено движением логических рассуждений в прошлом и несет в себе заряд их дальнейшего (рационально обосновываемого) изменения в будущем.

А это, в свою очередь, значит, что граница между интуитивным и неинтуитивным не просто подвижна, не просто контекстуально зависима, но именно *исторична*. Я понимаю, что все сказанное выше есть пока не столько весомый аргумент, сколько лишь важное свидетельство

в пользу предложенной гипотезы; ну или, по крайней мере, серьезный повод для размышлений.

Итак, мое возражение концептуальному персонажу, которого ввела в игру Ю. Г., заключается в том, что сфера интуиций и анализируема, и изменчива; и, скажем больше, история мысли запечатлела замечательные образцы того, как именно происходит изменение интуиций под воздействием логического анализа. Вопрос, стало быть, в том, смотрим ли мы на эти интуиции с помощью них же самих, или же погружаем их в более сложный контекст, более богатую концептуальную среду, дающую возможность видения исходных интуиций в ситуации их переключки с другими интуициями и рациональными концепциями.

Еще раз повторим нашу главную мысль: мнение «наивного философа-любителя» верно отражает абсолютность различия между интуитивно и неинтуитивно данным. И то, что Ю. Г. дает ему право высказаться — это хорошо; но еще важнее то, что реплики «наивного философа-любителя» запечатлены Ю. Г. в модусе сомнения и недоверия к содержанию его мнений...

Скажу между прочим, что вообще сам жанр внутреннего диалога, извлеченного наружу и превращенного в полемику разнообразных концептуальных персонажей между собой, является весьма продуктивным для самого смысла философствования. Причем эта продуктивность весьма конструктивна: если вспомнить, что именно из специфических диалогических бесед, из определенным образом организованных коммуникативных ситуаций выросла сама наука логика (а затем, по большому счету, и все здание современной науки), то, думается, потенциал у этого жанра остается неисчерпаемым, в особенности для философского теоретизирования.

Попутно выскажу еще одно коротенькое замечание. Не исключаю, что некоторые коллеги обратят внимание на смешение языков — феноменологического, аналитического, постмодернистского... и сочтут это за недостаток. Мое понимание философии противится тому, чтобы в данном случае видеть в этом недостаток. То, что не позволяет увидеть или расслышать один язык (заслоняя всей своей выразительной мощью все прочие языки, с ним конкурирующие), поможет второй. То, о чем умолчит второй — сумеет показать третий... Это обстоятельство, эта переключка вполне себе коррелирует с исходной задачей автора «так и сяк повертеть собственную интуицию». О том, что в данном тексте умышленно будет использован прием (можно сказать, академически нелегитимного) «смешения языков», звучит и в следующей фразе Ю. Г.:

«В настоящей статье я планирую совместить до сих пор для меня несовместимое: привычный анализ языка и связь языка с внеязыковыми выходами на „изнанку мира“».

Напомню также, что старинная идея создания (или открытия) единого, универсального языка, в пространстве которого могла бы сказаться вся полнота истины разом (например, эдакого универсального «академического» языка), отошла в прошлое в силу своей принципиальной несостоятельности. И менее всего идея поиска, нахождения и дальнейшего использования «идеального языка» подходит к самой сути философствования.

Теперь бы мне хотелось остановиться на двух связанных, но далеко не идентичных понятиях — мышлении и сознании, — моя трактовка которых далеко не всегда совпадает с авторской (но это несопадение интерпретаций, возможно, является несопадением вторичных, а не первичных различий). Поговорим сначала о понятии сознания, а затем последовательно подойдем и к теме мышления — в том ключе, который был задан самой Ю. Г.

Если наш первый полемический шаг был связан с вопросом о том, подвержены ли интуиции анализу и способна ли логика менять и обосновывать наши интуиции, то второй виток дискуссий хотелось бы продолжить в связи с тем, что Ю. Г. слишком сильно, на мой взгляд, сближает понятия осознанности и рациональности. Вот авторские определения и описания:

рациональность я готова понимать в самом широком смысле — как осуществление деятельности, у которой есть достигаемая с ее помощью цель или у которой такую хотя бы можно предположить. Тогда осознанность, по всей видимости, я могла бы определить как разновидность рациональности. Вот что в первом приближении я имею в виду. Мне представляется верным, что процесс признания за кем-то наличия сознания (особенно если речь идет о том, кто не может сам об этом заявить с помощью *языка*) — это процесс обнаружения определенных закономерностей в его поведении. Эти закономерности и есть проявление рациональности особого рода.

В первую очередь замечу, что мой словарь ощутимо отличается от словаря Ю. Г. в следующих моментах, — и я вынужден предъявить свой словарь в самой краткой форме, чтобы избежать смешения и возникновения неуместных двусмысленностей. Говоря о животных, я вполне готов признавать за ними наличие *психики*, позволяющей им действовать в высшей степени *рационально*. Тем не менее, понятие *сознания* я считаю

необходимым отделять от понятия *психики*. И я не уверен, что сознание (как его готов понимать я) имеется у животных. Я даже не уверен, что сознание правильно считать частным случаем психики (такая терминология представляется мне слишком грубой и не адекватной, в том же смысле, в каком не адекватным мне кажется известный оборот речи, призывающий считать любую форму психической человеческой жизни лишь частным случаем того или иного психического заболевания). Тематизация различия психики и сознания заняла бы слишком много места, и поэтому я практически оставлю этот вопрос в стороне (главным образом потому, что он и не обсуждается Ю. Г.). И вопрос своеобразия психики/сознания у животных я тоже трогать почти не буду, поскольку мало чего смыслом в этом деле. Поэтому я ограничусь рассмотрением своего собственного представления о человеческом сознании.

Мне кажется, что феноменология человеческой осознанности с первых же шагов поставит нас перед необходимостью терминологической ревизии: тематизация сознания в таких терминах, как рациональность и закономерность, как гипотетически предполагает Ю. Г., с ходу демонстрирует свои пробуксовки. Своеобразие человеческого существа, как оно мне представляется, заключается как раз в том, что это единственное существо, способное на спонтанность *сознательных* поступков, *осознанную* нерациональность поведения, и т. п. В этом смысле я склонен рассматривать именно животных (а не людей) как существ насквозь рациональных — и *не умеющих иначе*. Они «пригвождены» к собственной психике и к той рациональности, в которую они намертво «вмонтированы». А человек состоит из сплошных «иначе». Именно это и делает его существом с неопределенно большим числом степеней свободы. Одна из важнейших «закономерностей», наблюдаемых у человеческих существ, заключается в способности регулярно нарушать (почти что) любые регулярности; то спонтанно, то умышленно, то периодически, то случайно выпадать из существующего ряда закономерностей. Именно человек является постоянным источником возникновения всевозможных контр-примеров, невиданных новаций в поведении, мысли и образе жизни. Если говорить об этом в терминах эволюции, то можно сказать, что эволюция является чем-то внешним по отношению к психике любого индивидуального представителя животного царства. И только человек оказался существом, у которого эволюция стала его собственной, внутренней возможностью, т. е. частью его «природы» (разумеется, далеко не всегда и не всеми актуализируемой). Из всего сущего только *мир*

в целом обладает этим «свойством». Это говорит о глубочайшей укорененности человека в онтологических глубинах мира-в-целом. И это, пожалуй, самая главная загадка человека.

На самом-то деле, кстати, не только эволюция является чем-то внешним по отношению к каждой отдельной животной особи, но и рациональность как таковая. Дело в том, что у нас (у меня лично) нет никаких свидетельств в пользу того, чтобы считать, что животные умеют *самостоятельно ставить перед собой цели* — кроме тех, которые ставит перед ними сама природа. Рациональность человека отличается от рациональности животных тем, что человек умеет самостоятельно ставить цели или, по меньшей мере, искусственно, по собственному разумению корректировать их. Человеческая рациональность полностью имманентна человеческой природе, у животных же это имеет место только частично. Животные могут виртуозно решать возникающие перед ними задачи, но они не являются источником их возникновения. Необходимость решать те или иные задачи в них уже заранее запрограммирована (в частности, умение приспосабливаться, обучаться новым навыкам, изобретать новые способы охоты, укрывания от опасностей и т. п.), а конкретное содержание задач привносится извне окружающей природой и внешними обстоятельствами. Таким образом, можно сказать, что животные лишь причастны рациональности; человек же оседлал ее в полной мере и сделал целиком своею.

По вышеуказанным причинам я не склонен считать (точнее, *мой словарь* не позволяет мне считать) то, что Ю. Г. называет «мышлением в широком смысле слова», или просто «думанием», чем-то вообще относящимся к «мышлению в узком смысле слова» (на самом деле, повторюсь, это все вопрос терминологии, и сама по себе данная проблема стоит в ряду третьестепенной важности по отношению к значительное более важным проблемам, которые обсуждает Ю. Г.). Я безусловно готов согласиться с тем, что *психике* животных дарована и способность воображения, и способность принятия решений, и даже зачаточная способность к аргументации (следы когтей одного медведя, оставленные на дереве выше следов когтей другого медведя, являются серьезным «аргументом» для малорослого медведя в пользу того, чтобы принять правильное решение). И все это вместе прилажено друг к другу так, что животные оказываются существами в высшей степени рациональными. Но рациональность эта имеет характер исключительно *оптимизационный*. Рациональность животных — это виртуозная *оптимизация*, поскольку она ограничена приспособлением к существующим (природным)

возможностям и внешним целям, над которыми животные не властны. Человеческая же рациональность ни в коей мере не ограничена лишь приспособлением и оптимизацией. И (в моем понимании) та способность, которая позволяет реализовывать человеческую рациональность, только и называется мышлением.

Итак, выражаясь несколько метафорически, человеческая осознанность характеризуется такой «закономерностью», которая (наиболее собственным образом) выражается в возможности нарушения практически любых закономерностей и являет собой такой тип «рациональности», который готов идти наперекор любым наличным формам рациональности, умышленно ли, нечаянно ли. В этом-то смысле мне и кажется, что предлагаемый автором словарь (рациональность, закономерность, ...) дает сбой где-то в самом начале, в особенности в точках самореференции: ведь выходит, что у нас получается какая-то рациональная нерациональность, закономерная незаконность, рациональное нарушение закономерностей, и т. п. И если «психика вообще», скорее всего, действительно эффективно поддается тематизации как особый вид рациональности, то вот про *сознание* я этого сказать не могу по вышеизложенным причинам. Здесь, если оставаться в моем пространстве понимания слов «сознание», «рациональность» и т. д., нужен другой словарь.

Эту нехватку словаря чуть ниже восполняет сама же Ю. Г., но только не в отношении понятия сознания, а в отношении понятия мышления. В разделе «Мышление и истина» Ю. Г. фокусирует свое внимание на *событийности* мышления. Эту тему обязательно нужно затронуть, поскольку она мне представляется чрезвычайно важной. Понятие событийности как раз позволяет продолжить разговор о нашем с Ю. Г. различии в понимании «природы» сознания.

Мне кажется, что понятие (человеческого) сознания невозможно тематизировать вне его связи с понятием мышления — они герменевтически взаимно определяемы. Разумеется, в слово «мышление» я вкладываю тот смысл, который я обрисовал чуть выше, и который, по-видимому, во многом совпадает со смыслом «мышления в узком смысле слова», как его понимает Ю. Г. Но коль скоро *событийность* (по моему мнению) является существенной чертой такой вещи, как *мышление*, то, скорее всего, событийность должна существенным образом характеризовать и *сознание*. Связи понятий сознания и событийности мне ощутимо не хватало в тексте Ю. Г., и крен в сторону рациональности особенно давал об этом знать.

Итак, кажется мне, тематизация сознания должна включать в себя не только понятие рациональности, но, как минимум, еще и понятие мышления, а вместе с ним и тему событийности. Как связаны между собой понятия в этой группе?

Человеческая рациональность и (человеческое) мышление в значительной мере *автономны* по отношению ко всему природному (т. е., в частности, как по отношению к условиям собственной возможности, так и по отношению к внешним обстоятельствам). Однако онтологический (а не чисто функциональный) смысл этой автономии может придать только какая-то особая инстанция (я убежден, что неонтологическое рассмотрение сознания философски неинтересно, ибо этим вопросом должны заниматься науки). На мой взгляд, эта инстанция и называется сознанием; и в этом заключается самое существенное отличие сознания от просто психики. Именно поэтому для меня сознание — это самое трудноопределимое понятие. Для его описания и определения необходимо гораздо детальнее и глубже понимать природу *человеческой рациональности, человеческого мышления* и их соответствующей *автономии*. У меня пока нет хороших ответов на эти вопросы. Однако понятие *событийности* (подсказывает мне интуиция — а эта тема уже обсуждалась выше) является одним из ключей к этой головоломке. (Я сознательно оставляю в стороне феноменологический словарь, поскольку в авторском тексте эта тема не затрагивалась. Текст и без того достаточно плотный — терминологическое, и, тем более, концептуальное переопределение сделало бы его совершенно неусваиваемым и хаотичным).

Чем же характеризуется такой феномен, как событийность? Помимо привычного, напрашивающегося здесь смысла, вкладываемого в слово «событие», нужно указать на две ее черты. Во-первых, особенности *топологии*, определяющей прохождение границ между тем, что внутри события, и тем, что снаружи (слова «внутри» и «снаружи» мы пока используем в несколько условном смысле). Следствием топологических особенностей является второй момент: *логика понимания* событий является герменевтической, т. е. доставляющей «эпистемический доступ» к тому, что внутри — только изнутри же, т. е. из самого же события, или даже целостной структуры событий, позволивших осуществиться рассматриваемому событию.

Эти две черты позволяют отличить понятие *события* от того, что называется *происшествием*. У нас нет возможности детально обсуждать это различие, но можно сказать только, что топология границ

«происшествий» является довольно тривиальной, а логика понимания вовсе не обязана быть герменевтической, и может полностью совпадать с обычной, объективистской логикой интерпретации вещей.

Возвращаясь к теме сознания, приведем один из основных примеров того, что обладает свойством событийности — это, конечно же, самый *факт обнаружения себя в сознании*. Этот пример особенно ясно раскрывает смысл герменевтической логики понимания событий — он заключается, в частности, в неустранимой рекурсивности, темпорально параметризованной, причем самый способ параметризации может иметь огромное влияние как на итоговую интерпретацию, так и на топологические особенности. Рекурсивные особенности можно было бы более подробно рассмотреть на примере чтения текстов: логика их прочтения герменевтична, витки ее рекурсий никогда не повторяются дважды.

Еще один пример событийно устроенного феномена — это язык. В первую очередь событием является язык-как-целое. Думается, сакрализация языка во многих культурах является неслучайным обстоятельством.

По иронии судьбы, к теме языка мы подошли в самом конце наших комментариев, когда уже не осталось ни места, ни времени на обсуждение этой сложнейшей проблемы. А ведь границы языка, по слову Ю. Г., лежат в эпицентре ее интересов. В частности, вопрос о топологических особенностях языка, отвечающий за распределение того, что значит быть «внутри» языка и что значит быть «вне» его. Тем не менее, само различие между внутри- и вне- по отношению к языку *кажется* чем-то почти самоочевидным. И все же совершенно неясно, как можно было бы понимать это самое вне-... К примеру, совершенно невозможно понять, что бы значила фраза «увидеть язык из внеязыковой перспективы». Понимание языка возможно только изнутри самого языка.

Завершим наши рассуждения мистическими нотками. Язык как длящееся событие существует до тех пор, пока существует человечество, хранящее язык и соответствующую ему способность общения исключительно ради жизни самого же языка и ради самой же возможности бесконечного деления ничем не ограниченного общения. Как только язык станет чисто инструментальным, перестанет быть самоцелью и превратится в средство достижения внеязыковых целей — исчезнет и само это событие. Останутся разрозненные речевые акты и прочие вербализованные происшествия. Понимание языка, его целостной жизни, его логики будет редуцировано к тривиальности: это станет считаться эквивалентным умению понимать произвольную языковую фразу. Последнее наше «пророчество» иллюстрирует ту мысль, что всякое



событие и не субстанциально, и не материально. Но оно есть то, что причастно рождению материй и субстанций.

#### ЛИТЕРАТУРА

Гёдель К. Расселовская математическая логика / пер. с англ. В. В. Целищева // Введение в математическую философию. Избранные работы / Б. Рассел ; пер. с англ. В. В. Целищева, В. А. Суровцева ; предисл. В. А. Суровцева. — Новосибирск : Сибирское университетское издательство, 2007. — С. 237–261.

---

Pavlov-Pinus, K. A. 2018. "Myshleniye soobshcha: filosofskiy kontrapunkt [Thinking Together: A Philosophical Counterpoint]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 132–145.

---

KONSTANTIN PAVLOV-PINUS

SENIOR RESEARCHER AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE, MOSCOW

### THINKING TOGETHER: A PHILOSOPHICAL COUNTERPOINT

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-132-145.

#### REFERENCES

Gödel', K. [Gödel, K.] 2007. "Russelovskaya matematicheskaya logika [Russell's Mathematical Philosophy]" [in Russian]. In *Vvedeniye v matematicheskuyu filosofiyu. Izbrannyye raboty [Introduction to Mathematical Philosophy. Selected Works]*, by B. [Russell, B.] Russell, trans. from the English by V. V. Tselishchev, with a forew. by Surovtsev. V. A., 237–261. Novosibirsk: Sibirskoye universitet-skoye izdatel'stvo.

Диана ГАСПАРЯН\*

## О ВСЕГДА УЖЕ ВЫРАЖЕННОМ НЕВЫРАЗИМОМ\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-146-156.

### ВВЕДЕНИЕ: ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ СВОЕГО ПРЕДМЕТА

Размышление Юлии Горбатовой, на первый взгляд, ограничивается рамками вопроса о том, в какой степени язык выражает то, что предположительно существует вне языка. Например, в какой степени язык выражает мысль? Или в каком смысле язык описывает предмет? Нужно ли отрывать язык от мысли? Эта проблема является одной из самых обсуждаемых в философии, и по ее поводу уже накопилось, как это часто и бывает в связи с той или иной философской дискуссией, обширное собрание теорий и подходов.

Но я бы хотела поднять вопрос, поставленный Юлей, чуть шире. Мне кажется, что интуиции, Юлей обнаруженные, имеют отношение не только и не столько к языку, сколько к философии в целом. Что выражает философия? *О чем* говорит философ и его философская теория? Разве философия занимается кодификацией вещей и явлений мира? Интересуется ли она законами природы, пусть даже самыми что ни на есть фундаментальными? Вспоминаются слова Хайдеггера о том, что «философия не интересуется ничем из сущего» (Хайдеггер, Черняков, 2001: 67). Именно поэтому подавляющему большинству людей, в том числе и самим философам, если только их сознание не переключено с режима обыденных установок в режим особой философской (феноменологической, трансцендентальной) рефлексии, так сложно объяснить, чем занимается философия. Ибо многое из того, что может быть предложено философу в качестве предмета изучения, он будет разочаровано игнорировать. Философ не готов изучать объекты природы, равно как артефакты культуры, работу психики, устройство машин и принципы

\*Гаспарян Диана Эдиковна, доцент школы философии, старший научный сотрудник Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), [anaid6@yandex.ru](mailto:anaid6@yandex.ru).

\*\*© Гаспарян, Д. Э. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

организации языков. Ничто вещественное не составляет предмет его интереса. Но также многое из абстрактного не может увлечь его в должной мере. Числа, фигуры и математические законы не есть то, чем занимается философ. Художественные образы также оказываются вне зоны его непосредственной профессиональной заинтересованности. Культура, политика, общественные процессы могут захватывать его как человека и личность, но не составляют *предмета* его профессиональной работы. Философ — не ученый, не художник, не писатель и не общественный деятель. Вернее, всеми названными областями он вполне может быть увлечен и как философ, но только не с точки зрения самих этих вещей и явлений, как неких позитивных сущностей, а с точки зрения того, что позволяет этим сущностям объективироваться, явиться, но само не является чем-то объективированным или явленным. Тогда получается, что философ в своей профессиональной работе как раз и направлен к тому, что Юля назвала невыразимым. Не является ли «предметом» философии нечто «беспредметное», а значит затрудненное в своем выражении? Предпринимая подобные поиски, философы часто ведут себя так, будто миром, который нам дан, дело не ограничивается. Миру явно чего-то недостает, и в то же время то, что мы воспринимаем его, что-то в нем понимаем, а главное, догадываемся о нехватке, указывает на то, что искомое *ближе, чем мы думаем*. Но как бы то ни было, философы по большей части интересуются тем, чего в мире нет, а не тем, что есть.

Суть этой удивительной работы может быть выражена в следующей формуле: философ действительно занимается чем-то скрытым (и потому невыразимым — по крайней мере, на привычном языке), только скрыто оно *не вне нас, а в самих нас*. Если посмотреть на мир определенным способом, то можно попасть как бы в зазеркалье реальности, можно попасть *туда, где мир еще только собирается стать миром*, в его мастерскую или лабораторию. Благодаря этому измерению мир складывается до завершенной формы, как цельный рисунок мозаики, которому недоставало нескольких деталей. Эта цельность имеет маленький секрет: рисунок на фронтальной стороне нашего пазла может показаться бессмысленным изображением, но ключ к его пониманию содержится на оборотной стороне пластин, которые, сложенные вместе, образуют вполне осмысленное сообщение. Хитрость всей конструкции в том, что рисунок, развернутый в зримой реальности, собирается не по той логике и принципам, которые мы видим, а по тем, которые скрыты на обороте. Тогда рецепт познания от философа мог бы звучать примерно так: чтобы понять устройство мироздания, нужно дополнить

его скрытыми измерениями до цельной и связной полноты, упорядочив бессвязные элементы в соответствии с инструкцией, прописанной на обратной стороне.

Конечно, сделать это не так просто. Большую часть времени мы проживаем в мире уже готовых изделий, и мало что знаем о том, как они изготавливались. Вопросами производства интересуется и наука, но ее интересуют немного другие лаборатории, те, которые расположены *внутри* мира, в то время как философ заходит в своем любопытстве так далеко, что иногда вынужден *как бы* покидать границы мира, хотя, конечно, никуда дальше самих границ он уйти не может.

#### КАК ПОНИМАТЬ НЕВЫРАЗИМОЕ

Но что значит, что философ интересуется не-сущим (в терминах Хайдеггера), которое в силу его не-сущности можно заподозрить в невыразимости (в терминах Горбатовой)? Вначале определим, что значит «невыразимое». Это то, что не может быть выражено позитивно, т. е. через утверждение (имеется в виду логическое утверждение, пропозиция, которое остается утверждением и в случае отрицательной формулировки). Иными словами, не могущее быть выраженным в таком виде, где есть субъект и предикат. Где есть возможность выделить род и вид, отделить одно от другого, дать о-пределение. Везде, где мы сталкиваемся с трудностями порождения подобных формулировок, мы говорим о невыразимом. А таких «невыразимостей» немало. Например, как определить, что такое пространство и время? А реальность? Какие определения можно дать «существованию», «бытию», «миру»? Как отвечать на вопрос «что такое знание»? И уж, конечно, вопрос «что есть истина» трудоемок не только для искателей религиозных открытий. Но в отношении этих невыразимостей мы также очень хорошо знаем одну любопытную вещь, подмеченную Сократом и послужившую началом философии. Мы не можем выразить эти понятия, но они не тождественны чему-то чуждому, категорически непонятному, что никогда не сможет быть прояснено, ибо оно чужеродно нашей мысли. Это не какие-то загадочные письмена, это не шифровка и не иноприродная нам реальность. Я не могу их выразить не потому, что они чересчур непонятны, а потому, что они слишком понятны. Они в буквальном смысле таковы, что *понятнее уже некуда: мне некуда идти*, чтобы сделать их еще понятнее. Кроме того, куда бы не пал мой взор в мире, везде я замечаю выполненность понимания этих странных сущностей. Я понимаю, что мой стол пространственен, но я не понимаю, что такое

пространство; я понимаю, что я пишу этот текст во времени, но не спрашивайте меня, что есть время. Я знаю, что мир *есть*, но я не знаю, что это значит, что он *есть*.

#### КАК ПОНИМАТЬ НЕ-СУЩЕЕ

А что означает, что философ интересуется *не-сущим*? Когда мы смотрим на самую обычную чашку, почти никто из нас не сомневается в том, что видит. Однако философ, разглядывающий чашку, непременно задумается над тем, что то, что мы привычно считаем «чашкой», является также облаком частиц, скоплением атомов или пакетом волн. Именно они здесь присутствуют в качестве реальных — ведь они тоже имеют определенную форму, размер, вид и т. д. Не получается ли тогда, что никакой «чашки» на столе и нет, — это я как наблюдатель привык называть данное облако частиц чашкой и использовать его привычным способом: наливать туда свежесваренный кофе. Но, конечно, и кофе — это не совсем кофе, и ложечка, которой я помешиваю напиток, и даже мое тело, куда я с удовольствием вливаю горячую жидкость, являются совсем другими объектами, отличными от тех, к которым я привык в моем человеческом обиходе. И ложечка, и кофе, и тело есть, например, скопление атомов, или пакет волн. Я могу посмотреть на ложечку в специальные очки, и ложечка исчезнет, а на ее месте появится облако из вальсирующих атомов. Но, конечно, можно предположить, что и «облако частиц» тоже не является последним в ряду объектов, которые есть *на самом деле*. Особенность философского взгляда заключается в том, что философ как бы видит сквозь предметы, в его глазах все сущее распадается на составляющие части: если угодно, пока остальные видят красочную заставку на мониторе, философ видит пиксели. Обратная ситуация тоже возможна — при высоком разрешении, предполагающем, что сейчас обычный человеческий глаз будет видеть лишь пиксели, философ изо все сил будет стараться стянуть бессмысленные точки в осмысленную картину. Общим в подобной оптике будет то, что она не ограничивается очевидностью доступных глазу образов, но допускает: то, что нам «дано», возможно, есть лишь «видимость». Вместо изображения Моны Лизы можно увидеть штрихи, мазки и черточки, нанесенные масляной краской на полотно. А вместо крохотной снежинки — целый дворец со сложнейшей архитектурой фрактала. Надо сказать, что и ученый видит мир примерно так же: физик наливает кофе в пространственно-временной континуум, а химик утоляет жажду

формулой  $H_2O$ . Отличие философа от химика на этом уровне заключается лишь в том, что ученый не будет слишком углубляться в вопрос о том, что есть на самом деле — «чашка» или «облако частиц»; какой объект является иллюзорным, а какой настоящим. Возможно, он также не станет драматизировать и глубоко задумываться над тем, что и «пиксели-атомы» суть только то, что кажется, и нужно идти дальше в установлении уровня реального существования. Вероятно, ученый не станет разбираться в том, что в восприятии предмета связано сугубо с системой самого восприятия, а что есть само по себе независимо от этого восприятия. Но, самое главное, он не станет специально разбираться с вопросом «что значит существовать на самом деле, если все, что мы видим, можно рассмотреть как иллюзию, изображенную красками на полотне?».

Итак, ключевые философские вопросы зачастую берутся из этой способности к проникающему за пределы сущего взгляду. Часто они перерастают в собственно философские проблемы — например, когда философы искренне интересуются, какого цвета стена, когда на нее никто не смотрит, да и есть ли сама стена в отсутствие наблюдателей. Все эти вопросы берутся *из первой и важнейшей способности философа судить о мире с точки зрения того, чего в нем нет* (философы часто определяют эту способность как «ставить мир-бытие под вопрос» (М. Хайдеггер). Очевидно, что в мире есть чашки и кофе, в конце концов, в нем есть также пиксели, краски и бумага, но в нем *нет оснований* для того, чтобы подозревать, что за всем тем, что дано, есть также то, что не дано. Когда мы наливаем кофе в чашку, нужно несколько изменить привычный взгляд на вещи, чтобы вдруг засомневаться в том, что мы сейчас действительно держим в руках (да и в руках ли?). Для этого нужно уметь посмотреть на мир так, как будто мы из самого этого мира вышли и смотрим на него извне: откуда-то сбоку или сверху, кому как больше нравится. И, несмотря на то, что, приложив некоторое усилие, мы можем начать видеть мир из такой перспективы (и в этом смысле все люди немного философы), можно также заметить, что мир нас к этому не вполне подталкивает: вещи, которые мы видим каждый день, слишком наглядны и убедительны, чтобы заподозрить в них видимость. И поэтому можно сказать, что способность философа к проникающему взгляду есть результат немного детского желания высунуть голову из мира и посмотреть на него со стороны. В этом смысле начальным толчком к занятиям философией служит особое интуитивное чувство, что наблюдаемым миром дело не заканчивается —

возможно, за ним есть что-то еще, а если даже и нет, то нам все-таки надо сбежать из этого мира ненадолго, чтобы в этом убедиться. Ну и, как догадается внимательный читатель, то обстоятельство, что мы вообще можем ввязаться в этот спор, уже указывает на то, что мы отошли от мира чуть в сторону: как выбывший из игры или, наоборот, еще не начавший играть ребенок, наблюдающий за группой своих увлеченных сверстников.

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ СКРЫТО ВНЕ НАС,  
А ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ — В НАС

И, наконец, поясним обозначенную выше формулу: есть что-то, что скрыто вне нас<sup>1</sup>, а есть что-то, что скрыто в самих нас. По-видимому, то не-сущее, которое есть невыразимое, не есть нечто потустороннее (называемое в философии трансцендентным); оно есть нечто наиболее близкое, почти интимное, хорошо понимаемое и интуитивно схватываемое, хотя и не объективируемое в качестве внешних и наблюдаемых вещей. Оно, действительно, скрыто, но скрыто в нас самих (есть то, что в философии принято называть трансцендентальным). По-видимому, философия, чье назначение в том, чтобы выведывать невыразимое и как-то говорить о нем, начинается с одного довольно неочевидного понимания: у мира, в котором мы пребываем *с самого начала*, есть некие условия выполнимости. Это не условия, которыми занимается наука, ибо наука занимается внутримировыми условиями мира. Фундаментальные законы физики — это законы внутренней организации мира, в то время как философ интересуется не результатом, а тем, что его приуготовило. Но все, что есть в мире, — в мире просто есть. Тогда философ, заинтересованный в том, чтобы понять, как сделан этот мир как мир, вынужден обращаться к миру извне, из некоего не-сущего. Но это не значит, что человек конкурирует с Богом. Скорее, он интересуется собой, пытаясь понять, какое место он сам, созерцающий картину, занимает в картине мира. Смотрит ли он на картину извне, как теологический субъект, как божественный наблюдатель? Видимо, нет, т. к. если он действительно Бог — он ничего не увидит в этой картине. Если мы смотрим из *другого* мира, то мы никогда не увидим *этот* мир. Смотреть *из* мира, по-видимому, нельзя. Можно смотреть *внутрь* мира, который всегда есть свой бесконечный мир, выйти из

<sup>1</sup>Вероятно, тем, что находится вне нас, интересуется скорее мистик, а тем, что в нас — философ.

