

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RGGU BULLETIN

№ 13 (56) / 2010

Scientific Journal

Philosophy. Sociology Series

Moscow 2010

ВЕСТНИК РГГУ
№ 13 (56) / 2010

Научный журнал

Серия «Философия. Социология»

Москва 2010

УДК 005
ББК 63.3(6)я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Редакционная коллегия
серии «Философия. Социология»:

А.И. Алешин – ответственный редактор
В.Д. Губин
Е.Н. Ивахненко
А.Н. Круглов
Н.И. Кузнецова
В.В. Сербиненко
В.И. Стрелков
В.П. Филатов

СОДЕРЖАНИЕ

Социальная философия. Философия культуры

<i>А.И. Алешин</i> «Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла (статья 3)	11
<i>А.Б. Голобородько</i> Консервативная революция: контрпросветительский модерн	27
<i>А.В. Логинов</i> Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю. Хабермаса	34
<i>В.В. Бушнев</i> Образы рабочего и предприятия будущего в политической философии А.А. Богданова	45
<i>О.М. Замолодская</i> Фантазм апокалипсиса в современном массовом кино.....	53
<i>Е.А. Лавренчук</i> Социальные сети как эпистемические объекты	63
<i>Е.А. Каверина</i> «Специальное событие»: опыт философско-эстетического прочтения	71
<i>А.П. Полонская</i> Трансформация романтической героини в романах Достоевского	80
<i>А.Л. Козлова</i> Образ ребенка в творчестве символистов: истоки современного мифа	96
<i>Н.А. Голиневич</i> Феноменология музыки Ганса Мерсмана	103

История философии

<i>Д. Кишик</i> Л. Витгенштейн о смысле и жизни (пер. К.В. Молчанова)	115
--	-----

<i>С.А. Коначева</i> Бытийно-историческое мышление позднего Хайдеггера и христианская теология: проблема соответствия	139
<i>Ю.Б. Тихеев</i> Платон в оценке И.В. Киреевского	155
<i>В.Л. Близнеков</i> Генезис феномена Amor Dei в античной и раннехристианской философии	165
<i>М.Ю. Реутин</i> Учение о знаке в творчестве Майстера Экхарта	174
<i>Д.А. Зайцев</i> «Апокалипсис разума» и «безразличие веры»: драма русской религиозно-философской мысли конца XVII в.	186
<i>В.Е. Семенов</i> Критика Платоном предшествующей философии	195
<i>К.В. Зенин</i> Идеал любви в творчестве Ф.М. Достоевского	209
<i>А.О. Тутикин</i> К вопросу о метафизическом понимании смысла любви в позднем творчестве Владимира Соловьева	220
<i>Д.С. Абахов</i> Эмилий Метнер и священник П.А. Флоренский о символе: опыт постановки вопроса	227
<i>К.Е. Мурышев</i> Учение И.А. Ильина об одухотворении инстинкта в контексте христианской антропологии	233
<i>Л.С. Ершова</i> Концепция человека в философии Р.М. Цебрикова	242

Философия науки

<i>Л.Э.Я. Брауэр</i> Математика, наука и язык (пер. с сокр. А.С. Левченко)	249
---	-----

<i>П.В. Лютиков</i> К публикации доклада Л.Э.Я. Брауэра	259
--	-----

<i>А.С. Левченко</i> Онтологические и гносеологические аспекты истолкования геометрии в программе интуиционизма	263
---	-----

Дискуссии

<i>А.В. Кучеренко</i> Методология проникновения в область чистого сознания: Кант или Гуссерль?	273
--	-----

<i>Д.Ж. Кондов</i> Спор о социологизме	284
---	-----

<i>Р.И. Анисимов</i> Типология неполной субъектности	294
---	-----

Рецензии и обзоры

<i>П.А. Плотто</i> Критический опыт «Критики опыта сознания»	306
---	-----

Научная жизнь

<i>М.А. Белоусов</i> Национальное своеобразие в философии	321
--	-----

<i>М.А. Белоусов</i> Пространство феноменологии: к 150-летию со дня рождения Эдмунда Гуссерля	323
---	-----

In memoriam

<table border="1"><tr><td>А.Г. Плиев</td></tr></table>	А.Г. Плиев	327
А.Г. Плиев		

Abstracts	329
-----------------	-----

Сведения об авторах	338
---------------------------	-----

CONTENTS

Social philosophy. Philosophy of culture

<i>A.I. Alyoshin</i> K. Marx' "Capital" – an unfinished realization of the philosophical project (article 3)	11
<i>A.B. Goloborod'ko</i> Conservative revolution: a counter-enlightenment modern	27
<i>A.V. Loginov</i> Dialectics of circular and postcircular in the U. Habermas social theory	34
<i>V.V. Bushnev</i> Representations of labor and factory in future in philosophical works of A. Bogdanov	45
<i>O.M. Zamolodskaya</i> The fantasme of apocalypse in modern mass movies	53
<i>E.A. Lavrenchuk</i> Social network as un epistemic object	63
<i>E.A. Kaverina</i> Special events: Experience of philosophical and aesthetic ideas	71
<i>A.V. Polonskaya</i> Transformation of romantic heroine in Dostoevsky's novels	80
<i>A.L. Kozlova</i> The image of a child in symbolists' works: the origin of the contemporary myth	96
<i>N.A. Golinevich</i> Phenomenology of music of H. Mersmann	103

History of philosophy

<i>D. Kishik</i> Wittgenstein on meaning and life	115
--	-----

<i>S.A. Konacheva</i>	
Heidegger's being-historical thinking and Christian theology: Problem of correspondence	139
<i>Y.B. Tikheev</i>	
Ivan Kireevskiy's assessment of Plato	155
<i>V.L. Bliznekov</i>	
The genesis of the phenomenon Amor Dei in the antique and early Christian philosophy	165
<i>M.Ju. Reutin</i>	
Meister Eckhart's teaching on sing	174
<i>D.A. Zaitsev</i>	
"Intellectual apocalypse" and "indifference of faith": Drama of the Russian religious-philosophical thought of the XVII century	186
<i>V.E. Semyonov</i>	
Plato's critical reflection of previous philosophy	195
<i>K.V. Zenin</i>	
The ideal of love in F.M. Dostoyevsky's works	209
<i>A.O. Tupikin</i>	
On the issue of the metaphysical understanding of the meaning of love in Vladimir Solovyov's late philosophy	220
<i>D.S. Abakhov</i>	
Symbol conceptions of E. Medthner and P.A. Florenskiy: Experiiece of stating the question	227
<i>K.E. Muryshv</i>	
I.A. Ilyin's doctrine of the instinct spiritualization in the context of Christian anthropology	233
<i>L.S. Ershova</i>	
Conception of human being in R.M. Tsebrikov's philosophy	242
Philosophy of science	
<hr/>	
<i>L.E.J. Brouwer</i>	
Mathematics, Science, and Language (transl. and abridg. by A.S. Levchenko).....	249

<i>P.V. Lutikov</i> To publication of Brouwer's article	259
--	-----

<i>A.S. Levchenko</i> Ontological and gnoseological aspects of interpretation of geometry in intuitionistic theory	263
--	-----

Discussion

<i>A.V. Kucherenko</i> Methodology of penetration into pure consciousness area: Kant or Husserl?	273
--	-----

<i>D.Z. Kondov</i> Debates on sociology	284
--	-----

<i>R.I. Anisimov</i> Typology of the non-exhaustive subjectness	294
--	-----

Reviews

<i>P.A. Plutto</i> A Critical Experience of "Criticism of Experience of Consciousness"	306
---	-----

Scientific life

<i>M.A. Belousov</i> National diversity in philosophy	321
--	-----

<i>M.A. Belousov</i> Space of Phenomenology: to the 150 th Anniversary of Edmund Husserl	323
--	-----

In memoriam

Alan Grigorevich Pliev	327
--	-----

Abstracts	329
-----------------	-----

General data about the authors	338
--------------------------------------	-----

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

А.И. Алешин

«КАПИТАЛ» К. МАРКСА – НЕЗАВЕРШЕННОЕ ИСПОЛНЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗАМЫСЛА (СТАТЬЯ 3)

В статье анализируется существо использованного К. Марксом при написании «Капитала» диалектического метода. Предпринята попытка обоснования тезиса, согласно которому особенности этого метода в существенной степени обусловлены характером замысла этого труда.

Ключевые слова: К. Маркс, «Капитал», диалектический метод, идеалистическая диалектика, восхождение от абстрактного к конкретному.

Первый том «Капитала» вышел в свет в 1867 г. В нем была представлена не только политэкономическая концепция К. Маркса, но и использованный при ее *изложении* метод. Его характеристике с тех пор было посвящено множество трудов, в первую очередь принадлежащих его последователям. Но трудно освободиться от впечатления, что этот метод заключал в себе некое прямо-таки мистическое содержание, всецело не поддающееся вполне рациональному выражению и истолкованию. Тень загадки, заданной им, не покидала многих соратников дела К. Маркса. Частью она была обусловлена высочайшей *научной* оценкой «Капитала», его восприятием в качестве образцового продукта научного разума (рядом с которым и поставить-то нечего), обязанного, в первую очередь, методу, использованному при его написании. Но этот метод, суливший баснословные результаты, воплощенный в книге и, казалось бы, открытый всякому внимательному читателю, с другой стороны, никак не давался в руки. Створ между недостижимостью научной высоты «Капитала» и одновременно открытостью использованного в нем метода, метода, который никак не обнаруживал своей чудодейственной силы в других руках, и обусловил эту таинственную загадочность. Мне не забыть искреннего и откровенного

признания, высказанного в публичной лекции в 70-е гг. одним из функционеров от философии, о страшном сне, преследующем его время от времени. Ему снилось, что тайну этого метода удалось вполне раскрыть американским математическим (!) логикам. Хотя диалектический метод и диалектическая логика, согласно марксистской традиции, не имеют сколько-нибудь непосредственного отношения к (формальной) математической логике, самая возможность раскрытия их существа именно таким способом (с помощью этой логики) сообщала сновидению особую зловещую тревожность. Отныне главный идеологический противник был вооружен интеллектуальным методом, не знающим препятствий, методом, который хотя и принадлежал нам по праву, но так и не дался нам вполне.

Уже в одном из первых своих писем после смерти К. Маркса (П. Лаврову от 2 апреля 1883 г.), в котором упомянуты оставшиеся после него рукописи, Ф. Энгельс сообщает, что завтра «у меня будет, наконец, время, чтобы посвятить несколько часов просмотру всех рукописей, оставленных нам Мавром. Особенно меня интересует очерк диалектики, который он всегда хотел написать. Но он всегда скрывал от нас, в каком состоянии [находятся] его работы»¹. Речь идет о неосуществленном замысле Маркса, высказанном им впервые в письме к Энгельсу от 14 января 1858 г.

Для *метода* обработки материала большую услугу оказало мне то, что я по чистой случайности снова перелистал «Логику» Гегеля <...>. Если бы когда-нибудь снова нашлось время для таких работ, я с большим удовольствием изложил бы на двух или трех печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал (Т. 29. С. 212).

Впрочем, начало реализации этого замысла было положено во «Введении», в составе «Экономических рукописей 1857–1859 годов», которые не были опубликованы и представляли собой первоначальный вариант «Капитала». В нем была дана характеристика метода политической экономии и высказано отношение этого метода к методу Гегеля. Полагаю, что именно работа над этим текстом вдохновила К. Маркса на замысел, высказанный им в письме к Ф. Энгельсу.

В настоящей статье будет освещена эволюция воззрений К. Маркса на гегелевский диалектический метод в контексте его занятий политической экономией и написания «Капитала». Ближайшим образом речь пойдет об осознании самим Марксом происходящих перемен в его отношении к этому методу. Такого

рода подход исходит из предположения, что некоторые аспекты метода в его характеристике были опущены и явным образом не формулировались, что, разумеется, явится предметом специального рассмотрения в следующей статье. Здесь же отмечу, что как в перемене его взглядов на существо метода, так и в своеобразных умолчаниях относительно его примечательных возможностей главную (я бы сказал, дисциплинирующую) роль сыграл изначальный замысел дать представление буржуазного общества и его экономики в качестве *превратной* действительности. Поиск и обретение наиболее адекватного для решения такой задачи метода и стало основанием рассматриваемой эволюции.

Вполне естественно, что на протяжении творческой деятельности К. Маркса его представления о том, каким может и должен быть метод научного исследования буржуазной экономики, претерпели определенные изменения. Можно выделить три периода, каждый из которых заключал в себе ряд отличительных особенностей. Для первой фазы его духовной эволюции (уже в качестве родоначальника коммунистической доктрины), обнимающей период с 1843 до середины 50-х годов, характерно резкое неприятие спекулятивной (философской) интерпретации реальности и используемых при этом методов. К числу наиболее значительных сочинений этого времени относятся вместе с «Экономическо-философскими рукописями 1844» «Святое семейство, или Критика критической критики», «Немецкая идеология», «Нищета философии» и «Коммунистический манифест». Критика идеологии как ложного сознания, проникнутая признанием полноценности лишь *научного* постижения реальности «такой, какова она есть» и противостоящая «пьяной спекуляции», получила яркое выражение в «Немецкой идеологии».

Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает философию ее действительной жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино ее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но в отличие от философии, эти абстракции или схемы, отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи (Т. 3. С. 26).

Именно в этот период К. Маркс обращается к систематическим занятиям политической экономией с тем, чтобы его коммунистический выбор мог быть подтвержден строгим научным анализом капиталистического способа производства. Итогом пятнадцатилетнего труда стала большая рукопись «Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)» – основа для подготовки в шести выпусках «Критики политической экономии». С изданием первого выпуска («К критике политической экономии», 1859) этот проект был оставлен и принят окончательный вариант подготовки экономического труда «Капитал. Критика политической экономии» сначала в трех, а впоследствии в четырех томах.

В вышедшем в свет первом выпуске был дан анализ двух первых экономических форм буржуазной экономики – товара и денег, а в «Предисловии» представлено известное историческое резюме, подводившее итоги предшествующих исследований. Здесь же упомянуто, что набросанное автором общее введение к предполагавшемуся труду было опущено, так как «всякое предвосхищение выводов, которые еще только должны быть доказаны, может помешать, а читатель, который вообще захочет следовать за мной, должен решиться восходить от частного к общему» (Т. 13. С. 5).