которого не получится. И потому разные миры не сообщаются между собой, поскольку если «миры» сообщаются, то они всегда уже являются частью одного мира. Значит, если я вижу картинку, если я вижу мир, то это мой мир, я расположен в нем, я не нависаю над ним, мое уютное кресло наблюдателя не расположено в другой вселенной, мое кресло расположено здесь, оно как-то принадлежит этой картинке. Это мой мир, но я сам в нем не проживаю. Я не могу себя в нем обнаружить на правах вещей и явлений, которые, по-видимому, как-то связаны со мной.

Почему я имею право подразумевать эту связь? Во-первых, в силу классических для философии аргументов: есть основания подозревать, что наблюдатель наблюдает мир так, как может, а не так, как ему предписывается миром. Мы связаны с миром очень прочно, хотя, возможно, не совсем оправданно говорить об этой связи как итоге встречи. В той мере, в которой мир не может быть мной покинут, это мой мир, всегда воспринимаемый так и никогда по-другому. Во-вторых, есть удивительное обстоятельство легкости освоения того мира, в котором мы пребываем. Он весь соткан из непонятностей и неизвестностей, он кажется закрытой книгой и, вместе с тем, все самое непосредственное в нем мною уже схвачено. С какого момента я бы не начинал понимать мир и как много непонятого перед мной не представляло бы, я всегда нахожусь в ситуации, когда что-то *уже* понято. Я не помню и не знаю, когда и как это могло случиться, но данный факт есть тот, который всегда ставит меня перед собой. Например, я понимаю, чего я не понимаю в мире, но я понимаю, что это есть мир, я понимаю, что он мне дан, я почему-то понимаю себя в мире и понимаю свою отделенность от него. Сознание стремительно осваивается в мире и присваивает себе мир: конкретика мира чужеродна, но существование мира кажется само собой разумеющимся. Поразительная подогнанность осознанности мира к миру (в самых общих чертах) может сигнализировать о неслучайной связи сознания и мира.

Приведу цитату из Хайдеггера:

Возможно, помимо сущего ничто иное не есть, но, возможно, дано (es gibt) кое-что еще, что, правда, не есть, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, дано. В конце концов дано нечто такое, что должно быть дано, дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься, нечто такое, что хотя и не есть, но должно быть дано, для того чтобы мы вообще переживали в опыте и понимали нечто такое, как сущее. Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как бытие. Не понимай мы,



пусть поначалу грубо и без соответствующего понятия, что означает действительность, действительное осталось бы для нас скрытым. Не понимай мы, что означает реальность, реальное было бы недоступным. Не понимай мы, что означает жизнь и жизненность, мы не могли бы отнестись к живому как живому. Не понимай мы, что означает постоянство, для нас оставались бы закрытыми постоянные геометрические и числовые соотношения. Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного. Это понимание действительности, соответственно, — бытия в самом широком смысле — в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле более раннее. Предварительное понимание бытия до всякого фактического опыта сущего не означает, правда, что мы должны прежде уже иметь некоторое эксплицитное понятие бытия, дабы состоялся теоретический или практический опыт сущего. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийной понятности (Хайдеггер, Черняков, 2001: 45).

#### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ

Я думаю, что одним из самых ярких примеров этой модели невыразимости является работа сознания. Сознание человека как раз и есть та инстанция, где сказанное раскрывается в полной мере. Сознание формирует мир и открывает для себя этот мир, но само в мир не попадает. Оно дает увидеть физические вещи, но ценой принципиального невещизма сознания. Оно позволяет мыслить предметы, но за счет парадоксальной непредметности сознания. Оно порождает знание, укладываемое в теории, но само лечь в основу теории не может. Сознание есть тот свет, который позволяет увидеть все, сам оставаясь невидимым. Невидимость и непредметность и означают в данном случае невыразимость. Получается, что все самое важное есть то, что есть мы сами и что сокрыто в нас. Но в той мере, в которой объект мыслится как то, что может быть отделено от нас и расположено вне нас, систематическое запутывание в парадоксах при попытках выстроить теорию сознания становится вполне понятным обстоятельством. Сознание, которое объективирует вещи, не может одновременно объективировать и объективироваться. Нельзя наблюдать и наблюдаться. Трансцендентальная природа сознания и сам принцип трансцендентальности определяется этой удивительной и вместе с тем очень простой диспозицией: сама природа наблюдения состоит в том, чтобы систематически упускать из поля

наблюдения точку, с которой ведется наблюдение. Наблюдение, формирующее картину, не является частью картины в качестве изображенного на ней. Но наблюдение присутствует в картине как то, без чего эта картина не была бы возможна. Если угодно, оно при ней, но не в ней.

У той реальности, которую мы наблюдаем, есть условия, которые сами не принадлежат наблюдаемой реальности. Именно поэтому о них нельзя составить предметного знания — теории. Но при этом то, что не подлежит опредмечиванию (и по поводу чего нельзя иметь теории), является, своего рода, ближайшим (не вынесено куда-то вовне как некое трансцендентное), поскольку является структурным условием всего сущего и организует наблюдаемую реальность. Подобное условие (в терминах классической трансцендентальной философии «условие возможности») обязательно присутствует во всех мыслительных построениях, но не может быть схвачено объективно: в качестве предмета, значения или общего понятия.

#### О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ВООБЩЕ

Трансцендентализм утверждает, что мир устроен так, что данное нам всегда есть результат или следствие некоторых системных требований к организации реальности, которые сами этой реальности не принадлежат и найдены в ней быть не могут. То, посредством чего реальность организуется, не есть часть реальности. Важно понимать, что это правило работает безотносительно к тому, кто или что выступает организатором существующей реальности. Если мир как-то задан, то фундаментальные структуры этой заданности не будут принадлежать миру — по крайней мере, на тех же условиях, на которых существует то, что задающими структурами порождается. Структурная изнанка мира не будет частью мира и не сможет быть найдена внутри самого мира. Это как раз те принципы сборки мозаики, которые расположены на ее обратной стороне. При этом, может быть, и не обязательно связывать эту организующую активность с субъектом и его сознанием, как это традиционно принято делать в различных версиях философии субъекта. К примеру, трансцендентализм кантовского типа привяжет наличие системных требований формирования реальности к субъекту, и поэтому, если использовать витгенштейнианскую терминологию, субъект не будет частью мира — нигде в мире философского субъекта нет. Но эта

привязка, по-видимому, не обязательна<sup>2</sup>. Так, в платоновской, или той же витгенштейнианской философии системные требования не привязаны к случайному и потенциально исчезающему субъекту, они суть объективные условия мира, но так же не проявлены в нем. Таковы, например, ценности у Платона и логика у Витгенштейна. Они — это те структуры, через которые и в которых сбывается мир, но они не встречаются в мире так же, как прочие объекты или факты. В этом тезисе только и состоит главный принцип трансцендентализма, который может быть представлен как в версии удвоенной онтологии (кантовский трансцендентализм), так и в версии однородной (платоновский трансцендентализм). Об этих структурах нельзя сформировать предметного знания, им нельзя дать определение (Платон) и о них нельзя сказать, но их можно показать (Витгенштейн)<sup>3</sup>. При этом важно, что они не являются чем-то неизведанным или скрытым. Напротив, они даны непосредственно и хорошо нам известны; скорее, они сугубо функциональны и операциональны — они позволяют собой пользоваться, но не допускают предметного схватывания, объективации, которая позволила бы говорить о них от третьего лица или сделать их всеобще наблюдаемыми. Структуры, о которых идет речь, всегда даны в режиме «как», но не в режиме «что». Киномеханик, который прокручивает ленту в кинотеатре, не может появиться в самом фильме на правах персонажа или участника. Равно как мы не должны видеть пленку, если хотим смотреть фильм. Иными словами, правила, организующие мир, в самом мире не представлены, и в этом смысле невыразимы.

<sup>2</sup>Вместе с тем, если принимать во внимание, что сочетание таких свойств, как «необъективируемость» и «непосредственная данность» является критерием трансцендентальной структуры, то тот факт, что философский субъект напрямую подпадает под эти характеристики, позволяет считать его природу трансцендентальной, а именно предположить, что мир индуцируем субъектными структурами, как это и предполагается в классической философии субъекта.

<sup>3</sup>Приписывая Витгенштейну трансцендентализм, я должна сделать оговорку, к которой меня неоднократно призывала С. В. Данько. Витгенштейн, в отличие от Канта и других классических философов трансцендентализма, вероятно, не готов ни к каким комментариям в адрес трансцендентального. Например, субъект, объявленный Витгенштейном «границей мира», более никак им не характеризуется. Его кредо — минимум уточнений в адрес того, что по правилам не должно проговариваться (иначе оно попадает в мир фактов). Возможно, позиция Витгенштейна является самой последовательной из всех трансценденталистских интуиций, известных в западной философии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: МЕСТО, С КОТОРОГО ВИДЯТ,  
УВИДЕНО БЫТЬ НЕ МОЖЕТ

Но как раз эти правила и есть то невыразимое, о котором, как мне кажется, предлагает подумать Юля. Невыразимость эта вдвойне парадоксальна — она не просто невыразима, она самопонятна, но невыразима в своей самопонятности. Она всегда уже разыграна миром, она здесь — в вещах, словах и мыслях. И она нигде *посреди* вещей, слов и мыслей (как еще одна вещь, слово или мысль). Она слишком везде, чтобы быть только здесь. Она не может стать перед нами и про-явиться как предмет для нас, поскольку все остальные предметы выражаются с ее помощью. Но нельзя выразить то, с помощью чего выражается все остальное. Остается только быть тем, о чем мы ничего не знаем.

ЛИТЕРАТУРА

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Черныкова. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

---

Gasparyan, D. E. 2018. "O vseгда uzhe vyrazhennom nevyrazimom [On the Inexpressible, Which Is Always Already Expressed]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (4), 146–156.

---

DIANA GASPARYAN

ASSOCIATE PROFESSOR; SENIOR RESEARCH FELLOW AT THE LABORATORY OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

ON THE INEXPRESSIBLE,  
WHICH IS ALWAYS ALREADY EXPRESSED

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-146-156.

REFERENCES

Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 2001. *Osnovnyye problemy fenomenologii* [Die Grundprobleme der Phänomenologie] [in Russian]. Trans. from the German by A. G. Chernyakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.

София Данько\*

## МОЖНО ЛИ ВЫРАЗИТЬ МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ? \*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-157-166.

Интонация статьи Юлии Горбатовой прибавляет смелости выйти из тени форматного философствования и поделиться тем, что для меня крайне важно и что относится к тому немногому, что вообще есть (или, скорее, было) за душой. Речь пойдет о мистическом опыте, который, насколько я поняла, имеет прямое отношение к идеям заглавной статьи. Слово «мистический» я использую в том смысле, который можно связать с выражениями «чудо», «волшебство», «невероятно», «немыслимо» и т. п.

Мистический опыт (в существовании которого я не сомневаюсь) должен, видимо, иметь какое-то отношение к мысли, иначе он просто не фиксировался бы сознанием. Однако выразить некоторый опыт означает найти верные слова для его передачи другим людям. Способен ли язык подвести другого к аналогичному опыту? Выражает ли язык какое-либо понимание мистического опыта, позволяет ли он транслировать это понимание? Обращаясь к этой теме, я не претендую на ее общий историко-философский обзор или анализ. Я намереваюсь сопоставить свой собственный необычный опыт с похожим, насколько могу судить, опытом Ж.-П. Сартра, и на основе этого сопоставления обсудить поставленные вопросы.

Упомянутый опыт мне довелось пережить еще в студенчестве. Уже тогда я убедилась, что случившееся — не предмет для светских разговоров. Вероятно, многие люди переживают нечто подобное, но не говорят об этом, чтобы не сойти за сумасшедших, или потому что об этом нет смысла говорить — такой опыт никак не связан с тем, как устроена жизнь, он несовместим ни с одной из естественных жизненных практик, жизнь вообще не предполагает обстоятельств, в которых имело бы смысл обсуждать нечто подобное. Тем не менее, тогда же,

\* Данько София Владимировна, к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», sdanko@hse.ru.

\*\* © Данько, С. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«по свежим следам» я попыталась подобрать слова и записать для себя «увиденное» (припомнив вначале сходное детское впечатление), и теперь, спустя много лет, помещаю эту хронику здесь — не как образчик философского или художественного письма, а как искреннее свидетельство очевидца. Добавлю, что по всем социальным показателям очевидец пребывал в здравом уме и твердой памяти, и придерживался в то время исключительно здорового образа жизни.

## КОНТАКТ

### 1. КАМЕНЬ

*Однажды в детстве, гуляя по улицам, я заметила очень странный камень. Я взяла его в руки, долго рассматривала, но так и не поняла, в чем дело. Я решила, что камень, должно быть, скрывает какую-то тайну, которая со временем откроется.*

### 2. НЕБО

*Насмотревшись в окно на февральский пейзаж, подтягиваю к себе тетрадь. Как обычно, тут же накатывает вязкая сонливость вкупе с желанием прогуляться в буфет. В тетради — осточертевший доклад к грядущему семинару. Я пишу его уже вторую неделю, и с каждым днем он становится все меньше. Собственно, меньше уже некуда, не вычеркнуто всего одно предложение: «скептицизм предполагает веру в непостижимое». Похоже, доклада не будет.*

*А за окном — деревья, крыши, бледное небо... На небе — еле заметные облака, смутные отблески солнца...*

*...Эти бледные, далекие облака — какие-то странные. Не пойму, что в них не так. Или не в них... Нет, дело не в облаках. Там еще что-то есть. Или нет?..*

*Я снова попыталась вникнуть в тему перечеркнутого доклада, но отвлечься от созерцания неба было невозможно — там явно творилось нечто странное, хотя ничего определенного там, наверху, не было.*

*...Нет, так не бывает. Если что-то есть, то есть и что-то. А здесь — ничего. И в то же время — такое живое... присутствие.*

### 3. ЗЕРКАЛО

*В студенческом общежитии на Вернадского у меня ни друзей, ни знакомых. Получив ордер месяц назад, я каким-то чудом вселилась*

в малогабаритную «трешку» на девятнадцатом этаже. Начало весны, я ничего не понимаю в философии, личная жизнь отсутствует, и все... прекрасно.

Сейчас я одна в комнате. Вечерний сумрак окутывает интерьер из типовых тумбочек, полочек и прочих атрибутов студенчества. Зеркало здесь отменное, во весь рост и в деревянной раме. Беру расческу, намереваясь довести свою внешность до совершенства, и тут замечаю «за стеклом» какую-то странность: что-то произошло с моим отражением. Оно будто бы отделилось от меня и теперь стоит и разглядывает меня в упор. Мрачное, жесткое лицо... Это я? Стою, боясь пошевелиться и спугнуть наваждение. Или это не наваждение? Фигура напротив — поразительно отчетлива и пугающе реальна. И странное дело — ее преувеличенная реальность как будто знакома мне, она напоминает... Да!.. Не так давно я уже видела нечто подобное, правда, то было безликим, неуловимым, воспринималось не как вещь, вроде облака или птицы, но оно было, оно настолько было, словно стремилось... сообщить о себе. Такое же ожившее присутствие я вижу сейчас в зеркале, но сейчас присутствует нечто определенное... И это, конечно же, не я. Мое изображение действительно смотрит на меня, возможно, потому, что и я первый раз в жизни смотрю на свое изображение и первый раз действительно вижу... что-то. Осторожно перевожу взгляд на зеркальные дубликаты других вещей, затем на сами вещи. Ничего особенного. Хотя все они тоже присутствуют. Ну и... что? В присутствии вещей нет ничего особенного, их присутствие обычно. Обычно?

#### 4. ЛЕКЦИЯ

Устроившись в последнем ряду поточной аудитории, пытаюсь хоть что-нибудь уловить... Бездна. Все это напрочь задавлено тем, что я вижу своими глазами. Кажется, я, наконец, начинаю понимать, что творилось с тем камнем: то же, что с полоской неба, и со всем небом, и с моим отражением в зеркале. То, что происходит сейчас с мятым листком бумаги, который сквозняк тащит по полу, и с маленьким пожилым лектором, который пытается донести до нас ступенчатую структуру марксизма. Интересно, а видит ли он?.. Скорее, нет, если бы он это видел — не говорил бы ничего глубокомысленного, замер бы, не зная, что и сказать. Хотя почему? Вот я, сижу тут и даже пытаюсь конспектировать. Это так естественно для студента — сидеть и записывать лекцию. Вот и он делает то,

*что естественно. Увидел, пережил и остался при своем, человеческом деле. Но нет. Что-то в его словах, его жестах подсказывает, что он не видел этого никогда.*

## 5. ОКНО

*Все та же заоблачная комната в общежитии, на сей раз — ночь. Студенческая жизнь в разгаре, комната заполнена поляками, друзьями моей соседки, веселая болтовня тонет в оглушительных раскатах тяжелейшего рока. Обаятельный Владек, изящно смещая ударения, задает мне анкетные вопросы. Он издевательски вежлив — я представляюсь ему прилежной зубрилкой, у которой можно стрелкнуть дефицитный учебник или конспект. Он ошибается, но мне лень его разубеждать. Устав от моих однообразных ответов, Владек прибавляет звук. Колонки вот-вот взорвутся.*

- Тебе не мешает музыка? — любезно интересуется он.*
- Мне нет. Сторожу внизу — да.*
- Ему за это деньги платят, чтобы терпел.*

*Владеку нет дела до сторожа. Он скучает и вяло ищет способ развлечься. А мне есть до всего дело, особенно до огромного открытого окна. За окном — тьма, но не только. Бешеным, нескончаемым потоком в окно вторгается... живое... бесформенное... немыслимое...*

- У тебя самоуверенная подруга, — сообщает Владек моей соседке. Соседка поправляет его:*
- Не самоуверенная, а уверенная в себе.*
- ...Тьма реальна.*

## 6. МИР

*Постепенно ожили все вещи. Оказалось, мир действительно существует, а я и не подозревала об этом. Это открытие поглотило меня полностью. Да, это было немыслимо — весь мир есть, но почему? Вопрос упирался в глухое ничто, никакая причина не подразумевалась.*

*Раньше мир выглядел устойчиво, как будто его не может не быть. В нем чудилась необходимость, он не пугал своей зыбкостью, в его основе была надежная плотность вещества.*

*Но, как теперь оказалось, это был несуществующий мир, вернее, он скрывал свое существование. Теперь мир существует, но от его плотности не осталось и следа, скорее, он выглядит так, будто его не может быть, и он готов исчезнуть.*



*Как изображение на экране — тончайший слой света и тени — и целая панорама событий. Но за плоским экраном — пустота. Щелк — и тьма.*

*В каком-то смысле видимый мир действительно уподобился изображению, которого нет, есть лишь холст и краски.*

*Так и существование: изображая очаг, оно остается существованием, а не очагом.*

*Почему-то мысль о «материальности» вещей не отменяла сами вещи, любая вещь поддерживалась своим материальным субстратом, состояла из послушного, инертного вещества.*

*Устойчивая, понятная вещественная основа испарилась, как только мир обнаружил свое существование, когда оказалось, что оно-то и есть субстрат всего наблюдаемого, существование, а не вещество.*

*Такой мир уже недоступен пониманию.*

*Сотканный из существования мир — почему в нем все же присутствует определенность, и почему он такой, а не иной?*

*Никаким «законам природы» он не может подчиняться, поскольку существование не имеет и не может иметь причины или внешнего принуждения, и значит, оно абсолютно произвольно изображает то, что мы называем миром.*

*Существование есть все, что вообще есть. И тогда получается, что существование само изобретает весь рисунок мира.*

*Но зачем?..*

*Меня бы потрясло, если бы вдруг выяснилось, что мрамор сам принимает форму статуи. Или дерево само решает, каким ему быть. «Спасает» то, что кроме мрамора или дерева есть что-то еще, иное.*

*Всегда, для всего есть иное, на которое можно списать причину определенности любой вещи.*

*Но вот обнаружилось то, для чего нет и не может быть иного. Потому, что это все, что есть — само существование. И тогда — только в нем коренится всякая определенность.*

*И ни одна выделенная определенность не может происходить из другой выделенной определенности.*

*Любая определенность — произвольный рисунок существования.*

*Почему он произвольный? Потому что нет ничего, кроме существования, которое собою и образует любую определенность — цвет, форму, смех, горе, просяное зерно, морскую волну, толпу на площади.*

*Оно изображает — то, другое, третье, и ничто его не принуждает, просто потому, что больше ничего нет.*

*И нет посредника между существованием и тем, что существует, ничего иного нет.*

*Это становится очевидным, когда существование обнаруживает себя.*

*Существование немислимо, но — вот оно.*

*Но как быть с тем, что вот это, насквозь чуждое, немислимое существование рисует такой понятный, близкий и знакомый мне мир?*

## 7. ОДУВАНЧИКИ

*Иду на почту вдоль усыпанного солнечными бликами пруда. Мокрая трава сияет, к берегу в разных местах причаливают утки в окружении пушистых утят. Уже расцвели одуванчики, они — повсюду. Разглядывая их на ходу, вдруг испытываю странное, тоскливое чувство, которое заставляет смотреть, не отрываясь, на эти желтые пятна в траве, и я смотрю, спотыкаясь на каждой кочке, смотрю, до ряби в глазах...*

*И тут я останавливаюсь как вкопанная, я поняла, в чем дело. В том, что их... нет! Их больше нет, они стерлись, их реальность ушла, исчезла. Я с ужасом смотрю вокруг: трава... деревья... пруд... ни-че-го.*

## 8. ДОЖДЬ

*Стою на балконе общежития. Пасмурно, дождь идет. Смотрю на дождь. Мне очень скверно. Таращу глаза, пытаюсь увидеть — что? Понятия не имею, силюсь вспомнить, и не могу. Что же это было, куда подевалось, и что осталось, и что теперь делать? Даже не могу припомнить слова, которые хоть как-то выражали... ведь были какие-то слова? Впиваюсь взглядом в дождь. Полупрозрачные, рассеченные струи. Тянутся, сверху-вниз. С неба до земли. Или — снизу-вверх, с земли до неба. Струи. Какое-то в них есть... упорство. А если представить, что они замерли? Или исчезли?.. Струи дождя, длинные, рассеченные, они упорно... вот оно! Будто прощаясь, на едва уловимое мгновение дождь **мелькнул**. Но я успела, успела поймать то слово — в его безграничном и недоступном смысле. Дождь существует. Существует. Нет, не льется, а равно существует на всем своем протяжении.*

## ЭПИЛОГ

*Больше ничего не было.*

\*\*\*

Вскоре после этих событий мне довелось прочитать роман Сартра «Тошнота», ставший для меня своего рода реликвией. Именно этот роман убедил меня в том, что необычный опыт может быть выражен, правда, с определенными оговорками.

#### 1. МОГУТ ЛИ СЛОВА ВЫРАЖАТЬ МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ?

Насколько я могу судить, Сартр в романе описал именно то, с чем мне довелось столкнуться<sup>1</sup>. Я не обладаю литературными талантами, и моя хроника относится к роману Сартра как губная гармошка к симфоническому оркестру, но для меня остается фактом, что почти в каждой фразе Сартра, связанной с существованием, я узнаю тот или иной оттенок собственного переживания.

В этой связи я склоняюсь к тому, что слова могут выражать особый опыт, но, видимо, лишь для тех, кто уже пережил его, и уже как-то «понял». Я не настаиваю на обобщении, но, по моим наблюдениям, для обычного, «мирского» понимания Сартр совершенно закрыт: в частности, комментарии многих специалистов напоминают, прошу прощения, реакцию Самоучки, ставшего свидетелем откровенности Рокантена. В таких комментариях (пользуясь жанром этой статьи, я их переформулирую, и не буду указывать их авторство) идеи романа поясняются, по выражению самого Сартра, в «категории принадлежности»: описывается «поверхность» мира, внешние качества вещей. Со своей стороны могу заверить, что это не имеет никакого отношения делу. Например: «Джунгли наступают на город, природа поглощает хрупкую человеческую цивилизацию». Нет, у Сартра речь не об этом. В таком виде речь идет о внешней картине, о связи между элементами этой картины, а не о том, из чего сделан этот «театр». Или: «чудовищные осьминоги вылезают на сушу, наводя ужас на беспомощных горожан». Сартр в романе высказывал, действительно, нечто подобное, но дело, конечно же, не в ужасности природных форм. Да, немислимое, сверхфантастическое существование легко может принять любые формы, в том числе и кошмарные для человеческого восприятия, и Сартр ясно видел такую возможность (как и автор этих строк), однако дело все-таки не в формах. Дело в убийственной реальности и беспредельной невероятности самого существования, обеспечивающего собою же все свои

<sup>1</sup>Хотя упоминаемой им экзистенциальной «тошноты» я не испытывала.

формы. Поэтому спокойная уверенность людей, что они кое-что понимают в этой жизни — чистая комедия. Сартр пишет о юной девушке, восторгающейся своим телом, не подозревающей, что на самом деле ее тело состоит из оглушительно абсурдного существования, т. е. вся эта юная дева является *невестью чем*. Он пишет о людях, чьи портреты красуются в галереях, о беззаботных парижанах, заполняющих кафе и рестораны. Все преспокойно заняты своими делами, никто ни о чем не подозревает, все сознают лишь «поверхность», воспринимая форму вещей всерьез — будто каждый предмет равен себе, является самим собой: дерево — это именно дерево, река есть река, сиденье автобуса — есть сиденье автобуса, и более ничего. Лишь Антуан Рокантен (т. е. Сартр) в одиночестве своем осознает пустоту имен, как шелуха облетающих с немислимого, всезаполняющего существования. Он совершенно точно знает, что сиденье автобуса в любую секунду может превратиться во что угодно, встопорчиться иглами или раствориться в воздухе. Но дело совсем не в том, во что оно превратится. Важно, что уже сейчас это «безобидное» сиденье автобуса является тем, о чем невозможно думать, природу чего невозможно вообразить. Наивность уверенного человека не знает границ, поскольку человек, как правило, не в состоянии видеть то, из чего сделан мир, из чего сделан он сам, не может непосредственно осознавать безграничную власть существования.

Я, конечно, понимаю, что мои пояснения не имеют адресата: те, кто понял Сартра, в них не нуждаются, другим они будут непонятны, как будет непонятен сам Сартр: даже его гениальные метафоры ничего не скажут тому, кто сам не столкнулся с мистикой существования мира.

## 2. ЧТО МОЖЕТ СПОСОБСТВОВАТЬ ПЕРЕЖИВАНИЮ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА?

О. Хаксли, затеявший эксперименты с мескалином, писал, что выход за пределы естественного восприятия реальности может произойти в результате болезни, наркотического воздействия или спонтанно. Если прибегнуть к этой рубрикации, мой краткий опыт следует, видимо, назвать спонтанным, если не считать некоторого триггера: перед описанными в «Контакте» событиями я прочитала статью, где излагалась популярная версия квантовой механики. Речь шла о том, что никакого детерминизма нет, и непонятно, почему мир ежесекундно приобретает именно такие, а не иные формы, нет для этого никаких причин.

Возможно, эта идея что-то сотворила с моим, тогда еще не закосневшим сознанием; как бы то ни было, существование стало проявляться практически сразу после ознакомления с этой статьей.

Что побудило Сартра к описанному им опыту, является вопросом его биографии, но рискну все же предположить, что его опыт тоже был спонтанным (вопреки некоторым противоположным свидетельствам). В этом меня убеждает, в частности, знакомая мне последовательность, ведущая от отдельных проявлений существования к существованию всего мира, и то, что Сартр ни слова не пишет о каких-либо изменениях в восприятии внешних форм реальности. Хаксли, чей опыт не был спонтанным, описывает, среди прочего, измененную форму реальности; изменения касаются яркости цвета, отчетливости рельефа и т. п. Кроме того, Хаксли пытается анализировать свой опыт, рассуждает, например, о «клапанах», ограничивающих вторгающийся в сознание поток впечатлений, и о действии наркотического вещества, «срывающего» этот клапан. Сартр, напротив, выдерживает интонацию, соответствующую необъяснимости, невероятности переживаемого им опыта, и не пытается связывать его с функциями сознания, психики, он говорит о том, что о существовании нельзя размышлять со стороны: либо оно явлено, либо его попросту нет. Иными словами, безграничная власть существования распространяется и на то, чтобы проявляться, когда ему вздумается, а не по сигналу запланированного наркотического воздействия. Соглашусь, что все эти расхождения в хрониках Сартра и Хаксли не гарантируют спонтанности опыта Сартра, но, возможно, повышают такую вероятность.

Возвращаясь к вопросу о подведении другого к соответствующему опыту с помощью слов, остается лишь повторить, что описание такого опыта будет понятно, видимо, лишь тому, кто этот опыт пережил. Если какие-то фразы и могут вывести сознание из обычного состояния, то этот эффект, скорее всего, непредсказуемый.

При всем этом мне кажется удивительным, что для мистического опыта вообще находятся какие-то слова, и что описания мистического опыта в принципе могут быть понятны другим, пусть заведомо «осведомленным» людям. В этой связи я кратко представлю идеи Витгенштейна на этот счет.

### 3. ВИТГЕНШТЕЙН О ГРАНИЦАХ ЯЗЫКА

Витгенштейн неоднократно упоминал опыт удивления существованию мира, называя его мистическим и поразительным. Упомянув этот опыт,

Витгенштейн уточнял, что при его описании он *склоняется* к некоторым выражениям, которые, однако, следует (с его же точки зрения), считать бессмысленными. Согласно его ранним идеям, все осмысленные предложения выражают факты; соответственно, все предложения о существовании мира бессмысленны, поскольку существование мира фактом не является. Согласно его поздним идеям, условие осмысленности предложений заложено в правилах употребления языка, образованных совместными жизненными практиками, к которым упомянутый опыт, очевидно, не имеет отношения. Витгенштейн, правда, учитывает особые, сакральные выражения («вина», «страшный суд» и т. п.) и признает, что они могут быть понятны тем, кто разделяет определенный образ жизни. Для некоторых случаев, даже для многих, это выглядит правдоподобно, однако я не могу представить образ жизни, который сделал бы понятным содержание того опыта, о котором здесь идет речь. Я считаю справедливой предложенную Витгенштейном формулировку: к тем или иным описаниям мистического опыта можно лишь «склоняться». Однако остается неясным, что побуждает людей, переживших мистический опыт, склоняться к *определенным* языковым выражениям (например, «мир существует»). Как возможно понимание этих выражений другими людьми, пережившими похожий опыт, если не существует социальных практик, им соответствующих? У меня нет определенного ответа на такие вопросы.

---

Dan'ko, S. V. 2018. "Mozhno li vyrazit' misticheskiy opyt? [Is It Possible to Convey Mystical Experience?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 157–166.

---

SOFIYA DAN'KO

ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

IS IT POSSIBLE TO CONVEY MYSTICAL EXPERIENCE?

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-157-166.

Юлия Горбатова\*

## ОТВЕТЫ ДЛЯ ПАНЕЛЬНОЙ ДИСКУССИИ, ИЛИ ДУДОЧКА И КУВШИНЧИК\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-167-178.

Перед тем как дать персональные ответы каждому автору, принявшему участие в дискуссии, я бы хотела выразить искреннюю признательность и горячую благодарность всем, кто откликнулся на мою статью. Я рада и пониманию, которое нашла, и тому, что практически каждый позволил себе сбросить броню академизма и написать мне так, как обычно строятся разговоры философов поздно ночью за кофе или чем-то покрепче — когда все знают, о чем ты, даже если слышат тебя впервые. Я рада и тому, что каждый при этом смог сказать о чем-то своем, иногда для меня совершенно неожиданным, иногда — очень и очень долгожданным. Я рада возможности побыть не преподавателем философии и не ученым-философом, но тем, кем и бывает обычно философ: совершенно одиноким среди толпы, утешающим себя тем, что все здесь одиноки, но некоторые, как и ты, знают и принимают свое одиночество, — важный дар, без которого путь не имеет смысла. Я рада возможности снова вернуться и пере-думать то, о чем писала в своем эссе: отточить формулировки, доопределиться, до- и переформулировать. Я рада тому, что, кажется, не все пути так трагичны, как представляется мне (хотя путей без отчаяния и страдания я все равно признать до конца не могу). Я рада тому, на что надеялась и не надеялась одновременно, а именно — *узнаванию*, которое есть лучшее доказательство правильности пути, по которому я (как и некоторые из) иду. В конце концов, я рада и тому, что могу еще раз написать на очень для меня важную, смыслообразующую тему.

Всем нам время от времени жизненно необходимо убедиться, что думаешь не в пустоте. Потому я и испытываю такую радость от протянутых мне рук, ни одна из которых не оказалась рукой отталкивающей,

\*Горбатова Юлия Валерьевна, к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», jgorbatova@hse.ru.

\*\*© Горбатова, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

но все — дающими. Надеюсь, что возникшая дискуссия не прервется после публикации номера, что, напротив, — это лишь ее начало, и мы сможем еще не раз встретиться и обсудить темы, которые волнуют нас как философов, но о которых так редко удается поговорить всерьез.

\*\*\*

Сейчас, прочитав комментарии, я вижу, что коллеги увидели в моем эссе и посчитали важными для себя следующие темы:

- (1) определение базовых понятий (мышление, сознание, рациональность);
- (2) отличие человека от животных;
- (3) экзистенциальный (пограничный, мистический, трансцендентальный) опыт;
- (4) смерть как условие такого опыта;
- (5) философия как упражнение.

Не каждый из коллег писал по каждой из поднятых тем. На мой взгляд, я и сама писала не обо всем, что есть в этом списке. Но так увидели авторы мои размышления, а я постараюсь честно ответить на то, что увидела в их текстах.

#### СЕРГЕЙ ЖДАНОВ

Текст Сергея — наиболее сухой и академический из всех. Я понимаю естественное желание Сергея «разобрать по косточкам» основные вопросы, затронутые в тексте, а заодно — выразить неудовольствие экзистенциальными идеями, наводняющими этот текст. Насколько я могу судить, основная претензия Сергея заключается в том, что экзистенциализм — плохая основа для рассуждений, ведь его последователи говорят на том же «птичьем» языке, что и отцы-основатели, не выражая желания прояснить хоть какие-то из «базовых» терминов. Для науки такое положение дел выглядит сомнительным, если не сказать — неприемлемым.

Сергей идет еще дальше и стремится показать, что дело не в науке, мышлении или языке, но лишь в психологических состояниях, которые я неудачно смешала с аналитическими попытками рассмотрения языка и мышления. Так, Сергей пишет:

На мой взгляд, не существует никаких «глубинных» истин, которые могут открываться в чистом мышлении (а также никакого «просвета бытия», в котором можно было бы стоять или не стоять и т. д.). Существуют просто истины, или факты, и эти истины разными существами могут по-разному



оцениваться с точки зрения их важности для этих существ. Другими словами, надо отделить эмоции от фактов, — и все тут же встанет на свои разумные, предопределенные наукой места.

Возможно, дело обстоит именно так, хотя мне бы этого и не хотелось. Я отдаю себе отчет (а Сергей прямо об этом пишет), как описанное мною смахивает на описание чудес, которые якобы с кем-то когда-то происходили. Нельзя сказать, что подобное сходство меня не тревожит — тревожит. Однако я вижу и принципиальное различие между переживанием чуда и состоянием обнаружения себя в «просвете бытия». Этим различием я полагаю общность переживаний, характерную для последнего. Собственно, пока я писала первое эссе, меня все больше охватывала уверенность, что если описать процесс корректно, многие смогли бы узнать в нем собственные когда-то пережитые состояния. Моя радость от панельной дискуссии в первую очередь связана как раз с тем, что эта уверенность нашла подтверждение в текстах некоторых участников дискуссии. Это общее, но не одновременно пережитое «чудо», как мне представляется, и позволяет с достаточной степенью уверенности заключать, что подобные состояния не могут быть просто отброшены как результат чрезмерной эмоциональной экзальтированности отдельных человеческих субъектов.

Замечу, однако, что переживание описанных состояний ни я, ни мои коллеги не предлагали рассматривать ни как предмет для серьезных исследований, ни как обоснование каких-либо научных положений. Речь идет, скорее, о том, что такие состояния с человеком могут случаться, и они для него значимы. Даже если мы признаем их «лишь» эмоциональным избытком, они не потеряют ни в своей важности, ни в своей яркости. Такие переживания раз и навсегда меняют жизнь, делают ее глубже и осмысленней, хотя и не делают проще и приятнее.

С другой стороны, идея о том, что человек в принципе может отвлечься от прагматики и рассуждать сугубо логически, в последнее время представляется мне все более и более ограниченной. Я ни в коей мере не отрицаю ни полезность, ни всеохватность любимой мною науки логики, однако склоняюсь к убеждению, что в реальной жизни (в частности, в научной) — человек слишком человек, а потому даже в тех случаях, когда внимательно следит за своими сугубо логическими рассуждениями, вполне может не учитывать собственный эмоциональный контекст

этих рассуждений или не замечать каких-либо когнитивных искажений, влияющих на его общее отношение к исследуемому вопросу<sup>1</sup>. Как отмечает Франс де Вааль, «ученые едва ли более рациональны, чем верующие, а само представление о беспристрастном разуме основано на гигантской ошибке (мы не в состоянии даже *думать* без эмоций)[...]» (Вааль, 2018: 111).

Что же касается идеи, что мыслить без языка возможно, я рада, что тут мы, кажется, с Сергеем совпали в интуициях, хотя и не вполне уверена, что под мышлением мы понимаем одно и то же; но, кажется, по крайней мере достаточно сходные идеи.

#### ИГОРЬ ГАСПАРОВ

Продолжая тему о мышлении, Игорь первую трудность видит как раз в том, что я не вполне корректно решаю «проблему» Декарта и де Вааля через наивное доопределение понятий:

с точки зрения Декарта, [...] мышление — это вообще не когнитивная способность, а скорее некий психологический акт, интроспективно самоочевидный для его обладателя, но полностью закрытый для кого-нибудь иного, по крайней мере, если смотреть на это с позиции обретения полной достоверности. В этом смысле ответ на вопрос «мыслят ли другие люди?» столь же загадочен, как и ответ на вопрос «мыслят ли другие (не-человеческие) животные?».

Однако я не вижу тут затруднения. Если дела обстоят таким образом, как указывает Игорь, то «проблема» все равно остается чисто терминологической: получается, что для Декарта мышление есть только в узком, специальном, а для де Вааля — только в самом широком смысле слова. Да, судя по всему, они не смогли бы примирить свои подходы. Но, по крайней мере, нет и повода уличать друг друга в некорректности, ведь совершенно очевидно, что дело свелось к непроясненности ключевого термина.

По мнению Игоря, вторая,

более серьезная трудность состоит [...] в том, как субъективный психологический акт — когнитивный или волевой, — взятый сам по себе, может приоткрыть вечную истину. Почему опыт личного соприкосновения с истиной должен быть чем-то большим, чем просто субъективным.

Действительно, это важное замечание. Тут определено есть трудность, но только с точки зрения сухой академической науки. Я бы не

<sup>1</sup>Конечно, все это в полной мере касается и моих собственных рассуждений.

взялась объяснять или, тем паче, доказывать, что субъективный, почти мистический акт является заодно актом *познания*, то есть достижением некоторого общего и объективного знания. Вся моя статья как раз об этом затруднении: тут вся сложность (или простота?) в том, что «по ту сторону» какие бы то ни было обоснования совершенно излишни. «Там» объективность очевидна, «тут» — она помнится, но не воспроизводима.

Может ли такой опыт быть ошибкой, результатом воспаленного сознания? В принципе, конечно. То, что не позволяет его отвергнуть немедленно как бесполезный или даже бессмысленный — это поразительное однообразие «воспалений», прослеживающееся у многих людей, не обязательно — философов. Подобного рода опыт (это признает и сам Игорь) переживается значительным количеством людей. Он никак напрямую не связан с философией. Особенно — с философией как наукой. Другое дело, что людям с профессиональным философским образованием проще о таком опыте рассказать в силу по крайней мере двух причин:

- (а) они и так слывут существами бесполезными, несущими всяческую околесицу, а значит не сильно рискуют «потерять лицо» после столь странных признаний;
- (б) у них в распоряжении значительный арсенал средств для передачи подобного опыта и меньше страха, что они «не в себе» (последнее — во многом в силу предыдущего пункта).

Итак, подводя итог, еще раз подчеркну, что (на мой взгляд) Игорь верно уловил общее направление моих рассуждений об общности и специфичности, но в то же время терминологической (языковой) невыразимости описываемого опыта. Я могу лишь подтвердить, что в настоящий момент задача *словами* точно и корректно описать состояние нахождения в «просвете бытия» кажется мне неразрешимой, что, впрочем, не означает, что на этом основании самому состоянию должно быть отказано в признании.

#### АЛЕКСЕЙ ГАГИНСКИЙ

Рассуждения Алексея можно рассматривать как прямой ответ на рассуждения Сергея, хотя с последними Алексей знаком не был. Так, Алексей пишет, что

конечно, может показаться, что эмоциональная сфера не связана с мышлением напрямую, но так происходит лишь в силу «когнитивной ошибки»,

весьма распространенной в гуманитарных исследованиях, согласно которой мышление, или вообще сознание, редуцируется к познанию, знанию, т. е. к когнитивному.

Тут я должна с Алексеем согласиться. Во-первых, мое собственное определение мышления далеко от удачного, во-вторых, оно, пожалуй, действительно являет собой попытку остаться в «научном», безэмоциональном мире, что, кажется, не является оптимальным решением для обсуждаемой темы. В свое оправдание могу сказать лишь то, что в момент написания эссе мне такое понимание казалось принципиальным, а уход в эмоциональное поле — избыточным. Теперь, однако, я склонна признать, что такое максимально расширительное понятие мышления может оказаться весьма продуктивным.

Моя попытка, однако, и правда никак не укладывается в область философии языка, поскольку это попытка описать опыт, который выходит за пределы языка и мира. Опыт (как справедливо отмечает Диана) — трансцендентальный, или *пограничный*. А такой опыт не описывается строгими схемами логики, философии языка, лингвистики или прагматики. Он, правда, и «живыми» формами психологии или риторики не описывается тоже. Для меня очень важно, что Алексей чутко уловил и подхватил мои интуиции на эту тему: «[...]можно попытаться что-то *обозначить*, описав этот опыт, но „никакого профита“ от этого не будет, потому что это лишь информация, которая не дает *опыта* описываемого явления».

Также мне близко и понятно предложение использовать термин «целомудрие»,

но не в банальном смысле слова, а держась корней, когда человек обретает некую целостность, некий новый опыт, умудряющий его. Иначе это можно назвать моментом, когда сущность и существование совпадают — это и есть состояние в просвете бытия.

В чем, возможно (я пока не вполне уверена), прав Алексей, так это в утверждении, что осознание своей конечности может быть достаточным, но не необходимым условием достижения описываемого трансцендентального состояния. Не исключено, что мое предположение о необходимости такого условия поспешно и базируется на не вполне осознаваемой культурной христианской традиции, от которой следует в данном случае отказаться.

## КОНСТАНТИН ПАВЛОВ-ПИНУС

Константин также не обошел стороной попытки определить особенности человеческого мышления. Я необыкновенно признательна ему за решение, которое гораздо изящнее и остроумней всех моих скучных интуиций и слабых попыток дать определение человеческому мышлению. Я совершенно очарована утверждением, что

своеобразие человеческого существа [...] заключается как раз в том, что это единственное существо, способное на спонтанность *сознательных* поступков, *осознанную* иррациональность поведения, и т. п. В этом смысле я склонен рассматривать именно животных (а не людей) как существ насквозь рациональных — и *не умеющих иначе* [...] А человек состоит из сплошных «иначе». Именно это и делает его существом с неопределенно большим числом степеней свободы.

В связи с этой удивительной по простоте и красоте интуицией я вынуждена признать, что моя исходная попытка определить мышление и, далее, — сознание потерпела фиаско. Однако, как мне кажется, если я возьму на вооружение идеи Константина, общая схема рассуждений не только не ослабеет, но станет более ясной и стройной.

В то же время я не вполне согласна с заявлением Константина о том, что животные, хотя и умеют решать сложные жизненные задачи, тем не менее, не умеют сами такие задачи порождать. Задачи якобы ставятся перед ними только внешним образом: так сложились обстоятельства, но не само животное создало такие условия. Насколько я могу судить, в свете последних исследований этологов (в частности, де Вааля) есть вполне серьезные основания в некоторых случаях наблюдать в обычной жизни животных признаки культуры, политики и даже морали, а это верные признаки способности самостоятельно поставить цели и стремиться к их достижению. Так что тут, кажется, все же придется потесниться и дать животным место на скамейке сознающих (или хотя бы обладающих внутренней рациональностью) существ.

Где тесниться пока еще не нужно, так это как раз в области осознанной иррациональности и спонтанности. Возможно, тут можно найти «объективное» отличие рациональности прочих живых существ от рациональности человека (не исключено, что нет). В основном следуя здесь за М. К. Мамардашвили, я позволю себе заявить, что человек — единственное животное, которое *сознательно* может принять решение умереть. Например, потому, что умереть в некоторых ситуациях оказывается правильнее, чем выжить. Правильнее с точки зрения не

эволюции, но этических норм, внутренне добровольно принятых и так настроенных, что отступление от них становится страшнее смерти.

Я, правда, не исключаю, что де Вааль не согласился бы и с таким различием. Как известно, он сторонник развития морали не «сверху вниз», а «снизу вверх», то есть полагает ее одним из результатов эволюции. Следовательно, в тех или иных формах мораль очень даже свойственна другим видам животных (в частности, приматам). Однако я намеренно выделяю слово *осознанно*, поскольку полагаю, что ни одно животное, кроме человека, не осознает своей конечности. Таким образом, ни одно другое животное не может *принять решение* умереть по каким бы то ни было причинам: моральным или неморальным.

Другим спорным моментом в рассуждениях Константина мне видится следующее утверждение:

человеческая осознанность характеризуется такой «закономерностью», которая [...] выражается в возможности нарушения практически любых закономерностей, и являет собой такой тип «рациональности», который готов идти наперекор любым наличным формам рациональности, умышленно ли, нечаянно ли.

Я не согласна лишь с утверждением о «нечаянности» такого поведения. Умышленное нарушение закономерностей как характеристическая черта человека — прекрасно подмеченная особенность. Но «нечаянно» — нет: тут видится мне какая-то неловкая пробуксовка, откат в бессознательное, в немыслие. Туда, откуда, по словам Мамардашвили, регулярно вздыхают: «я не хотел так, само получилось» или «почему же со мной все время что-то не так?». *Нечаянно* — как раз та стадия, где нет мысли, где есть только животный порыв, на который наивно накинута дырявое покрывало «якобы мысли» — того мусора, что часто летит в голове каждого из нас и в котором некоторые упорно не желают (не могут?) увидеть то, что он есть — всего лишь мусор.

На мой взгляд, текст Константина — прекрасный образец философского текста: он соединяет в себе ясность и последовательность, безупречную прозрачность и строгость с одной стороны и глубину, достижимую лишь ценой серьезного интеллектуального усилия — с другой. Я искренне признательна за столь насыщенный философский текст, который не просто позволил мне четче продумать некоторые положения моего собственного подхода, но и помог некоторые положения переосмыслить, сделав мою позицию более простой и ясной (пусть, может быть, для одной только меня).

## ДИАНА ГАСПАРЯН

Диана в своем ответе закладывает крутой философский поворот и говорит не столько о том, насколько мышление, сознание и язык определяют человеческие способности оказаться за пределами мысли, сколько о нелегкой доле философа, которому в рамках своей профессии приходится заниматься рутинными выходами за эти пределы. В силу такого поворота мне сложно понять, шире или уже меня шагнула Диана в своем рассуждении. С одной стороны, уже: Диана пишет только о философах, в то время как я — обо всех. С другой стороны, шире: Диана хочет охватить всю философию, в то время как я даже не надеюсь на такой охват — достаточно вопроса о языке и мышлении. Возможно, именно в силу этой двойственности я не могу определиться, насколько то, что пишет она, согласуется с тем, что написала я.

Но что точно я должна отметить, так это то, что текст Дианы — прекрасный образчик текста в стиле Мамардашвили: текста, который обволакивает и утаскивает за собой, заставляя внязыковым способом понять больше, чем хотели сказать слова. Для меня этот текст — медитация, которая выводит внимательного читателя (если пользоваться терминологией Дианы) на изнанку мира. Сначала я даже порадовалась, что мой текст смог такую медитацию спровоцировать, однако почти сразу поняла, что Диану не надо провоцировать: мы давно знакомы, я знаю, как уверенно Диана встает на путь таких медитаций, что каждый раз вызывает у меня приступ философской зависти — ее мастерство очень высоко или, наверное, правильное было бы сказать — глубоко. Признаюсь, я далеко не всегда успеваю за Дианиными философскими погружениями.

Возможно, именно в этом причина того, что я никак не могу определиться — одно ли и то же состояние описываем мы с Дианой. Вроде бы, должно быть да, но меня не покидает чувство, что нет. Не исключено, что все дело в эмоциональной окрашенности. У Дианы философ — любопытный исследователь, деловито исследующий изнанку мира; у меня — страдающий от того, что заглянул в бездну, ошарашенный близостью смерти и конечностью жизни. Возможно, это один и тот же философ. Например, Дианин философ — только начал исследовать изнанку, а мой — уже понял, *что* это за изнанка. Не знаю.

Тем не менее, разительное отличие любопытствующей и несколько безмятежной деловитости Дианиного персонажа резко диссонирует с опустошенностью и отчаянной решимостью моего. Кажется, главными

отличиями здесь являются следующие. Первое заключается в том, что Дианин герой может довольно долго и обыденно находиться в описанном состоянии, а мой — вышвырнут на ту сторону бытия и не менее решительно выброшен обратно в мир: для него нет простого перехода оттуда — туда и обратно. Второе же отличие в том, что у Дианы речь именно о философах — как особом виде исследователей. У меня же речь о буквально каждом человеке, который вынужденно становится в какой-то мере философом в силу тех или иных жизненных обстоятельств. Отличие, замечу, существенное. Если вместо философа представить хирурга, который, имея специальную подготовку, опыт и знающих коллег, каждый рабочий день в рутинном режиме проводит операции, а вместо обычного человека представить снова обычного человека, который в силу обстоятельств вдруг вынужден без опыта, подготовки, инструментов и знающих коллег в полевых условиях пытаться провести какую-то хирургическую процедуру, — станет ясно, насколько второму повезло меньше, чем первому. Приблизительно так я ощущаю разницу наших с Дианой описаний.

Подобное различие ни в коей мере не означает какого-либо противоречия или несогласия. Я полностью разделяю взгляд Дианы на то, чем занимается настоящий философ в своей профессиональной деятельности. Она замечательно показала внутренний запрос философской профессиональной работы. Я не могу надеяться на то, что мне так же хорошо удалось описать те моменты, в которых обычный человек попадает в ситуацию, где философствовать надо ему самому.

#### СОФИЯ ДАНЬКО

Признаюсь, я расположила ответы коллег в определенном порядке: у Сергея — самый академически выверенный ответ — ни шагу в сторону, все бесстрастно и сухо. У Игоря — ответ хотя и академический, но все же, как мне показалось, несколько раз промелькивает лукавое признание в том, что академическая форма здесь, скорее, игра, попытка уйти от животрепещущей сути. Алексей далек от сухого академизма, он уже позволяет себе широким движением распахнуть границы темы. У Константина — глубокий философский текст, проникнутый жаждой углубить, расширить, понять еще больше, вырваться и встать в том самом просвете бытия. У Дианы — медитация, позволяющая любому желающему нырнуть с головой и в полной мере прочувствовать, как сирены умудрялись заставить бросаться в море отнюдь не сентиментальных моряков, много повывавших на своем веку.



А вот текст Софии — это оголенные нервы и трепет, очень решительная в своем отчаянии попытка поговорить о важном. Честно признаюсь, мне страшно отвечать, потому что я боюсь невольно сделать больно не или недопониманием. В то же время я очень хорошо понимаю, о чем пишет София, когда говорит, что «жизнь вообще не предполагает обстоятельств, в которых имело бы смысл обсуждать нечто подобное». В то же время София удивительно кратко выражает то, что мне удастся с гораздо большим трудом: «спокойная уверенность людей, что они кое-что понимают в этой жизни — чистая комедия» и

наивность уверенного человека не знает границ, поскольку человек, как правило, не в состоянии видеть то, из чего сделан мир, из чего сделан он сам, не может непосредственно осознавать безграничную власть существования.

Поскольку текст Софии совершенно не следует академическим канонам, я позволю себе в ответе ей поделиться тем образом, который возник у меня за время прочтения и анализа всех присланных для панельной дискуссии текстов. Таким образом я надеюсь подвести итог дискуссии посредством простой и наглядной (как мне кажется) метафоры.

У меня есть несколько любимых «философских» сказок. Одна из них — «Дудочка и кувшинчик» Валентина Катаева (1940) (Катаев, 1991)<sup>2</sup>. История проста: девочка Женя хочет собрать в лесу много земляники, но ей лень нагибаться за каждой ягодкой. Гриб-лесовик в обмен на кувшинчик отдает ей волшебную дудочку: пока играет дудочка, листики поднимаются и землянику очень хорошо видно, но для того, чтобы собирать ягоды, нужно отложить дудочку и взять в руки кувшинчик. Однако как только дудочка перестает играть, все листочки опускаются и собирать ягоды надо самым обычным способом, безо всякого волшебства.

Мне представляется, опыт, о котором пытаюсь рассказать я или тот, о котором пытается рассказать София, очень похож на историю из этой сказки. Пока человек стоит в просвете бытия, он как будто играет на дудочке — играет сам, результаты видит ясно и отчетливо. Однако стоит выйти из просвета, опустить дудочку, как в руках остается только обычный кувшинчик, и нет никакой разницы между теми, кто играл и теми, кто просто собирал ягоды. За исключением того, что тот, кто играл, *видел*, сколько вокруг ягод и какие они. Становится ли жизнь от этого проще? Нет. Больше ли о ней теперь известно? Да.

<sup>2</sup>По этой сказке в 1950 г. был снят мультфильм с одноименным названием.

## ЛИТЕРАТУРА

- Вааль Ф. де. Истоки морали: в поисках человеческого у приматов / пер. с англ. Н. Лисовой. — М. : Альпина нон-фикшн, 2018.
- Катаев В. Дудочка и кувшинчик. — М. : Детская литература, 1991.

---

Gorbatova, Yu. V. 2018. "Otvety dlya panel'noy diskussii, ili Dudochka i kuvshinchik [Panel Discussion Summary, or Fife and Jug]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (4), 167–178.

---

YULIYA GORBATOVA

ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW)

## PANEL DISCUSSION SUMMARY, OR FIFE AND JUG

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-167-178.

## REFERENCES

- Katayev, V. 1991. *Dudochka i kuvshinchik* [Fife and Jug]. Moskva [Moscow]: Det-skaya literatura.
- Vaal', F. [de Waal, F.] de. 2018. *Istoki morali: v poiskakh chelovecheskogo u primatov* [The Bonobo and the Atheist] [in Russian]. Trans. from the English by N. Lisova. Moskva [Moscow]: Al'pina non-fikshn.

---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

TRANSLATIONS

---



АНТОН КУЗНЕЦОВ, МАРИЯ СЕКАЦКАЯ\*

## ФИЛОСОФИЯ УЛЛИНА ПЛЕЙСА\*\*

ОТ МИСТИЦИЗМА К МАТЕРИАЛИЗМУ

**Аннотация:** Уллин Плейс был во многих отношениях неординарной личностью. От раннего интереса к мистицизму и антропологии он пришел к логическому бихевиоризму, а затем, с целью улучшения логического бихевиоризма, сформулировал тезис о тождестве сознания и мозга, положивший начало одному из наиболее популярных направлений в современной философии сознания — теории тождества. При этом сам Плейс продолжал считать себя сторонником Райла, а многочисленные дискуссии о метафизике сознания полагал излишними — ведь проблема уже решена, и настало время обратиться к эмпирическим исследованиям. В статье показано развитие материалистических взглядов Уллина Плейса через призму его биографии, проанализировано место статьи «Является ли сознание процессом в мозге?» в общем контексте философских взглядов Плейса, а также дан обзор того влияния, которое эта статья имела на философию сознания второй половины двадцатого века.

**Ключевые слова:** Уллин Плейс, логический бихевиоризм, теория тождества, философия сознания.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-181-192.

Статья Уллина Плейса «Является ли сознание процессом в мозге?» (Is Consciousness a Brain Process?) (Place, 1956), перевод которой на русский язык публикуется далее, стала водоразделом в дискуссиях о проблеме сознание-тело<sup>1</sup>.

\*Кузнецов Антон Викторович, к. филос. наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, научный сотрудник Центра исследования сознания при философском факультете МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва), anton.smith@philos.msu.ru; Секацкая Мария Александровна, к. филос. н., старший преподаватель кафедры философии науки и техники СПбГУ, maria.sekatskaya@gmail.com.

\*\*© Кузнецов, А.; Секацкая, М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

<sup>1</sup>Ранее частичный перевод этой статьи был опубликован С. Любимовым в журнале «Ерμνηα» (Плейс, Любимов, 2013). Публикуемая далее версия перевода значительно отличается от предшествующей и осуществлена независимо от нее. В новой версии предлагается иная передача используемой Плейсом терминологии, и дается полный, а не частичный, перевод оригинальной статьи философа.

До того, как Плейс сформулировал свою позицию, заключающуюся в том, что реальность субъективных ощущений не отрицается, но вписывается в контекст научных исследований, многим представлялось, что существуют только две альтернативы: признать, что разговор о сознании на самом деле представляет собой ошибочный способ рассуждения о поведенческих диспозициях (как утверждает философский бихевиоризм Гилберта Райла, изложенный в книге «Понятие сознания» (Ryle, 1949), либо придерживаться дуалистических взглядов. Плейс предложил третью, более привлекательную для материалистов альтернативу: согласиться со здравым смыслом и многовековой философской традицией в том, что сознание и субъективные переживания реальны, но при этом не принимать дуализма. Эта альтернатива, получившая впоследствии название «теории тождества» (identity theory), заключается в том, чтобы утверждать, что состояния сознания фактически являются процессами в нашем мозге — даже если субъективно нам так не кажется. Теория тождества легла в основание одной из самых мощных философских традиций двадцатого столетия — австралийского материализма. Любопытно, однако, что сам Плейс не видел противоречий между бихевиоризмом и теорией тождества, как будет показано далее. Примирение разных позиций, разрешение трудностей и противоречий, пожалуй, были одними из главных мотивов творчества Плейса, сформировавшимися у него еще в детстве. Вероятно, отчасти поэтому он не считал себя изобретателем теории тождества, более того, не причислял себя к ее сторонникам и всячески открещивался от именованной философией. Плейса раздражали бесконечные философские споры; он был уверен, что решение проблемы сознание-тело уже найдено и оно, по сути, является бихевиористским. Рассмотрим эволюцию философских взглядов Плейса в контексте его биографии.

Плейс родился в 1924 г. в Норт-Йоркшире, в городке Норталлертон. Его отец, выходец из многодетной семьи столяра, сколотил небольшое состояние на спекуляциях с недвижимостью после Первой мировой войны. Это позволило семье Плейсов перебраться на ферму, нанять прислугу и вести весьма благополучную жизнь — по меркам послевоенного кризиса и Великой депрессии, затронувшей не только США, но и Британию. В возрасте восьми лет Плейса отдали в частную школу. По всей видимости, жизнь вдали от дома давалась ему непросто, и он находил развлечение в чтении книг. В школе с появлением собственной Библии юный Плейс увлекается религиозными идеями. Мать Уллина,

недовольная браком своего брата с католичкой, объяснила сыну некоторые различия между версиями христианской религии. Отсутствие единства между религиями поразило Плейса. Он начинает грезить о великом конгрессе религий, где представители разных конфессий могли бы уладить свои разногласия. В этом проявляется и нелюбовь Плейса к бесконечным дебатам, которая, казалось бы, должна была отвлечь его от философии.

Родители Плейса не были особенно религиозными людьми, несмотря на то, что в молодости его отец был членом теософского кружка, а мать состояла в прямом родстве со знаменитой Маргарет Фелл, одной из основательниц «Общества друзей», или квакеризма. Все эти обстоятельства поначалу не имели значения в жизни Плейса, но обретут его позднее, когда у него сформируется интерес к мистицизму. С уверенностью можно сказать, что мать оказала большое влияние на формирование научного интереса Плейса, поскольку принадлежала к целой династии химиков: ее дедушка основал фармацевтическую компанию и был секретарем Ливерпульской галереи изобретений и науки, отец также был химиком, а сама она получала образование в области химии и бактериологии в Ливерпульском университете и в Королевском колледже, но не закончила его, так как была отчислена из-за связи с движением суфражисток (пожалуй, это неудивительно, учитывая родство с Маргарет Фелл). Интерес к науке и интерес к религиям шли у юного Плейса рука об руку. Он видел, что многие вопросы, касающиеся появления вселенной и устройства мира, являются предметом научного исследования, а положения какой бы то ни было религии не имеют к этому отношения. Это укрепляло его во мнении о бессмысленности религиозных расхождений. Неудивительно, что в итоге Плейс приходит к мистицизму. В 15 лет он читает «Мистицизм» Эвелин Андерхилл (Underhill, 1911), а также «Протестантство» В. Р. Инге (Inge, 1927).