Такая же судьба постигла и специальный раздел о методе политической экономии, к которому Маркс больше не возвращался и идеи которого не получили своего развития, а замысел, изложенный в письме к Энгельсу, не был выполнен. Я полагаю, что все отмеченное не было случайностью. Время написания «Grundrisse...» стало временем поиска метода *изложения* основных результатов исследования, к которым Маркс *уже* пришел, а также временем начавшегося пересмотра отношения к методу Гегеля. Если Маркс в «Нищете философии», отделяя Прудона в качестве жалкого экономиста и философа от Гегеля – вершины метафизической мысли, считал все же возможным (как это было сделано в письме к Анненкову от 28 декабря 1846 г. по поводу Прудона) высказаться в том духе, что, словом, все «это – гегелевский хлам; это не история, не обыденная история – история людей, а священная история – история идей» (Т. 27. С. 493–494), то в 1858 г. он несколько иначе подходит к трактовке его метода. В «Нищете философии», цитируя гегелевскую дефиницию метода, что он есть «абсолютная, единственная, высшая, бесконечная сила, которой никакой объект не может оказывать сопротивление...» (Т. 4. С. 131), он замечает, что применение этого метода к экономическим категориям обернется всего лишь *логикой и метафизикой* политической экономии, переводом известных категорий на малоизвестный язык, а не *ею самой*. В разделе же о методе политической экономии в «Grundrisse...» он обращает вни-

вание не на собственное категориальное (метафизическое) содержание этого метода, а на становление того, что он обозначил здесь в качестве мысленной целостности изучаемого объекта и что (пусть в мистифицированной форме) и было зафиксировано гегелевским методом. Иными словами, его рациональный смысл теперь усматривался в том, что конкретная реальность, являющаяся предметом исследования, выступает как результат синтетической деятельности мышления, а не как его исходный пункт, хотя оно таковым является. Именно это обстоятельство, по убеждению К. Маркса, и выпало из внимания Гегеля.

Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного (Т. 4б. Ч. 1. С. 37–38).

Итак, вновь усматриваемое существо гегелевского метода теперь исчерпывается тем, что он, в сущности, есть неадекватное выражение всякого теоретического мышления, которое в целях постижения своего предмета воссоздает изучаемый предмет как мысленную цельность, восходя от абстрактных и односторонних его определений к присущему ему богатству мысленной конкретности. Заметим сразу, что такая его трактовка лишает этот метод всякой загадочности, а потому действительно делает его понимание доступным «здравому человеческому рассудку». Это и своеобразная тривиализация гегелевского метода, определенный шаг к отрицанию присущей ему содержательной логики, которая у Гегеля противостоит обыкновенной формальной логике рассудка. В такой трактовке он вполне согласуется с логикой формальной и не заключает в себе требования быть выражением какой-то особой логики, призванной выразить специфическое содержание своего предмета.

Таким образом, время работы над «Grundrisse...» можно рассматривать как следующую, вторую, фазу в эволюции отношения К. Маркса к концепции гегелевской логики. От отрицания ее притязаний на универсальность значения для любой сферы реальности, ведущей, по его выражению, к замене «логики дела делом самой логики», Маркс приходит к выводу, что в провозглашаемом Гегелем методе совершенно правомерна та сторона дела, согласно которой теоретическое постижение предмета действительно является движением от абстрактного к конкретному. Но уже при таком

понимании метода и его оценке, воодушевившим на замысел в рамках достаточно скромного объема сделать рациональное его содержание вполне понятным, оставался ряд моментов, требовавших прояснения. Как я полагаю, в конце концов они и привели к отказу от реализации самого этого замысла и пересмотру его трактовки.

Первое, что заслуживает упоминания в этой связи и что в характеристике метода политической экономии не получило во «Введении» сколько-нибудь внятного разъяснения, касается невольного сближения К. Марксом категорий реального и конкретного. Оно правомерно, если придерживаться убеждения в тождестве бытия и мышления², влекущем за собой веру в то, что из всех возможных представлений реальности («духовных конкретностей») может быть только одно вполне отвечающее реальности. Если же подобное убеждение по тем или иным причинам ставится под сомнение и не может быть принято, то предполагаемое и как бы само собой разумеющееся «равенство» реального и конкретного оказывается по меньшей мере проблематичным. Это, в свою очередь, влечет за собой необходимость отказа от убеждения, не свободного от наивности, в том, что реальность определена в себе самой безотносительно к выбираемым исследователем способам ее описания, к тем целям и задачам, которые он преследует. В свете такого рода критической установки движение экономических категорий, мысленно воссоздающее конкретную целостность, будет подчинено не неким особенностям, исходящим от самого предмета исследования как такового, но от тех изначальных установок и верований, которыми проникнут сам исследователь.

Во-вторых, и здесь К. Маркс не ограничивается характеристикой метода Гегеля как всего лишь движения от абстрактного к конкретному, он ставит специальный вопрос об отношении той последовательности категорий, которая отвечает указанной трактовке, к тому, что он обозначил в качестве их последовательности в плане «исторического значения». В сущности, освещению именно этой проблемы и посвящена большая часть текста, характеризующего метод политической экономии. Сама постановка такого рода задачи, хотя и была инициирована безотчетной верой в тождество бытия и мышления, все же свидетельствовала об относительно реалистическом подходе к трактовке метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Здесь можно с полным правом зафиксировать отнюдь не случайность затруднения в попытках дать общую формулу такого отношения. Обсуждение проблемы поначалу ведется под знаком противостояния классическому иллюзорному «философскому сознанию», для которого

«Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла...

постигающее в понятиях мышление есть действительный человек и поэтому только постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир, – движение категорий выступает как действительный (хотя, к сожалению, и получающий некоторый толчок извне) акт производства, результатом которого является мир; и это – здесь, однако, мы опять имеем тавтологию – постольку правильно, поскольку конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, действительно есть продукт мышления, понимания; но это ни в коем случае не продукт понятия, порождающего само себя и размышляющего вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия (Т. 46. Ч. 1. С. 38).

Поэтому следует иметь в виду, что хотя такая простейшая категория, как меновая стоимость, «ведет допотопное существование» (Там же), она все же предполагает наличие более конкретных реальностей: населения, форм общности, государства и т. п. Поэтому правомерным условием сопоставления логической и исторической последовательности является постоянный учет этого обстоятельства. Принимая его во внимание, Маркс приходит к следующему выводу:

Простые категории суть выражения таких отношений, в которых менее развитая конкретность могла найти себе реализацию еще до установления более многосторонней связи или более многостороннего отношения, мысленно выраженного в более конкретной категории, – в то время как более развитая конкретность сохраняет более простую категорию как подчиненное отношение (Т. 46. Ч. 1. С. 39).

Так, деньги существовали раньше капитала, банков, наемного труда и т. д., и, предположительно, в качестве простой категории они выражали собой господствующие отношения менее развитого целого, а в более развитом целом начинают играть подчиненную роль. С учетом этой постулируемой Марксом перемены можно признать, что «ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному историческому процессу» (Там же). Однако тут же следует признание в том, что встречаются «весьма развитые, но менее зрелые формы общества», где налицо высокая степень кооперации, разделения труда и т. п., но отсутствуют деньги. В конце концов, обсуждение указанных обстоятельств склонили Маркса к признанию того, что с учетом «полноты интенсивного и экстенсивного развития» более простая категория оказывается присущей как раз более сложной форме общества, а более конкретная – менее развитой. Ярким примером этого может

послужить такая категория, как труд. Будучи древнейшей (и в качестве категории), она тем не менее была лишена «практической истинности», так как менее развитые формы общества знают труд в его преимущественно конкретных формах. В развитом, современном обществе труд «не только в категории, но и в реальной действительности, стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая существовала между определенными индивидами и определенными видами труда» (Т. 46. Ч. 1. С. 41).

Таким образом, существуют основательные резоны для признания того, что самые абстрактные (и в этом смысле простейшие) категории, имеющие силу для всех эпох, «в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере и продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих условий и в их пределах» (Там же. С. 42). Следовательно,

было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития (Там же. С. 44).

Категоричность этого заключения свидетельствует, в частности, о том, что выдержать сколько-нибудь строго исходную постановку проблемы Марксу не удалось. Именно поэтому, вводя те или иные дополнения и уточнения, он приходит к прямо противоположным выводам, согласно которым налицо соответствие исторического и логического и, напротив, их порядок приходится признать прямо противоположным. Уже одно это указывает на то, что смысловая полнота того, что мы рассматриваем и фиксируем в качестве «исторического», оказывается результатом нашей же интеллектуальной (в том числе логической) деятельности. Попытка «напрямую» апеллировать к реальности в образе «исторического» оказывается, мягко говоря, несостоятельной, а потому оправданно оставляющей впечатление известной сбивчивости. Выдвинутый упрек не ставит под сомнение те выводы, которые получил Маркс, разбирая вопрос о методе политической экономии. Здесь обращено внимание на то, что наряду с тривиализацией метода Гегеля, истолкованного в качестве вполне правомерного научного способа восхождения от абстрактного к конкретному, Маркс, не поставив на этом точку, движется в направлении, предполагающем его трактовку в содержательно-предметном отношении. Достаточно вспомнить, что вопрос об от-

ношении логического и исторического как в своей постановке, так и в определенном решении принадлежит тому же Гегелю. Поэтому Марксу пришлось вводить (правда, по случаю) такие характеристики «исторического», как «более конкретные в своей наличности, но менее зрелые формы общности», или проводить различия значения в «интенсивном и экстенсивном отношениях» одной и той же категории, взятой в историческом ряду, и пр. Именно наличность определенно заявленного вектора движения мысли и сравнительная бедность, даже скудость, вовлекаемой в рассмотрение «общелогической» категориальной сетки (в отличие от гегелевской логики) и послужили отправным моментом для последующего пересмотра интерпретации метода Гегеля, вышедшей за границы его толкования как простого восхождения от абстрактного к конкретному. Здесь же, на этой ступени рецепции его Марксом, мы можем засвидетельствовать лишь то, что в рамках случившегося озарения и рождения замысла, высказанного им в письме к Энгельсу, такой проект не мог быть реализован, о чем и свидетельствовал отказ от переработки «Введения». Обозначившееся напряжение между формальной и (пусть слабой, но уже наметившейся возможностью) содержательно-предметной трактовками метода восхождения получит свое существенное разрешение несколько позже, во время окончательной отделки первого тома «Капитала» и, в первую очередь, главы, посвященной анализу товара, развитию форм стоимости и характеристики товарного фетишизма. Но теперь этот метод следовало трактовать более широко, не только как метод восхождения от абстрактного к конкретному, но в качестве *диалектического* метода. Во время поиска наиболее адекватной формы для *изложения* уже полученных результатов экономического исследования было осознано, что Гегелю принадлежит еще одна заслуга. Он открыл некоторые общие формы и законы *всякого* движения и развития, и следовательно, в его методе следует усматривать нечто большее, чем вполне правомерную характеристику того способа, к которому прибегает мышление при постижении конкретной реальности³.

Неужели же Маркс не знал этого раньше? В чем новизна вновь открывшихся для него обстоятельств?

В предисловии ко второму изданию «Капитала» (1873) Маркс делает ряд важных пояснений, касающихся метода его работы и своего отношения к методу Гегеля. После большой выписки из статьи И.И. Кауфмана, опубликованной в «Вестнике Европы» (1872. № 5), где была дана характеристика использованного им метода, он, выразив согласие с автором статьи в отношении точности характеристики существа использованного им метода, именуя этот метод методом *диалектическим* и проводит различие между способом ис-

следования и способом изложения. В последнем случае он замечает, что лишь

после того, как работа закончена, может быть надлежащим образом *изобразено* действительное движение (выделено мною. – А. А.). Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то может показаться, что перед нами априорная конструкция (Т. 23. С. 21).

Однако такое впечатление, согласно его суждению, ошибочно, а потому он решительно отмежевался от Гегеля, указав, что для него «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» (Там же).

Далее он пишет, что почти 30 лет тому назад, когда диалектика Гегеля была еще в моде, он подверг критике ее мистифицирующую сторону. Но именно тогда, когда он работал над первым томом «Капитала», Гегеля стали третировать как мертвую собаку, подобно тому как некогда Спинозу третировал «бравый Мендельсон». И поэтому, пишет Маркс, он открыто объявил себя «учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения» (Т. 23. С. 22). Далее отмечено, что мистификация, которую претерпела диалектика у Гегеля, не отменяет того, что именно он впервые «дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» (Там же).

Как должна быть решена задача освобождения от мистификаций, свойственных гегелевской диалектике, не совсем ясно, поскольку операция переворачивания с головы на ноги применительно к ней говорит, в действительности, очень о немногом. От того, что формы и законы диалектического движения будут признаны законами и формами реального бытия, перемен для исследования действительности никаких, поскольку они, по признанию самого К. Маркса, не способны его заменить. Однако здесь уместно напомнить, что сам Маркс высоко оценивает диалектический метод именно в статусе метода *изложения* результатов, полученных в исследовании. Почему акцент сделан именно на этой стороне дела, будет прояснено в следующей статье. Там основным предметом для рассмотрения будет уже не эволюция рецепции гегелевского метода у Маркса, а основания для той высочайшей степени адекватности этого метода реализации того проекта экономического исследования буржуазной экономики и критики политической экономии, которые в своих основных чертах сложились уже в ходе философских изысканий К. Маркса.

Здесь же отметим, что осуществленный пересмотр значения диалектического метода оказался весьма двусмысленным – признал описанные Гегелем формы и законы движения и развития в качестве форм и законов реального бытия и одновременно отказал им в решающем значении в качестве инструмента исследования, поскольку все на свете не может быть простым воплощением этих форм и законов. В чем же тогда смысл предшествующей критики гегелевской диалектики, игнорировавшей специфику отдельных областей реальности и культуры и все укладывавшей в прокрустово ложе единой схемы «Науки логики»?

В советские времена был подготовлен и неоднократно издавался сборник писем (и извлечений из них) К. Маркса и Ф. Энгельса друг к другу, а также третьим лицам, в которых прямо или косвенно затрагивались сюжеты и идеи, имеющие отношение к истории работы К. Маркса над «Капиталом». Будучи тщательно подготовленным⁴, он исчерпывающим образом свидетельствует (по имевшей место переписке) о тех переменах во взглядах и оценках, которые произошли на протяжении почти полувека (1845–1895).

В заключение настоящей статьи я хочу сделать краткий обзор тех перемен во взглядах К. Маркса на гегелевский метод и его возможное применение к собственным исследованиям, хорошо документированных перепиской.