В мистицизме Эвелин Андерхилл Плейс открывает для себя, что за всеми религиями стоит одно и то же психологическое чувство, отражающее мистический опыт контакта с трансцендентным, которое разные религии пытаются описать по-разному. Конечно, в увлечении мистицизмом у Плейса были и другие мотивы, связанные с острыми подростковыми переживаниями, усиленными обучением в частной школе. Ему импонировала идея, что надо не подавлять, а перенаправлять свою агрессию и сексуальное желание, и он считал, что в этом есть большой биологический смысл (Place, 2004: 21-22). Впоследствии это сыграет

роль в интерпретации Плейсом мистического опыта как адаптивно значимого фактора. Знакомство с «Протестантством» В. Р. Инге возбудило интерес Плейса к его квакерским корням, и с 1940 он начинает посещать собрания квакеров. В том же 1940 г. он читает книгу «Церкви и современная мысль» Вивьен Фелипс (Phelips, 1911). Эта книга посвящена научной критике доктрин и постулатов христианской веры. Плейс окончательно убеждается, что вера не заключается в доктринах и установлениях, а находится над ними. Таким образом, становление мистического интереса Плейса было тесно связано и с пониманием важности научного осмысления мира, показывающего бессосновательность религиозных суждений и расхождений между ними. Именно в этот год он понял, что научное познание и есть путь к освобождению и преодолению противоречий (Place, 2004: 24).

Плейс отказывается от идеи конгресса религий в пользу идеи исследовательского проекта, направленного на то, чтобы доказать понимаемую в дарвиновском смысле адаптивную значимость мистического опыта. Этот проект должен был не примирить религии, а показать их бессмысленность. Для его осуществления требовалось изучать психологию и социальную антропологию, чтобы затем перейти к темам психологии и антропологии религии. Таким образом, исследовательский проект вместе с увлечением психологией религии легли в основу дальнейшего интереса Плейса к проблеме сознание-тело.

Годом ранее, в 1939 г., происходит первое знакомство Плейса с философией. Он читает книгу Олафа Стейплдона «Философия и жизнь» (Stapledon, 1939). В этой книге утверждается, что проблема сознание-тело является центральной в философии, а все остальные вращаются вокруг нее. Читая, Плейс узнает об основных подходах к этой проблеме и одновременно разочаровывается из-за отсутствия решения; последнее приводит его к мысли, что философия, как и теология, — это блуждание в потемках. Всю жизнь он сохранял критический настрой по отношению к философии и философским дебатам, его раздражали бесконечные логические выверты, казавшиеся ему лишь необоснованным поводом для продолжения дискуссии. Тем не менее, в Оксфорде Плейс имел возможность увидеть философию и с другой стороны.

В 1943 г. Плейсу удается получить стипендию колледжа Корпус Кристи, и он проводит семестр в Оксфорде. Здесь он знакомится с Кэнноном Гренстедом, профессором христианской религиозной философии, трактовавшим вопросы психологии религии в психоаналитическом ключе.



Однако с разочарованием Плейс узнает, что в Оксфорде нет психологической программы для студентов, а для поступления в аспирантуру по психологии необходимо окончить философский курс. В течение нескольких месяцев пребывания в Оксфорде Плейс посещает занятия по английскому языку и литературе (так как стипендия была выделена на это). На занятиях английской литературой он изучает «Отелло» Шекспира и находит его чудовищно скучным (Place, 2004: 25). Одновременно Плейс посещает курс по теории познания, основанный на «Трактате о человеческой природе» Дэвида Юма. Плейс очарован идеями Юма. Вопреки ожиданиям, курс приводит его в полный восторг. Неудивительно, ведь занятия ведет Фридрих Вайсман, один из основателей Венского кружка, вынужденный бежать из Австрии после Аншлюса (события, во многом определившего и уход аналитической философии с континента). В это же время Плейс читает «Язык, истину и логику» (Auer, 1936) и попадает под влияние идей Айера. Логический позитивизм кажется ему способом разрешения всех проблем и укрепляет в убеждении о бессмысленности религиозных доктрин, что согласуется с его мистической мотивацией. Логический позитивизм отрицает претензии наук на достижение окончательного знания, не подлежащего эмпирической проверке. Мистицизм отрицает существование расхождений между религиозными доктринами, так как ни одна из них не высказывает всей истины ни о мистическом опыте, ни о прорыве к трансцендентному, ни о мире.

К этому времени уже четыре года бушует Вторая мировая война, и, как совершеннолетнего, Плейса призывают в армию, где он по соображениям совести работает медбратом. Плейс возвращается в Оксфорд в 1946 г. и узнает об открытии школы психологии, философии и физиологии, в которую поступает в 1947 г. Послевоенный Оксфорд охвачен новой философской модой — интересом к школе философии обыденного языка, возглавляемой Джоном Остином, Гилбертом Райлом и Полом Грайсом, научным руководителем Плейса. Плейс не обнаружил принципиальных отличий между логическим позитивизмом и философией обыденного языка, поскольку оба направления ограничивали философское знание анализом языка и утверждали, что все концептуальные проблемы имеют эмпирическое решение.

Интерес к философскому и психологическому бихевиоризму возникает у Плейса благодаря Брайану Фаррелу, лектору школы психологии, философии и физиологии, познакомившему Плейса с бихевиоризмом Витгенштейна и Райла, а также с необихевиоризмом Толмена. Несмотря на то, что Фаррел был бихевиористом, он считал, что субъективные

ощущения и чувства не поддаются бихевиористскому объяснению, в отличие от, например, памяти и мышления<sup>2</sup>. Критика приватного языка Витгенштейном объяснила Плейсу, почему мистический опыт так трудно выразить. Плейс посещает лекции Райла, на основе которых была написана книга «Понятие сознания», опубликованная в 1949 г. и ставшая манифестом философского бихевиоризма, и интересуется работой психологов Скиннера, Толмена и Халла. Существенное влияние на Плейса оказал и Джон Остин, а пропагандируемый им отказ от феноменализма Плейс называет пробуждением от кошмара (Plase, 2004: 27). В это же время происходит знакомство Плейса с австралийским философом Джеком Смартом и начинается их дружба. Вряд ли кто-то мог тогда предположить важность этой встречи.

Закончив обучение в 1949 г., Плейс работает над дипломом по социальной антропологии. Годы пребывания в Оксфорде отодвигали его все дальше от тех мистических идей, которые руководили его действиями на протяжении долгого времени. Плейс осознает, что этот исследовательский проект слишком велик, и что следует сосредоточиться на более осязаемых целях. Однако именно размышления о природе мистического опыта показали Плейсу, что мир, исследуемый наукой и находящийся за пределами религиозных суждений, материалистичен. От идеи конгресса религий Плейс переходит к исследовательскому проекту и к дальнейшим занятиям аналитической философией, а затем постепенно приходит к материализму. Такое движение кажется неожиданным и противоречащим исходным побуждениям Плейса, но в этой эволюции и трансформации просматривается определенная логика, потому что и мистицизм, и материализм противостоят религиозному догматизму.

К 1951 г. интерес Плейса к мистическим идеям окончательно угасает. От своего друга Смарта он получает приглашение вести лекции по психологии в Аделаидском университете, где Смарт был деканом философского факультета. Плейс принимает приглашение и отправляется в Австралию вместе с женой и годовалым ребенком, а свою обширную коллекцию мистической литературы отдает в дар одной из библиотек.

В Аделаиде Плейс находится с 1951 по 1957 г. Здесь в 1954 г. происходят интенсивные дискуссии между ним, Смартом и их коллегами.

<sup>2</sup>См., например, его статью «Субъективный опыт», в которой отчасти предвосхищаются будущие антифизикалистские аргументы (Farrell, 1950).

Участники этих дискуссий с увлечением обсуждают проблемы бихевиоризма. Плейс пытается убедить остальных, а особенно Смарта, ревностно защищавшего бихевиоризм Райла, что трудности, стоящие перед этой теорией, нельзя решить диспозициональным анализом и переводом предложений народной психологии (*folk-psychology*) на тематически нейтральный язык. Плейс разделяет ментальный мир на события и состояния. Именно ментальные события, на его взгляд, представляют главную трудность для бихевиоризма. В 1954 г. в журнале *British Journal of Psychology* Плейс публикует статью «Понятие внимания» (*The Concept of Heed*) (Place, 1954), в которой на примере анализа внимания демонстрирует трудности бихевиоризма и приходит к выводу, что сознание является процессом в мозге. Этот тезис о тождестве подобен тезису о тождестве между молнией и движением заряженных частиц. Суть идеи Плейса заключается в том, что утверждение о тождестве сознания и процессов в мозге имеет эмпирический характер и тем самым не отличается от других случаев научной редукции, устанавливающей тождественность между явлениями, наблюдаемыми невооруженным глазом, и процессами, лежащими в основании этих явлений. Двумя годами позже в том же журнале появляется статья «Является ли сознание процессом в мозге?» (Place, 1956), с русским переводом которой читатель может ознакомиться далее. Эта статья гораздо более известна, чем первая. Вероятно, ее можно назвать одной из наиболее знаковых публикаций Плейса, в которой, как принято считать, он впервые формулирует свою теорию тождества. В оглавление статьи 1956 г. вынесены те же слова, которыми заканчивается статья 1954 г., и обе они выходят в одном и том же журнале, что позволяет утверждать, что эти статьи являются диалогией и должны рассматриваться вместе. В первой статье представлена критика бихевиоризма и общая идея о тождестве сознания и процессов в мозге, а во второй тезис тождества получает подробное обоснование. Вначале и вторая статья прошла незамеченной философской публикой, потому что была опубликована в психологическом журнале, однако затем Смарт предпринимает большие усилия по ее популяризации. Именно со Смартом Плейс обсуждал основные идеи этой статьи и убедил его перейти на позиции теории тождества.

Здесь, конечно, возникает вопрос: как Смарту, философу из далекой Австралии, удалось распространить идеи теории тождества так далеко за пределы континента; как вообще австралийский материализм стал столь влиятельным? Вероятно, ответ заключается в том, что Смарт был необыкновенно активным человеком, постоянно ездившим

из Австралии в Америку и Британию, будучи главным пропагандистом ранней версии теории тождества. Другим фактором было влияние Смарта и Плейса на Дэвида Льюиса, одного из наиболее выдающихся метафизиков второй половины XX в. (можно даже предположить, что не последнюю роль в этом сыграла общая страсть Плейса и Льюиса к моделированию железных дорог). Известно, что после первого визита в Австралию Льюис влюбился в нее и стал ездить туда регулярно. Это в итоге привело и к экспорту австралийской философии в США, главным лицом которого стал Дэвид Армстронг, философ-материалист, получивший образование сперва в Сиднейском университете, а затем в Оксфорде и в Университете Мельбурна. Армстронг был профессором философии в Сиднейском университете с 1964 по 1991 г., и неоднократно выезжал с курсами лекций за пределы Австралии, чтобы выступить в Йеле, Стэнфорде, Университете Нотр-Дам и других университетах. Одна из наиболее известных книг Армстронга в области философии сознания, «Материалистическая теория сознания» (Armstrong, 1968), излагает версию теории тождества, которую Армстронг назвал «теорией центрального состояния». Суть этой теории состоит в том, что ментальные состояния отождествляются с определенным состоянием центральной нервной системы. Таким образом можно констатировать, что Плейс повлиял на Смарта, Льюиса и Армстронга, которые продолжили его начинания, творчески развивая теорию тождества сознания и процессов в мозге.

Однако отношение самого Плейса к теории тождества не очевидно, потому что, с одной стороны, Плейс считал автором этой теории британского психолога Боринга, а с другой — никогда не причислял себя к ее сторонникам. Это связано с тем, что Плейс полагал, что работает в теоретическом ключе бихевиоризма. Лишь малая часть ментального мира не поддавалась бихевиористскому объяснению, и Плейс придумал, как с ней разобраться. В отличие от теоретиков тождества, считавших тождество ментального и физического универсальным тезисом, Плейс полагал, что для объяснения ментальных состояний, обладающих интенциональностью, но при этом поддающихся диспозициональному анализу, не требуется постулировать особого, соответствующего им состояния мозга. Разницу между своей позицией и позицией других теоретиков тождества, принявших основную идею статьи «Является ли сознание процессом в мозге?», но при этом отказавшихся от бихевиоризма, Плейс разъясняет в более поздних статьях «Тридцать лет

спустя: является ли сознание по-прежнему процессом в мозге?» (Place, 1988) и «Физикализм индивидуального тождества против физикализма типового тождества» (Token- versus Type-Identity Physicalism) (Place, 1999). Основная идея Плейса состоит в том, что тождество между нейрональными процессами и субъективной составляющей ментальных событий, которое он в 1954 и 1956 гг. рассматривал как правдоподобную научную гипотезу, дальнейшим развитием нейронауки было фактически подтверждено, и что эту гипотезу, следовательно, можно считать доказанной. Но, в отличие от субъективной составляющей сознания, которую нельзя объяснить диспозициональным анализом, его интенциональная составляющая, по твердому убеждению Плейса, вполне объяснима в бихевиористском ключе:

интенциональность есть не признак ментального, как думал Brentano, а признак диспозиционального. Добавьте к этому тезис Райла о том, что диспозициональные утверждения являются скрытыми гипотетическими суждениями — который, по моему убеждению, остается верным, несмотря на критику этого тезиса Питером Гичем в «Ментальных актах» (1957) и Дэвидом Армстронгом в его книге 1968-го года — и порождающая бесконечные споры проблема интенциональности становится вопросом о роли диспозициональных утверждений в каузальных суждениях, которая никоим образом не специфична для проблемы сознание-тело (Place, 2004: 71–72).

Кроме того, что Плейс отвергал попытку найти нейронный субстрат для диспозициональных состояний, он выступал против тезиса о минимальной супервентности, требующего отождествления отдельных ментальных событий и состояний с отдельными процессами в мозге, т. е. так называемой индивидуальной теории тождества (token identity theory). В статье «Физикализм индивидуального тождества против физикализма типового тождества» Плейс пишет: утверждение, что каждое конкретное ментальное состояние тождественно какому-то нейрональному состоянию, но что при этом невозможно классифицировать типы ментальных состояний, соответствующих типам нейрональных состояний, равнозначно признанию поражения материализма (Place, 1999). Материалисту, по убеждению Плейса, следует утверждать истинность теории типов (type identity theory) — а эта теория отлично согласуется с диспозициональным анализом.

Таким образом, Плейс продолжил элиминативистскую линию бихевиористского анализа. По этой причине теорию Плейса иногда называют разделенной теорией сознания (Divided Account of the Mind)

(Place, 2004: 7). Корректнее говорить, что тезис тождества впервые появляется в статье Плейса, а теория тождества оформляется несколько позднее. К тому же, если посмотреть на ранние работы Смарта, то можно увидеть, что в целом и он тоже наследует основным линиям бихевиористского анализа. Бихевиористское объяснение, которое было усовершенствовано благодаря трудам Плейса, Смарта и Льюиса, стало функционалистским, и под именем функционализма продолжает быть одной ведущих современных школ в сфере философии сознания.

Несмотря на то, что развитие взглядов Плейса продолжалось и после публикации статьи «Является ли сознание процессом в мозге?», как мы продемонстрировали выше, в философском творчестве Плейса эта статья остается самой известной. Всю свою жизнь он словно намеренно избегал публикаций в наиболее авторитетных философских и психологических журналах. Возможно, именно поэтому все его дальнейшие работы прошли практически незамеченными. До конца жизни Плейс верил, что разгадал загадку сознания, и с разочарованием смотрел в сторону философских и научных дискуссий о сознании (несмотря на то, что с удивительной частотой посещал самые разные конференции). Не исключено, что радикальность эмпиризма Плейса стала еще одной причиной, по которой его труды получили меньше внимания в философской среде, чем труды его последователей, сформулировавших современные версии теории тождества. Сам Плейс пишет об этом следующее:

я пытался расчистить путаницу философских возражений, которые, как я полагал, мешали эмпирическому нейрофизиологическому и психофизиологическому исследованию физической природы сознания и его местоположения в мозге. Фактически, эта цель требует ликвидации проблемы сознание-тело как философской проблемы и передачи оставшихся эмпирических вопросов нейронауке. Не требует пояснений, что философы непосредственно заинтересованы в цели, прямо противоположной моей — в том, чтобы сохранить за проблемой сознание-тело ее философский статус (ibid.: 72).

Плейс трактовал философию как концептуальный анализ научного языка и был нетерпим к бесконечным философским дебатам. Он называл свой подход лингвистическим бихевиоризмом и считал себя приверженцем оксфордской школы обыденного языка. Он считал, что все проблемы имеют эмпирическое решение. Однако именно он стал тем человеком, который сделал возможной теорию тождества и открыл дверь для большого возвращения метафизики в современную философию сознания.

## ЛИТЕРАТУРА

- Плейс У.* Является ли сознание процессом в мозге? / пер. с англ. С. Любимова // *Ερημνεία* : журнал философских переводов. — 2013. — Т. 5, № 1. — С. 15–20.
- Armstrong D. M.* A Materialist Theory of the Mind. — London, New York : Routledge, 1968.
- Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. — London : V. Gollancz, 1936.
- Farrell B. A.* Experience // *Mind*. — 1950. — Vol. 59, no. 234. — P. 170–198.
- Inge W. R.* Protestantism. — London : Ernest Benn, 1927.
- Phelips V.* The Churches and Modern Thought, an Inquiry into the Grounds of Unbelief and an Appeal for Candour. — London : Watts, 1911.
- Place U. T.* The Concept of Heed // *British Journal of Psychology*. — 1954. — Vol. 45, no. 4. — P. 243–255.
- Place U. T.* Is Consciousness a Brain Process? // *British Journal of Psychology*. — 1956. — Vol. 47, no. 1. — P. 44–50.
- Place U. T.* Thirty Years On—Is Consciousness Still a Brain Process? // *Australasian Journal of Philosophy*. — 1988. — Vol. 66, no. 2. — P. 208–219.
- Place U. T.* Token—versus Type—Identity Physicalism // *Anthropology and Philosophy*. — 1999. — Vol. 2, no. 2. — P. 21–31.
- Place U. T.* Identifying the Mind : Selected Papers of U. T. Place / ed. by G. Graham, E. R. Valentine. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2004.
- Ryle G.* The Concept of Mind. — Chicago : University of Chicago Press, 1949.
- Stapledon O.* Philosophy and Living. — Harmondsworth : Penguin Books, 1939.
- Underhill E.* Mysticism : A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness. — London : Methuen & Co, 1911.

---

Kuznetsov, A. V., and M. A. Sekatskaya. 2018. "Filosofiya Ullina Pleysa [The Philosophy of Ullin Place]: ot mistitsizma k materializmu [From Mysticism to Materialism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 181–192.

---

KUZNETSOV ANTON VIKTOROVICH

PHD IN PHILOSOPHY; JUNIOR RESEARCHER AT THE HISTORY OF PHILOSOPHY DEPARTMENT,  
RESEARCHER AT THE CENTER FOR THE STUDY OF MIND, MOSCOW STATE UNIVERSITY

SEKATSKAYA MARIYA ALEKSANDROVNA

PHD IN PHILOSOPHY; SENIOR LECTURER AT THE PHILOSOPHY OF SCIENCE DEPARTMENT,  
SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

## THE PHILOSOPHY OF ULLIN PLACE

### FROM MYSTICISM TO MATERIALISM

**Abstract:** Ullin Place was an extraordinary person. From his early interest in mysticism he later turned to anthropology, which in turn brought him to logical behaviorism. While

working on the improvement of logical behaviorism Place formulated the thesis of mind-brain identity, and has thereby founded the identity theory, which is still one of the most influential approaches in contemporary philosophy of mind. At the same time Place continued to see himself as Gilbert Ryle's follower; he insisted that the ongoing discussions about the metaphysics of consciousness are meaningless because the philosophical problem is already solved and the time for empirical research has come. The paper shows how Place's biography was interrelated with the development of his materialistic philosophy, how his article "Is Consciousness a Brain Process?" relates to the rest of his work, and how this article has influenced the debates in philosophy of mind in the second half of the twentieth century.

**Keywords:** Ullin Place, Logical Behaviorism, Mind-Brain Identity Theory, Philosophy of Mind.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-181-192.

#### REFERENCES

- Armstrong, D. M. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London and New York: Routledge.
- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. London: V. Gollancz.
- Farrell, B. A. 1950. "Experience." *Mind* 59 (234): 170-198.
- Inge, W. R. 1927. *Protestantism*. London: Ernest Benn.
- Phelips, V. 1911. *The Churches and Modern Thought, an Inquiry into the Grounds of Unbelief and an Appeal for Candour*. London: Watts.
- Place, U. T. 1954. "The Concept of Heed." *British Journal of Psychology* 45 (4): 243-255.
- . 1956. "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology* 47 (1): 44-50.
- . 1988. "Thirty Years On — Is Consciousness Still a Brain Process?" *Australasian Journal of Philosophy* 66 (2): 208-219.
- . 1999. "Token- versus Type-Identity Physicalism." *Anthropology and Philosophy* 2 (2): 21-31.
- . 2004. *Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place*. Ed. by G. Graham and E. R. Valentine. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Pleys, U. [Place, U. T.] 2013. "Yavlyayet-sya li soznaniye protsessom v mozge? [Is Consciousness a Brain Process?]" [in Russian], trans. from the English by S. Lyubimov. *Εμπνεΐα: zhurnal filosofskikh perevodov [The Journal of Translated Philosophical Texts]* 5 (1): 15-20.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stapledon, O. 1939. *Philosophy and Living*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Underhill, E. 1911. *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. London: Methuen & Co.



Уллин Плейс

## ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОЗНАНИЕ ПРОЦЕССОМ В ГОЛОВНОМ МОЗГЕ?\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-193-203.

Убежденность в том, что существует отдельный класс событий, а именно ментальные события, которые не могут быть описаны в терминах физических наук, уже не имеет ранее присущей ему всеобщей и безоговорочной поддержки философов и психологов. Однако современный физикализм, в отличие от материализма XVII и XVIII веков, является бихевиористским. С точки зрения современного физикализма сознание представляет собой особый тип поведения, которое Толман (Tolman, 1932: 206) называет «пробующим» (sampling) или «проигрывающим варианты» (running-back-and-forth), или, иначе, оно представляет собой определенную поведенческую диспозицию. Примером поведенческой диспозиции может служить зуд, представляющий собой временную предрасположенность организма почесаться. В случае с когнитивными концептами, такими как «знание», «убеждение», «понимание» и «память», и концептами, подразумевающими волю, такими как «желание» и «намерение», кажется, не может быть сомнений, что анализ в терминах поведенческих диспозиций (Ryle, 1949; Wittgenstein, 1953) является верным. С другой стороны, представляется, что после такого анализа остается далее непросяняемый набор понятий, связанных с сознанием, опытом, ощущением, воображением, где не избежать той или иной истории о внутреннем мире (Place, 1954). Возможно, конечно, что удовлетворительное бихевиористское объяснение оставшихся понятий в конце концов будет найдено. Однако для наших нынешних целей я предположу, что такого объяснения быть не может, и что утверждения о болях и недомоганиях, о том, как что-то выглядит, как

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © М. А. Секацкая. Оригинал: Place U. T. Is Consciousness a Brain Process? // British Journal of Psychology. — 1956. — Vol. 47, no. 1. — P. 44–50. Работа осуществлена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», ГК П857 от 18.08.2009 г.

оно звучит и как воспринимается на ощупь, о том, как оно рисуется во сне или предстает перед умственным взором, суть утверждения, указывающие на события или процессы, являющиеся внутренними для того индивидуума, о котором они высказываются. Вопрос, к которому я хочу обратиться, заключается в том, действительно ли мы, приняв это допущение, оказываемся перед необходимостью занять дуалистическую позицию и утверждать, что ощущения и ментальные образы составляют отдельную категорию процессов, не сводимых к физическим и физиологическим процессам, с которыми они, как мы знаем, находятся в корреляции. Я постараюсь доказать, что допущение существования внутренних процессов не влечет за собой дуализма, и что тезис о том, что сознание представляет собой процесс в головном мозге, не может быть отвергнут на чисто логических основаниях.

#### ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ И ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ КОМПОЗИЦИИ

Я сразу хочу подчеркнуть: доказывая тезис о том, что сознание представляет собой процесс в головном мозге, я не имею в виду, что, когда мы описываем наши сны, фантазии и ощущения, мы говорим о процессах в мозге. То есть я не утверждаю, что высказывания об ощущениях и ментальных образах могут быть редуцированы к или проанализированы при помощи утверждений о процессах в мозге, подобно тому как «когнитивные утверждения» могут быть проанализированы при помощи утверждений о поведении. Сказать, что утверждения о сознании суть утверждения о процессах в мозге — значит сказать очевидную ложь. Это доказывается:

- (а) тем фактом, что вы можете описывать ваши ощущения и ментальные образы, ничего не зная о процессах в вашем головном мозге и даже о том, что такие процессы вообще существуют;
- (б) тем фактом, что утверждения о чем-либо сознании и утверждения о процессах в его мозге удостоверяются совершенно по-разному;
- (с) тем фактом, что нет ничего внутренне противоречивого в утверждении «Икс ощущает боль, но в его мозге ничего не происходит».

Я хочу доказать, однако, что утверждение «сознание есть процесс в головном мозге», хотя и не является с необходимостью истинным, не является с необходимостью ложным. «Сознание есть процесс в головном мозге», с моей точки зрения, не самопротиворечиво и не самоочевидно: это рациональная научная гипотеза, подобно тому как рациональной

научной гипотезой является утверждение «молния есть движение электрических зарядов».

Практически общепринятое мнение о том, что утверждение тождества между сознанием и мозговыми процессами может быть отвергнуто на чисто логических основаниях, происходит, как я подозреваю, от неспособности различить отождествление определения и отождествление композиции (the “is” of definition and the “is” of composition). Различие, которое я имею в виду — это различие между функцией слова «есть» в предложениях вроде «квадрат есть равносторонний прямоугольник», «красный есть цвет» (red is a color)<sup>1</sup> или «понимание инструкции есть способность действовать адекватно сложившимся обстоятельствам» и его функцией в предложениях вроде «его стол есть старый ящик», «ее шляпа есть пучок соломы, связанной веревкой», «облако есть масса капель воды или иных частиц, пребывающих в состоянии взвеси». У этих двух типов употребления слова «есть» имеется объединяющая их черта. В обоих случаях имеет смысл добавить уточнение «и ничто иное». Этим они отличаются от утверждений, в которых «есть» используется для предикации<sup>2</sup>. Не имеют смысла отождествления «Тоби (есть) восьмидесятилетний, и ничто иное», «Ее шляпа (есть) красная, и ничто иное», «Жирафы (есть) высокие и ничто иное». Эта объединяющая два типа высказываний логическая черта состоит в том, что и в одном, и в другом случае грамматический субъект и грамматический предикат представляют собой выражения, дающие адекватную характеристику состояния дел, на которое они оба указывают.

С другой точки зрения, однако, эти две группы высказываний совершенно различны. Утверждения вроде «квадрат есть равносторонний прямоугольник» суть необходимые утверждения, истинные по определению. С другой стороны, утверждения вроде «его стол есть старый ящик» являются случайными, и они могут быть удостоверены только при помощи наблюдения. В случаях утверждений, подобных «квадрат

<sup>1</sup>В русском языке глагол «есть» обычно опускается или заменяется на указательное местоимение «это», в связи с чем более естественно звучит фраза «красный — это цвет», а не «красный есть цвет», но оба варианта грамматически допустимы, в связи с чем я перевожу is как «есть» во всех приводимых Плейсом примерах отождествления композиции и определения. — *Прим. переводчика.*

<sup>2</sup>В русском языке в случае того, что Плейс называет отождествлением предикации, слова «есть» или «это [есть]» обычно опускаются, тогда как английская грамматика требует их обязательного присутствия. В связи с этим перевод приводимых Плейсом примеров отождествления предикации на русский язык выглядит неестественно, но позволяет, я надеюсь, понять мысль автора. — *Прим. переводчика.*

есть равносторонний прямоугольник» и «красный есть цвет» существует отношение между значением выражения, являющегося грамматическим предикатом, и значением выражения, являющегося грамматическим субъектом — такое, что, когда применим субъект выражения, тогда же должен быть применим и предикат. Если вы можете описать нечто как красное, то вы можете описать его также как имеющее цвет. С другой стороны, в случае с выражениями вроде «его стол есть старый ящик» такого отношения между выражениями «его стол» и «старый ящик» нет. Тот факт, что оба эти выражения применимы одновременно и дают описание одного и того же объекта, является случайным. Те, кто считает, что высказывание «Сознание есть процесс в головном мозге» является логически неприемлемым, основывают свое утверждение, как мне кажется, на ложном предположении о том, что если значение двух выражений различно и не связано друг с другом, то они оба не могут представлять собой адекватную характеристику одного и того же объекта или состояния дел: если что-то есть сознание, то оно не может быть процессом в мозге, так как нет противоречия в утверждении о том, что кто-то чувствует боль, но в его голове ничего не происходит. Но если бы эта логика была верной, мы бы точно также должны были заключить, что стол не может быть старым ящиком, так как нет ничего противоречивого в том, что у кого-то может наличествовать стол и отсутствовать старый ящик.

#### ЛОГИЧЕСКАЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ ВЫРАЖЕНИЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ СУЩНОСТЕЙ

Существует, конечно, важное различие между случаем стола/ящика и сознания/процесса в мозге. «Его стол — это старый ящик» — это частное утверждение, применимое к конкретному случаю, тогда как «сознание есть процесс в головном мозге» — всеобщее высказывание, применимое ко всем случаям сознания. Но вполне ясно, как мне кажется, что если бы мы жили в мире, в котором все столы были бы ящиками, понятия «стол» и «ящик» не имели бы того независимого статуса, который они сейчас имеют. В этом мире стол был бы видом ящика, подобно тому как красный является видом цвета. Представляется, что это правило языка: когда некий вид объектов или состояний дел описывается двумя характеристиками, одна из которых уникальна для этого типа объектов/состояний дел, то выражение, используемое для указания на ту из характеристик, которая определяет этот объект, также будет указывать и на другую характеристику. Если бы это правило не допускало

исключений, то тогда любое выражение, являющееся логически независимым от выражения, указывающего на уникальную характеристику объекта, должно было бы указывать на такую характеристику объекта, которая не связана с ним необходимым образом. Именно потому, что это правило применяется почти универсально, я полагаю, мы обычно можем аргументировать от логической независимости двух выражений к онтологической независимости двух сущностей. Это правило обосновывает аргумент о нетождественности сознания и мозга, и оно же объясняет тот странный феномен, что люди зачастую спорят о фундаментальном устройстве мира, опираясь исключительно на логику.

Но в случае с сознанием/процессом в мозге это правило неприменимо, потому что это один из тех редких случаев, в которых неприменимо описанное выше правило. Я полагаю, что исключения из этого правила могут быть обнаружены в тех случаях, когда наблюдения, необходимые для того, чтобы установить наличие у объекта двух различных характеристик, не могут или редко могут быть произведены одновременно. Другой пример подобного рода — это случай с облаком и массой взвешенных водяных частиц. Облако есть большая полупрозрачная пушистая масса в воздухе, чьи очертания постоянно калейдоскопически меняются. Но если наблюдать его вблизи, то мы увидим, что оно состоит из огромного количества крошечных водяных частиц, пребывающих в непрерывном движении. На основании второго наблюдения мы заключаем, что облако есть масса водяных частиц, и ничто иное. Но в нашем языке нет логической связи между облаком и крошечными водяными частицами, и нет ничего самопротиворечивого в разговоре об облаке, которое не состоит из крошечных водяных частиц. Нет также и противоречия в предположении о том, что облако состоит из плотной массы волокнистой ткани — напротив, это вполне совместимо с теми функциями, которые облака выполняют в различных сказках и мифах. Поэтому ясно, что слова «облако» и «масса водяных частиц во взвешенном состоянии» имеют разное значение. Но мы не заключаем из этого, что должны существовать две разные вещи: «облако» и «масса водяных частиц». Причина этого, как мне кажется, в том, что хотя характеристики того, что является облаком, и того, что является массой водяных частиц во взвешенном состоянии, неразрывно связаны между собой, мы никогда не осуществляем в одно и то же время наблюдения, необходимые для того, чтобы удостовериться утверждение «это облако», и наблюдения, необходимые для того, чтобы удостовериться утверждение «это масса водяных частиц во взвешенном состоянии». Мы можем

наблюдать микроструктуру облака только тогда, когда мы находимся внутри него — условие, не позволяющее нам одновременно наблюдать те его характеристики, которые при наблюдении издалека приводят к тому, что мы описываем его как облако. В самом деле, эти два типа ощущений настолько различны, что мы используем два разных слова для их описания. То, что является облаком, когда мы наблюдаем его издалека, становится туманом, когда мы оказываемся внутри.

КОГДА ДВА ТИПА НАБЛЮДЕНИЙ ЯВЛЯЮТСЯ  
НАБЛЮДЕНИЯМИ ОДНОГО И ТОГО ЖЕ СОБЫТИЯ?

Пример облака был использован потому, что это один из немногих примеров универсального высказывания, в котором используется отождествление композиции, но который, тем не менее, понятен без обращения к тонкостям научного описания. Он полезен, поскольку показывает связь между обычными повседневными случаями отождествления композиции, подобными случаю стола/ящика, и более научными примерами, подобными отождествлению молнии и движения электрических зарядов, где аналогия со случаем сознание/процесс в головном мозге наиболее очевидна. Ограниченность примера с облаком/массой водяных частиц в том, что он недостаточно проясняет проблему обнаружения того, что два выражения указывают на одно и то же положение дел. В случае с облаком/массой водяных частиц тот факт, что нечто является облаком, и что оно же является массой водяных частиц, устанавливается при помощи обычного зрительного наблюдения. Возможно даже существенной здесь является непрерывность процесса наблюдений издали и вблизи. В случае с сознанием/процессом в мозге это не так: более детальная интроспекция не позволит нам увидеть электрические импульсы в нейронах, в отличие от того как более детальное наблюдение облака позволит обнаружить массу взвешенных водяных частиц. Операции, необходимые для того, чтобы удостоверить утверждения о сознании, и операции, необходимые для того, чтобы удостоверить утверждения о мозговых процессах, принципиально различны.

Для того, чтобы обнаружить сходные в этом отношении случаи, мы должны рассмотреть примеры утверждения тождества между чем-то таким, наличие чего удостоверяется при помощи обычного наблюдения, и таким, наличие чего устанавливается посредством специальных научных процедур. С этой целью я выбрал пример отождествления молнии с движением электрических зарядов. Как и в случае с сознанием, неважно, насколько внимательно мы наблюдаем молнию — мы

не увидим электрических зарядов. Наблюдения, необходимые для того, чтобы установить наличие электрических зарядов, принципиально отличны от наблюдений, необходимых для того, что обнаружить наличие молнии. Что же позволяет нам сказать, что эти две серии наблюдений суть наблюдения одного и того же события? Это не может быть просто тот факт, что две серии наблюдений систематически коррелируют таким образом, что каждый раз, когда есть молния, есть и движение электрических зарядов. Существуют бесчисленные случаи таких корреляций, в которых у нас не возникает искушения сказать, что две серии наблюдений суть наблюдения одного и того же события. Например, существует систематическая корреляция между фазами Луны и движением приливов, но это не приводит нас к утверждению о том, что записи о высоте приливов суть записи о фазах Луны, и наоборот. Скорее мы говорим о причинной связи между двумя независимыми событиями или процессами.

Ответ, как представляется, заключается в том, что две серии наблюдений являются наблюдениями одного и того же события, когда техническое научное наблюдение, помещенное в широкий теоретический контекст, представляет собой непосредственное объяснение наблюдения, сделанного человеком с улицы. Таким образом, мы заключаем, что молния есть ни что иное, как движение электрических зарядов, потому, что мы знаем, что движение электрических зарядов в атмосфере, которое происходит, когда наблюдается молния, приводит к возникновению такого рода визуальной стимуляции, которая ведет к тому, что наблюдатель сообщает о вспышке молнии. С другой стороны, в случае с Луной/приливами нет прямой каузальной связи между фазами Луны и наблюдениями, сделанными человеком, который измеряет высоту приливов. Каузальная связь в данном случае есть между Луной и приливами, а не между Луной и измерением приливов.

#### ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ИНТРОСПЕКЦИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ОШИБКА

Если это объяснение верно, то для установления тождественности сознания и определенных процессов в головном мозге необходимо показать, каким образом субъективные интроспективные сообщения могут быть объяснены при помощи процессов, которые, как мы знаем, происходят в головном мозге. В свете этого соображения весьма интересным представляется следующее наблюдение: когда физиолог, а не философ, обнаруживает трудности в том, чтобы объяснить, как сознание

может быть процессом в мозге, беспокоит его вовсе не предполагаемая самопротиворечивость подобного подхода, но кажущаяся невозможность объяснить при помощи известных свойств центральной нервной системы сообщения субъекта о процессах в его сознании. Сэр Чарльз Шеррингтон сформулировал эту проблему следующим образом:

Цепь событий, начинающаяся в тот момент, когда солнечное излучение попадает в глаз и ведет, с одной стороны, к сужению зрачка, и, с другой стороны, к электрическим изменениям в коре головного мозга, представляет собой прямую последовательность физической «каузальности», понятную благодаря науке. Но за реакциями в коре головного мозга следует вторая цепь последовательности событий, которые непонятны нам ни сами по себе, ни в отношении того, каковы каузальные связи между ними и тем, что им предшествует. Здесь наука не может нам помочь, ведь эта серия событий кажется несоизмеримой с любым из тех событий, которые приводят к ее возникновению. Личность (self) «видит» солнце, она ощущает яркость двумерного диска, расположенного в «небе», представляющем собой поле меньшей яркости, нечто вроде плоского купола, покрывающего как саму личность, так и сотню других визуально воспринимаемых объектов. Нет и намек на то, что все это находится внутри головы. Зрение насыщено этим странным свойством, называемым «проекцией» — принимаемым без возражений выводом о том, что все, что «личность» видит, находится на «расстоянии» от нее. Достаточно было сказано для того, чтобы подчеркнуть, что в этой последовательности событий обнаруживается такая стадия, когда физическая ситуация в мозге приводит к психической ситуации, в которой, однако, не содержится и намек на мозг или иные части тела... Вероятно, следует предположить, что существуют две непрерывные серии событий, одна — физико-химическая, а другая — психическая, которые временами взаимодействуют друг с другом (Sherrington, 1947: XX–XXI).

Подобно тому как физиолог, скорее всего, не будет впечатлен утверждением философа о том, что в предположении о тождестве сознания и головного мозга скрывается внутреннее противоречие, так же и философ, скорее всего, не будет впечатлен теми соображениями, которые привели Шеррингтона к утверждению о том, что существуют две серии событий, одна — физико-химическая, а другая — психическая. Несмотря на всю свою эмоциональную убедительность, аргумент Шеррингтона основывается на достаточно простой логической ошибке, которую, к сожалению, слишком часто допускают психологи и физиологи, и которую в прошлом нередко допускали и сами философы. Эта логическая ошибка, которую я буду называть феноменологическим заблуждением, заключается в предположении, что когда субъект описывает свой



опыт — то, как что-то выглядит, звучит и пахнет, каково оно на вкус и на ощупь, — он описывает буквальные качества объектов, присутствующих на чем-то вроде внутреннего кинотеатра или телевизионного экрана, который в современной психологической литературе именуют «феноменальным полем». Если мы предположим, например, что когда субъект сообщает о наличии у него послеобраза (afterimage) зеленого, он утверждает, что внутри него находится действительно зеленый объект, то тогда, очевидно, у нас появляется сущность, которой нет места в физическом мире. В случае зеленого послеобраза нет зеленого объекта в окружающей субъекта среде, который бы соответствовал описанию, данному субъектом. Также и в его мозге нет чего-то зеленого, что могло бы возникнуть в тот момент, когда он сообщил о появлении зеленого послеобраза. Процессы в мозге вообще не представляют собой то, к чему правомерно применимо понятие цвета.

Феноменологическое заблуждение, на котором строится этот аргумент, основывается на ошибочном предположении, что, поскольку наша способность описывать вещи в своем окружении зависит от наличия у нас сознания об этих вещах, то наше описание вещей в первую очередь является описанием нашего опыта их осознания, и только вторичным, непрямым образом, является описанием объектов, о которых мы умозаключаем на основании опыта сознания. Предполагается, что, поскольку мы распознаем вещи в нашем окружении по тому, как они выглядят, звучат, пахнут, ощущаются на вкус и на ощупь, мы начинаем с описания их феноменальных качеств, т. е. вида, звука, запаха, вкуса и ощущения, которое они производят в нас, и делаем заключения об их реальных качествах, исходя из их феноменальных качеств. На самом деле имеет место обратное. Мы начинаем с того, что научаемся распознавать реальные качества вещей в нашем окружении. Конечно, мы научаемся распознавать их по виду, звуку, вкусу, запаху и на ощупь, но это не значит, что мы должны научиться описывать вид, звук, запах и вкус вещей до того, как мы сможем описывать сами вещи. В самом деле, только после того, как мы научились описывать вещи в нашем окружении, мы можем научиться описывать свое осознание этих вещей. Мы описываем сознательный опыт не в терминах мифических «феноменальных качеств», которые предположительно пребывают в мифологических «объектах» мифологического «феноменального поля», но посредством референции к реальным физическим качествам конкретных физических объектов, событий и процессов, которые обычно, хотя, возможно, и не в настоящий момент, являются причиной возникновения того типа

сознательного опыта, который мы пытаемся описать. Иными словами, когда мы описываем послеобраз как «зеленый», мы не говорим, что есть нечто, а именно послеобраз, который является зеленым; мы говорим, что у нас есть в этот момент такой тип опыта, который у нас обычно возникает, когда мы смотрим на пятно зеленого цвета, и который мы именно таким образом научились описывать.

Как только мы избавились от «феноменологического заблуждения», мы осознаем, что проблема объяснения интроспективных наблюдений в терминах мозговых процессов отнюдь не непреодолима. Мы понимаем, что ничто из того, что субъект сообщает о своем сознательном опыте на основании интроспекции, не противоречит тому, что нейрофизиолог сможет сказать о мозговых процессах, являющихся причиной того, почему субъект описывает свое окружение и осознание этого окружения в тех терминах, в которых он это делает. Когда субъект описывает свой опыт, говоря, что свет, который на самом деле неподвижен, кажется ему движущимся, все, что физиолог или психофизиолог должен сделать, чтобы объяснить интроспективные наблюдения субъекта — это показать, что процесс в головном мозге, обуславливающий то, что субъект именно так описывает свой опыт, является таким типом процесса, который обычно происходит, когда субъект наблюдает действительно движущийся объект, и который поэтому обычно является причиной того, что субъект сообщает о наличии движущегося объекта в своем окружении. Как только установлен механизм, посредством которого индивид описывает то, что происходит в его окружении, все, что требуется для объяснения способности индивида совершать интроспективные наблюдения — это объяснение его способности различать между теми случаями, когда его привычные способы описания адекватны вызывающей их ситуации, и теми случаями, когда они ей не адекватны, а также объяснение того, как и почему в случаях, когда адекватность привычных способов описания оказывается под вопросом, индивид научается предпосылать обычным описательным протоколам уточняющие фразы вроде «кажется», «такое чувство, что», «выглядит так, как будто» и т. д.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Place U. T.* The Concept of Heed // *British Journal of Psychology*. — 1954. — Vol. 45, no. 4. — P. 243–255.
- Place U. T.* Is Consciousness a Brain Process? // *British Journal of Psychology*. — 1956. — Vol. 47, no. 1. — P. 44–50.

- Ryle G. *The Concept of Mind*. — Chicago : University of Chicago Press, 1949.
- Sherrington C. *Integrative Action of the Nervous System*. — Cambridge : Cambridge University Press, 1947.
- Tolman E. C. *Purposive Behavior in Animals and Men*. — Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1932.
- Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. — Oxford : Blackwell, 1953.

---

Place, U. T. 2018. "Yavlyayet-sya li soznaniye protsessom v golovnom mozge? [Is Consciousness a Brain Process?]" [in Russian], trans. from the English and annot. by M. A. Sekatskaya. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 193–203.

---

ULLIN PLACE

## IS CONSCIOUSNESS A BRAIN PROCESS?

Translation of: Place, U. T. 1956. "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology* 47 (1): 44–50.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-193-203.

### REFERENCES

- Place, U. T. 1954. "The Concept of Heed." *British Journal of Psychology* 45 (4): 243–255.
- . 1956. "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology* 47 (1): 44–50.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sherrington, Charles. 1947. *Integrative Action of the Nervous System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tolman, E. C. 1932. *Purposive Behavior in Animals and Men*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.



---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



---

*Старосоцкая П. О.* Эмоции как движущий мотив человеческого поведения : рецензия на книгу Р. Фрэнка о ключевой роли эмоций в принятии решений // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2018. — Т. II, № 4. — С. 207–213.

---

Полина Старосоцкая\*

## ЭМОЦИИ КАК ДВИЖУЩИЙ МОТИВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Р. ФРЭНКА  
О КЛЮЧЕВОЙ РОЛИ ЭМОЦИЙ В ПРИНЯТИИ РЕШЕНИЙ

Фрэнк Р. СТРАСТИ В НАШЕМ РАЗУМЕ : СТРАТЕГИЧЕСКАЯ РОЛЬ ЭМОЦИЙ / ПОД РЕД.  
М. С. Довряковой ; ПЕР. С АНГЛ. И. В. КУШНАРЕВОЙ. — М. : ВЫСШАЯ ШКОЛА  
ЭКОНОМИКИ, 2017.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-207-213.

Мотивы человеческих поступков и значение этих мотивов для социальной коммуникации достаточно давно являются предметом интереса и осмысления для представителей различных областей знания — от философии до нейропсихологии. Причины той или иной траектории поведения людей, как правило, обосновываются культурно-этическими, религиозными или прагматическими мотивами. В последние годы широкое распространение получила идея о том, что природа человека эгоистична и что в принятии решений он склонен руководствоваться эгоистическими мотивами для того, чтобы выжить в процессе естественного отбора. Такой теории эгоизма склонны придерживаться специалисты в области биологии, психологии, экономики. Однако существует другой взгляд на этот вопрос.

Роберт Фрэнк, профессор экономики и менеджмента Корнелльского университета, опровергает концепцию эгоистической природы человека, полагая, что людьми не всегда движут исключительно эгоистические мотивы. Более того, он утверждает, что эгоистическое поведение зачастую несовместимо с достижением поставленных целей, в то время как эмоции и иррациональное поведение помогают добиваться высоких результатов. Он аргументирует эту позицию в своей книге «Страсти

\*Старосоцкая Полина Олеговна, студентка бакалавриата, школа философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), postarosotskaya@edu.hse.ru.

\*\*© Старосоцкая, П. О. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

в нашем разуме: стратегическая роль эмоций», которая и стала предметом данного обзора.

Роберт Фрэнк родился в 1945 г. в США. В 1971 г. он получил степень магистра в области статистики, а через год — докторскую степень в области экономики в Калифорнийском университете Беркли. До 2001 г. Фрэнк преподавал экономику, этику и публичную политику в колледже искусств и наук при Корнелльском университете. В 2004 г. он стал лауреатом премии Леонтьева за расширение границ экономической мысли. Роберт Фрэнк также является волонтером Корпуса мира (организации, привлекающей добровольцев в бедствующие страны для оказания помощи) и осуществляет гуманитарную поддержку в сельских районах Непала. Все это время Роберт посвятил изучению особенностей социального поведения в области экономических и личных отношений. Он был одним из первых, кто отметил негативную сторону гонки за социальным статусом. В своих книгах «Choosing the Right Pond: Human Behavior and the Quest for Status» (1985) и «The Winner-Take-All Society» (1995) Фрэнк рассуждает на тему того, что гонка индивидов за общественным положением не улучшает состояние общества в целом, а также того, что целью экономики должно быть благополучие рядового гражданина.

В рецензируемой книге автор развивает тему экономических и межличностных отношений, анализируя мотивы человеческого поведения с точки зрения психологии, этики, культуры и философии, а также объясняя их в терминах экономической теории.

Главная идея книги заключается в том, что значительную роль в принятии решений играет иррациональное начало и, в частности, такие эмоции, как гнев, зависть, любовь, которые не всегда вписываются в модель эгоистического поведения. Тем не менее, при достижении целей они зачастую срабатывают эффективнее, чем холодный эгоистический расчет. Как отмечает сам Роберт Фрэнк, одной из главных задач книги является понимание и осознание феномена жесткого альтруизма у людей. Он ставит вопрос о том, почему люди часто избирают траекторию поведения, не только не соответствующую их эгоистическим мотивам, но и просто противоречащую их материальным интересам. Для удобства он использует термины «модель обязательства» и «модель эгоистического интереса» (Фрэнк, Кушнарева, 2017: 22), чтобы обозначать ситуации, в которых поступки были совершены под действием иррационального начала и из эгоистических побуждений соответственно.

Автор утверждает, что следование исключительно эгоистическому интересу не только снижает возможную выгоду, но и зачастую в целом



несовместимо с достижением цели, как в деловых отношениях, так и в личных. Роберт Фрэнк иллюстрирует это утверждение так называемой «дилеммой заключенного» (Фрэнк, Кушнарева, 2017: 41–44): двое заключенных содержатся в разных камерах за совершенное тяжелое преступление, но у обвинения нет достаточных доказательств, чтобы вынести в качестве приговора наказание более одного года лишения свободы; каждому из заключенных предлагается совершить признание, и в этом случае признавшийся заключенный выйдет на свободу, а промолчавший будет заключен в тюрьме на двадцать лет. Если признание совершат оба заключенных, каждый получит по пять лет лишения свободы. Если же оба промолчат, каждый получит год лишения свободы. Заключенным запрещено контактировать друг с другом.

Как показывает практика, согласно модели эгоистического интереса, основной стратегией каждого заключенного становится признание, поскольку какую бы стратегию поведения ни выбрал другой заключенный, признавшийся получает более мягкий приговор. Однако очевидно, что если каждый из заключенных выберет эгоистическую траекторию поведения, оба окажутся в менее выгодном положении (каждый получит по пять лет лишения свободы), чем если бы каждый промолчал и таким образом «сотрудничал» (в этом случае каждый получит всего по одному году лишения свободы).

Дилемма заключенного наглядно демонстрирует ситуацию, в которой люди действовали эгоистически, но это не сработало, поскольку не привело к благоприятному результату. Таким образом, модель эгоистического интереса представляется неадекватной, в то время как более выгодной оказывается модель обязательства.

Фрэнк дает такому исходу свое объяснение. Он видит проблему в том, что модель эгоистического интереса дает некорректное описание и прогноз того, как ведут себя люди на самом деле (там же: 270). Это связано с тем, что экономическая теория в целом не учитывает иные факторы, кроме практической выгоды, таким образом, базируясь на ценностях, не соответствующих ценностям большинства людей (там же: 243).

Автор отмечает, что основным затруднением в данной дилемме является не столько невозможность коммуникации, — даже если бы заключенные имели возможность договариваться о решении признаться или молчать, они и в этом случае могли бы успешно солгать друг другу, — сколько недостаток доверия.

Это очень важное замечание, поскольку в нем Фрэнк раскрывает ту важную сторону человеческой коммуникации и кооперации, которую

не учитывают экономисты. Он говорит о том, что в отношениях людей рациональный расчет не всегда играет такую значительную роль, какую играют эмоции (Фрэнк, Кушнарева, 2017: 225).

Автор справедливо разделяет идею, которая была ранее высказана в работах М. Томаселло и Дж. Кагана: люди по своей природе предрасположены к кооперации с другими людьми, причем расположены именно эмоционально (там же: 159). Такая предрасположенность подкрепляется способностью людей считывать эмоции и намерения друг друга, что интересно — не всегда сознательно. «Мы, по-видимому, знаем, даже когда не можем это сформулировать, чем натянутая улыбка отличается от искренней» (там же: 19).

В рамках поставленной проблемы Фрэнк дает интересный и подробный анализ взаимоотношений между доверием и ложью. Он ссылается на исследования психолога П. Экмана, которые тот изложил в книге «Психология лжи» (там же: 132); согласно Экману, намерения человека поддаются считыванию за счет его мимики, жестикულიации, выражения лица, глаз и высоты голоса, благодаря которым можно распознать искренность или обман.

Здесь Фрэнк отмечает несколько интересных деталей, говорящих в пользу значимости эмоций. Во-первых, несмотря на то, что обман поддается считыванию по внешним проявлениям эмоций, он все-таки зачастую бывает очень успешен. Фрэнк отмечает склонность людей к интерпретации собственных действий и побуждений в выгодном свете, то есть к самообману, который вполне может стать успешным обманом других (там же: 143). Во-вторых, значение имеет фигура того, на кого направлен обман, — обмануть того, кто является знакомым или близким человеком, эмоционально намного сложнее, чем незнакомца (там же: 239). В-третьих, иногда люди лгут даже в том случае, когда ложь на самом деле невыгодна (там же: 131).

Последняя деталь особенно занимательна. Человек может солгать даже в той ситуации, когда понимает, что риски разоблачения высоки. Автор объясняет это тем, что эмоции мешают человеку рационально оценить ценность «вознаграждения» и риски, поскольку выгоду от обмана он получает раньше, чем издержки. Он обозначает это термином «дисконтирование». Приводя в пример проблему алкогольной зависимости, Фрэнк делает остроумное замечание: «если бы похмелье наступало до алкогольного опьянения, лишь немногие напивались бы» (там же: 99). Автор также объясняет некоторые аспекты личных взаимоотношений, рассматривая их через призму дисконтирования. Так, отмечает Фрэнк,

вознаграждение от измены получают сразу, в то время как расплата и раскаяние за нее наступает позднее (Фрэнк, Кушнарера, 2017: 212). Также автор делает важное замечание о том, что те люди, отношения которых построены на любви и личной привязанности, а не на прагматических корыстных мотивах, имеют преимущество: любовь к партнеру для них, по-видимому, является более сильным стимулом к верности и честности, чем та выгода, которую они могли бы получить от романа на стороне. Иными словами, эмоциональная привязанность является базовой составляющей морального поведения (там же: 174).

Этот вывод весьма значим для приближения к ответу на вопрос, как в современном мире возможен альтруизм и каким образом он способен «конкурировать» с эгоизмом. Фрэнк отбрасывает гипотезы о том, что склонность к альтруизму обусловлена исключительно давлением культуры или биологической потребностью (там же: 52). Он усматривает иной механизм, который склонен считать самым вероятным в формировании склонности к альтруизму. Автор склонен полагать, что нематериальные вознаграждения так же важны для людей, как материальные, а потому для человека важно внутреннее поощрение от совершаемых поступков, эмоция, нравственное чувство, не связанное с материальным интересом.

В этом отношении содержательно весомую часть книги Фрэнка составляет идея о том, что наши чувства и эмоции, — в частности, любовь и склонность к альтруизму — не лежат в плоскости решений, которые мы принимаем сознательно (там же: 209).

Автор излагает теорию психолога Д. Макклеланда (там же: 219–222) о модульной организации мозга. Согласно исследованиям, за обработку информации, эмоциональные реакции и мотивацию отвечает определенный мозговой отдел. Что интересно, за языковой модуль отвечает другой отдел, не связанный непосредственно с этой областью. Отмечается, что у пациентов, мозговые доли которых были расщеплены, языковой модуль каким-то образом по-прежнему сохраняет возможность доступа к тому, что чувствует «неязыковая» область. Такой пациент все еще может замечать поступки, мотивированные этим самым чувством, но не может объяснить, какова его мотивация. Таким образом, пациент сталкивается с желанием дать логическое объяснение своему поступку, то есть такое объяснение, которое может быть выражено в языке. Иными словами, языковой модуль выступает в качестве центра рационального сознания.

Из этого Фрэнк делает значительный для поставленной проблемы вывод: «Наш мозг имеет доступ к большей информации, нежели мы

осознаем» (Фрэнк, Кушнарера, 2017: 222). Такая интерпретация означает, что то, что экономисты принимают за максимальную полезность и рациональность, на самом деле является продуктом деятельности языкового модуля, который, в свою очередь, ответственен не за все поведение человека. Этот глубокий анализ заставляет по-новому взглянуть на феномен альтруизма, представляя его в качестве эмоционального, основанного на чувствах, не поддающегося рационализации порыва.

Суммируя вышесказанное, Фрэнк не отрицает того факта, что людьми часто движет материальный интерес, эгоистический мотив. Однако он утверждает, что нам следует «отбросить идею, что людьми всегда и повсюду управляет *только* материальный эгоистический интерес» (там же: 157). Фрэнк выражает идею о том, что альтруизм не только сумел сохраниться в мире, где есть множество преимуществ от эгоистического поведения, но и вполне способен сосуществовать с эгоизмом. «Репутация и искренность работают в тандеме» (там же: 107).

Еще одним серьезным замечанием, которое сделал автор, является мысль о том, что следование модели эгоистического поведения — это, в определенном смысле, деструктивная стратегия для социальной коммуникации и кооперации. Теория эгоизма утверждает, что соблюдение моральных норм одними людьми порождает у других желание воспользоваться этим в корыстных целях, но, как верно замечает Фрэнк, ожидание от других людей худшего побуждает худшее в нас самих, поскольку «представления о человеческой природе помогают формировать саму человеческую природу» (там же: 251).

Книга Роберта Фрэнка была встречена положительными отзывами коллег-экономистов, в которых были по достоинству оценены увлекательность повествования, ясность слога и глубина и точность изложенного материала.

Как отмечает сам автор, эта книга была написана с надеждой на то, что она сможет оказать влияние на сознание людей и подтолкнет их к более бережному отношению к окружающим, побудит их к заботе об интересах друг друга. Очевидно, что этот мотив имеет глобальное значение не только относительно экономических исследований, практической пользы бизнес-корпораций или государственной политики. Он представляет ценность, прежде всего, в вопросах морали, личных взаимоотношений и здоровой социальной коммуникации, построенной на любви, привязанности и взаимном доверии.

## ЛИТЕРАТУРА

Фрэнк Р. Страсти в нашем разуме : стратегическая роль эмоций / под ред. М. С. Добряковой ; пер. с англ. И. В. Кушнаревой. — М. : Высшая школа экономики, 2017.

---

Starosotskaya, P. O. 2018. "Emotsii kak dvizhushchiy motiv chelovecheskogo povedeniya [Emotions as a Driving Motive of Human Behavior]: retsenziya na knigu R. Fr-enka o klyuchevoy roli emotsiy v prinyatii resheniy [A Review of Robert Frank's Book on the Key Role of Emotions in Decision Making]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] II (4), 207–213.

---

POLINA STAROSOTSKAYA

BA STUDENT AT THE SCHOOL OF PHILOSOPHY, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

## EMOTIONS AS A DRIVING MOTIVE OF HUMAN BEHAVIOR

A REVIEW OF ROBERT FRANK'S BOOK

ON THE KEY ROLE OF EMOTIONS IN DECISION MAKING

FR-ENK, R. [FRANCK, R. H.] 2017. *STRASTI V NASHEM RAZUME* [PASSIONS WITHIN REASON]: *STRATEGICHESKAYA ROL' EMOTSIY* [THE STRATEGIC ROLE OF THE EMOTIONS] [IN RUSSIAN].

ED. BY M. S. DOBRYAKOVA. TRANS. FROM THE ENGLISH BY I. V. KUSHNAREVA. MOSKVA [MOSCOW]: VYSSHAYA SHKOLA EKONOMIKI

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-207-213.

## REFERENCES

Fr-enk, R. [Franck, R. H.] 2017. *Strasti v nashem razume* [Passions within Reason]: *strategicheskaya rol' emotsiy* [The Strategic Role of the Emotions] [in Russian]. Ed. by M. S. Dobryakova. Trans. from the English by I. V. Kushnareva. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola ekonomiki.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ\*

## ДО И ВОКРУГ ДЖОВАННИ ДЖЕНТИЛЕ\*\*

ОБ ОПЫТЕ ПО ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
ИТАЛЬЯНСКОГО ФАШИЗМА

МОИСЕЕВ Д. С. Политическая философия итальянского фашизма. Становление и развитие доктрины. — М., Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2019.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-214-219.