Первый раздел, согласно моей периодизации, включает в себя (по изданию 1948 г.) 25 писем, первое из которых (письмо Маркса Энгельсу) датировано 20 января 1845 г., а последнее (письмо Маркса Лассалу) 21 декабря 1857 г. Это значительный период, обнимающий собой 12 лет. Из 26 писем особого внимания заслуживают письмо К. Маркса П. Анненкову (декабрь 1846 г.), в котором дается развернутая характеристика взглядов на исторический процесс самого Маркса и основные пункты критики прудоновской «Философии нищеты», а также переписка с Энгельсом, отражающая ход экономических занятий Маркса, его вопросы к соратнику преимущественно экономико-практического характера.

Второй период, обнимающий время с 1858 по 1866 г. представлен 42 письмами. Это время, когда завершилась работа над «Grundrisse...», был издан первый выпуск «К критике политической экономии» и подготовлен к изданию первый том «Капитала» (1867). Оно отмечено все более активным приобщением к разнообразным приемам диалектической обработки уже полученных результатов. Третий период (1867–1895) проходит под знаком безусловного торжества толкования диалектического метода, предполагающего наличность форм и законов диалектики в самой объективной реальности.

Но обратимся к ключевому второму периоду. В диалектическом способе выражения результатов экономических исследований усмотрено особое достоинство мысли, могущее быть утраченным в случае вынужденного отступления от него⁵. Особое место заняла обработка материала первой главы «Капитала», где было дано развернутое диалектическое изложение развития форм стоимости. Обмен мнениями между Марксом и Энгельсом по поводу этой главы представляет несомненный интерес. Сравнивая соответствующие разделы в «К критике политической экономии» и в первой главе «Капитала», Ф. Энгельс замечает, что налицо значительный шаг вперед «в смысле отчетливости диалектического развития, но само изложение некоторых мест нравится мне больше в прежнем виде» (Т. 31. С. 257–258). Он советует дать эту часть текста, по примеру гегелевской Энциклопедии, в виде кратких параграфов, подчеркивая каждый диалектический переход особым заголовком и, по возможности, печатая все экскурсы и примеры особым шрифтом (Там же. С. 257). В своем ответе Маркс пишет, что он последовал его совету и

не последовал ему, желая и в этом отношении остаться диалектиком. Это значит, во-первых, что я написал добавление, в котором излагаю тот же вопрос возможно более просто и возможно более по-школьному <...>. В предисловии я советую «не-диалектическому» читателю пропустить такие-то страницы и вместо них прочесть добавление. Здесь речь идет не только о филистере, но и о стремящейся к знанию молодежи и т. п.». Далее Маркс замечает, что этот раздел «слишком важен для всей книги», поскольку он заключает в себе «всю тайну денежной формы, и тем самым, в зародыше – тайну всех буржуазных форм продукта труда» (Там же. С. 260).

В ходе дальнейшего обсуждения возможностей улучшения труда Энгельс предлагает Марксу упредить возможные возражения со стороны фабрикантов и вульгарных экономистов, касающихся объяснения происхождения прибавочной стоимости. Ведь

если капиталист платит рабочему за его двенадцатичасовой рабочий день только цену шести часов, то отсюда не может возникнуть никакой прибавочной стоимости, ибо тогда каждый рабочий час фабричного рабочего считается равным лишь получасу работы – в соответствии с тем, как он оплачивается, – и входит в стоимость продукта труда лишь как стоимость получасовой работы (Там же. С. 264).

Это предложение Энгельса не ставило под сомнение ту концепцию, которую развивал К. Маркс (он ее разделял). Оно было

продиктовано прочно утвердившимися в практике формулами экономического сознания (а соратник Маркса принадлежал к тому кругу лиц, где эти формулы практиковались). Тем не менее Маркс отказался от того, чтобы предупредить это возможное возражение. Значительный интерес представляет та аргументация, которой он воспользовался. Во-первых, он отметил, что показал

превращение, скажем, дневной стоимости рабочей силы в заработную плату или цену дневного труда (это было сделано в V главе. – А. А.). Во-вторых, было «показано превращение прибавочной стоимости в прибыль, прибыли в среднюю прибыль и т. д. Это предполагает предварительное изображение *процесса обращения капитала*, так как при этом играет роль оборот капитала и т. д. Поэтому данная проблема может быть изложена лишь в третьей книге (*том второй* содержит вторую и третью книги). Здесь обнаружится, на чем основывается *характер представлений* филистера и вульгарного экономиста; а именно на том, что в их мозгу всегда отражается лишь непосредственная *форма проявления* отношений, а не их *внутренняя связь*. Если бы, впрочем, последнее имело место, то зачем вообще нужна была бы тогда *наука*?

Если бы я захотел бы *предупредить* все такого рода возражения, то я бы испортил весь диалектический метод исследования. Наоборот, этот метод имеет то преимущество, что он *ставит* этим господам на каждом шагу *ловушки* и тем самым вынуждает их преждевременно обнаружить их непроходимую глупость» (Там же. С. 266).

Ловушка, однако, была поставлена Марксом самому себе. Заинтриговав экономистов тем, как ему удастся (избежав противоречия в рассуждениях) обосновать положение, согласно которому цены производства управляют, в конечном счете, законом стоимости (в его версии), он фактически отложил завершение своей работы (подготовку к печати 2–4 тома «Капитала»), препоручив ее публикацию после своей смерти своему соратнику. Здесь необходимо напомнить, что сам Маркс неоднократно указывал в переписке самым различным корреспондентам о фактическом завершении своей работы. Так, в письме к Ф. Энгельсу от 31 июля 1865 г. Маркс пишет:

Что же касается моей работы, то я хочу сказать тебе об этом всю, как есть, чистую правду. Осталось написать еще три главы, чтобы закончить теоретическую часть (первые три книги). Затем еще нужно написать 4-ю книгу, историко-литературную; это для меня относительно более легкая часть, так как все вопросы разрешены в первых трех книгах, а последняя является поэтому больше повторением в истори-

ческой форме. Но я не могу решиться что-нибудь отослать, пока все в целом не будет лежать передо мной. Какими бы ни были недостатки в моих сочинениях, у них есть то достоинство, что они представляют собой художественное целое; а этого можно достигнуть только при моем способе – не отдавать их в печать, пока они не будут лежать передо мной *целиком*. Этого не достичь методом Якоба Грима, который вообще больше подходит для сочинений, не представляющих собой диалектически-расчлененного целого (Т. 31. С. 111–112).

Однако Маркс изменил высказанному в письме к Энгельсу собственному решению и, подготовив к печати первый том своего труда, фактически (в последующие годы) не продвинулся сколько-нибудь существенно в развитии и обосновании своей экономической концепции. Об этом свидетельствует многое. Последующее изучение им материалов по земельной ренте в США и России, обильных по объему, отнявшее много времени и часто упоминаемое в переписке с различными лицами, не завершилось новыми теоретическими разработками. Но нас интересуют не история и судьба экономических трудов К. Маркса, но те перемены в рецепции гегелевского метода, которые естественным образом обуславливались исходным (в сущности, философским) замыслом – представить капиталистическую экономику в качестве воплощения превратной действительности. В начале своей творческой деятельности (в качестве коммунистического мыслителя) К. Маркс одновременно был одним из самых радикальных критиков гегелевской диалектики. Но по мере реализации того замысла, который складывался у него в это же время (в первой половине 40-х годов), происходит постепенный пересмотр этого отношения. Его вехи были нами обозначены. Метод и сама стилистика гегелевского мышления оказались удобными средствами для решения той задачи, которая была им поставлена. Подготовка к печати первого тома «Капитала» стала завершающей в этом отношении. В движении экономических категорий на передний план вышли процессы «превращения», придающие ранее выдвинутой версии метода (как восхождения) более конкретный смысл. Одновременно с тем К. Маркс порывает с любыми попытками оригинальной трактовки диалектики как духовного феномена, что отличало его раннее творчество. Теперь диалектика, открытая в своей всеобъемлющей форме Гегелем, стала учением о наиболее общих формах и законах развития бытия. И сам замысел изложить ее рациональный смысл, доступный «обыкновенному человеческому рассудку», имевший смысл в 1858 г., перестал быть сколько-нибудь актуальным. В самом деле, что таинственного и требующего специальных пояснений в том, что, как оказалось, все

явления мира, пребывающего в постоянном движении и развитии, подчинены действию неких всеобщих законов и универсальных отношений? В это можно только поверить. Спустя десятилетия эта задача была поставлена и выполнена «вождем всех народов» («О диалектическом и историческом материализме») как раз в том самом скромном объеме, который планировался самим Марксом, и выполнена успешно, принимая во внимание ее общественно значимые результаты.

Перемена в рецепции гегелевского метода, который стремительно пошел в ход по мере завершения работы над рукописями «Капитала» (всех его предполагавшихся четырех томов), по-своему закрыла и одновременно создала загадку метода. «Закрыла» в том смысле, что утвердившееся его толкование на этой стадии рецепции (полагаю, вполне бессознательной) сняло саму проблему рациональной трактовки гегелевского метода. «Создала» в том смысле, что такого рода трактовкой метода была извращена его действительная роль в решении задачи, поставленной и решенной Марксом. Об этом *реальном* методе – удобном средстве для утверждения и развития идей, появление которых *упредило* подступ к действительно незаинтересованному научному исследованию (идеал, неоднократно заявлявшийся самим Марксом), речь пойдет в следующей статье.

Примечания

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 36. С. 3. Далее ссылки на работы К. Маркса и Ф. Энгельса будут даны в тексте с указанием тома и страниц этого издания.
- ² «Основным принципом логики, применяемой в “Капитале”, является принцип соответствия мышления действительности» (Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. С. 207).
- ³ Отмечу, что именно такая интерпретация этого метода (а вместе с тем и самого метода «Капитала») была развита в отечественной литературе в кандидатской диссертации А.А. Зиновьева, посвященной раскрытию этой темы. Эту интерпретацию отличал отказ от признания существования особой содержательной логики, которую следует противопоставлять логике формальной. В сущности, образ метода восхождения от абстрактного к конкретному, развитый в данном случае, лишился всякой особой «диалектической» специфики и трактовался в качестве общенаучного. Такого рода его характеристика была своеобразной десакрализацией его облика. Иной характер имело исследование Э.В. Ильенкова, выполненное в то же время. В нем последовательно развивалась идея особой диалектической логики, противостоящей логике формальной.
- ⁴ Я пользовался изданием этих писем, вышедшим в свет в 1948 г. в издательстве «Политическая литература». Сборник был составлен на основе первого из-

дания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, но от этого нисколько не утратил своей репрезентативности.

- ⁵ См., правда, более позднее по времени сетование Ф. Энгельса по поводу французского текста первого тома «Капитала». «На этом современном, трафаретном французском языке выразить идею все более и более немислимо. Уже самая перестановка предложений, чуть ли не всюду диктуемая педантизмом формальной логики, обесцвечивает и мертвит изложение. Я счел бы большой ошибкой положить в основу при английском переводе французский текст. На английском языке ... неизбежный ущерб в части подлинно диалектического изложения некоторых мест будет возмещен в других местах большей силой и лаконичностью английского языка...» (Энгельс – Марксу. 29 ноября 1873; Соч. 2-е изд. Т. 33. С. 62).

КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: КОНТРПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ МОДЕРН

Статья посвящена анализу феномена консервативной революции в контексте постмодернистской проблематики. Критически анализируется подход, согласно которому консервативная революция может рассматриваться как антимодернистский модус постмодерна. Отмечается, что основанием для подобного взгляда служит общее для теоретиков консервативной революции и постмодерна неприятие разума как верховного принципа общества модерна. Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что в своих базовых установках консервативная революция наследует Французской революции и принципам модерна в целом.

Ключевые слова: консервативная революция, модерн, постмодерн, разум, просвещение.

В контекст российской социополитической мысли тема консервативной революции вошла почти одновременно с дискуссиями вокруг проблематики постмодерна. Это «акцидентальное» совпадение породило и смысловой резонанс: в определенный момент возникла вполне отчетливая тенденция по сближению феноменов консервативной революции и постмодерна. Так, в журнале «Элементы», служившем основным органом «консервативно-революционного» направления мысли в России 1990-х годов, была опубликована статья идеолога данного течения А. Дугина под названием «Пост Модерн?», в которой, в частности, отмечалось:

На вызов «постмодерна» одними из первых среди интеллектуалов, причем с совершенно позитивным и оптимистическим отношением, откликнулись европейские «новые правые» – Армин Мелер, Аллен де Бенуа, Роберт Стойкерс и т. д. Это вполне логично. Им показалось, что

они «пересидели модерн», т. е. оказались современниками той эпохи, когда, наконец, кончилась безраздельная доминанция принципов и теорий, оставшихся на протяжении долгого времени неприемлемыми для «консервативных революционеров», отвергавших «современный мир», постулаты Нового Времени¹.

Здесь четко указан источник взаимного «притяжения» постмодернистской и консервативно-революционной ориентаций, их «общий знаменатель»: отвержение социального порядка общества модерна. Отметим, что это отвержение имело в двух случаях совершенно разный модус: интенционально-волевой у «консервативных революционеров» и констатирующе-описательный у «постмодернистов».

Впрочем, та же самая линия отмечается и при взгляде из противоположного идейного лагеря: Ю. Хабермас в программном выступлении под названием «Модерн – незавершенный проект» оппонировал «аффективному течению, проникшему во все поры интеллектуальных сфер и активизировавшему теории постпросвещения, постмодерна, постистории и т. д., словом – нового консерватизма»².

В этом течении Хабермас выделяет три основные группы, и если в первой («младоконсерваторы») фигурируют имена Деррида и Фуко, составляющие постмодернистскую фракцию, то в третьей («неоконсерваторы») присутствует во многом «иконическая» для консервативно-революционного дискурса фигура К. Шмитта. В целом же, как констатирует Хабермас, «вырисовывается успешная смена тенденций, т. е. союз постмодерна с премодерном»³.

Практически одновременно с Хабермасом, в том же 1988 г., В. Вельш публикует статью «“Постмодерн”. Генеалогия и значение одного спорного понятия», в которой также обнаруживает – уже в рамках собственно постмодерна – базу, объединяющую антагонистические во многом течения. Вельш отмечает:

Если одна группа под лозунгом «постмодерна» уповает на новую консолидацию расколотого общества (скажем, при помощи нового мифа), то другая, наоборот, надеется на наступление эпохи активной плюрализации и фрагментации. Однако эти противоположности могут вновь прийти к согласию в другом отношении; так, в нашем примере – отрекаясь от разума <...>⁴.