Монография Дмитрия Моисеева, основанная на его кандидатской диссертации, защищенной в 2017 г., посвящена теме не только и, пожалуй, не столько сложной, сколько взрывоопасной: истории политической философии итальянского фашизма. В этой связи понятна подчеркнутая сухость и дистанцированность авторского голоса: все стилистические усилия автора направлены на «разминирование» своего предмета, помещение его в «архив», заявляемую в предисловии деактуализацию как целого (и обращение к тем или иным сюжетам как актуальным — по определению переконтекстуализируемым):

Он давно стал призраком ушедшей эпохи, от которой практически не осталось следов. [...] Можно с полным на то основанием утверждать, что «возродить» фашизм в XXI в. не только бессмысленно, но и технически невозможно, а его современные апологеты «не ведают, что творят» (Моисеев, 2019: 9, 10).

Подобное стремление, на наш взгляд, можно только одобрить — ведь даже независимо от того, как характеризовать и фашизм в целом (в его эпохе, по знаменитой формулировке Нольте), и его политическую философию или отдельные аспекты последней — прежде всего необходимо

\*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета (БФУ) им. И. Канта (Калининград), [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com).

\*\*© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Работа была выполнена в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта и поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта в рамках Проекта 5-100.

знание и понимание самого феномена, причем в его историческом развитии, что, в свою очередь, предполагает разграничение внутренней логики и случайных обстоятельств, рационализаций и действительных попыток саморефлексии, философии и идеологии.

При этом заявленной целью автора является описание и анализ собственно политической философии — что призвано отграничить его исследование от значительного числа работ по интеллектуальной истории, а в качестве методологии называются герменевтические принципы в трактовке Эмилио Бетти (что, безусловно, методологически изящно — руководство принципами постижения, заимствованными из самой изучаемой эпохи).

В интерпретации Моисеева, с которой сложно не согласиться, единственной собственно развернутой философией, претендовавшей, и довольно успешно, на то, чтобы именоваться политической философией фашизма, был актуализм Джованни Джентиле, нашедший свое выражение не только в серии текстов, где Джентиле обосновывал фашизм и объяснял свое видение его сущности как для итальянской, так и для зарубежной аудитории, но и в написанной им для «Итальянской энциклопедии» и вышедшей под авторством Бенито Муссолини «Доктрине фашизма». Иные направления, согласно исследователю, были не столько философскими, сколько идеологическими — решая иные задачи, хотя и значимые для некоторых аспектов философской мысли, но руководимые не философским интересом — либо, как в случае Эволы, оказались неприемлемы для самого фашистского движения, в итоге довольно быстро обратившись в его критику «справа».

Фашизм — на этом основании вызывая симпатии со стороны Сореля (Моисеев, 2019: 74) — оказывался соединением социального и национального, имея сложную генеалогию, связанную как с собственно итальянским контекстом (который описывается в §1 гл. 1 — от Розмини и Джоберти до Мадзини, чтобы продолжиться в §3 гл. 1 анализом элитистской социологии и итальянского национализма), так и с общеевропейским, а отчасти (через влияние прагматизма) и американским. Соответственно, изложение в работе делится на три главы: в первой осуществляется разбор истоков итальянского фашизма, во второй рассматривается актуализм (актуальный идеализм) Джованни Джентиле, а третья посвящена, согласно заглавию, «развитию доктрины» — в ней рассматриваются альтернативы актуализму Джентиле, взгляды учеников Джентиле — Уго Спирито и Камилло Пеллице, — а также история

фашистской доктрины во время существования Итальянской социальной республики, более известной как Республика Сало.

Как уже говорилось, в центре работы — анализ философии Джованни Джентиле; в первую очередь — его политической философии. Изложение оснований философии актуализма дается по «Общей теории духа как чистого акта» (1916), практическая философия излагается по тексту 1943 г., «Генезис и структура общества», после чего подробному рассмотрению подвергается «Доктрина фашизма». Анализируя последнее, автор, в частности, пишет:

Государство предвосхищает не только индивида, но и нацию, являясь одновременно первоисточком и пределом социальной жизни. Согласно актуальному идеализму, государство не может оказаться в ситуации давления на индивида, поскольку, если оно справедливо и подлинно, его устремления полностью идентичны устремлениям индивида (возврат к тезису о синтезе единого и множественного). Отсюда актуалистская система мысли приводит к парадоксальному тезису о том, что подлинная свобода возможна только в положительном смысле тоталитарном государстве, то есть государстве, полностью совпадающим с отдельным гражданином. Подобное полное совпадение является предельным, идеальным случаем (Моисеев, 2019: 230).

Здесь обращает на себя внимание (побуждая вспомнить негодование К. Н. Леонтьева) странность употребления понятия «парадокса», ведь само понимание свободы Джентиле подробно раскрыто автором ранее (там же: 187–198) — и парадокс здесь не между ним, а между расхожим пониманием свободы — и логикой актуализма, в которой, по наблюдению Эванса Бердвуда (Evans Burdwood) в изложении согласного с ним Моисеева, «свобода воли человека не является „свободой безразличия“. Мы свободны только тогда, когда воля нашего „я“ сливается с волей „Мы“, в чем проявляется подлинно этическое отношение к миру» (там же: 198).

Тем самым, кстати, пропадает одна из благодатных линий собственно историко-философского исследования политической философии фашизма: о понятии «свободы» и о том, как именно у философов круга Джентиле и их оппонентов осмыслялось это понятие, в какой мере философские оппоненты актуализма стремились сохранить это понятие в числе характеристик фашизма, а в какой пытались придать философскую глубину понятию «долга» и связанным с ним, во второй части «Доктрины фашизма» (во многом непосредственно написанной Муссолини, в отличие от первой, принадлежащей Джентиле), по справедливому замечанию Моисеева, вытесняющим понятие «свободы».



То, что оставляет после прочтения с глубокой неудовлетворенностью от текста, собственно, укладывается в два основных пункта: во-первых, беспроblemность изложения — так, как если бы изучаемые авторы не пытались ответить на некие вопросы — философские, политические, социальные, свои личные — а излагали нечто «вне времени и пространства»: это вступает в противоречие с регулярно звучащими авторскими отсылками и к конкретным политическим процессам, и к социально-политической и социально-экономической ситуации в Италии и в мире — и это тесно связано со вторым, с тем, что собственно истории политической философии в тексте не нашлось места — вместо этого перед читателем предстает некое, пусть и весьма полезное, каталожное перечисление: от предшественников, сгруппированных по разделам от Рисорджименто к «левым» и «правым», где каждому персонажу отведено от страницы до нескольких — и дальше столь же отчетливый переход к следующему; как в карточках каталожного ящика, между собой они практически не сообщаются: ни в пределах разделов, ни тем более между разделами. А затем возникает «философия Джованни Джентиле», основания которой излагаются по тексту 1916 г., а практическая философия — по тексту, написанному на исходе лета — в начале осени 1943 г., оставляя без обсуждения массу самых насущных вопросов, начиная с ключевых: — в какой мере поздняя практическая философия Джентиле соответствует и в какой мере логически следует из его общей теории — и если последняя не претерпевает изменений, несмотря на то, что политические взгляды Джентиле с 1916 г. до начала 40-х успели существенно трансформироваться, то, соответственно, действительно ли его политическая философия зависит от своих основоположений, или же из них можно свободно вывести следствия весьма широкого политического спектра? Другим значимым вопросом остается вопрос о соотношении философского и идеологического для самого Джентиле — в работе он так и остается за скобками как при анализе актуализма самого основоположника, так и взглядов его сторонников. И если вторая глава посвящена анализу основоположений и политической философии актуализма Джентиле, то в третьей собственно философско-политическая проблематика вытесняется перечислением различных, преимущественно идеологических, альтернатив — и новым судорожным идеологическим усилием времени Республики Сало. Проблема в том, что здесь все рассматриваемые авторы — от Рокко до Бомбаччи — вновь выступают в последовательности, сменяя один другого, действуя каждый едва ли

не в герметичном интеллектуальном пространстве: о диалоге, противостоянии, реакции на мысль других речь практически не идет, равно как при разговоре о развитии доктрины совершенно «за скобками» оказываются интеллектуальные и политические движения, разворачивающиеся в это время в других странах — что, учитывая напряженность и редкостный динамизм 1920–30-х гг., выглядит по меньшей мере странно. Равно как и понимание и репрезентация фашизма Джентиле оказываются лишенными движения в конкретном времени — хронологическая привязка текстов последовательно осуществляется автором, но никакой интерпретации из этого не следует.

В итоге перед нами интересная и ценная работа, заголовок которой, увы, обещает гораздо больше, чем дает содержание — и остается надеяться, что в дальнейшем, в зависимости от выбранного пути — в направлении интеллектуальной истории или собственно истории философии — мы получим от автора гораздо более полный и, главное, концептуально построенный труд: уже не обзор, а собственно исследование, руководимое проблемой и предлагающее авторский вариант ее разрешения.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Моисеев Д. С.* Политическая философия итальянского фашизма. Становление и развитие доктрины. — М., Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2019.

---

Teslya, A. A. 2018. "Do i vokrug Dzhovanni Dzhentile [Before and around Giovanni Gentile]: ob opyte po istorii politicheskoy filosofii ital'yanskogo fashizma [On the Attempt at the History of Italian Fascism Political Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 214–219.

---

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY; SENIOR RESEARCHER AT THE ACADEMIA KANTIANA, INSTITUTE FOR HUMANITIES,  
IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD

## BEFORE AND AROUND GIOVANNI GENTILE

### ON THE ATTEMPT AT THE HISTORY OF ITALIAN FASCISM POLITICAL PHILOSOPHY

MOISEYEV, D. S. 2019. *POLITICHESKAYA FILOSOFIYA ITAL'YANSKOGO FASHIZMA. STANOVLENIYE I RAZVITIYE DOKTRINY [POLITICAL PHILOSOPHY OF THE ITALIAN FASCISM. EVOLUTION AND FORMATION OF THE DOCTRINE]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW] AND YEKATERINBURG: KABINETNYY UCHENYY

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-214-219.

#### REFERENCES

Moiseyev, D. S. 2019. *Politicheskaya filosofiya ital'yanskogo fashizma. Stanovleniye i razvitiye doktriny [Political Philosophy of the Italian Fascism. Evolution and Formation of the Doctrine]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Yekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.



---

НА ПОЛЯХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ

---

---

IN THE MARGINS OF  
PHILOSOPHICAL TREATISES

---



---

*Лимитовская У. М.* Могут ли эксперименты по расщеплению мозга ответить на философские вопросы? : рецензия на книгу М. Газзанига о сознании, свободе воли и выводах нейронауки // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2018. — Т. II, № 4. — С. 223–232.

---

Ульяна ЛИМИТОВСКАЯ\*

## МОГУТ ЛИ ЭКСПЕРИМЕНТЫ ПО РАСЩЕПЛЕНИЮ МОЗГА ОТВЕТИТЬ НА ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ?\*\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ М. ГАЗЗАНИГА  
О СОЗНАНИИ, СВОБОДЕ ВОЛИ И ВЫВОДАХ НЕЙРОНАУКИ

Газзанига М. Кто за главного? : свобода воли с точки зрения  
нейробиологии / пер. с англ., под ред. А. Якименко. — М. : CORPUS, 2017.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-223-232.

Для начала стоит сказать пару слов об авторе данной книги. Майкл Газзанига — один из ведущих специалистов в области когнитивной нейронауки, который вместе с нобелевским лауреатом по медицине Роджером Сперри работал над изучением «расщепленного мозга». Они проводили исследования по взаимодействию правого и левого полушарий мозга у пациентов, перенесших операцию по расщеплению. В настоящий момент Газзанига является профессором психологии и директором Центра по изучению мозга SAGE в университете Калифорнии Санта-Барбара.

Во введении автор демонстрирует намерение не просто рассказать об удивительных результатах своих нейробиологических исследований, но и поместить их в контекст классических философских дискуссий. Он стартует с проблемы, которая отсылает к довольно известному в современных философских дебатах о свободе воли «аргументу последствий»<sup>1</sup>, и задает вопрос о том, как возможно нести ответственность за свои

\*Лимитовская Ульяна Михайловна, стажер-исследователь научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), [umlimitovskaya@edu.hse.ru](mailto:umlimitovskaya@edu.hse.ru).

\*\*© Лимитовская, У. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Он звучит следующим образом: «Если детерминизм истинен, то наши действия являются последствиями законов природы и событий в отдаленном прошлом. Однако от нас не зависит, что происходило до нашего рождения, и также не зависит, каковы законы природы. Следовательно, их последствия (включая наши действия в настоящем) от нас не зависят». См. в: Inwagen, 1983: 16

поступки, если мы живем в детерминированной вселенной. Для поиска ответов на этот вопрос, считает он, важно понять, как происходит взаимодействие мозга и феноменального сознания, может ли сознание влиять на мозг. Целью своей работы он ставит ответить на эти вопросы с учетом знаний, полученных через данные нейробиологии.

В первой главе Газзанига рассказывает о том, как в нейронауке менялись представления о человеческом разуме. В начале XX в. самой перспективной позицией считалась позиция бихевиоризма, согласно которой люди рождаются без какого-либо врожденного умственного содержания. Карл Лешли, один из сторонников этой идеи, на основе экспериментов по повреждению у животных различных частей головного мозга выдвинул два основных принципа — массовое действие (активность мозга опосредуется корой головного мозга как целым) и эквивалентность (любая зона мозга может выполнять любые функции, тем самым при повреждении какого-либо участка мозга другие части берут на себя их функции). Итак, в то время считалось, что нет никакой специализации модулей мозга, и утрата навыков связана с размером удаленной части мозга, а не с ее местоположением.

Однако в конце 1940-х годов популярность бихевиоризма стала падать, что во многом было вызвано публикацией книги Дональда Хебба «Организация поведения: нейропсихологическая теория» (Hebb, 1949). В ней Хебб приводил доказательства в пользу важности взаимосвязи нейронов, а также взаимосвязи психических состояний и мозга. Он предложил знаменитую формулу, которая в сокращенном виде звучит так: «Нейроны, которые возбуждаются вместе, связываются вместе». Такие нейроны связываются в единые группы, которые называются клеточной ассамблеей. Как считал Хебб, такие процессы в мозге являются биологической основой обучения. Однако все еще оставался открытым вопрос о том, как строятся взаимосвязи между нейронами.

Роджер Сперри выдвинул идею, что при разъединении системы нервных волокон ее восстановление всегда приводит к восстановлению функции мозга. Эта идея породила представление о том, что существуют нейронные сети, специализированные на конкретных функциях, которые они выполняют, причем их специализация контролируется генетически. Получалось, что мозг устроен специфическим образом, обусловленным генетически, и мы от рождения имеем способности, возникшие в результате целенаправленного отбора предшествующих способностей.

Критика бихевиористской концепции является немаловажным аспектом в рассуждениях автора. Уже здесь можно выделить два основных



пути, по которым они строятся. С одной стороны, критика идей Лешли и мысль о локальной организации мозга в последующих главах приводят его к утверждению об иллюзорности тождества личности. С другой, критика принципа *tabula rasa* и утверждение о том, что многие убеждения и способности человека заложены генетически, является одной из ключевых идей в его рассуждениях о «социальном макром мире»<sup>2</sup>.

Во второй и третьей главах Газзанига рассказывает, как он проводил исследования на пациентах, перенесших операцию по расщеплению мозга, и к каким выводам эти исследования его привели. Операция по расщеплению мозга включает в себя рассечение передней комиссуры и мозолистого тела, которые связывают левое и правое полушария мозга. Если одно полушарие приобретает какое-либо умение, оно передает это умение другому. Однако при рассечении мозолистого тела такого не происходит, каждое полушарие обучается осваивать задачи по отдельности.

После проведения первых операций, ученые столкнулись с неожиданным фактом — пациенты с расщепленным мозгом чувствовали себя также, как и до операции. Газзанига разработал собственную методологию тестирования пациентов с расщепленным мозгом для выявления последствий операции.

Оказалось, что левая половина мозга пациента не имеет представлений об информации, поступающей к правой половине, и наоборот. Левое полушарие отвечает за речь и поиск законов развития событий, правое — за концентрацию внимания и распознавание различий сенсорных сигналов. Идея того, что оба полушария могут обрабатывать информацию с учетом разрыва связи между ними, привела некоторых ученых к поспешному выводу о том, что операция по расщеплению мозга способна породить состояние раздвоенного сознания. Однако выяснилось, что каждое полушарие имеет свою специализацию, и у них отличаются способности выполнять задачи. Это, по мнению Газзаниги, является доказательством ложности теории раздвоенного сознания, а также лежащего в ее основе представления о единстве сознания.

Итак, мозг стал пониматься как набор специализированных модулей, которые конкурируют с другими модулями, чтобы стать центром

<sup>2</sup> «Чтобы понять некоторые утверждения о жизни в детерминированном мире, мы обсудим несколько уровней научных знаний, двигаясь от микромира субатомных частиц [...] к социальному макром миру» (Газзанига, Якименко, 2017: 15).

сознательного внимания. У мозга нет никакого локализованного «главного управления», он является открытой самоорганизующейся системой. И из того, что у нас нет никакой контролирующей системы в мозге, Газзанига делает вывод об иллюзорности целостного «я».

Несмотря на то, что тождество личности является иллюзией, существование феноменального сознания Газзанига не отрицает. Мозг является комплексной системой, которая функционирует организовано, но не имеет центрального процессора. Она состоит из других систем, которые порождают свойства, функционирующие на ином уровне, чем те системы, которые их создали. Он пишет, что сознание как раз и есть такое эмерджентное свойство мозга, которое порождается локальными процессами и действует по своим собственным наборам правил.

Вернемся к тому, о чем уже было сказано. При расщеплении мозга, когда к правому полушарию поступает информация, левое не имеет к ней доступа и работает только с теми данными, которыми располагает. В ходе исследований обнаружилось, что левое полушарие способно давать неправильную трактовку событий, происходящих с пациентами с расщепленным мозгом, из-за отсутствия доступа к правому полушарию. Так, например, пациенты с расщепленным мозгом не замечают последствий от операции. В каком-то смысле, левое полушарие не замечает отсутствия своей связи с правым. Зона восприятия правого полушария просто перестает существовать для левого, так как информация больше не переходит от одного полушария к другому — «оно не чувствует нехватки того, чем не занимается, как вы не почувствуете, что вам недостает случайного человека, о котором не имеете понятия» (Газзанига, Якименко, 2017: 56–97).

Получалось, что выводы, которые производит левое полушарие, не всегда правдивы, так как неполная картина систематически выдается за полную, причем это достигается ценой когнитивных искажений. Это открыло исследователям возможность изучить, как работает каждое полушарие по отдельности.

По мнению автора, как раз левое полушарие человека и создает «интерпретатора», иллюзию целостности «я», — за счет своей способности находить закономерности в событиях, происходящих с ним. Интерпретатор берет все поступающие к нему данные и соединяет их в единую осмысленную историю. Так, все разрозненные сознательные процессы человека связываются в одну сюжетную линию и строят индивидуальный нарратив: «То „я“, которым вы так гордитесь, — это история, сотканная вашим модулем интерпретации для того, чтобы объяснить

столько всего в вашем поведении, сколько может учесть» (Газзанига, Якименко, 2017: 157).

Далее Газзанига переходит к рассуждениям о свободе воли, сразу смещая ракурс в сторону социального: «вопрос не в том, „свободны“ мы или нет. Речь идет о том, что нет научных причин не считать людей ответственными за их поступки» (там же: 155). В дальнейшем он обращается к понятию свободы воли только для напоминания об ее иллюзорности в том смысле, в котором она является личным выбором человека, не зависящим от каких-либо внешних факторов.

Именно мозг принимает решения, а интерпретатор уже задним числом подстраивается под него. Эти рассуждения аргументируются ссылкой на инстинктивные действия и действия, которые происходят по памяти «на автомате». Сознательные процессы требуют длительного обдумывания, в то время как неосознаваемые происходят быстро и по определенным правилам. Однако как человек может нести ответственность за свои поступки, если все его действия и решения производятся автоматически?

Ответственность и свободу воли, отвечает Газзанига, нельзя найти в мозге, но они являются эмерджентными свойствами, возникающими из-за социального взаимодействия между людьми. Люди по природе своей социальны, более того — именно благодаря социальной адаптации люди и имеют преимущество в плане выживания перед другими видами. По мнению автора, моральное поведение у человека врожденное, но оно учитывает влияние культуры.

Альтруистическое поведение у нас с рождения, это редкое эволюционное явление, которое встречается как у людей с очень раннего возраста, так и у шимпанзе. Чувство справедливости, тесно связанное с альтруизмом, на основании тех же данных он тоже считает врожденным. На наш взгляд, такие выводы выглядят поспешными и неправдоподобными. Справедливость — сложное понятие, и нужны дополнительные тезисы, чтобы сводить ее к одному лишь альтруистическому поведению.

По мнению автора, нравственные суждения обычно возникают у нас неосознанно, а не в результате обдуманной оценки. Моральные убеждения порождаются или социальной средой, или биологическими процессами. Он приводит пример с запретом на инцест, который был вызван не рациональными убеждениями, а эволюцией, поскольку во многих ситуациях он приводил к появлению менее здорового потомства. Однако такой пример сложно экстраполировать на все наши моральные убеждения — поэтому Газзанига добавляет, что помимо естественного отбора, на наши убеждения влияет и социальная среда. В любом случае,

все реальные причины наших моральных решений уже бессознательно в нас заложены, а когда дело доходит до их обдумывания, интерпретатор просто подстраивает свои доводы под них. Фактически, такая позиция утверждает невозможность изменения моральных установок в процессе и по причине их обдумывания. Такая мысль, как и в случае с идеей сведения чувства справедливости к альтруистическому поведению, требует дополнительных разъяснений, если такие разъяснения вообще могут быть выводимы.

В какой-то момент стало понятно, пишет далее Газзанига, что нельзя объяснить все аспекты поведения людей через один мозг. Поведение одного человека может влиять на поведение другого. Так, ученые обнаружили наличие в мозге человека зеркальных нейронов — нейронов, которые активируются, когда человек наблюдает за поведением другого, точно так же, как если бы этот человек сам производил подобное действие. Зеркальные нейроны, по мнению многих исследователей, являются нейрофизиологической основой для взаимного понимания действий и эмоциональных переживаний людей. Получается, люди с рождения склонны к подражанию, что помогает достичь взаимопонимания с другими людьми. Отметим, что в этом вопросе Газзанига существенным образом опирается на гипотезу подражания, типичную для бихевиористского подхода, хотя в других частях своей работы подвергал этот подход суровой критике.

Итак, мы от рождения социальные существа. Наша система зеркальных нейронов дает нам возможность понять поведение и эмоциональные переживания других людей, в то время как интерпретатор на основании этой информации создает о них теории. Наше поведение определяется не только нейронными корреляциями, но и социальным контекстом. Получается, что как мозг влияет на социальное поведение людей, так и культура влияет на функционирование мозга.

Могут ли, исходя из этих рассуждений, данные нейробиологии повлиять на систему права? Об этом Газзанига рассказывает в заключительной главе. С его точки зрения, хотя наши представления о свободе воли сильно преувеличены, люди все же должны нести ответственность за свои поступки. Дело в том, что свобода воли и ответственность не являются внутренними метафизическими свойствами человека — они реальны лишь в социальном контексте, так как возникают из «общественного разума» и являются своего рода соглашением между людьми. Так что утверждения об иллюзорности той свободы воли, которая является независимым от внешних факторов метафизическим источником

принятия решений, не создает угрозы для правовой системы. Однако Газзанига игнорирует тот факт, что право и мораль не находятся в жесткой привязке друг к другу. Не все аморальное считается незаконным и не все законы морально оправданы. Хотя право и отвечает за регулирование моральных установок, его нельзя во всем рассматривать как отражение и воплощение моральных стандартов общества.

На наш взгляд, рассуждения Газзаниги не только неполны, но и непоследовательны. Если мы несем ответственность потому, что наша природа социальна, возникает вопрос: какая разница, детерминируют нас физические законы или социум? Все равно не мы принимаем решения, так как исходим не из своей собственной воли. Отвергая трактовку свободы воли как автономии в принятии решений, мы фактически утверждаем, что не являемся источником своих действий. И тогда становится неважно, чем мы детерминированы на момент решения. Здесь уместно вспомнить аргумент «от манипуляции» Дерка Перебума<sup>3</sup>, который показывает, что *любая* детерминация по сути своей представляет собой манипуляцию над человеком и снимает с него ответственность за совершенные действия.

Также остается непонятным, почему Газзанига считает тождество личности иллюзией, признавая в то же время моральную ответственность. Он пишет, что ответственность, как и целостность «я», нельзя найти в мозге. Мы с рождения воспринимаем других людей как целостных личностей, и это является важной тенденцией к социальным взаимодействиям между людьми. В таком случае, почему бы не признать реальность тождества личности – хотя бы в качестве чего-то, существующего в социальном измерении?

На этом проблемы не заканчиваются. Напомним, что Газзанига *de facto* использует нарративный подход к проблеме тождества личности. Он говорит о внутреннем «интерпретаторе», находчиво конструирующем мнимые законы в отчетах о собственных психических состояниях. По сути, речь идет о выстраивании личного автобиографического сюжета из перспективы первого лица, без обращения к другим людям. В таком случае не очень понятно, как же все-таки человек может нести ответственность за свои поступки? Представим ситуацию, в которой

<sup>3</sup>Перебум проводит мысленный эксперимент, состоящий из четырех ситуаций, в каждой из которых агент детерминирован на совершение преступления различными факторами. Рассматривая каждый случай, Перебум не находит оснований для различия манипуляции и детерминизма, так как оказывается, что ни в одном из них агент не несет ответственности за совершенное преступление. Подробнее см. Pereboom, 2014: 76–77.

некий Петр совершил убийство, и, скрываясь с места преступления, попал в автокатастрофу, из-за которой потерял память о совершенном преступлении. Кажется, что в этом случае он все равно морально ответственен за свой поступок<sup>4</sup>. Однако если его целостное «я» существует лишь как выстроенный им самим автобиографический нарратив, то оказывается, что Петра не за что судить, так как его автобиографическая история не включала в себя совершение преступления, иначе говоря, Петр перестал быть той личностью, которая это сделала.

Кажется, с позиции Газзаниги, человек всегда действует бессознательно — во всех его действиях, эмоциональных состояниях и даже в моральных убеждениях им управляет либо социальная среда, либо биологические процессы, либо то и другое сразу. Хотя название книги и заявляет о том, что в ней будут представлены рассуждения о свободе воли, сущность самого понятия свободы воли в тексте почти не раскрывается. Многие рассуждения автора основаны на имплицитных посылках и предположениях, не имеющих достаточных подтверждений — они или редуцируют сложные вопросы к простым (например, в случае моральных убеждений), или игнорируют уже существующую критику тех позиций, которые он отстаивает. Следующая цитата позволяет понять уровень концептуализации, используемый автором. Газзанига на протяжении всей книги рассуждает о проблеме сознания и тождества личности, и одновременно с этим пишет:

Вот что я нашел в международном психологическом словаре 1989 года. Определение, написанное психологом Стюартом Сазерлендом, занятно, если не поучительно.

*СОЗНАНИЕ. Обладание ощущениями, мыслями и чувствами: осознание. Понятие невозможно определить, кроме как в терминах, которые лишены смысла без представления о значении сознания. Сознание есть интересное, но неуловимое явление — невозможно точно определить, что оно такое, что делает или зачем возникло. Ничего, стоящего прочтения, о нем написано не было.*

Увидеть последнюю фразу было большим облегчением: когда я последний раз проводил поиск в *Medline*, там насчитывалось более восемнадцати тысяч статей о сознании, а Сазерленд только что сказал мне не утруждаться их чтением (Газзанига, Якименко, 2017: 91–92).

<sup>4</sup>Важно отметить, что амнезия Петра вызвана его попыткой уйти от погони, то есть, в конечном счете, следствиями его же поступка. И, следовательно, даже «исчезновение» личности Петра мы будем склонны описывать как результат действий Петра, что косвенно играет в пользу приписывания ответственности, а не освобождения от нее.

Тем не менее, видно, что книга рассчитана на широкую публику, и огромная заслуга Газзаниги в том, что он очень понятно рассказал о данных нейробиологии. Это живое и увлекательное повествование позволяет читателю получить факты из первых рук, и факты эти, безусловно, заслуживают внимания в контексте дискуссий о сознании и тождестве личности.

Нейронаука дает философии массу полезных знаний, однако не всегда данные, которые она предлагает, являются достаточным основанием для окончательных ответов на фундаментальные вопросы.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Pereboom D.* Free Will, Agency, and Meaning in Life. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2014.
- Газзанига М.* Кто за главного? : свобода воли с точки зрения нейробиологии / пер. с англ., под ред. А. Якименко. — М. : Corpus, 2017.
- Hebb D. O.* The Organization of Behavior : A Neuropsychological Theory. — New York, London : John Wiley & Sons, Chapman & Hall, 1949.
- Inwagen P. Van.* An Essay on Free Will. — Oxford : Oxford University Press, 1983.

Limitovskaya, U. M. 2018. "Mogut li eksperimenty po rasshchepleniyu mozga otvetit' na filosofskiye voprosy? [Can Split-Brain Experiments Answer Philosophical Questions?]: retsenziya na knigu M. Gazzaniga o soznanii, svobode voli i vyvodakh neyronauki [Review of Michael Gazzaniga's Book on Mind, Free Will, and Conclusions of Neuroscience]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 223–232.

UL'YANA LIMITOVSKAYA

RESEARCH INTERN, CENTER FOR TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY, NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY  
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

## CAN SPLIT-BRAIN EXPERIMENTS ANSWER PHILOSOPHICAL QUESTIONS?

REVIEW OF MICHAEL GAZZANIGA'S BOOK  
ON MIND, FREE WILL, AND CONCLUSIONS OF NEUROSCIENCE

GAZZANIGA, M. [GAZZANIGA, M. S.] 2017. *Kto za glavного? [Who's in Charge?]: svoboda voli s tochki zreniya neyrobiologii [Free Will and the Science of the Brain]* [IN RUSSIAN]. ED. AND TRANS. FROM THE ENGLISH BY A. YAKIMENKO. MOSKVA [MOSCOW]: CORPUS

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-223-232.

### REFERENCES

- Gazzaniga, M. [Gazzaniga, M. S.] 2017. *Kto za glavного? [Who's in Charge?]: svoboda voli s tochki zreniya neyrobiologii [Free Will and the Science of the Brain]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by A. Yakimenko. Moskva [Moscow]: Corpus.
- Hebb, D. O. 1949. *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*. New York and London: John Wiley & Sons / Chapman & Hall.
- Inwagen, P. Van. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, D. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life* [in Russian]. Oxford and New York: Oxford University Press.