Итак, точкой схождения «интегривтов» (каковыми, безусловно, являются адепты консервативной революции) и «плюралистов» служит отказ от принципа Разума как фундамента социокультурного единства. Заметим, впрочем, что пути выхода из-под «суве-

ренитета Разума» у двух групп радикально различны: для первых альтернативой являются вне- и до-разумные, «архаические» начала человеческого существования, для вторых, скорее, множество автономных «разумов» (исторических, этнических, социальных и т. д.; здесь можно привести характерное высказывание Фуко: «То, что следует делать, так это скорее анализировать особенные рациональности, чем все время ссылаться на прогресс рациональности вообще»⁵). Тем не менее приведенный анализ указывает на определенную логику в рассуждениях про «консервативно-революционный постмодерн» (А. Дугин). Мы позволим себе поставить под сомнение эту логику, а точнее – ее чрезмерный схематизм. На наш взгляд, консервативная революция не может быть существенным образом осмыслена в качестве постмодернистского эпифеномена. Причина этого – не в «консервативной», а в «революционной» ее составляющей.

Вопрос о деактуализации концепта революции в социальном мире постмодерна был отчетливо поставлен Ж. Бодрийяром. В работе «Забудь Фуко» он развивает (в своем излюбленном ключе «радикализации гипотез») аналитическую линию Мишеля Фуко, нацеленную на преодоление «репрессивной гипотезы» и централизующего видения в подходах к вопросу о сущности власти. Последняя, согласно Фуко, не действует как внешняя сила, вторгающаяся в органичное функционирование той или иной общественной или культурной сферы, а проявляется изнутри как уже существующее отношение, регулирующее формы и пропорции соответствующего этой области социального, политического или культурного производства. «Под властью, – пишет Фуко, – мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, в которой они осуществляются и которые конституитивны для ее организации»⁶. Наряду с имманентностью другой важнейшей характеристикой фукианского образа власти является рассеянность: «Власть повсюду; не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит»⁷. Данная оптика сама по себе ставит под вопрос актуальность революционного действия: бессмысленно выступать против власти, понимаемой как универсальное содержание всякого интерсубъективного действия. Однако Бодрийяр идет еще дальше. Он замечает:

Дело не просто в рассеивании власти, а в том, что она полностью, пока еще непонятным для нас образом, растворилась, обратившись в свою противоположность, самоустранилась или обрела гиперреальность в симуляции, неважно, но что-то произошло на уровне власти, что Фуко не может уловить изнутри своей генеалогии⁸.

Если у Фуко идет речь о модификациях властных техник, то Бодрийяр указывает на качественное изменение самой природы власти, связанное со сдвигом во всей структуре социокультурного существования. Этот сдвиг, определяемый Бодрийяром как «структурная революция ценности», отмечает наступление эры постсовременности, или постмодерна. По Бодрийяру, конец производства – универсального означаемого эпохи модерна – совпадает с распадом самой структуры знака, оказывающегося избавленным «от “архаической” обязанности нечто обозначать»⁹. Теперь знаки, образы и смыслы вовлекаются в свободное «орбитальное» обращение вокруг пустоты, обнаруживаемой в сердце современных обществ.

Революция, согласно Бодрийяру, разделяет со своим «зеркальным двойником» – властью – судьбу рассеяния в гиперреальности постмодерна. Представляя собой «изнанку» социальной формы капитала, марксизм в своей эффективности опирался на тот же принцип производства, что и она сама. «Общая утрата референций, – указывает Бодрийяр, – прежде всего наносит удар референциям революционным»¹⁰.

Впрочем, тема «конца революции» в истолковании Бодрийяра имеет и другой аспект. Революция невозможна потому, что она получила тотальное осуществление, достигла всех своих целей и реализовала все свои устремления. «В сущности, всюду имела место революция, но она проходила не так, как мы себе это представляем. Все, что высвобождалось, получало свободу для того, чтобы, выйдя на орбиту, начать вращение»¹¹. Иными словами, утопия модерна реализовалась, но вопреки сценарию, предусмотренному модернистскими теоретиками. Вместо «спасения» общества, искупления его от «первородного греха» отчуждения и приведения к «райскому» состоянию совершенной прозрачности, оно «освободило» общество от него самого, уничтожив социальные связи на всех уровнях. Однако общество не в состоянии и встать перед лицом собственной пустоты. Это заставляет прибегать к стратегии искусственной «слепоты», позволяющей поддерживать иллюзию актуальности прежних задач и реальности перспектив. «Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, предстоит возрождать снова и снова»¹².

Фантазм «революции» как раз и является одним из наиболее регулярно возрождаемых, в том числе и в консервативно-революционной оболочке. Собственно, именно мотив «возрождения» и является ключевым для дискурса консервативной революции. Традиционный уклад, мифологическая реальность, целостность бытия – все эти атрибуты золотого века должны вновь проявиться

в реальности, как только спадают оковы, наложенные диктатурой разума. Однако подобный утопизм напоминает новый извод руссоизма, грезившего о «естественном состоянии» человечества. В стремлении обрести «утраченный исток» консервативная революция точно совпадает с чисто модернистским основанием, на котором возник и проект революции как таковой, воплощенный во Франции в 1789 г.

Еще одной параллелью здесь является романтизм, с которым консервативная революция связана теснейшими смысло-генетическими узами и который также плотно укоренен в модерне, несмотря на внешнюю оппозицию рационалистическим притязаниям последнего. Тот же Хабермас пишет:

...модерн ищет свое собственное прошлое в идеализированном образе Средневековья, противопоставляя классическое романтическому. В ходе XIX столетия романтизм утрачивает то радикализованное сознание «модерности», которое порывает со всеми историческими связями и сохраняет только абстрактное противостояние традиции, истории¹³.

Консервативная революция перенимает у романтизма не только настроение ностальгии по «культуре замков» (Э. Юнгер), но и менее эксплицированную черту (которая, в свою очередь, вписывает романтизм в разряд феноменов модерна) – отрицание реального историзма, желание «переломить» ход вещей, соединить чаемое будущее с умозрительным прошлым, разрывая ткань настоящего. Именно это делает по сути «фиктивной» консервативную составляющую данного направления в пользу революционного компонента. Революция в этой терминологической паре определяет содержание действия, а «консерватизм» как бы меняет его знак на противоположный. Однако здесь вспоминается замечание классика консервативной мысли Жозефа де Местра, согласно которому «восстановление монархии, которое называют контрреволюцией, будет не революцией, противоположной той, что была, а противоположностью революции»¹⁴. Это позволяет понять, почему, несмотря на слова А. Молера – «вместе с Французской революцией побеждает тот мир, в котором “консервативная революция” видит своего врага»¹⁵, – в этой враждебности присутствовало и принципиальное сродство по самой природе революционности, пусть даже и «противоположной той, что была».

В свою очередь, один из крупнейших российских исследователей консервативной революции А. Михайловский констатирует:

Консервативная революция демонстрирует ярко выраженные авторитарные и антиэгалитарные черты. И все же, несмотря на то, что ее представители противопоставляют свое мировоззрение и свои политические концепции идеологии Просвещения и порожденным Французской революцией политическим формам, консервативная революция именно в качестве революции стоит под знаком этого величайшего события европейской истории¹⁶.

Иными словами, в осмыслении консервативной революции важнее не ее самоопределение в идеологических координатах, а принимаемая по умолчанию сетка этих координат. Используя терминологию Фуко, можно сказать, что консервативная революция принимает роль радикальной оппозиции в рамках модернистской эпистемы, но не создает эпистемы альтернативной.

И поэтому следует признать правоту Михайловского, утверждавшего что «в действительности, КР – не контрреволюция, а подлинная революция, открывающая новый трансцендентный исторический горизонт»¹⁷.

Подводя некоторый итог сказанному, необходимо отметить: вопрос о причастности тех или иных социокультурных явлений модерну либо постмодерну едва ли может быть решен однозначно и окончательно. Причина этого прежде всего в отсутствии четких границ между самими этими формациями. Понимание постмодерна как преодоления или отрицания модерна является упрощением реальной системы связей между ними. Как отмечает один из основоположников постмодернистской проблематики Ж.-Ф. Лиотар, «постмодернизм – это не конец модернизма, но модернизм в состоянии зарождения»¹⁸. Именно поэтому эпистемологически более верно будет не создавать радикальные обобщения, а, напротив, вычленять отдельные концепты, характерные для модернистского или постмодернистского «гештальта», и анализировать их проявление в рассматриваемых феноменах. Так, в консервативной революции проявляется яркая антирационалистическая и антипросвещенческая установка, нашедшая определенный отклик в концепциях постмодерна. Однако, будучи в первую очередь революционным проектом волевого переустройства миропорядка, консервативная революция принадлежит к традиции, основы которой сконструированы модерном, и, следовательно, ее сюжеты оказываются в целом нерелевантными ситуации постмодерна.

- ¹ *Дугин А.* Пост Модерн? // Элементы. Евразийское обозрение. 1998. № 9. С. 5.
- ² *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. М.: Праксис, 2005. С. 7.
- ³ Там же. С. 30.
- ⁴ *Вельш В.* Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. № 1. С. 109.
- ⁵ *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. М.: Праксис, 2006, С. 220.
- ⁶ *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 192.
- ⁷ Там же. С. 193.
- ⁸ *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 39.
- ⁹ *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть, М., 2000. С. 52.
- ¹⁰ Там же. С. 57.
- ¹¹ *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000. С. 8.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Хабермас Ю.* Политические работы. М.: Праксис, 2005. С. 9.
- ¹⁴ *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. М.: РОССПЭН, 1997. С. 169.
- ¹⁵ Цит. по: *Сендеров В.* Кризис современного консерватизма // Новый мир. 2007. № 9.
- ¹⁶ *Михайловский А.* Консервативная революция: апология господства [Электронный ресурс] // Агентство политических новостей. [1999–2009]. URL: <http://www.apn.ru/publications/article17389.htm>.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей. М., 2008. С. 28.

ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРНОГО
И ПОСТСЕКУЛЯРНОГО
В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ
Ю. ХАБЕРМАСА

В статье соотносятся понятия секуляризации и постсекулярного общества в контексте развития социальной философии Ю. Хабермаса. Автор отстаивает точку зрения, что постсекулярное общество становится возможным в ситуации, когда проект модерна сталкивается с внутренними противоречиями и теряет свою универсальность. «Постсекулярное общество» предстает как открытая система, предполагающая различные возможности развития.

Ключевые слова: секуляризация, постсекулярное общество, модерн, постмодерн, универсализм, мультикультурализм, традиция.

Юрген Хабермас, безусловно, является одной из самых значимых фигур в немецкой мысли последних десятилетий, его известность выходит далеко за пределы профессионального философского сообщества. Немецкий философ проделал сложную интеллектуальную эволюцию от критической теории Франкфуртской школы к либеральной политической теории. В 1980–1990-е гг. он создает один из крупнейших историко-философских синтезов, во многом определяющий современный немецкий взгляд на философию. В последнее время он выступает не просто как социальный философ, но и является «харизматическим лидером немецкой философии»¹. Следует отметить, что, вопреки данному утверждению, позиция Хабермаса имеет скорее космополитический, чем национальный, характер. Программный космополитизм вообще стал одной из отличительных черт современной мысли. Такого рода мировоззрение представлено в последних работах Э. Гидденаса и У. Бека, именно оно, по мнению данных социальных теоретиков, приходит на смену идеологиям «отживших» национальных государств. Вовлеченность

в социальные и политические процессы сочетается у Хабермаса с изощренной философской аргументацией. Очень часто он предстает не столько нейтральным аналитиком, сколько активным участником политической практики. Как известно, критическая теория базировалась на схеме разоблачающего мышления, опиравшейся на методы психоанализа и марксизма. Согласно точке зрения представителей критической теории, любая наука, любая интеллектуальная деятельность непосредственно связана с определенными социальными интересами. При этом открытым оставался вопрос, чьим интересам служит сама критическая теория, остается ли она свободной от вовлеченности в политическую практику? Хабермас в своем варианте критической теории постарался эту проблему разрешить. Он стремился определить ту инстанцию общественной жизни, в которой можно найти реальную почву самой нормативной критики общества. Такой инстанцией становится «общественность», т. е. некая публичная сфера критической дискуссии. Согласно Хабермасу, она возникла в ходе становления буржуазного («гражданского») общества, когда сформировался институт общественного мнения. Создается автономная публичная сфера, защищающая равноправных субъектов от вмешательства государственных и сословных интересов. Хабермас здесь движется от марксизма в сторону социал-либерализма, т. е. от критики современного капитализма он переходит к апологии ряда современных социальных и политических институтов. В то же время немецкий философ отмечал трансформацию «буржуазной общественности» в современных условиях. В настоящее время она представляет собой скорее арену борьбы властных интересов. Ориентиром для Хабермаса остаются свободные политические дискуссии XVIII в., но и они на практике были достаточно далеки от идеала. «Демократический консенсус общественности» выступает скорее в качестве нормативного идеала, к которому необходимо стремиться. Проблема соотношения идеала и действительности оказывается неустранимой»².

В более позднее время немецкий ученый постарался применить основные принципы своей теории при решении ряда практических вопросов. Он углубился в споры по поводу ряда частных социологических, философских, юридических проблем. Примерно в начале 1980-х годов был сформулирован принцип «коммуникативного разума», в это время он ввел ключевое для своей философии различие «стратегической» (или «технической») и «коммуникативной» рациональности. Первый тип воплощен в принципе целесообразности: всякое действие является рациональным в той мере, в какой оно стремится к успеху и задействует средства, пригодные для скорейшего достижения цели. Там, где все рассматривается под углом зре-

ния господства над подручными средствами, не может возникнуть никакого представления о самоценности личности. В наше время под влиянием «стратегического разума» общество все сильнее распадается на отдельные технические подсистемы (право, наука или экономика), обесмысливая жизненный мир человека. Данному типу рациональности он противопоставляет другой. Это рациональность коммуникации, основанная на признании равноправия и автономии всех участников рационального «дискурса». Идеалом Хабермаса является «ненасильственная коммуникация», ее цель – достижение согласия в обществе. В последние годы немецкий мыслитель активно высказывает свою позицию по значимым социально-политическим вопросам, продолжая отстаивать выработанные теоретические постулаты. События последнего десятилетия поставили перед ним целый ряд проблем, трудно разрешимых с точки зрения социал-либерализма: это и рост терроризма, и военные конфликты, и противоречия глобализации, и вопросы развития биоэтики. Следует отметить, что Хабермас высказал свою позицию по всем этим проблемам и призвал к публичной дискуссии. Именно в этом контексте нужно рассматривать выступления и публикации немецкого мыслителя, касающиеся проблемы постсекулярного общества.

Несмотря на декларируемую невключенность в конкретные идеологические проекты, Хабермас выражает многие значимые тенденции развития современного общества. Стараясь оставаться над идеологической схваткой, реально он защищает традиции западной либеральной демократии, является авторитетным экспертом в формировании политических решений: в частности, он активно выступал за принятие европейской конституции. Для большинства работ немецкого мыслителя свойственна подчеркнута секулярная позиция. В «Теории коммуникативного действия» (1981) он утверждает, что если у религии и остались какие-то функции, то они сводятся к рациональной коммуникации. Религия выступает как вид косвенной коммуникации, такую же функцию «окольной коммуникации» выполняет и богословие. В постметафизическую эпоху такой сложный способ коммуникации представляется ему бессмысленным и ненужным³. В этой связи важным и даже неожиданным событием в интеллектуальной жизни первого десятилетия XXI в. можно считать выдвижение Ю. Хабермасом одним из первых тезиса о формировании некоего нового «постсекулярного общества». Это понятие вводится Хабермасом в ряде статей и докладов начиная с 2001 г. Особую известность приобрела публичная дискуссия Ю. Хабермаса с Й. Ратцингером, будущим папой Римским Бенедиктом XVI, состоявшаяся в 2004 г. Характерно, что будущий папа Римский согласился с целым рядом положений сторонника

Просвещения. По его словам, основными силами в современном мире становятся «христианская вера и западная секулярная рациональность». В этой связи Й. Ратцингер отметил «готовность взаимного самоограничения» веры и разума. Речь здесь идет о «коррелятивности» разума и веры, разума и религии, призванных к обоюдному очищению и освящению⁴.

В центре внимания ряда статей Ю. Хабермаса последних лет оказываются угроза терроризма, развитие международного права, формирование новой «европейской идентичности». Именно Европа должна предложить «формы управления за пределами национального государства», которые могли бы служить образцами для «постнационального положения дел». В качестве одного из важных фактов он указывает на то, что «в рамках гражданского общества религия практически всюду занимает схожую – неполитическую позицию. Даже если в каких-то аспектах такая общественная приватизация веры и вызывает сожаление, для политической культуры этот факт имеет самые позитивные последствия»⁵. Для того чтобы лучше представить себе позицию Ю. Хабермаса, нужно обратиться к его трактовке понятий модерна и постмодерна. В контексте современного постмодернистского мышления идеи Хабермаса звучат даже в некоторой степени консервативно, он стоит на стороне «традиции» Просвещения. На фоне всеобщей критики рациональности и науки он выступает на стороне разума, который, правда, переосмыслен в новом ключе. С его точки зрения, рациональность воспринимается как единственная достойная альтернатива тотальной постмодернистской критике и деконструкции. Теория коммуникативного разума – это проект критики и обновления рациональности. Соответственно, в ситуации постмодерна он выступает на стороне дискурса модерна. Этот тезис можно применить и к секуляризации. Отмечая проблематичность данного понятия, он полагает, что оно вполне релевантно, по крайней мере к западноевропейскому обществу. Более того, секуляризация на Западе продолжается, не исключая свою диалектическую противоположность – постсекулярное общество. По словам Хабермаса, постсекулярное общество может сложиться только в государстве, прошедшем путь секулярного развития. Этот термин может быть применен только к «высокоразвитым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия». Религиозные связи здесь ослаблялись на протяжении длительного периода, у граждан этих стран сформировалось представление о том, что они живут в секуляризованном обществе. Тенденции по ослаблению религиозности в этом регионе сохраняются. Новым явлением можно считать «деинституционализированные формы религиозности», но и они не играют ощутимой

роли в современном обществе. Тем не менее немецкий философ в публикациях последних лет рассматривает не только европейский, но и глобальный опыт. Вместе с рядом других ученых он ставит под сомнение тезис о неизбежной связи модернизации и секуляризации. По его словам, данную взаимосвязь в настоящее время можно считать «особым путем», «девиантным маршрутом» Европы.

Что в настоящее время свидетельствует о возрождении религии? 1) «Миссионерская экспансия», 2) «фундаменталистская радикализация», 3) «политическая инструментализация» «потенциала насилия». Можно ли полностью отказаться от теории секуляризации, считать ее опровергнутой? Хабермас полагает, что отходить от нее полностью нельзя, скорее предлагает внести в нее коррективы:

...данные, полученные в ходе проводившихся во всем мире исследований, на удивление убедительно подтверждают правильность тезиса о неизбежности секуляризации. На мой взгляд, репутация теории секуляризации пошатнулась главным образом из-за поспешных выводов, к которым привело неточное употребление таких категорий, как «секуляризация» и «модернизация». Как бы то ни было, безусловным представляется тот факт, что в ходе функциональной дифференциации социальных систем церкви и религиозные сообщества все в большей мере ограничивали себя основной функцией окормления своей паствы и были вынуждены отказаться от притязаний на активное участие в других сферах общественной жизни. В соответствии с этой тенденцией религиозные практики «переместились» в более персональные, или субъективные, сферы жизни⁶.

По словам Хабермаса, при сохранении нынешних тенденций религия не обязательно теряет значимость и влияние «на политической арене, в культуре общества или в персональном образе жизни». Будучи сторонником демократии и гражданского общества, он полагает, что «религиозные сообщества, безусловно, вправе претендовать на полноценное участие в общественной жизни – в том числе и в тех странах, где процесс секуляризации зашел довольно далеко». Таким образом, новая трактовка секуляризации корректирует прогноз относительно будущего религии, оно не воспринимается столь пессимистично, как раньше. Понятие «постсекулярное общество» появляется вследствие изменений, происходящих в сознании людей: религиозным общинам предоставляется возможность выражать свое мнение по значимым общественным и политическим вопросам. На изменение общественного сознания влияют три основных фактора. Во-первых, многие современные конфликты имеют религиозную основу. Европейцы начинают понимать, сколь относительно в

мировом масштабе их «секулярное сознание». Такое самоощущение подрывает «секуляристскую веру в исчезновение религии» в обозримом будущем. Во-вторых, влияние религии усиливается также и внутри национальных государств, церкви и религиозные организации все в большей мере берут на себя роль «интерпретирующих сообществ, действующих на публичной арене в секулярной среде». Согласно Хабермасу, они могут оказывать воздействие на формирование «общественного мнения и общественной воли», например при обсуждении вопросов биоэтики. Присутствие в европейских странах полных жизни «чужих» религиозных сообществ также стимулирует внимание к «своим» церквям и конфессиональным общинам. В-третьих, стимулом к изменению общественного сознания является иммиграция рабочих-иностранцев и беженцев из стран с «традиционалистской культурой». Здесь речь идет не только о религиозном противостоянии, которое не является новым явлением для Европы, а о различиях в образах жизни, «проблема вышла за рамки плюрализма деноминаций». Хабермас не ограничивается точкой зрения социолога-наблюдателя, но задает иной вопрос, «нормативный» по своему характеру: «Как мы должны понимать свою роль в качестве членов постсекулярного общества в условиях беспрецедентного разнообразия культур и религиозных мировоззрений»? Хабермас подчеркивает, что в настоящее время проблема приобрела общеевропейский характер. Чтобы лучше понять современную ситуацию, необходимо выяснить, как сформировался принцип светского государства. Немецкий мыслитель дает следующую интерпретацию происхождения данного принципа в Европе.

Секуляризация государства была адекватным ответом на конфессиональные войны, которые велись на заре современности. <...> В той мере, в какой правительство принимало светский характер, религиозные меньшинства ... шаг за шагом получали новые права – сначала право на отправление религиозных культов у себя дома, затем свободу исповедания и, наконец, равные права на публичное отправление обрядов. <...> ...из почвы, разрыхленной конституционными революциями конца XVIII в., произрос новый политический порядок, основанный на идее полного подчинения секуляризованной власти закону, с одной стороны, и демократической воле народа – с другой⁷.

Следует отметить, что Хабермас явно не учитывает те экстремальные формы, которые принцип светскости принял в конце XVIII в. во Франции или в XX в. в России. Эти события вообще не упомянуты и скорее всего могут трактоваться как печальные эксцессы. Основная идея здесь состоит в четком разграничении

религиозного и светского, частной и публичной сферы, тогда как на практике такое разграничение всегда остается проблематичным, и последовательное проведение данного разграничения приводит к «культурной шизофрении», возникающей у представителей религиозных общин, и внутренней секуляризации религии. С рядом оговорок, признавая сложность данной процедуры, Хабермас выступает за поиск компромиссов на основе принципа толерантности. С его точки зрения, «универсалистский проект политического Просвещения» нисколько не противоречит «партикуляристской чувствительности правильно понятого мультикультурализма». Задача состоит в «правильном понимании» как различных традиций, так и «мультикультурализма». Правда, остается открытым вопрос, что является гарантией такого правильного понимания.

Конечно, «толерантность» распространяется не только на принятие и применение законов; она должна практиковаться в повседневной жизни. Толерантность означает, что верующие той или иной конфессии и неверующие должны взаимно уступать друг другу – то есть признавать за другими право на убеждения, религиозные практики и образ жизни, которые они сами отвергают. Эти уступки должны опираться на общую основу взаимного признания, наличие которого позволяет избегать острых столкновений⁸.

Хабермас предлагает, следуя принципу толерантности, согласовать два взаимнопересекающихся процесса – позиции «секуляристов» и «мультикультуралистов». Он детально описывает противоречия, горячие споры, столкновения, возникающие между этими, на первый взгляд прямо противоположными, течениями. Речь здесь идет действительно о «расколотом Западе»⁹. Сторонники мультикультурализма призывают к защите коллективных идентичностей и обвиняют своих оппонентов в приверженности к «просветительскому фундаментализму», в то же время секуляристы призывают к бескомпромиссному включению меньшинств в существующую политическую систему и обвиняют своих идеологических противников в «мультикультуралистском предательстве» основополагающих «ценностей Просвещения». В ряде случаев имеет место достаточно странная ситуация, возникает неожиданное сближение позиций христиан и сторонников Просвещения: консервативные христиане наконец делают «шаг навстречу так называемой культуре Просвещения», подрывая таким образом универсалистскую направленность принципов Просвещения. Но эта «маскировка размывает границы между двумя вышеозначенными серьезными оппонентами». Мультикультуралисты выступают за расширение прав от-

дельных культурных и религиозных сообществ, за предоставление им возможностей вести собственный образ жизни, сохранять свою идентичность. Секуляристы борются за включение в общественную жизнь всех граждан, несмотря на их различное происхождение и религиозные убеждения, они настаивают на универсальности норм поведения для всех. Еще один парадокс состоит в том, что «воинствующие христиане», «нашли себе странных союзников в лице некоторых бывших леваков-мультикультуралистов»¹⁰. Характерно, что христиане остаются здесь в меньшинстве и в качестве третьей силы вынуждены примыкать либо к одному, либо к другому, по сути секулярному, течению. Какую же альтернативу предлагает немецкий философ? Вполне в духе Просвещения он пишет о некоем «двустороннем процессе обучения». Что же представляет собой подобное «обучение» для религии? Хабермас признает тот факт, что религия «все еще» играет определенную роль в жизни людей, хотя авторитет ее уже «безнадежно подорван». Согласно Хабермасу, религиозные сообщества сохраняют свое влияние за счет «необычайной живучести досовременных форм мышления». Иными словами, речь идет здесь о капитуляции религии на определенных условиях, ее еще терпят в современном цивилизованном обществе по общедемократическим соображениям, дожидаясь, пока «досовременные формы мышления» окончательно не исчезнут.

Поскольку демократический порядок не может быть просто навязан тем, кто призван входить в число его «авторов», конституционное государство возлагает на своих граждан большие надежды этического характера, которые не ограничиваются простым соблюдением закона. Религиозные граждане и сообщества не должны довольствоваться поверхностным приспособлением к конституционному порядку. От них ожидают должной секулярной легитимации конституционных принципов при сохранении верности своим убеждениям¹¹.

Следует отметить, что, вопреки мнению Хабермаса, собственные убеждения, оказывается, нелегко сохранить. Либерализм и принятие светских «правил игры» для самой религии часто превращается во внутреннюю секуляризацию, «бытовой атеизм» и материализм при формальном сохранении догматов, а так называемая верность своим убеждениям заканчивается компромиссом со своей совестью. Православной реакцией на подобную ситуацию является, например, такое высказывание греческого богослова:

Обмирщение не проявляется как непосредственное отречение от Бога, и это-то и делает его трудно различимым. Оно не начертывается на

лбу. Оно не отрицает догматы, но отрицает православный образ жизни. Оно идеологически не создает догматы и не рассматривает их как рекомендации для жизни. Оно отсекает жизнь от истины. Оно живет, как хочет, и сообразно тому, как считает правильным. Это влечет за собой изменение религии без внутреннего изменения догмата. <...> Ересь обмирщения расценивает служение Богу, а в итоге и саму Церковь как некую одежду среди остальных для служения собственным нуждам. Она оценивает это служение меркой социального применения в сопоставлении с общественным трудом образования, исправительными системами и полицией¹².

Немецкий мыслитель стремится учесть и точку зрения другой стороны. В «процессе обучения» нуждаются не только приверженцы традиционных религиозных убеждений, но и секуляристы. Учебный процесс является по своей природе двусторонним, и в нем непременно должна принять участие также и секулярная сторона. Более того, сама секуляризации трактуется у него как «двойкий образовательный процесс, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из своих воззрений»¹³. С позиции современного либерального моралиста он призывает выслушать аргументы религиозных сообществ, они могут быть полезны в текущий момент развития общества. Это особенно актуально сегодня в условиях «очевидной крайней неустойчивости и уязвимости» существующих социальных отношений.