---

Винкельман А. М. Мир должен быть романтизирован : монографии о немецком романтизме (М. Франк, Ф. Байзер, Д. Нассар) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2018. — Т. II, № 4. — С. 233–243.

---

АННА ВИНКЕЛЬМАН\*

## МИР ДОЛЖЕН БЫТЬ РОМАНТИЗИРОВАН\*\*

МОНОГРАФИИ О НЕМЕЦКОМ РОМАНТИЗМЕ

(М. ФРАНК, Ф. БАЙЗЕР, Д. НАССАР)

FRANK M. EINFÜHRUNG IN DIE FRÜHROMANTISCHE ÄSTHETIK : VORLESUNGEN. —  
FRANKFURT AM MAIN : SUHRKAMP, 1989.

BEISER F. C. THE ROMANTIC IMPERATIVE. — CAMBRIDGE (MASS.), LONDON : HARVARD  
UNIVERSITY PRESS, 2003.

NASSAR D. THE ROMANTIC ABSOLUTE : BEING AND KNOWING IN EARLY GERMAN  
ROMANTIC PHILOSOPHY, 1795–1804. — CHICAGO : UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 2014.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-233-243.

Немецкий романтизм — плодотворное поле для исследования в России. Во-первых, потому что романтизм актуален как никогда за последние сто лет. Стремление к поиску *Абсолюта*, которое является определяющим для романтической философии и литературы, — это сегодняшнее «лекарство от постмодерна», породившего деструктуризацию, релятивизм, размывание всех возможных границ и общую тревожность. Во-вторых, потому что по-русски про немецкий романтизм написано мало: есть монография М. Жирмунского и Н. Берковского да несколько статей, вышедших за последние годы (Н. Садунова, Н. Кириенко, П. Резвых). Есть, наконец, советский сборник «Эстетика немецких романтиков», с помощью которого можно познакомиться с первоисточниками, правда, в весьма сжатом формате.

За рубежом же эта тема переживает свой ренессанс. Монографий выходит много, статей еще больше. Я расскажу о трех — на мой взгляд — ключевых текстах. Это уже ставшее каноническим «Введение в эстетику раннего романтизма» (Einführung in die frühromantische Ästhetik, 1989) Манфреда Франка (Frank, 1989), «Романтический императив» (The Romantic Imperative, 2003) Фредерика Байзера (Beiser, 2003), а также

\*Винкельман Анна Михайловна, студентка магистратуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); студентка магистратуры, Университет в Кёльне, [winkelmanhanna@gmail.com](mailto:winkelmanhanna@gmail.com).

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

«Романтический Абсолют: бытие и знание в ранней философии немецкого романтизма, 1795–1804» (The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804, 2014) Далии Нассар (Nassar, 2014). Все три текста, как видно из названий, посвящены не какой-то узкоспециальной проблеме, а, скорее, введению в тематику. Учитывая общую «разрозненность» немецкого романтизма и трудноунифицируемый стиль самой традиции, многочисленные введения и их популярность вполне объяснима.

Структура текста и подача материала у трех текстов совершенно разная: М. Франк — это объемный курс лекций, Ф. Байзер — сборник эссе, Д. Нассар — монография из трех частей, посвященных, соответственно, трем авторам романтической традиции. Идеино все они сосредоточены главным образом на «раннем» романтизме. Все три книги предполагают весьма поверхностное знакомство читателя с темой и уделяют много внимания пересказу эстетики Канта (больше всего это свойственно Франку). Самый доступный для чтения текст — это, вне сомнений, Байзер. Он же и самый несодержательный. Самый сложный, если не сказать «мудреный» из них — Франк. Возможно, дело в том, что это все же курс лекций; немецкий Франка витиеват и едва ли окажется по зубам начинающему читателю. Лучший из них, далее я постараюсь показать почему, — работа Д. Нассар, уже зарекомендовавшей себя исследовательницы романтизма. Я прокомментирую каждый текст отдельно, хотя между ними видна почти родственная связь. Франк — это отец-основатель, Байзер учился у него, а самая молодая, устранившая недостатки и взявшая все лучшее от обоих — Нассар.

В России М. Франк известен в основном тем, кто занимается немецкой классической философией, главным образом — шеллинговедам. Это, как я уже сказала, непростой автор для начинающих, хотя его карьера сложилась во многом благодаря «введениям». Книга «Введение в эстетику раннего романтизма» объемная, четыре сотни страниц. Состоит она из 22-х лекций, последовательно подводящих к кульминационной идее — важности иронии и ее, если угодно, «музыкальности» (в 22-ой лекции читатель найдет даже ноты Брамса). Франк идет «классическим путем» и начинает с кантовского вопроса о взаимном отношении *красоты* и *истины* (Frank, 1989: 7). О том, какое отношение было между этими понятиями со времен Платона и Аристотеля и какую рецепцию оно пережило от немецкого романтизма до Хайдеггера, Франк рассказывает с первой по третью лекции. Четвертая и пятая представляют собой подробное введение в «Критику способности суждения» Канта.

Франк поясняет, что такое «суждение вкуса» (Frank, 1989: 56), почему оно «свободно от интереса» и что такое «незаинтересованный интерес» (ibid.: 62). Иными словами, с помощью этих глав можно составить себе вполне ясное представление о третьей критике Канта, даже если читатель впервые работает с философским материалом. Шестая глава посвящена уже специальной проблеме — категории модальности в «Аналитике прекрасного», так что, если к тому нет специального интереса, то можно перескочить к седьмой:

В ходе прошлой лекции мы неоднократно встречали его [теоретическое напряжение. — А. В.] и можем сейчас суммировать это следующим образом: как единство разума может быть дедуцировано из основоположения, которое не препятствует дифференциации его [единства. — А. В.] функций как способности категорий, с одной стороны и [способности] идей, с другой, а делает эту дифференциацию понятной? Принципы разума, чистое *cogito* и его спонтанность не являются одновременно принципами практики; и все же это было бы невыносимо для систематического схватывания философии — быть вынужденной оставить «пропасть» между описанием и предписанием, теорией и практикой, природой и свободой (или как всегда хотят их артикулировать) (ibid.: 104).

В той же лекции он указывает на отличительную черту способности суждения как главной эстетической способности «нормировать саму себя» (ibid.: 105). Вернется он к этой захватывающей теме только в двадцатой лекции, совершенно неожиданно, но очень точно сравнивая эстетику Канта с философией языка раннего Витгенштейна (1921 г. — «Логико-философский трактат», где язык «заботится о себе сам» (ibid.: 359) и очерчивая сферу эстетического<sup>1</sup>. Начиная с девятой главы, Франк много и подробно говорит о Шеллинге. Особенно интересны десятая и тринадцатая главы: в них речь о том, как Шеллинг снимает кантовский дуализм и перерабатывает проблему безусловного, а также о том, как он строит свою философию искусства (заметим, речь уже не просто об эстетике, а о целой философии искусства в рамках романтической эстетики).

<sup>1</sup>Подобная связь, казалось бы, совсем неочевидна. Но если мы немного забежим вперед и откроем «Философию искусства» Шеллинга, то увидим там в параграфе 73, называемом «Идеальное единство как разрешение особенного в общем, конкретного в понятии объективируется в речи или языке», следующее: «речь — выражение идеального в реальном», «она есть произведение искусства». Подробнее см.: (Шеллинг, Попова, 1966: 184–189).

В целом дух кантовской философии пронизывает каждую страницу текста. Второе место, кажется, тут можно отдать Шеллингу. Было бы преувеличением при этом сказать, что Франк не соответствует заявленному курсу и совсем упустил из виду Новалиса, Шлегеля и других романтиков, нет. Примерно с пятнадцатой главы он пытается показать, как они работали с понятием рефлексии, размышляли над проблемой единства и множества и приходили к выводу, что ирония — ключ к решению этой трудности. См. например, лекцию 22:

Речь [когда мы говорим об иронии. — *A. B.*] о переносе изначально теоретико-познавательной проблемы, а именно о переносе противоречивой структуры «Я» на структуру искусственного представления (*Darstellung*). Конечный человеческий дух колеблется между движением самоограничения и самоуничтожения. [...] Искома же не идентичность как коррелят противоположностей, а такая идентичность, в которой это отношение было бы полностью снято (*Frank, 1989: 380*).

Это и есть ирония.

Заканчивается курс действительно яркой лекцией, в которой Франк не без опоры на шеллингианскую философию искусства (см. *ibid.*: 208–230) разбирает партитуры Брамса и Вагнера, а также лирику Тика.

В целом я не могу не согласиться с уже довольно старой рецензией Гётшеля, отметившего, что работа Франка — это отличное введение, которое ясно показывает, что романтизм был чем-то большим, чем просто литература, и имел внушительные философские основания (*Goetschel, 1991: 388*). Тем не менее, я хочу указать на два, как мне кажется, недостатка этого текста, кроме, о чем уже сказано выше, не самого простого языка изложения. Во-первых, Франк почти полностью игнорирует такие мотивы, как «бессознательное», «мистическое», «безумие», хотя они играли в романтизме колоссальную роль. Во-вторых, Франк мало цитирует кого-либо, кроме Канта и Шеллинга. Справедливости ради стоит сказать, что глава про Новалиса заканчивается тематической (и обширной) подборкой его афоризмов. Но такая подборка сделана только для Новалиса. Поэтому я думаю, что эти лекции не подойдут в качестве введения для человека, который совсем не знаком с Кантом и романтизмом. Они скорее помогут систематизировать знания и обратить внимание на некоторые интересные детали. Этот текст — для людей, которые готовы, как «классический немецкий профессор», порядочное время посидеть за рабочим столом с карандашом.

Совсем иное впечатление от прочтения оставит введение Ф. Байзера. Текст задумывался как сборник эссе, призванных осветить разные аспекты романтизма; однако все эссе — жанр, от которого мы обычно ожидаем детального исследования проблемы — носят вводный характер. Я сразу скажу, что книга вряд ли вызовет эстетический или интеллектуальный восторг. Это простой и, в целом, качественный текст, но это не та работа, чтение которой сформирует или изменит представление о романтизме. Тем не менее, сборник Байзера хорош для ознакомления с интерпретациями романтизма, и ознакомиться с ним стоит.

Десять эссе касаются самых разных тем: есть самые общие рассуждения, но есть и «специальные», например, в шестом эссе речь идет про понятие *Bildung* в немецком романтизме. Это слово можно перевести на русский как (1) формирование [в смысле конструирования. — *A. B.*] и как (2) образование. Оба значения в рамках немецкого романтизма отсылают друг к другу. Образование — первый шаг на пути к идеальному обществу и государству (важный концепт для романтизма, как показывает Байзер) — возвращает нас сначала к «Письмам» Шиллера, а потом и к «способности воображения» у Канта. Чаще всего Байзер понимает под *Bildung* именно образование.

Главный полемический посыл книги — требование пересмотреть постмодернистскую интерпретацию, к одному из главных представителей которой автор относит уже известного нам М. Франка. Кроме того, в каждом эссе Байзер настаивает: романтизм не был просто реакцией на Просвещение, и уж тем более *литературной* реакцией. В романтизме есть свои сильные метафизические основания (что, кстати говоря, так или иначе подтверждается и в лекциях Франка). Свой метод он определяет как «герменевтический и исторический. [...] Это значит, что я попробую интерпретировать романтизм, оставаясь в его же собственных границах, сообразно его собственным целям и историческому контексту» (Weiser, 2003: XI).

Надо признать, что Байзер очень трепетно относится к систематизации. Главных тезисов немного, интересных — тоже, зато все, что разложено, разложено по полочкам. Романтизм, пишет, он, сейчас очень популярен. На то есть четыре причины: политическая, академическая, философская и научная (*ibid.*: 1). Научная — самая убедительная. Большое количество манускриптов было опубликовано только после Второй мировой войны. Для науки это сравнительно недавно.

Если уж говорить о философском содержании работы, то, хоть она и претендует на «большую» философичность, чем у Франка, и на отличное от него прочтение (например, Байзер считает, что романтизм находится с Кантом и Фихте не в отношении преемственности, а в конфликте), в самом тексте этого не видно. Байзер просто настойчиво повторяет свои тезисы в разных контекстах и формулировках, не особенно подкрепляя их разбором конкретных фрагментов из сочинений немецких романтиков.

Согласно этой концепции [Байзер критикует «классическую интерпретацию романтизма». — А. В.], ранний романтизм был главным образом литературным и критическим движением, главная цель которого состояла в том, чтобы развить новую форму литературы и критицизма. [...] Я думаю, что классическая интерпретация — это катастрофа (Beiser, 2003: 8).

Все первое эссе посвящено этой теме. На самом деле, я бы рекомендовала к прочтению именно его, поскольку непосредственно «классическая интерпретация» пересказана неплохо. Интересно, что Байзер указывает (в этом и втором эссе (*ibid.*: 30)) на то, чего не оказалось у Франка: мистические мотивы и представление о *любви* играли важную роль в романтической философии и культуре.

Кроме того, Байзер хорошо показывает, в каком отношении ранний немецкий романтизм находился к Просвещению (*ibid.*: 43–45). «Более чем целый век общим местом [для исследователей] было представление о том, что рождение немецкого романтизма в конце девятнадцатого века совпало со смертью Просвещения» (*ibid.*: 43). Это лишь отчасти так. Немецкие романтики действительно были в некотором роде *реакцией* на Просвещение, но все же не в меньшей степени они его дети и преемники.

Конкретным авторам Байзер уделяет мало внимания. Седьмое эссе, например, про Шлегеля, девятое — про Канта и натурфилософов (*ibid.*: 153–170). В обеих главах Байзер — скорее интерпретатор и систематизатор, чем комментатор. Так, в одной из рецензий из-за недостатка примеров и непроработанности Байзера упрекают в «неясных импликациях» (Rush, 2005: 711). Недостаточно убедительной кажется и его критика Франка, опять — в силу слишком общих слов (Holland, 2005: 109).

Впрочем, отдельные главы (первая и третья) могут помочь начинающему читателю составить общее, но ясное представление о романтизме. Байзер пишет просто и понятно, а также часто повторяется, что в глазах начинающего читателя будет только достоинством.

Наконец, речь пойдет о самой недавней из трех, но самой, на мой взгляд, блестящей книге по немецкому романтизму. Д. Нассар — молодая исследовательница немецкого идеализма и романтизма из Сиднея. Книга «Романтический Абсолют» вышла в 2014 г. и состоит из трех частей, каждая из которых подробно и комментировано разбирает одного из трех основных, как считает Нассар, представителей немецкого романтизма: Новалиса, Фридриха Шлегеля и Шеллинга. Кроме того, пятнадцать страниц введения дают читателю общее представление о немецком романтизме и краткий, но исчерпывающий обзор ключевых интерпретаций (включая работы Франка и Байзера).

Проблему поиска Абсолюта и его интерпретации Нассар обозначает как главную проблему романтизма.

Один из центральных вопросов, вдохновивший философский романтизм и мотивировавший его развитие — вопрос, касающийся природы Абсолюта. Хотя после Гегеля он более не был главной темой философских дебатов, для самих романтиков понимание Абсолюта — наиболее актуальная и значительная проблема. Актуальной она была в свете широкого вопроса, доминирующего в философских дебатах того времени: вопрос касался возможности философского знания и морального поступка. Романтизм пробудили кантовская философия и проблемы, возникшие из кантовской системы. По-ньютоновски механистическая картина мира Канта требовала от романтизма объяснять свободу человека как, в некотором смысле, превосходящую эмпирическую реальность. Его концепция двух миров повлекла за собой трудность — частично по отношению к возможности реализации моральных поступков — которую он признает во введении к третьей «Критике». [...] В итоге Кант не предлагает решения проблемы дуализма, терзающей его систему, и поэтому же не может объяснить возможность морального поступка для человека в рамках природы. Хотя романтический Абсолют не тождественен кантовскому Идеалу<sup>2</sup>, он предлагает решение кантовской проблемы. Как я постаралась показать, романтизм не может быть сведен ни к бытию, ни к знанию, т. е. как Абсолют он должен лежать в основании и того и другого. [...] Такая связь понятия Абсолюта — Абсолюта как созерцания (*meditation*) бытия и знания или как реализации бесконечного в конечном — один из сложнейших и инновационных аспектов ранней романтической философии. Хотя в некоторых

<sup>2</sup>В данном случае Нассар отсылает к тому, что кантовский Идеал представляет собой пассивную субстанцию как совокупность всех возможных предикатов. Главная трудность в дискуссиях об Идеале состояла в том, что было непонятно, как из статичной совокупности всего-всего может быть выведено что-то единичное, так как Абсолют не содержит в себе *отрицания* как главной возможности для появления единичного (*particular*).

случаях понятие об отношении Абсолюта может показаться парадоксальным, его основной тезис является состоятельным: природа и дух (mind) или бытие и знание, во-первых, не полностью отделены друг от друга, во-вторых, не могут быть сведены друг к другу. Целью романтиков было сформулировать такое понятие Абсолюта, которое преодолело бы радикальное различие природы и духа, не приводя при этом к упрощенному изложению, которое не было бы применимо в опыте или не могло бы объяснить интенциональность и творческие способности человека (human creativity) (Nassar, 2014: 259–260).

Нассар формулирует три главных вопроса романтизма: каково отношение между духом (mind) и природой? Каково отношение между единством и множественностью? Каково отношение между конечным и бесконечным? (ibid.: 2). Полагаю, термин mind для обозначения «духа» выбран не случайно; обычно mind переводят как «сознание». В немецком романтизме же речь идет об отношении между природой и духом (Geist). Немецкое *Geist* очень сложно перевести на русский язык. «Дух» предполагает религиозные коннотации, для слова же *душа* в немецком языке есть слово *Seele*. Самым точным английским аналогом будет именно mind. Русским — дух (и «сознание», если речь не о немецкой классической философии, но не в смысле consciousness); речь о метафизической структуре, обладающей особыми, одинаковыми для всех людей принципами устройства.

Как и ее предшественники, Нассар подчеркивает: романтизм — это не только литературное, но и философское движение. От разрешения вопросов эпистемологии и метафизики зависит успех романтического предприятия в целом. Так, например, доставшийся романтикам в наследство от Канта вопрос о том, является ли Абсолют пассивной субстанцией (совокупностью всех возможностей) или же *динамической реальностью* (ibid.: 5), по-разному решался у Новалиса, Шлегеля и Шеллинга; понимание этого, на самом деле, первого шага движения философской мысли, как показывает Нассар, имеет колоссальное значение.

Методологию Нассар можно понять уже из первых нескольких страниц первой главы о Новалисе. Автор этот, как говорит Нассар, известен нам как «неизвестный Новалис» (ibid.: 15). Частично это так из-за афористичности и отсутствия системы, частично — потому что часть его работ увидела свет только в 1960–1975 гг. Прежде всего Нассар кратко формулирует основные интерпретации. В случае Новалиса вопрос стоит так: является ли он идеалистом в смысле Фихте или же ему ближе антифихтевский, точнее, кантианский скептицизм? (ibid.). Далее следует краткое введение в проблему: как понимается в философии отношение



между бытием и «Я». Потом Нассар цитирует фрагмент из *Fichte-Studien* и строчка за строчкой разбирает его. При этом никак нельзя сказать, что это излишне подробный анализ. Нассар удается совместить ювелирную точность анализа с тем, чтобы всегда держать у читателя перед глазами главную проблему. «Новалис, ни больше ни меньше, задается вопросом о том, возможна ли философия» (Nassar, 2014: 25).

Было бы неправильно думать, что книга представляет собой голый комментарий. Это только первая часть работы с каждым из философов. В подглавах Нассар детально разбирает исторический контекст, работает с разными аспектами философии Новалиса (Шлегеля и Шеллинга соответственно) — моральными и эстетическими, — отслеживает взаимные влияния. В конце каждой части есть короткое обобщение. О каждом из романтических авторов можно прочесть отдельно, но стиль и ясность изложения находятся на таком высоком уровне, что читателю вряд ли удастся отложить книгу, пока он не прочтет ее до конца. Ни одной отрицательной рецензии на монографию Нассар я не видела. Критики пишут, что книга Нассар «восхитительна» (Winegar, 2018: 382), что «„Романтический Абсолют“ Далии Нассар представляет собой огромный сдвиг в нашем представлении о том, что такое ранний немецкий романтизм» (Weatherby, 2016: 316). Или: «прекрасное и новаторское исследование, которое следует считать одним из самых значительных современных вкладов в изучение раннего немецкого романтизма» (Thor, 2015: 313).

Читать ли для знакомства с романтизмом все три текста? Один из них? Не читать никакой и обратиться к первоисточникам? Это зависит от исследовательских задач. Чтобы окунуться с головой в весь немецкий стиль и почувствовать эпоху, стоит прочесть Франка. В случае всех трех текстов, кстати, главы можно читать выборочно. Найти конкретную интересующую тему можно по содержанию; у Франка же в конце книги есть небольшие, в три-пять строк, описания каждой лекции. Если нужен беглый обзор или систематизация и есть настроение заразиться критическим пылом — читать следует Байзера. Самая, однако, качественная и современная книга — это Нассар. Среди ее недостатков можно назвать разве то, что она охватывает не всех романтических авторов, — и то, что она все же заканчивается. Это, думаю, является бесспорным критерием хорошего текста, особенно учитывая, что это не художественная литература, а научная монография.

## ЛИТЕРАТУРА

- Шеллинг Ф. Й. В.* Философия искусства / под ред. М. Ф. Овсянникова ; пер. с нем. П. С. Попова. — М. : Мысль, 1966.
- Beiser F. C.* The Romantic Imperative. — Cambridge (Mass.), London : Harvard University Press, 2003.
- Frank M.* Einführung in die frühromantische Ästhetik : Vorlesungen. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989.
- Goetschel W.* Einführung in die frühromantische Ästhetik : Vorlesungen by Manfred Frank // The German Quarterly. — 1991. — Jg. 64, Nr. 3. — S. 387–388.
- Holland J.* Eighteenth Century Literature and Culture // The German Quarterly. — 2005. — Jg. 78, Nr. 1. — S. 108–109.
- Nassar D.* The Romantic Absolute : Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804. — Chicago : University of Chicago Press, 2014.
- Rush F.* The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism by Frederick C. Beiser // Mind. New Series. — 2005. — Vol. 114, no. 455. — P. 709–713.
- Trop G.* The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804 by Dalia Nassar // Goethe Yearbook. — 2015. — Vol. 22, no. 1. — P. 313–315.
- Weatherby L.* The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804 by Dalia Nassar // Eighteenth-Century Studies. — 2016. — Vol. 49, no. 2. — P. 316–318.
- Winegar R.* Dalia Nassar. The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804. Chicago: University of Chicago Press // Hegel Bulletin. — 2018. — Vol. 39, no. 2. — P. 382–386.

Vinkel'man, A. M. [Winkelman, A. M]. 2018. "Mir dolzhen byt' romantizirovan [The World Should Be Romanticised]: monografi o nemetskom romantizme (M. Frank, F. Bayzer, D. Nassar) [Monographs on German Romanticism; Manfred Frank, Frederick Beiser, Dalia Nassar]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 233–243.

ANNA WINKELMAN

MA STUDENT, LECTURER AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW; MA STUDENT AT THE COLOGNE UNIVERSITY

## THE WORLD SHOULD BE ROMANTICISED

MONOGRAPHS ON GERMAN ROMANTICISM;  
MANFRED FRANK, FREDERICK BEISER, DALIA NASSAR

FRANK, M. 1989. *EINFÜHRUNG IN DIE FRÜHROMANTISCHE ÄSTHETIK: VORLESUNGEN* [IN GERMAN]. FRANKFURT AM MAIN: SUHRKAMP

BEISER, F. C. 2003. *THE ROMANTIC IMPERATIVE*. CAMBRIDGE (MASS.) AND LONDON: HARVARD UNIVERSITY PRESS

NASSAR, D. 2014. *THE ROMANTIC ABSOLUTE: BEING AND KNOWING IN EARLY GERMAN ROMANTIC PHILOSOPHY, 1795–1804*. CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-233-243.

### REFERENCES

- Beiser, F. C. 2003. *The Romantic Imperative*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- Frank, M. 1989. *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen* [in German]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goetschel, W. 1991. "Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen by Manfred Frank" [in German]. *The German Quarterly* 64 (3): 387–388.
- Holland, J. 2005. "Eighteenth Century Literature and Culture" [in German]. *The German Quarterly* 78 (1): 108–109.
- Nassar, D. 2014. *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rush, F. 2005. "The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism by Frederick C. Beiser." *Mind. New Series* 114 (455): 709–713.
- Shelling, F. Y. V. [Schelling, F. W. J.] 1966. *Filosofiya iskusstva [Philosophie der Kunst]* [in Russian]. Ed. by M. F. Ovsyannikov. Trans. from the German by P. S. Popov. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Trop, G. 2015. "The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804 by Dalia Nassar." *Goethe Yearbook* 22 (1): 313–315.
- Weatherby, L. 2016. "The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804 by Dalia Nassar." *Eighteenth-Century Studies* 49 (2): 316–318.
- Winegar, R. 2018. "Dalia Nassar. The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804. Chicago: University of Chicago Press." *Hegel Bulletin* 39 (2): 382–386.



---

# АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

---

---

ACADEMICAL LIFE

---



БОГДАН ФАУЛЬ\*

## «QUAM DILECTA: ФИЛОСОФСКИЕ ТЕМЫ ОТ ПИТЕРА ВАН ИНВАГЕНА»\*\*

ВОРОНЕЖ, 21–23 СЕНТЯБРЯ 2018

21–23 сентября в Воронежском государственном медицинском университете имени Н. Н. Бурденко состоялась конференция, посвященная одному из самых выдающихся аналитических философов XX–XXI вв. — Питеру ван Инвагену. В организации мероприятия участвовали Воронежский государственный университет и Воронежский институт психологии.

Название конференции «Quam dilecta: Философские темы от Питера ван Инвагена» отсылает не только к заглавию 84-го псалма, но и к автобиографической работе самого американского мыслителя, в которой он делится деталями формирования своего философского и религиозного мировоззрения. Можно смело сказать, что Питер ван Инваген не только существенным образом участвовал в создании современного философского ландшафта, но и по сей день является одной из центральных фигур в дебатах о свободе воли, метаонтологии, природе личности, философии религии и различных областях метафизики. О востребованности и актуальности его идей свидетельствует, например, тот факт, что к 75-летию юбилею философа в 2017 г. была специально организована большая международная конференция «Quo vadis, Metaphysics?» в Варшаве.

Воронежская конференция, конечно, уступает варшавской по масштабам, но ориентируется на высокие международные стандарты организации научных форумов. Многие участники из России делали доклады на английском языке. Среди гостей были ПИТЕР ДВОРЖАК из Чехии и ДЖОН ГРЕГОР МАКДУГАЛ из США; ДЖАРЕД СНОДГРАС из Великобритании выступил по скайпу. Сам ПИТЕР ВАН ИНВАГЕН также сделал свой

\* Фауль Богдан Владимирович, аспирант Института философии СПбГУ, faulbogdan@gmail.com.

\*\* © Фауль, В. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

доклад по скайпу — примечательно, что это происходило в день его рождения, так что участникам конференции выпала редкая возможность не только пообщаться с виновником торжества, но и поздравить его лично.

Конференция длилась два дня. Первый день был открыт вступительными словами главы оргкомитета ИГОРЯ ГАСПАРОВА (ВГМУ им Н. Н. Бурденко, Воронеж) и его докладом. В нем он сравнивал анималистическую онтологию личности в работах ван Инвагена с современными теориями гилеморфизма. «Поле битвы» различных теоретических подходов был выбран довольно экзотический вопрос о возможности сохранения тождества личности после воскресения мертвых.

СЕРГЕЙ ЛЕВИН (ВШЭ, Санкт-Петербург) рассмотрел знаменитый аргумент последствий ван Инвагена, направленный против компатибилизма, и предложил оригинальную критику. С его точки зрения, законы природы не подразумевают идею течения времени. В связи с этим использование технического смысла понятия «законы природы» в аргументе является, по мнению автора, не вполне легитимным. Сам Питер ван Инваген, отвечая на вопрос о возможной атемпоральности законов природы, признал возможность очень разных трактовок понятия «закон природы», но не счел нужным подписаться под какой бы то ни было из них применительно к данному аргументу, поскольку, с его точки зрения, он может быть переформулирован таким образом, чтобы все упомянутые различия не затрагивали его сути.

Очень яркий и содержательный доклад был представлен чешским профессором ПЕТРОМ ДВОРЖАКОМ (Институт философии Чешской академии наук, Прага). Он сконцентрировался на анализе онтологической неопределенности (*vagueness*) объектов в теории ван Инвагена. Автор рассмотрел несколько степеней онтологической неопределенности, представленных в работах различных исследователей, и особое внимание уделил ответам ван Инвагена на возражения против его концепции. Тем самым была обоснована несводимость объектной неопределенности к другим, более известным уровням онтологической неопределенности.

Доклад ДЖОНА ГРЕГОРА МАКДУГАЛА (Фордхемский университет, Нью-Йорк) был посвящен анализу критики ван Инвагеном идеи метафизического объяснения. С его точки зрения, высказанная ван Инвагеном критика основана на двусмысленности понятия истинности и поэтому не является успешной.

В докладе ЮЛИИ ГОРБАТОВОЙ (ВШЭ, Москва) был представлен детальный анализ концептуального аппарата ван Инвагена, предназначенного для рассмотрения проблем модального онтологического аргумента.



Особое внимание она уделила скрытым допущениям автора, касающимся трактовки существования как предиката, нечеткости оппозиции абстрактное/конкретное и неявного использования модальной системы *S5* в качестве аппарата построения умозаключений. Впрочем, сам ван Инваген, отвечая на вопрос об используемой им в анализе онтологического аргумента модальной системе, отказался принимать какую-либо конкретную логику в качестве базовой или каким-то образом формально охарактеризовать предполагаемое отношение достижимости между возможными мирами. С его точки зрения, при обсуждении онтологического аргумента достаточно руководствоваться общими базовыми интуициями по поводу модальных понятий, как это делал, например, Чарльз Хартшорн.

Сообщение Юлии Горбатовой прокомментировал в своем содокладе ПАВЕЛ БУТАКОВ (ИФПР СО РАН, Новосибирск), который по-своему истолковал некоторые теоретические нестыковки в подходе американского философа, отмеченные Юлией, и подверг анализу ее собственные метаонтологические выкладки.

Следующим докладчиком был сам ван Инваген (Университет Нотр Дам, Индиана), по скайпу. Его блестящий доклад был посвящен рассмотрению средневекового мировоззрения на примере мистического опыта Юлианы Норвичской. В своем видении Юлиана увидела мир в форме маленькой сферы размером с лесной орех. Она держала ее в ладони, мистически осознавая хрупкость этого мира. В докладе ван Инвагена содержался философский анализ средневекового мировоззрения, теологические выводы о троичности Бога на основании опыта Юлианы, а также много тонкого юмора. После доклада участники конференции задавали ван Инвагену вопросы о его общих философских взглядах.