В настоящее время тема постсекулярного общества активно обсуждается, в том числе и за пределами научного сообщества. Этот термин, подобно понятию секуляризации, является настолько широким по содержанию, что его часто наполняют принципиально различными смыслами. В условиях постмодерна модерн становится только одним из проектов, он, уже скорее по инерции, может претендовать на общезначимость. В связи с этим появилось множество альтернативных дискурсов. Если в течение XX в. в западной теологии преобладала тенденция «адаптации теологии к “ставшему до конца секулярным” миру современной культуры», то в настоящее время появились альтернативные подходы, выраженные на языке современной мысли¹⁴. Таким проектом, например, является «радикальная ортодоксия», возникшая в 90-е гг. в англоязычном мире. Очевидно, что термин «постсекулярное общество» является свидетельством не столько какой-то принципиально новой религиозной ситуации в западном мире, сколько знаком смены акцентов, появления новых сил и тенденций. Секуляризация продолжается и в наше время, проект просвещения не завершен. Христианские конфессии

продолжают сдавать позиции, а социологи считают секуляризацию «константой на макроуровне». В лучшем случае допускается существование просвещенного «еврохристианства», вполне адаптированного к базовым установкам западной демократии. Очевидно, что в ходе дискуссий о постсекулярном обществе чаще всего речь идет не о возрождении христианства, а о некой «постхристианской» религиозности. Это религиозность часто нетрадиционная, связанная с многообразными возможностями выбора. Данный тип религиозности обозначается предельно многозначным термином *spirituality*, под которым подразумевается пространство, где происходит встреча самых разнообразных форм духовных практик, пространство выбора и поиска идентичности. Здесь имеется в виду самостоятельный поиск и эксперимент, вполне соответствующий нынешнему индивидуализированному обществу¹⁵. Серьезную проблему для сторонников продолжающейся секуляризации представляет ислам. Ислам с трудом поддается интеграции в европейское общество, а проект «евроислама» не имеет серьезной поддержки в мусульманском мире. Ислам не только не уходит из политики, но и не поддается процессу «обучения», часто демонстрируя очевидную нетолерантность, а значит, и государства уже не могут сохранять привычную либеральную дистанцию по отношению к религиозной жизни людей. Термин «постсекулярное общество» свидетельствует о некоем новом переходном состоянии, где соотношение сил оказывается совсем не очевидным. Это состояние неопределенности и неустойчивости возможно перед новым противоборством, результатом которого может стать совершенно новый тип общества. Постсекулярное общество – не конец борьбы, не перемирие, а скорее знак того, что перемирие уже закончилось.

Примечания

¹ *Никоненко С.В.* Современная западная философия. СПб.: СПбГУ, 2007. С. 110.

² *Плотников Н.* Власть аргумента и public relations: 70 лет Хабермасу [Электронный ресурс] // Рутения. [2009]. URL: <http://www.ruthenia.ru> (дата обращения: 20.09.2009).

³ *Хаутепен А.* Бог: Открытый вопрос М.: ББИ, 2008. С. 79–80.

⁴ *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации М.: ББИ, 2006. С. 104–105.

⁵ *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Весь мир, 2008. С. 43–46.

⁶ *Хабермас Ю.* «Постсекулярное общество» – что это? [Электронный ресурс] // Академия МНЭПУ. [М., 2004–2009]. URL: <http://www.mneru.ru> (дата обращения 15.09.2009).

А.В. Логинов

- ⁷ Там же. С. 7.
- ⁸ Там же. С. 10.
- ⁹ Эта метафора используется им в ряде статей последних лет.
- ¹⁰ *Хабермас Ю.* «Постсекулярное общество». С. 12.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Архим. Хризостомус Майдану [Электронный ресурс] // Православный апологет. [2007–2009]. URL: <http://apologet.spb.ru> (дата обращения 10.10 2009). С. 2.
- ¹³ *Хабермас Ю.Й., Ратцингер Й.* Указ. соч. С. 43.
- ¹⁴ *Кырлежев А.* Джон Милбанк: Разум по ту сторону секулярного // Логос. 2008. № 4. С. 29.
- ¹⁵ *Beck U.* Der eigene Gott. Die Individualisierung der Religion und der «Geist» der Weltgesellschaft. Frankfurt a/M: Verlag der Weltreligionen, 2008.

ОБРАЗЫ РАБОЧЕГО
И ПРЕДПРИЯТИЯ БУДУЩЕГО
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
А.А. БОГДАНОВА

В статье предпринимается попытка анализа модели общества будущего и образа рабочего в текстах А.А. Богданова. В тексте обосновывается тезис о деполитизации генезиса самосознания рабочего, а также анализируется модель организации социального порядка и образ рабочего будущего, в соответствии с которым должен быть сформирован пролетариат Советской России.

Ключевые слова: Богданов, позитивизм, пролетариат, рабочий, фабрика.

Б. Гройс в «Gesamtkunstwerk Сталин» писал о том, что «мир, который обещала построить установившаяся в России после Октябрьской революции власть, должен стать не только более справедливым или гарантировать человеку большую человеческую обеспеченность – он, быть может, даже в большей степени должен был стать прекрасным»¹. Общество социализма – это гармоничное общество будущего, которое еще нужно создать, точно так же как пролетариат – это класс, который еще только находится в становлении и который, следовательно, нужно сформировать для общества будущего. Являясь субъектом политической истины, рабочий в то же время должен был пройти модификацию для того, чтобы обладать этой истиной в полной мере. Таким образом, один из модусов говорения о рабочем в политической риторике левых партийных функционеров неотделим от будущего времени, что отменяет утверждение воли, желания, интересов пролетариата в режиме здесь-и-сейчас, приостанавливает его право воспользоваться всей полнотой завоеванной политической власти. Как человек будущего, рабочий не тождествен и, следовательно, не принадлежит сам себе. В настоящем он выступает лишь в роли несовершенного и незавершенного прототипа будущего человечества.

Точно так же как истина нового социального порядка располагается вне субъективности рабочего как класса, действующего в настоящем времени, она оказывается внеположена и по отношению к политике. Политическая борьба выступает лишь в роли средства для утверждения этой истины, но не является ее источником. Подобное видение мы можем встретить, например, в текстах А.А. Богданова, одного из активных левых политических активистов, пропагандировавших необходимость строительства нового общества, основанного на пролетарской культуре. Интересен тот факт, что, отстаивая необходимость поиска новых культурных и социальных форм будущего порядка, которые будут принципиально отличны от социального порядка настоящего, Богданов в то же время являлся противником легальной политической борьбы. Парламентская форма политической борьбы в силу своей укорененности в «буржуазной законности» не может стать предпосылкой для появления новой формы революционного мышления. В таком случае возникает вопрос о том, где располагается источник, санкционирующий политическое действие и обосновывающий необходимость политической борьбы.

В самом деле, если мы обратимся к текстам Богданова, то сможем зафиксировать следующий парадокс: генезис самосознания рабочего располагается по ту сторону политики. Например, в «Эмпириомонизме», в главах, посвященных развитию социальных форм в ходе истории, Богданов на первый взгляд последовательно пересказывает марксистскую концепцию классово-борьбы, одновременно переистолковывая ее в терминах системно-позитивистской трактовки социального порядка. К. Маркс, по выражению Богданова, являлся уникальным мыслителем, поскольку он смог выявить основные принципы и закономерности социально-исторического развития. В то же время Маркс не связал свою методологию должным образом с методологией естественных наук: «Но специальной, отчетливой формулировки самого метода он не дал и логической его связи с современными методами наук о жизни вообще не установил. Да иначе не могло, потому что Маркс выполнил коренное преобразование социальных наук *как раз в то самое время*, когда аналогичная реформа проводилась в науках естественных»². В таком случае задача, которую ставил перед собой Богданов, должна заключаться в том, чтобы реинтерпретировать марксистскую концепцию, исходя из монистической перспективы: «После всего изложенного легко увидеть, что существенных изменений в историко-философской концепции Маркса при этом не окажется: но можно достигнуть большей точности и определенности как в основной ее формулировке, так и в ее частных проявлениях»³. Но является

ли подобный перевод, замена терминов марксистской концепции терминами системно-позитивистского подхода нейтральной процедурой? Для ответа на этот вопрос нам необходимо обратиться к имплицитной модели социального порядка, на основании которой Богданов развертывает социально-исторический генезис.

Осуществив подобный ход, мы увидим, что в основе динамики, обуславливающей смену социальных форм в ходе истории, лежит не столько политическая борьба между социальными группами и классами, сколько война человека с природой, воплощенная в развитии научно-технического мышления. Так, в основу дифференциации социального порядка положены два главных принципа: бинарная оппозиция между организатором и исполнителем и принцип специализации.

Бинарная оппозиция между организатором и исполнителем является основным типом властных отношений, структурирующим социальный порядок. Власть в данном случае рассматривается как необходимое средство, конституирующее трудовые отношения. Более того, являясь основным принципом, согласно которому осуществляется деление на классы, эта власть в своих истоках носит легитимный характер. Рассматриваем ли мы античное рабовладельческое общество, или феодальное общество средних веков, или современное капиталистическое общество, – каждый из этих этапов характеризуется изначальным состоянием гармонии между классом-организатором и классом-исполнителем. До тех пор пока класс-организатор активно участвует в производственном процессе вместе с классом-исполнителем, социальных противоречий не возникает. Они появляются в тот момент, когда класс-организатор отрывается от производства и переходит в стадию эксплуатации. Его интересует не столько производство само по себе, сколько те блага и преимущества, которое оно предоставляет. Таким образом, те изначальны позитивные эффекты, имеющие место во властных отношениях организатора и исполнителя, перекрываются негативными последствиями эксплуатации, вследствие чего эта власть становится отрицательной функцией в динамике развития социального порядка. В этом пункте можно увидеть, что негативность власти организатора носит моральный характер: это власть, которая, отрываясь от ядра трудовых отношений, приобретает самостоятельность и больше не нуждается в легитимации со стороны научно-технического мышления и производства.

Принцип специализации является основанием для дифференциации социального целого на социальные группы. Специализация возникает как результат прогресса технического опыта. Эмпирическая ограниченность субъекта труда приводит к специализации различ-

ных отраслей производства, что ведет одновременно к дроблению способов восприятия социального порядка. Сама по себе специализация также рассматривается как легитимная форма социальных отношений: это социально и технически обусловленная необходимость, вызванная генезисом научно-технического мышления. Однако, соединяясь с принципом властных отношений между организатором и исполнителем, она лишь усиливает первый и приводит к укреплению эксплуатации. Если власть организатора оказывается морально ущербной в силу ее оторванности от производственных отношений, то специализация производит негативно-онтологические эффекты: мышление специалиста является ущербным вследствие его эпистемологической ограниченности. В то же время принцип специализации играет прогрессивную роль в отличие от принципа власти организатора: он стимулирует прогресс научно-технического мышления. Тем не менее он не может обходиться без организующей власти организатора. Разделенные по специальностям социальные группы вынуждены вступать друг с другом в отношения кооперации, которые, однако, нейтрализуются их обособленностью и замкнутостью. Это противоречие восполняет власть организатора, выступающая в роли интегрирующей силы, которая, трансформируясь через автономизацию в отношении господства, приводит к негативным эффектам.

Сами по себе принцип организующей власти организатора и принцип специализации рассматриваются Богдановым как нейтральные способы формирования социального порядка. Они обладают статусом исторической необходимости, определяющей социальную морфологию. В то же время все остальные формы социальных отношений, в том числе и политика, оказываются производными от этих принципов. В ходе переистолковывания концепций Маркса в терминах монизма Богданов попутно делает ряд заключений. Во-первых, борьба между классами и социальными группами порождается непониманием между ними. Во-вторых, на всех стадиях общественного развития до появления социалистической формы мышления классы-исполнители не могли выработать собственного мышления и собственной идеологии, вследствие чего на каждом этапе они были заложниками классов-организаторов. Но эта зависимость оказывается не столько продуктом социального и политического неравенства, сколько легитимной и санкционированной самим научно-техническим мышлением необходимостью. В этом смысле появление самосознания у рабочего обязано не столько политическому мышлению, выработанному в ходе политической борьбы, сколько появлению нового типа производства – а именно машинного производства, благодаря которому рабочий,

получая власть над машиной, сам переходит в статус организатора. Общность методов управления машиной на предприятии обуславливает общность в мышлении рабочих различных специальностей, что становится основой взаимопонимания между ними. Это взаимопонимание и определяет политическую солидарность. Генезис самосознания рабочего, по Богданову, лежит вне политической борьбы, которая рассматривается лишь как средство преодоления противоречий и утверждения гармоничного порядка.

В этом смысле Богданов, с одной стороны, движется в своих рассуждениях в плоскости марксистской доктрины. С другой стороны, отталкиваясь, на первый взгляд, от примата технико-производственных отношений над социально-политическими отношениями, он устанавливает некий телеологический ряд, в соответствии с которым основные принципы, обуславливающие формы социального порядка, являют себя на каждом этапе исторического развития, высшая трансцендентная цель которого – война с природой. *Regretum mobile* общественного развития – научно-технический прогресс. Социальные противоречия – это препятствия, возникающие на пути развертывания научно-технического прогресса. При этом основания самих принципов формирования социального порядка лежат вне истории и, скорее, имеют своим источником инженерно-технический тип власти, который оказывается современным самому Богданову. В самом деле, не в этом ли заключается именование различных доминирующих классов как классов-организаторов, а доминируемых классов как классов-исполнителей? Эта обобщающая матрица властных отношений, которую Богданов накидывает на исторический генезис социальных форм, сама является продуктом нового типа отношений на предприятии – отношений, в рамках которых между владельцем предприятия и рабочим появляется промежуточное звено – инженер. И эта власть своим обоснованием имеет новый тип легитимности – научно-техническое планирование. Обратившись к определению науки, которое дает Богданов, мы увидим, что наука не рассматривается как самоцель, но играет подчиненную роль по отношению к техническому опыту: наука суть систематизация и обобщение технических и производственных навыков: «Наука в своей основе есть систематизация техники: ее материалом является “труд, который есть опыт, и опыт, который есть труд”. Общие технические методы она выражает и отражает в общих методах познания»⁴. И в том случае, если властная асимметрия между организатором и исполнителем соответствует высшей цели – войне с природой – и подкреплена авторитетом науки, эта асимметрия является легитимной и не подлежит политической проблематизации.

Имплицитное утверждение этого нового типа власти в модели будущего социального порядка можно зафиксировать, обратившись к описанию институций, которое предпринимает Богданов в своей морфологии социально-технической инфраструктуры. Так, фабрика, мастерская и научная лаборатория обретают общую плоскость для сопоставления. Цель этих институций заключается в манипуляции природой. В них происходит преобразование тела природы для обеспечения улучшения производства и технического прогресса. Отличаются они друг от друга лишь степенью эффективности в достижении этой цели. В рамках этой новой плоскости сопоставления лаборатория и фабрика перетекают друг в друга, становятся тождественными. Изображая общество будущего в утопическом романе «Красная звезда», Богданов наделяет рабочих утопической фабрики чертами ученых-естествоиспытателей: вместо грубого рутинного труда, основанного на применении физической силы, рабочие занимают позицию наблюдателей, контролирующих автоматизированное производство⁵. Социальное неравенство в этом обществе будущего основано на неравенстве технического опыта и неравном распределении научного знания, которое, однако, является результатом различий в продолжительности его усвоения. Подчинение конкретному субъекту власти подкреплено и санкционировано безличным авторитетом научных законов. Наделяя фабрику будущего чертами исследовательской лаборатории, Богданов противопоставляет ее фабрике актуального настоящего. Если пространство последней наполнено мраком, хаосом звуков, дисгармонией в движениях, то пространство первой пронизано ярким освещением, а рабочие свободно перемещаются по многочисленным мостикам, следя за ритмом отлаженно работающих на электричестве машин, воплощающих гармонию и в движениях, и в звучании.

Таким образом, говоря о самосознании рабочего и его обусловленности социальными формами бытия, Богданов обращается не столько к реальным формам и условиям существования рабочего на предприятии, сколько прибегает к образу предприятия будущего. Скрытым персонажем его социальной телеологии оказывается социальный тип, близкий ему самому, – «новый специалист, широко образованный, монистически мыслящий, социально живущий»⁶. Иными словами, широко образованный инженер, владеющий общими техническими приемами, которые он может применить в любой сфере опыта. Таков образ будущего рабочего, который реализуется в настоящем в появлении на предприятиях инженеров.

Но такой образ, как отмечает сам Богданов, входит в противоречие с действительностью, точнее, с действительностью Советской России. Пролетариат необразован, малочислен и находится в стадии

своего становления. Его нужно опекать и формировать для общества будущего. Для формирования будущего рабочего необходимо модифицировать его условия труда и само его тело. Парадоксальным образом, для того чтобы войти в будущий порядок социальной гармонии, рабочий должен подвергнуться дисциплинированию, пройти через грубый рутинный труд, подчиниться новому авторитету научно организованной технологии производства, к которому он еще только должен приобщиться. Это практическое противоречие, разрыв между утопическим будущим и реалиями настоящего, разрешается имплицитно принимаемым на веру дуализмом сознания и тела⁷. С одной стороны, богдановская телеология предполагает сознательность рабочего как понимание необходимости принести свои свободы и интересы в жертву будущему. С другой стороны, само тело рабочего рассматривается как объект материальной природы и в этом смысле принадлежит чуждому вражескому миру, который необходимо преодолеть. Политика, понимаемая в терминах войны между социальными группами, исчезнув у Богданова из области собственно политической борьбы, возвращается в противостоянии человечества и природы. И в этой войне, легитимирующей и научно-техническое мышление, и неравенство в производственных отношениях, тело рабочего становится форпостом бескомпромиссной борьбы, точкой стратегического преобразования. Следовательно, его нужно изучать, преобразовывать, нормировать. Оно не обладает никакими правами, кроме прав объекта исследования. Тем самым фабрика получает дополнительную функцию: она становится политической лабораторией, цель которой заключается в производстве нового социального класса, пригодного для общества будущего.

На примере Богданова мы видим, что идентификация рабочего является результатом социального маркирования, в рамках которого его субъективность привязывается непосредственным образом к его положению в производственных отношениях. Рабочий оказывается неотделим от основной среды своего обитания – фабрики, лимитирующей границы его самосознания. В то же время генезис этого самосознания располагается вне политического мышления и является продуктом эволюционного становления, основанного на научно-технической телеологии. Классовое господство заменяется иным типом властных отношений, практическим образцом которых выступает фабричный порядок как локальный порядок социальных отношений между субъектами производства.

Можем ли мы при этом ограничиться формулировкой, заключающейся в том, что Богданов при помощи Маркса облачает позитивистские установки в дискурс политической борьбы? Или же мы можем говорить о собственно политических установках в

самом позитивизме? На наш взгляд, положительные ответы на оба вопроса только уведут от существа проблемы. Скорее, необходимо рассмотреть дискурс о рабочем Богданова в его специфике и отличии от других способов говорения о рабочем. Данным примером мы хотели лишь подчеркнуть необходимость постановки вопроса об исследовании рабочего не как реального социального класса, но как объекта различных дискурсов.

Примечания

- ¹ Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин // Гройс Б. Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 21.
- ² Богданов А.А. Эмпириомонизм: статьи по философии. М.: Республика, 2003. С. 262.
- ³ Там же.
- ⁴ Богданов А.А. Собрание человека // Богданов А.А. Вопросы социализма: работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 42.
- ⁵ Богданов А.А. Красная звезда // Богданов А.А. Вопросы социализма. С. 104–204.
- ⁶ Богданов А.А. Собрание человека. С. 42.
- ⁷ Дуализм сознания и тела можно рассматривать как один из общих пунктов в политическом дискурсе о рабочем. Отказывая ему в праве на самостоятельность в реализации политической истины, в то же время данный тип дискурса предполагает осознанное понимание с его стороны необходимости осуществления опеки и воспитательных функций.

ФАНТАЗМ АПОКАЛИПСИСА В СОВРЕМЕННОМ МАССОВОМ КИНО

Цель статьи – проанализировать фантазматический статус идеологического ядра социума на примере апокалиптических сюжетов западной киноиндустрии. Формулируются методологические принципы исследования массового сознания, представленного в медийно-визуальной форме.

Ключевые слова: киноапокалипсис, фантазм, катастрофа, идеология, сакральное, профанное, общество.

Апокалиптические сюжеты западного жанрового кинематографа давно приковывают внимание аналитиков современной идеологии. Но, думается, кино такого рода – это не просто репрезентация и визуализация актуальных сегодня идеологических позиций (гуманистических, экологических, мультикультуралистских, глобалистских). Киноапокалиптика наших дней отсылает к более глубокой конфигурации, обнаруживающей фантазматический статус идеологического ядра социума, существующего в координатах глобального капитализма.

Использование термина «фантазм» применительно к осмыслению глубинных структур идеологии очевидным образом связано с дискурсом психоанализа. Конечно, популярное в последние десятилетия расширительное толкование фрейдистского терминологического аппарата (в *cultural studies*, в гендерных исследованиях, в социологии, в философской антропологии) не всегда можно считать удачным. Кроме того, до сих пор является методологически проблематичным перенос психоаналитических понятий на социальную реальность. С другой стороны, такая экстраполяция имеет почтенную традицию, особенно в связи с анализом идеологии. Методологический синтез марксизма и фрейдизма был в высшей

степени характерен для структурализма и постструктурализма 1950–1960-х гг. На связь идеологии как «ложного сознания» масс и психической симптоматики индивидуального субъекта указывал Жак Лакан, утверждая, что не у Гиппократов, а у Маркса следует искать понятие о симптоме¹. Луи Альтюссер, интегрируя в своей теории марксизм и структурализм, обращал внимание на то, что идеологические конструкции основаны на «воображаемых деформациях», которые претерпевают реальные отношения между людьми в обществе, когда эти отношения превращаются в идеологические представления. Альтюссер сопоставлял коллективное «незнание», на котором зиждется идеология, с бессознательным, которое исследует психоанализ: «Идеология является в глубинном понимании бессознательной»². Он считал, что учение Фрейда предоставляет доступ не только к психической истории индивида, но и к идеологическому бессознательному общества, так как «реальный субъект, индивидуум в его особом существовании не имеет облика эго <...>. Субъект формируется в идеологических формациях, с которыми себя отождествляет»³.

Правомерность применения психоанализа к социокультурным феноменам в глазах гуманитарной общественности является столь же зыбкой, как и во времена написания Фрейдом «Будущего одной иллюзии» и «Недовольства культурой». Названные выше интуиции мыслителей второй половины XX в. не привели к систематической разработке ими какой-либо синтетической методологии и во многом остались на уровне частных экстраполяций. Это касается и понятия «фантазм», которому во второй половине XX в. придается достаточно широкое значение. Например, существует тенденция в исследованиях говорить о «коллективном», или «социальном фантазме». Так, Жан Бодрийяр в своей работе «Символический обмен и смерть» использует это словосочетание как самоочевидный термин, говоря о смерти как о коллективном фантазме⁴. Подобного рода методологические интуиции действительно имеют определенные основания. Однако они все еще носят в значительной мере случайный характер.

По Лакану, фантазм – это не просто фантазия, «воображаемый сценарий, в котором исполняется желание», это – воображаемая матрица, конститутивная для самого желания, которое реально – «с помощью фантазма мы “учимся желать”»⁵. Это придает фантазму более фундаментальный онтологический статус. Жиль Делёз говорит о фантазме как о чистом событии.

Ни активные, ни пассивные, ни внутренние, ни внешние, ни воображаемые, ни реальные – фантазмы действительно обладают бесстрас-

тностью и идеальностью события. Этой своей бесстрастностью они возбуждают в нас невыносимое ожидание – ожидание того, что вот-вот произойдет в качестве результата, и того, что уже в процессе свершения и никогда не перестанет свершаться⁶.

В этом определении важно снятие оппозиции между реальным и воображаемым, ибо фантазм есть иллюзия, конституирующая саму психическую реальность человека.

Одной из важнейших функций фантазма является функция психической защиты, которую подробно исследовала Анна Фрейд. Она выделяет такие защитные механизмы как вытеснение, регрессия, отрицание посредством фантазирования, изоляция и др.⁷ Фантазирование, таким образом, может выражать вытесненные стремления, влечения или желания, форму сглаживания несовершенства материального мира. Но, главное, фантазм есть искаженный сценарий желания, призванный защитить субъекта от столкновения с объектом-причиной всякого желания – с желанием Другого.

Использование термина «фантазм» как для индивидуальных, так и для социальных явлений мы находим в работах Славоя Жижека. Ему в отличие от многих, использующих это понятие, как представляется, удастся преодолеть чересчур «метафорическое» значение этого слова применительно к социальным феноменам, в частности к современной идеологии, которая как объект исследования требует обращения к таким глубинным формированиям психики, как фантазм. Поскольку, согласно Жижеку, идеологию отличает то, что она не столько искажает знание (сознание) современного человека, сколько определяет сферу социальных практик, а значит, не просто создает иллюзорную, ложную картину действительности, но конституирует саму действительность. «Если пользоваться классическим пониманием идеологии, относящим иллюзию исключительно к сфере “знания”, то современное общество выглядит как постидеологическое: преобладает идеология цинизма; люди больше не верят в идеологические “истины”; они не воспринимают идеологические утверждения всерьез. Однако фундаментальный уровень идеологии – это не уровень, на котором действительное положение дел предстает в иллюзорном виде, а уровень (бессознательного) фантазма, структурирующего саму социальную действительность»⁸. «Фетишизм» товара и денег в капиталистическом обществе заключается не в том, что люди верят в их естественную необходимость и ценность. Напротив, современный индивид вполне осознает, что деньги – условны, а стоимость есть абстрактная величина. Однако при этом на практике мы действуем и поступаем так, как если бы мы верили в эту фетишистскую иллюзию.

В этом смысле идеологическая конфигурация полностью описывается определением фантазма: это иллюзорный сценарий, который структурирует реальную практику – желание и его удовлетворение. Объективность этой фантазматической веры базируется на том, что функция веры делегируется самим вещам: «Суть марксова анализа состоит в том, что вместо субъектов начинают верить сами вещи (товары)»⁹. А за этой «верой вещей» стоит, разумеется, сам социум, коллектив – «большой Другой», который продолжает верить.

По Бодрийяру, «массовый человек» не восприимчив к идеологическим посланиям, адресуемым ему СМИ и властью: он «цинически» безразличен к любым социальным ценностям и установкам, он реализует их автоматически, не имея необходимости верить в них и отдавать себе отчет в своей вере. В этом и состоит парадокс информационной «имплозии», когда массовое общество только потребляет информацию, никак на нее не реагируя (являясь «молчаливым большинством»), вследствие чего оно становится практически непроницаемым для социологического исследования. В этом смысле такое общество не допускает манипуляции, оно всегда ускользает от властного воздействия на его «сознание» при сохранении гипнотического гиперконформизма на уровне практических действий¹⁰.

Развивая подход Жижека, интересующий нас апокалиптический фантазм можно охарактеризовать не просто как жизненный сценарий социального агента современного общества, но как эпистемологический каркас сегодняшнего социума. Этот фантазм можно назвать «рефлексивным» (хотя подлинной рефлексии в нем, разумеется, нет), так как в нем человек эпохи глобализации каждый раз лицом к лицу сталкивается с глобальным миром как таковым, что волей-неволей заставляет его размышлять о перспективе гибели этого мира. Вполне возможно, что только в апокалиптическом контексте мы по-настоящему постигаем наш мир как глобальное целое.

Развлекательные фильмы катастрофической тематики выпускаются со стремительной быстротой и в невероятных количествах. Успех этой индустрии свидетельствует не только о соответствующем спросе как о ведущей тенденции на рынке массового кинематографа. Как представляется, в фантазматических картинах своей гибели общество стремится оградить (вспомним о защитной функции фантазма) своих членов от собственной катастрофической социальности. Этот защитный механизм фантазма действует потому, что, просматривая кинокартины апокалиптического свойства, мы убеждаем себя в том, что глобальная катастрофа, в сущности, нереальна, потому что восстание мертвых и вторжение инопланетян – сущая фантастика, а климатическая угроза или вирусология – лишь маловероятные возможности и прогнозы, к тому же

вряд ли приходящиеся на наш век. И уж тем более современный зритель эксплицитно не верит в близость Страшного Суда. Во все это верит абстрактная «массовая аудитория», некий гипотетический наивный зритель – Другой, но не я. Фантазм катастрофы, таким образом, показывает, что мы не верим в катастрофу, однако именно она является той перспективой, в свете которой мы только и можем воспринимать мир, – фантазматической структурой самого мира. Порождая апокалиптические фикции, мы скрываем от себя не «действительность возможной катастрофы», но – действительность нашей веры в такую возможность.

В свою очередь, у этой веры имеются определенные социально-практические следствия: на практике члены общества отказываются от долгосрочных прогнозов, вкладов, планов, контрактов; принцип неопределенности рассматривается как норма в сфере экономики; повседневная жизнь проходит в атмосфере паники, вызываемой малейшим соприкосновением с опасностью, при малейшем риске¹¹.

Логику нагнетания катастрофических фантазмов можно сравнить с кафкианским «бюрократическим» фантазмом: «Так называемый “кафкианский мир” является не “фантастическим образом социальной действительности”, а мизансценой фантазма, работающего в самой сердцевине социальной действительности: все мы прекрасно сознаем, что бюрократия не всемогуща, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество...»¹² Апокалипсис сегодня – фикция, художественный вымысел, зрелищный аспект информации, он длится ровно столько, сколько длится фильм. Однако эта фантазматическая угроза становится ощутимой тогда, когда вдруг обнаруживается, что она описывает некоторое реальное положение дел. Именно с этим «эффектом ирреальности» связан, с точки зрения Жижека, шок 11 сентября, по мнению многих, открывшего новый век – век катастрофических медиасобытий. И дело здесь не во внезапном воплощении того, что именно в таком визуальном решении было предметом изображения сотен фильмов-катастроф. «Неправдоподобно, когда происходит то, что было объектом фантазма; в известной степени Америка получила то, о чем фантазировала, и это стало большой неожиданностью. Поэтому следует отойти от стандартного прочтения, согласно которому взрывы Всемирного торгового центра были вторжением Реального, которое разрушило нашу иллюзорную Сферу... Это не реальность вошла в наши видения, а видение вошло и разрушило нашу реальность (т. е. символические координаты, определяющие наше восприятие реальности)»¹³. Реальное (в лакановском смысле) в данном случае – это Реальное нашего, действительно катастрофического мира («Добро пожаловать в пустыню Реального!»),

структурированного как фантазм. И это Реальное «для того, чтобы оно могло существовать, должно восприниматься как кошмарный ирреальный фантом»¹⁴.