Последним докладчиком этого дня был ДЖАРЕД СНОДГРАС (Сент-Эндрюсский университет, Шотландия). Как и Питер ван Инваген, он делал доклад по скайпу, так как не смог присутствовать лично. Его доклад был посвящен эпистемологической критике онтологической теории свойств ван Инвагена: она не обеспечивает возможности знания этих свойств, а поэтому является проблематичной. Первый день конференции закончился совместным ужином и напряженной философской дискуссией.

Второй день конференции оказался еще более насыщенным сложными метафизическими проблемами. Он начался с доклада АЛЕКСЕЯ ГАГИНСКОГО (ИФ РАН, Москва), прокомментированного КИРИЛЛОМ КАРПОВЫМ (ИФ РАН, Москва). Доклад А. Гагинского был посвящен

анализу и критике метаонтологии ван Инвагена. С точки зрения докладчика, метаонтологическая теория ван Инвагена не предоставляет достаточной методологии для формирования онтологии. Данную позицию разделил Кирилл Карпов, поддержавший ее в своем содокладе.

Доклад ИГОРЯ ЗАЙЦЕВА (ГУАП, Санкт-Петербург) был посвящен анализу книги Иова с использованием философских различений, предложенных ван Инвагеном в работе об аргументе от божественной сокрытости. И. Зайцев приходит к выводу, что различение эпистемического и морального аспекта проблемы божественной сокрытости помогает в обосновании зла в рамках книги Иова.

Следующим докладчиком был КОНСТАНТИН ФРОЛОВ (СПбГЭТУ «ЛЭТИ», Санкт-Петербург). Его доклад был посвящен теме возможности существования строго определенного конечного числа возможных миров при истинности модального реализма. Доклад вызвал живую эмоциональную реакцию у аудитории и большое количество вопросов, поскольку онтология модального реализма («конкретизма») в некоторых своих моментах весьма запутана и полна противоречивыми интуициями.

Не менее сложную тему, связанную с философией модальности, рассмотрел ВИКТОР ГОРБАТОВ (ВШЭ, Москва). В своем докладе он проанализировал общие основания такого важного заявленного ван Инвагеном направления философского анализа, как модальная эпистемология, а также подверг критике некоторые из его тезисов модального скептицизма.

Доклад БОГДАНА ФАУЛЯ (СПбГУ, Санкт-Петербург) был посвящен теории ван Инвагена о перемещениях во времени. С его точки зрения, теория ван Инвагена удовлетворительным образом справляется с современной критикой возможности изменения прошлого.

Последний доклад конференции был представлен МАТВЕЕМ СЫСОЕВЫМ (ВГУ, Воронеж). Выступление было посвящено критике аргумента ван Инвагена против совместимости психологического и физиологического подхода к проблеме тождества личности во времени. Сысоев предложил оригинальное понимание психологических процессов. С его точки зрения, такое понимание обеспечивает совместимость психологического и физиологического подходов даже в рамках теории ван Инвагена.

В завершение второго дня был организован круглый стол, на котором обсуждались научные результаты конференции и высказывались общие соображения. Наиболее обсуждаемой темой был вопрос о русском языке и аналитической философии. Многие из присутствующих утверждали, что аналитическая философия в России должна развиваться на

русском. Я принадлежу к тому лагерю участников, которым данная идея показалась не до конца удачной. Во-первых, тексты аналитических философов очень тяжело переводить. Некоторые различия не имеют русскоязычного аналога, что создает трудности для полностью русскоязычного обсуждения аналитической философии. Во-вторых, стремление к обсуждению аналитической философии на русском языке может поспособствовать цементированию того барьера, который возник между отечественным и зарубежными философскими сообществами. С моей точки зрения, отечественные философы должны как можно больше существовать в английском языковом пространстве и публиковаться в хороших зарубежных журналах. Помимо обсуждения этой проблемы, участники высказывались о качестве конференции в целом и выдвигали предложения по улучшению последующих мероприятий. Несмотря на высказанную критику, все сошлись на том, что уровень конференции был очень высоким.

Отдельно следует отметить качество организации. Хорошо продуманный формат с докладами и содокладами позволил добиться высокой тематической связности и сделать обсуждение чрезвычайно содержательным. Для конференции была предоставлена прекрасная аудитория с современным оборудованием, организованы кофе-брейки, подготовлены раздаточные материалы, а также предложена интересная культурная программа. Как это всегда бывает, наиболее активная дискуссия осуществлялась именно в неформальной обстановке.

С моей точки зрения, «Quam dilecta: Философские темы от Питера ван Инвагена» представляет собой один из немногих примеров очень хороших мероприятий такого рода на отечественной почве. Высокий уровень организации, профессионализм докладчиков, участие зарубежных коллег — все это сделало воронежскую конференцию одним из ярких философских событий этого года в России.

---

Faul', B. V. 2018. "Quam dilecta: Filosofskiye temy ot Pitera van Invagena' [Quam dilecta: Philosophical Topics from Peter van Inwagen]: Voronezh, 21–23 sentyabrya 2018 [Voronezh, September 21–23, 2018]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 247–252.

---

BOGDAN FAUL'

PHD STUDENT AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY

QUAM DILECTA: PHILOSOPHICAL TOPICS  
FROM PETER VAN INWAGEN

VORONEZH, SEPTEMBER 21–23, 2018

МИХАИЛ СМИРНОВ\*

## ВТОРАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО СЕМАНТИКЕ И ПРАГМАТИКЕ «HSE SEMANTICS & PRAGMATICS WORKSHOP»\*\*

МОСКВА, 4–5 СЕНТЯБРЯ 2018

4 и 5 сентября 2018 г. в Высшей школе экономики состоялась Вторая международная конференция по семантике и прагматике HSE Semantics & Pragmatics Workshop (первая конференция в рамках цикла HSE SemPrag прошла два года назад). Событие было организовано Международной лабораторией логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ. Основная тематика конференции — логический, лингвистический и философский анализ проблем семантики и прагматики естественного языка.

Работу конференции открыл БАРТ ГЁРТС (Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ / Университет Неймегена) с докладом «Common Ground and Commitment Sharing» («Общее основание и взаимные обязательства»). Исходным пунктом рассуждения докладчика стало понятие *общего основания*, являющееся ключом к пониманию социального взаимодействия и, в частности, коммуникации. Стандартный подход к анализу общего основания строится на таких терминах психологического характера, как знание и мнение. При таком подходе  $\phi$  определяется как общее основание (общее знание) для агентов  $a$  и  $b$ , если (1) каждый из них знает, что  $\phi$ , и (2) каждый из них знает о другом, что тот знает, что  $\phi$  (при этом имеет место рекурсивная структура, в которой (2) также является общим основанием, и так далее). В то же время для формального представления знаний и мнений с помощью аппарата эпистемической и доксатической

\*Смирнов Михаил Алексеевич, преподаватель, школа философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), msmirnov@hse.ru.

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

логики, как правило, используются нормальные модальные операторы, ведущие себя в соответствии с регулярными логическими законами. По мысли докладчика, такие допущения стандартной эпистемической логики относительно знаний и мнений являются нереалистичными. Нормальная логика не работает в психологической сфере; например, люди верят не во все, что логически следует из их мнений. В силу этого понятие общего основания, определенное стандартным образом, оказывается несостоятельным. Согласно докладчику, для решения этой проблемы следует интерпретировать общее основание в непсихологических терминах. Это можно сделать, если понимать общие основания не как знания или мнения, а как *обязательства*. По мысли докладчика, любая коммуникация представляет собой обмен обязательствами; именно это позволяет координировать действия (в том числе речевые акты) агентов коммуникации. Введенный докладчиком оператор обязательства ( $C$ ), в отличие от операторов знания и мнения, выражает не свойства индивидов, а отношения между индивидами (формула  $C_{a,b}\phi$  означает: агент  $a$  обязуется перед агентом  $b$  действовать в соответствии с  $\phi$ . При этом  $C_{a,b}\phi$  не предполагает, что агент  $a$  убежден в  $\phi$ , принимает  $\phi$  в расчет или располагает свидетельствами в пользу  $\phi$ . Согласно докладчику, оператор  $C$  является нормальным модальным оператором, и в то же время он более адекватен социальной реальности, чем стандартные операторы знания и мнения. С этой позиции докладчик по-новому определил понятие общего основания:  $\phi$  является общим основанием для агентов  $a$  и  $b$ , если (1) эти агенты вступили в взаимные обязательства по  $\phi$  ( $C_{a,b}\phi \& C_{b,a}\phi$ ) и (2) ( $\phi$ ) является для них общим основанием. В докладе также была представлена классификация различных типов речевых актов (констативов, комиссивов, директивов) на основе таких параметров, как предельность и фактор истинности в соответствии с предложенным пониманием общего основания.

ЭМАР МАЙЕР (Университет Гронингена) в докладе «Point of View: Representing Perception, Dreaming, and Hallucination in Pictorial Narrative» («Точка зрения: репрезентация восприятия, сновидений и галлюцинаций в визуальном нарративе») представил результаты исследования, проведенного совместно с Софией Бимпику. Докладчик отметил, что специалисты в области семантики обычно фокусируют внимание на вербальных явлениях — языковых структурах и значениях. Однако существуют и другие формы выражения значений, и их также можно анализировать с точки зрения формальной семантики. Одной из таких

форм являются изображения и, в частности, визуальные нарративы (такие как комиксы или графические инструкции). С помощью подобных изобразительных средств могут описываться как физические события, так и ментальные состояния. Подход докладчика к формальной семантике изображений основывается на понятии проекции: двумерное изображение объекта ( $p$ ) рассматривается как значение функции  $\pi(w, v)$ , аргументами которой являются сам объект и точка зрения. В соответствии с этим введены определения условий истинности и пропозиционального содержания изображений. В докладе представлена также теория репрезентации визуального дискурса (PicDRT), направленная на репрезентацию динамической семантики визуальных нарративов, и проанализированы способы и особенности передачи ментальных состояний в визуальных нарративах.

ЕЛЕНА ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ (Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ / Школа философии НИУ ВШЭ) в докладе «Reddish Green, Analyticity, and Context-Dependence» («Красновато-зеленый, аналитичность и контекстуальная зависимость») рассказала о проблеме «запрещенных» цветов и ее значении для анализа общих проблем философии логики на материале работ Л. Витгенштейна. Для человеческого восприятия характерна определенная «логика» соотношений между цветами: например, синевато-зеленый является вполне возможным сочетанием цветов, тогда как красновато-зеленый — «запрещенным» цветовым сочетанием. Витгенштейн предпринимал попытки психофизиологического объяснения закономерностей соотношения между цветовыми понятиями, прибегая к построению геометрических цветовых схем, однако полученные на этом пути результаты не стали для него удовлетворительными и окончательными. Рядом авторов (М. Шлик, Х. Патнем и др.) была предложена идея о том, что загадка «запрещенных» цветов объясняется аналитическим характером соотношений между цветами. Однако эту трактовку сложно совместить с данными современных экспериментов, авторы которых утверждают, что такие феномены, как восприятие красновато-зеленого цвета, в действительности имеют место в определенных ситуациях. Согласно докладчице, более адекватное решение загадки может основываться на теоретико-игровых моделях и концепции языковых игр, предложенной в позднем творчестве Витгенштейна. При этом граница между эмпирическим и логическим предстает подвижной, что ставит задачу коррекции традиционного представления об аналитичности.

АНДРЕ БАЦЦОНИ (исследовательская группа LOGOS, Университет Барселоны) выступил с докладом «Water is not  $H_2O$ : The Fluidity of Natural Kind Terms» («Вода не является  $H_2O$ : текучесть терминов естественных классов»). Докладчик подверг критику точку зрения, согласно которой термины натуральных классов (например, «вода») являются жесткими десигнаторами, то есть выражают полностью идентичное содержание для всех возможных миров (например, по мысли Х. Патнема, нельзя говорить о возможных мирах, в которых вода не является  $H_2O$ ). Согласно докладчику, такая позиция связана с некорректным пониманием конструирования возможных миров. Он указал на то, что это конструирование следует понимать как процедуру контрфактического мышления, представляющую собой когнитивный инструмент, а не как машину материальной телепортации. В силу этого при «переносе» субстанции, обозначаемой термином «вода», из действительного мира в другой возможный мир вполне допустимо игнорировать ее микроскопические характеристики в действительном мире. С опорой на лингвистические данные докладчик показал, что термины «вода» и « $H_2O$ » не являются синонимами; следовательно, существуют возможные миры, в которых вода не состоит из молекул  $H_2O$ ; а значит, термин «вода» не является жестким десигнатором.

ИВАН РЫГАЕВ (Институт проблем передачи информации Российской академии наук) предложил вниманию аудитории доклад на тему «Reference and Communication» («Референция и коммуникация»). Докладчик констатировал, что понятие референции, несмотря на пристальное внимание к нему философов со времен Г. Фреге и Б. Рассела, остается предметом разногласий. В 1980-е гг. Х. Камп и И. Хайм в рамках динамического подхода в семантике предложили видение референции как ментального феномена; однако, несмотря на это, в современной литературе доминирует экстерналистское понимание референции. По мысли докладчика, именно понимание референции как ментального феномена позволяет решить ряд традиционных проблем. Согласно ему, ментальные репрезентации представляют в мышлении агента объекты, с которыми агент каузально взаимодействует (или считает себя взаимодействующим). Эти репрезентации создаются и обновляются в следующих ситуациях: (1) восприятие объекта; (2) получение вербальной информации об объекте; (3) логический вывод новой информации. Каузальная связь между внешней действительностью и ментальным референтом имеет временный характер и направлена от внешней действительности к мышлению (не ментальный референт отсылает к некоторым



объектам в действительности, но, напротив, действительность отсылает к ментальному референту, вызывая его активацию). Если различные события активируют один и тот же ментальный референт, они могут считаться кореферентными. В рамках этого подхода докладчик предложил описание механизма коммуникации, основанное на понимании высказывания как пошаговой инструкции, которая приводит к формированию суждения в мышлении воспринимающего агента благодаря обновлению его ментальной базы данных.

АЛЕКСАНДР ПОДОБРЯЕВ (Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ / Школа филологии НИУ ВШЭ) и ЛИЗА БЫЛИНИНА (Университет Лейдена) представили доклад на тему «Plurality in Buriat» («Множественное число в бурятском языке»). Проведенное авторами доклада исследование направлено на проверку предположения о том, что бурятский язык должен занять одну из вакантных позиций в типологии языков, основанной на соотношении семантики словесных форм единственного и множественного числа. Эта типология включает четыре позиции: (1) ед. ч. обозначает мерологические атомы, мн. ч. нейтрально (например, английский язык); (2) ед. ч. нейтрально, мн. ч. обозначает совокупности (например, западноармянский язык); (3) и ед. ч., и мн. ч. нейтрально (кандидатом на эту позицию и является бурятский); (4) ед. ч. обозначает атомы, мн. ч. обозначает совокупности (кандидат на эту позицию пока не определен). Согласно представленным в докладе выводам, немаркированные (неодушевленные) формы слов в бурятском языке имеют характеристики как семантически нейтральных в отношении числа форм, так и сингулярных (обозначающих мерологические атомы) форм; таким образом, система грамматического числа в бурятском языке в действительности требует разграничения не двух, а трех форм.

Тему семантики форм грамматического числа продолжил МАНУЭЛЬ КРИЖ (Институт Жана Нико, Высшая нормальная школа, Париж) в докладе «Bare Plurals, Multiplicity, and Homogeneity» («Чистые плюралии, множественность и гомогенность»). Исходным пунктом рассуждения докладчика стала известная «проблема множественности», которая усматривается в том, что в языковых контекстах с нисходящим следованием семантика именных групп множественного числа может включать случаи с атомарными индивидами (*Мэри не видела зебр* — следовательно, *Мэри не видела ни одной зебры*), в то время как в контекстах с восходящим следованием подобные именные группы с экзистенциальной

квантификацией («чистые плюралии») могут указывать только на совокупности (*Мэри видела зебр* — следовательно, *Мэри видела много зебр*). Докладчик представил обзор существующих подходов к решению этой проблемы. По его характеристике, все эти подходы так или иначе основываются на гипотезе о конкуренции между «чистыми плюралиями» и формами единственного числа, однако эта гипотеза несостоятельна, поскольку не может быть распространена на случаи *pluralia tantum*. Докладчик предложил альтернативный подход к решению проблемы. Согласно ему, предложения с «чистыми плюралиями» характеризуются тривалентностью истинностных значений, и случаи атомарности относятся к третьему значению (не истина и не ложь), что и объясняет описанные выше эффекты логического следования.

СЭМ АЛКСАТИВ (Городской университет Нью-Йорка) в докладе «Actuality Entailments and Free Choice» («Следование актуальности и свободный выбор») рассмотрел так называемую проблему свободного выбора, возникающую в дизъюнктивных предложениях естественного языка с модальными словами «может» и «должен». Проблема видится в том, что условия истинности подобных предложений не соответствуют условиям истинности, определяемым стандартной логической дизъюнкцией. Согласно докладчику, предложение «Джон должен посетить Мэри или Сью» истинно, т. е. каждая из названных возможностей (*Джон посетил Мэри* или *Джон посетил Сью*) подходит для выполнения требования, — тогда как условия истинности, определяемые стандартной логической дизъюнкцией, требуют истинности лишь одного (любого) из дизъюнктов. Схожая ситуация имеет место в предложениях с модальным словом «может». Докладчик рассмотрел различные версии решения этой проблемы; по его характеристике, они распадаются на две группы: (1) согласно «небуквалистским» версиям, базовая семантика модальных слов и дизъюнкции соответствует приведенному описанию, а возникающий в таких контекстах «свободный выбор» обуславливается механизмом небуквальной интерпретации; (2) согласно «буквалистским» версиям, ревизии требуют сами приведенные формулировки условий истинности. Докладчик постарался показать, что в некоторых типах подобных контекстов в отдельных языках смысл «свободного выбора» отсутствует; это может быть объяснено только в рамках «небуквалистского» подхода, что является аргументом в его пользу.

Программу первого дня конференции завершил ПЕТЕР ПРИБИЛ (Университет Копенгагена) докладом «Negation Handling of English in Sentiment Analysis» («Обработка отрицательных конструкций английского

языка при анализе тональности текста»). Анализ тональности текста (сентимент-анализ, англ. *Sentiment Analysis*) — это процедура компьютерной обработки текстов, состоящая в назначении предложениям коэффициентов, характеризующих их тональность (выражаемое настроение). Она применяется для фильтрации текстов, анализа потребительских отзывов и в других подобных целях. В настоящее время существует две группы методов, используемых при этой процедуре: (1) статистические; (2) основанные на использовании баз знаний (*knowledge-based*). Докладчик рассказал о проблемах, возникающих при применении статистических методов. К их слабым местам можно отнести обработку вложенных предложений и отрицательных конструкций, а также случаи, когда варьирование аргументов одного и того же предиката существенно влияет на тональность предложения. Докладчик констатировал, что проблемы с обработкой отрицательных конструкций характерны и для методов, основанных на использовании баз знаний. Согласно сделанным им выводам, для решения подобных проблем необходимо увеличение возможностей анализа дискурса и анализ предикатно-аргументных пар.

Второй день конференции открыл ИВАН МИКИРТУМОВ (Санкт-Петербургский государственный университет), представивший вниманию аудитории доклад «*Focus of Situation and Degrees of Compositionality*» («Фокус ситуации и степени композициональности»). Предложенная докладчиком идея локальной композициональности основывается на подстановочном определении композициональности (W. Hodges), представлении о значении высказывания как изменении, которое оно привносит в ситуации своего употребления (P. Dekker), и понятии «дискурсивной истины» (D. Rotshild, S. Yalcin). Опираясь на эти подходы, докладчик предложил формальное описание функционирования принципа композициональности на уровне языковой прагматики. Согласно докладчику, степень композициональности выражения варьируется и связана с фокусом ситуации, в которую включено высказывание, будучи обусловленной прагматическими факторами (практической задачей, на решение которой направлена коммуникация); демонстративы и имена собственные могут смещать фокус ситуации и увеличивать степень композициональности.

ЕКАТЕРИНА РАХИЛИНА (Школа лингвистики НИУ ВШЭ) выступила с докладом «*Speech Acts Viewed Through Discourse Formulas*» («Анализ речевых актов через призму дискурсивных формул»), подготовленным совместно с Полиной Бычковой. Докладчица отметила, что понятие

речевых актов, предложенное философами, широко используется современными лингвистами. Однако для того, чтобы речевые акты могли считаться категорией лингвистики, необходимо определить конкретные маркеры, с помощью которых их можно выявлять в дискурсе. Например, для типов предложений (повествовательные, вопросительные, повелительные) такими маркерами служат порядок слов и интонация. Однако типы предложений — категории, выделяемые на уровне поверхностной структуры, тогда как речевые акты относятся к уровню прагматики; речевые акты одного и того же типа могут выражаться с помощью предложений разных типов. Предложенная докладчицей идея состоит в том, что в качестве маркеров речевых актов можно рассматривать дискурсивные формулы — изолированные фиксированные конструкции без переменных, функционирующие в диалоге как ответ, выражающий непосредственную реакцию (*Еще как! Давай! Ни за что!* и т. п.). Дискурсивные формулы могут маркировать как прямые речевые акты (например, вопросы в форме вопросительных конструкций), так и непрямые речевые акты (например, вопросы в форме утверждений). Однако возникает вопрос: будет ли типология, выполненная по этим маркерам, соответствовать типологии, предложенной философами? Для ответа на этот вопрос было выполнено исследование на материале корпуса русских драматических текстов. Согласно выводам докладчицы, оно показало, что предложенный подход поддерживает традиционную философскую типологию речевых актов. Можно говорить также о том, что в различных языках фиксируется схожее распределение дискурсивных формул по типам речевых актов.

АЛЕКСАНДРА ЧУДАРЬ (Минский государственный лингвистический университет) в докладе «Clipping as a Way of Diminutive Formation: A Pragmatic Perspective» («Усечение как способ образования диминутивов: прагматическая перспектива») представила результаты исследования, выполненного на материале австралийского диалекта английского языка. Диминутивы (уменьшительно-ласкательные формы слов) особенно широко используются именно в австралийском английском, по сравнению с другими диалектами английского языка, что обуславливается различными лингвистическими и культурными факторами. Особое внимание в докладе было уделено диминутивам, оканчивающимся на *-o*. Подобные формы могут образовываться двумя способами: (1) суффиксальным (присоединение суффикса *-o* к основе) и (2) усечением (укорачивание слов таким образом, что они оказываются оканчивающимися на *-o*). При использовании усечения частеречная принадлежность

и основная семантика слова не меняются, однако зачастую меняется их коннотация. Диминутивы, образованные укорачиванием, не несут значения уменьшительности. Однако с точки зрения прагматики, как показала докладчица, они ведут себя схоже с диминутивами, образованными суффиксальным способом.

ЕЛЕНА ВИЛИНБАХОВА и АЛИСА КРЮКОВА (Санкт-Петербургский государственный университет) предложили вниманию аудитории доклад «Russian Comparison Structures with Identical Constituents *A* как *A* 'A (is) like A'» («Сравнительные конструкции русского языка с идентичными конститuentами „*A* как *A*“»). Проведенное докладчицами исследование направлено на уточнение интерпретации тавтологических языковых конструкций — «мальчик как мальчик», «работа как работа», «лето как лето» и т. п. Основной интерпретацией подобных конструкций, представленной в литературе, является «*a<sub>i</sub>* обладает типичными свойствами *A*». В докладе было показано, что оставаясь в рамках этой общей интерпретации, конструкции формы *A как A* могут выполнять в дискурсе различные функции: (1) подчеркивать контраст между нормальными и аномальными случаями; (2) выразить смысл незначительности предмета для текущей коммуникативной ситуации.

ИЛЬЯ НАУМОВ (Школа лингвистики НИУ ВШЭ) выступил с докладом «How to Properly Refer to the Hearer? Why?» («Как правильно называть слышащего? И почему?»). Докладчик предпринял попытку объяснить с позиций формальной семантики норму речевого этикета, состоящую в том, что человека, присутствующего при разговоре в качестве третьего лица, неприемлемо («невежливо») называть личным местоимением, если этому не предшествовало название по имени. Докладчик рассмотрел представленные в литературе теории синтаксиса и семантики местоимений третьего лица, а также синтаксиса и семантики имен собственных, поставив задачу проанализировать механизм их конкуренции в описанной ситуации. Согласно гипотезе, предложенной им после проведенного анализа, необходимость использования имени собственного в описанных ситуациях обуславливается следующим общепринятым принципом: выбирать из множества альтернативных предложений то, которое обладает наиболее богатым информационным содержанием. В силу этого, если говорящий использует местоимение, слышащий может сделать вывод о том, что тот не знает его имени; если такой вывод противоречит исходным представлениям слышащего, то может возникнуть эффект невежливости.

Юлия ЗИНОВА (Дюссельдорфский университет им. Генриха Гейне) представила доклад «Exploring the Predictive Power of Pragmatics: The Case of Russian Prefixes» («Исследование прогностических возможностей прагматики: случай русских префиксов»). Центральной темой доклада стал глагольный префикс *no-*, один из способов употребления которого, зачастую именуемый делимитативным или аттенуативным, выражает сниженное, по сравнению с ожидаемым, значение тех или иных характеристик события (краткая продолжительность события, малый объем материала и т. д.). Докладчица указала, что, хотя эта трактовка широко признана и, на первый взгляд, хорошо обоснована, — существуют примеры, которые не подтверждают ее («плотно поел»). По ее мысли, для более точной интерпретации употребления префикса следует учитывать его конкуренцию с другими префиксами (такими как *na-* и *pere-*) на уровне прагматики. Согласно тезису докладчицы, префикс *no-* несет смысл ограничения события, обозначаемого словообразовательной основой, однако сам по себе не накладывает определенных рамок; так как большинство глаголов могут сочетаться с различными префиксами, то делимитативный смысл, привносимый префиксом *no-*, обуславливается конкуренцией с другими префиксами и отсутствует в некоторых случаях.

Юлия ЗУБОВА (Российский государственный гуманитарный университет) в докладе «Discourse Particles in Dialogue Questions in Beserman Udmurt» («Дискурсивные частицы в диалоговых вопросах в бесермянском удмуртском») описала семантические и прагматические функции дискурсивных частиц в структуре различных типов вопросов в диалекте одного из языков пермской группы уральской языковой семьи. Представленное исследование проведено на материале серии экспериментальных игровых диалогов, разработанных таким образом, чтобы определить структуру вопросов двух типов — полярных и специальных; также использовались данные спонтанных текстов и анкетирования. В результате исследования был выявлен ряд особенностей специального характера.

АЛЕКСЕЙ КОЗЛОВ (Институт языкознания Российской академии наук / Школа лингвистики НИУ ВШЭ) выступил с докладом «The Two Prospectives» («Два проспектива»). Согласно докладчику, в различных языках существуют два разных типа проспективов — аспектуальных глагольных конструкций, говорящих о том, что некоторое событие наступит или может наступить в близком будущем. Например, в английском языке эти типы представлены конструкциями *about to do smth*

и *going to do smth.* По мысли докладчика, их семантическое различие очевидно, однако трудно формулируется точным образом. В то же время конструкции этих двух типов демонстрируют определенные различия в синтаксической сочетаемости. Основываясь на этом, докладчик предложил гипотезу о том, что за разными типами проспективов стоят разные онтологические категории: за конструкцией *about to* — *события*, понимаемые в неодавидсоновском ключе (Parsons, 1990); за конструкцией *going to* — *сутьяцви* (Kratzer, 1989; Ramchand, Svenonius, 2014). Согласно докладчику, в качестве критерия разграничения можно рассматривать длину каузальной цепи между исходным и грядущим состоянием: в случае *about to* эта цепь может быть только непродолжительной.

Работу конференции завершила ДАРЬЯ ПОПОВА (Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ) докладом «Russian Diminutives and Augmentatives as Mixed Expressives» («Диминутивы и аугментативы русского языка как смешанные выражения»). Докладчица предложила оригинальный подход к диминутивам (уменьшительно-ласкательным выражениям) и аугментативам (увеличительно-усилительным выражениям) русского языка, позволяющий зафиксировать одновременно их дескриптивную и экспрессивную семантику. Согласно докладчице, дескриптивная составляющая семантики таких выражений аналогична той, которая характерна для прилагательных, допускающих варьирование по степени сравнения; ее можно рассматривать как отношение степени, устанавливаемое с помощью функции измерения (Kennedy, 1999). Экспрессивная составляющая возникает в силу манипулирования средней координатой экспрессивной шкалы, которая, согласно тезису докладчицы, имплицитно присуща всем лексическим единицам.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Kennedy C. Projecting the Adjective : The Syntax and Semantics of Gradability and Comparison. — New York : Garland, 1999. — 1997 UCSC Ph.D thesis.
- Kratzer A. An Investigation of the Lumps of Thought // Linguistics and Philosophy. — 1989. — Vol. 12, no. 5. — P. 607–653.
- Parsons T. Events in the Semantics of English : A Study in Subatomic Semantics. — Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1990.
- Ramchand G. C., Svenonius P. Deriving the Functional Hierarchy // Language Sciences. — 2014. — Vol. 46. — P. 152–174.

---

Smirnov, M. A. 2018. "Vtoraya mezhdunarodnaya konferentsiya po semantike i pragmatike 'HSE Semantics & Pragmatics Workshop' [Second International Conference 'HSE Semantics & Pragmatics Workshop']": Moskva, 4–5 sentyabrya 2018 [Moscow, September 4–5, 2018]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] II (4), 253–264.

---

MIKHAIL SMIRNOV

LECTURER AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

SECOND INTERNATIONAL CONFERENCE  
"HSE SEMANTICS & PRAGMATICS WORKSHOP"

MOSCOW, SEPTEMBER 4–5, 2018

REFERENCES

- Kennedy, C. 1999. *Projecting the Adjective: The Syntax and Semantics of Gradability and Comparison*. 1997 UCSC Ph.D thesis. New York: Garland.
- Kratzer, A. 1989. "An Investigation of the Lumps of Thought." *Linguistics and Philosophy* 12 (5): 607–653.
- Parsons, T. 1990. *Events in the Semantics of English: A Study in Subatomic Semantics*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Ramchand, G. C., and P. Svenonius. 2014. "Deriving the Functional Hierarchy." *Language Sciences* 46:152–174.