Но массы, по мнению Бодрийера, не являются субъектами истории, массы молчаливы и равнодушны ко всему внешнему, имеет смысл только замкнутая частная жизнь, которую всеми силами пытаются удержать, сохранить и законсервировать в неизменном виде. Самой большой бедой сегодняшнего массового общества может стать лишь вмешательство в его существование. Однако даже апокалипсис не способен сдвинуть эти «массовые» устои с места. Более того, именно апокалипсис есть самоотражение общества, в котором оно видит свое идеальное «я». В апокалипсисе, как в зеркале, общество видит себя одновременно «до» и «после» собственного конца. В этом смысле идея Бодрийера о том, что «Страшный Суд уже происходит, уже окончательно свершился у нас на глазах»¹⁵, также справедлива: мы уже живем в постапокалиптическом обществе. Согласно Джорджо Агамбену, грядущее сообщество и есть сообщество, пережившее и принявшее собственную гибель, сообщество по ту сторону апокалипсиса. Апокалиптический фантазм есть способ самоудвоения общества, попытка провести внутреннее различие, желание воплотить модель уже произошедшего, увидеть себя в зеркале апокалипсиса. Апокалиптическое общественное сознание вращается вокруг имманентного разрыва, общество постоянно продуцирует свое постапокалиптическое отражение, удваивает себя как свое не-мертвое другое (un-dead – слово, описывающее онтологический статус постапокалиптических существ – вампиров, зомби, одичавших постлюдей и т. д.).

Располагаясь одновременно «по сю» и «по ту» сторону собственного конца, впусив в себя сам этот раскол, мы не можем стать свидетелями События Апокалипсиса как наступления нового состояния мира. Ибо современное событие, по Жижеку, имеет структуру временной петли, бесконечного повторения. Примером того могут стать многие фильмы. В «Планете обезьян»¹⁶ задается бесконечный апокалиптический круг. Планета гибнет, и наступает господство обезьян, которые тоже гибнут, но две из них отправляются в прошлое. В прошлом рождается их сын, который задает тот эволюционный скачок, в результате которого становится возможной цивилизация обезьян, господствующая над людьми в будущем. Ту же структуру мы видим в фильмах «12 обезьян»¹⁷, «Терминатор 2: Судный день»¹⁸.

Парадокс конца применительно к современности заключается в том, что область смерти перестала быть Иным, трансцендентным. Это не означает упразднения смерти. Напротив, очевидность фи-

зической смерти вовлекает смерть в повседневную жизнь. И дело не в том, что люди стали больше бояться смерти и от этого больше думать о ней. Наоборот, страшна не смерть, а именно то, что смерть есть «незаконное» продолжение жизни, страшит не неподвижность мертвеца, но его странная жизнь: «Он жив не по-нашему, темной жизнью, бродящей еще в его теле, и еще другой жизнью – гниением. И страшно, что эти силы подымут его, он встанет и шагнет как одержимый»¹⁹. Изменилась и концепция бессмертия: оно теперь не есть героическое отрицание, попрание смерти через ее приятие, но именно «контрабандное» бессмертие не-смерти. По крайней мере, христианское отрицание смерти было ее триумфом, теперь же всюду имеет место хайдеггеровское «забвение бытия» и невзрачность, незначительность смерти, смерть сама по себе не интересна. «Когда смерть вытесняется в послезитие, то, в силу хорошо известного возвратного процесса, и сама жизнь оказывается всего лишь доживанием, детерминированным смертью»²⁰. По мнению Жижека, современное состояние мира есть проживание вне естественных циклов жизни и смерти без «потустороннего» мира, в котором виделось бы освобождение, разрешение.

И с этой точки зрения постапокалиптическая греза общества о самом себе есть экспликация того самоощущения, которое оно имеет на собственный счет. В этом смысле кинематограф выступает репрезентантом самого ценного в сегодняшнем обществе, того, что «масса» может желать сохранить, удержать. И тут интересно увидеть социальную структуру этого общества, которую нам предлагают постапокалиптические фильмы.

В качестве примера можно назвать несколько фильмов, которые ярко иллюстрируют общество «после конца»: «Галактика ГНХ-1138»²¹, «Последняя битва»²², «Побег с Земли»²³, «Зуб и ноготь»²⁴, «Дорога»²⁵. В этих новых обществах наглядно демонстрируется редукция социального обмена, о которой пишет Бодрийяр. Это, как правило, дикое состояние, в котором, однако, подлинной ценностью является сохранение общего социально-этического минимума. Зачастую «первобытной» дикости, господствующей в мире после глобальной катастрофы, т. е. тому, что чуждо и непонятно, противопоставляются «человеческие» ценности: труд, достоинство, справедливость (надо заметить, что справедливость понимается в основном как месть, и семантика этого мотива мести достойна отдельного исследования).

Постапокалиптическое общество определяется не через социальные иерархии, а через наличие элементарных «человеческих» (этических) черт. Это именно то, что не может погибнуть. Общество постоянно продуцирует свое постапокалиптическое отражение,

которое выражается образами обезьян, каннибалов, изгоев, зомби. Но интересен не только страх современного зрителя перед этими существами, от которых нас отделяет совсем тонкая грань. Дело в том, что эти «свое другое» человека может воплощать минимум человечности. Обезьяны, например, «могут позволить себе быть более человечными, чем человек» (по словам Цезаря, героя фильма «Планета обезьян»). В «Земле мертвых»²⁶ Джорджа Ромеро живые мертвецы, уничтожившие человеческую цивилизацию, открывают в себе зачатки социальности, которая, с точки зрения режиссера, достойна уважения. Зомби может стать замечательным семьянином, что получается у него лучше, чем у среднего американского главы семейства: таков зомби Фидо²⁷ из одноименной картины. Этот «отвратительный» образ, как представляется, и есть тот «возвышенный объект», который является основой монструозной социальности, изнанкой человеческого, бесконечно воспроизводящей себя в апокалиптическом цикле. Его тематизация – залог социального воспроизводства.

Таким образом, суть апокалиптического фантазма, на наш взгляд, в обнажении, в постоянном напоминании о том, что гибель этого социального минимума будет означать абсолютный конец. Такая саморефлексия общества через фантазмирование собственного конца есть не что иное, как попытка самоотождествления – попытка принять, приобрести себя. Однако бесконечное сохранение минимума социальности не дает разрешиться этому самоуничтожению общества, и фантазм возвращается до бесконечности.

Здесь следует подчеркнуть еще один момент. Апокалиптический сценарий при всей своей фантазматичности, если он, как мы полагаем, не есть лишь профанная версия полузабытого предания, в котором главная роль отводится Богу, должен иметь религиозно-эсхатологический и сотериологический смысл. Имеется ли место для Бога в структуре интересующего нас фантазма? Развивая мысль о том, что в современном обществе вера в «большие нарративы» делегируется Другому, можно вслед за представителями люблянской школы теоретического психоанализа утверждать, что цинизм современного субъекта есть своеобразная форма (скрытой) религиозности. Носитель современного секулярного сознания «знает, что Бога нет». Но проблема не в этом, а в том, знает ли Бог об этом знании, то есть, в сущности, знает ли Бог о собственном небытии? На экранах всего мира разворачиваются картины, как правило, рукотворного апокалипсиса, в религиозный смысл которого эксплицитно никто не верит. Но сама навязчивость фантазма заставляет задуматься о том, что, несмотря на современное «небытие Бога», место Бога (большого Другого) сохраняется как структурная необходимость. «Именно

поэтому сегодняшняя эпоха, возможно, менее безбожна, чем любая предшествующая ей: все мы готовы высказывать крайний скептицизм и циничную отстраненность, эксплуатировать других “безо всяких иллюзий”, преступать все моральные запреты, заниматься экстремальными сексуальными практиками и т. д. и т. п. – при этом молчаливо сознавая, что большой Другой об этом не знает»²⁸.

Именно это незнание Бога о том, что мы потеряли веру в обетованный им «Апокалипсис Иисуса Христа» и что мы способны лишь получать поверхностное эстетическое удовольствие от захватывающего апокалиптического зрелища, сохраняет в структуре фантазма его собственно религиозный смысл. Не веруя, мы верим, что подлинный Судный день действительно неизбежен, но так же неизбежна и благодать Спасения. А значит, мир не оставлен Богом, но, напротив, сакральность вещей этого мира постоянно поддерживается фантазматическим повторением апокалипсиса – странным присутствием Бога в безбожном мире. Так сохраняется сакральная структура множественных (лже)апокалиптических повествований, которые соединяются в одном-единственном, истинном, делающем подлинной эту бесконечную вереницу праздных фантазий.

Субъект готов... на самые радикальные изменения, только если он может остаться неизменным в Другом... В этом случае вера в Другого (в современной форме веры в незнание Другого) как раз и служит тому, что помогает сохранять положение вещей неизменным независимо от всех субъективных мутаций и пермутаций. Вселенная субъекта действительно изменится только тогда, когда он придет к знанию того, что Другой знает (что его не существует)²⁹.

Если исчезнет этот источник сакрального, то прекратится бесконечный апокалиптический рассказ – наступит подлинный Конец света, мир сможет исчезнуть, а внутренний конфликт, разрывающий его, разрешится. Веря в Апокалипсис в его религиозной версии, современный человек боится признаться себе в том, что скрытым источником этой веры является вера в то, что мир на самом деле может погибнуть от руки человека (т. е. быть элементарно разрушен, как любая «профанная» вещь), а также – нежелание принять на себя ответственность за это.

Примечания

¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999. С. 31.

- ² Цит. по: Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / Общ. ред. и вступ. ст. П. Серио. М.: Прогресс, 1999. С. 22.
- ³ Там же.
- ⁴ *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 264.
- ⁵ *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. С. 124.
- ⁶ Там же. С. 277–282.
- ⁷ *Фрейд А.* Эго и механизмы психологической защиты. М.: АСТ; Астрель; Харвест, 2008.
- ⁸ Там же. С. 40.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 49–52.
- ¹¹ *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005.
- ¹² *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. С. 43.
- ¹³ *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003. С. 199.
- ¹⁴ Там же. С. 201.
- ¹⁵ *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 321.
- ¹⁶ Планета обезьян. Planet of the Apes. 1968, США, режиссер Франклин Дж. Шеффнер.
- ¹⁷ 12 обезьян. Twelve Monkeys. 1995, США, режиссер Терри Гиллиам.
- ¹⁸ Терминатор-2: Судный день. Terminator-2: Judgment Day. 1991, США, режиссер Джеймс Кэмерон.
- ¹⁹ *Липавский Л.* Исследование ужаса. М.: АД Маргинем, 2005. С. 31–32.
- ²⁰ *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 235.
- ²¹ Галактика ТНХ-1138. ТНХ-1138. 1971, США, режиссер Джордж Лукас.
- ²² Последняя битва. Le Dernier combat. 1983, Франция, режиссер Люк Бессон.
- ²³ Побег с Земли. The Survivor. 1998, США, режиссер Ник Дэвис.
- ²⁴ Зуб и ноготь (До последней капли крови). Tooth & Nail. 2007, США, режиссер Марк Янг.
- ²⁵ Дорога. The Road. 2008, США, режиссер Джон Хиллкоут.
- ²⁶ Земля мертвых. Land of the Dead. 2005, США–Канада–Франция, режиссер Джордж А. Ромеро.
- ²⁷ Зомби по имени Фидо. Fido. 2006, Канада, режиссер Эндрю Карри.
- ²⁸ *Жижек С.* Устройство разрыва: Параллаксное видение. М.: Европа, 2008. С. 78.
- ²⁹ Цит по.: *Жижек С.* Устройство разрыва: Параллаксное видение. С. 78.

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ КАК ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ОБЪЕКТЫ

Интеграция технологически опосредованных социальных связей в ткань повседневных коммуникаций привела к качественному ее изменению. Для анализа сложившихся коммуникативных структур в статье использованы работы современных экономистов (Ф. Хайек), социологов (Б. Веллман, Л. Фриман, Дж. Барнс) и философов (Н. Луман, К. Кнорр-Цетина). Эти исследования обозначили, на наш взгляд, начало поворота в экспертной оценке траекторий роста и типов сложности современной общественной коммуникации.

Ключевые слова: социальная сеть, аутопойезис, аккаунт, контент, эпистемический объект, объект-центричность, медиапространство.

Мы определяем социальные сети как эпистемические объекты, или объекты знания, которые задают «из себя», а не извне, новые уровни сложности и настройки вновь обретаемой функциональности. К такому классу объектов, к примеру, относятся так называемые стенд-элоун блоги, комьюнити или форумы. Деятельность подобных конструкторов знания, на первый взгляд, реализуется по заданным условиям коммуникации. Однако сколько-нибудь активное участие/соучастие субъекта-пользователя в функционировании объектов такого класса открывает новую проблемную область. Первая проблема – это непроясненный когнитивный статус новых объектов. Следует поставить вопросы: Этот объект потребляет знание (программный код, информационное наполнение), которое ему задает субъект? Да, это так. Объекты данного класса развиваются по вложенной в них заданной схеме, так, чтобы создатели заранее знали его цель и развитое, конечное состояние? Не совсем так. Кроме того, как выясняется, такие объекты могут сами продуцировать знание,

порой ставящее в тупик как пользователей, так и создателей. Главным образом последнее обстоятельство позволило Х.-И. Райнбергеру назвать подобные продуцирующие из себя знания объекты «эпистемическими вещами»¹.

Сложность эпистемического объекта такова, что его невозможно разложить на человеческие и технологические составляющие, которые стоят за всеми воспроизводимыми интернет-коммуникацией событиями. Внешне все выглядит так: интересующие нас сети – это системы, в которых коммуницируют пользователи, сидя перед экранами и пользуясь внешними устройствами – технологическими объектами. Пользователи проводят различия между «своими сетями» контактов и отношений, которые они могут считать подмножеством единой сети, и собственно социальной сетью. Однако последняя уже включает в себе немалую долю анонимного поведения, «размытого» для понимания каждого включенного в нее субъекта. В таком виде социальные сети являются полем как для внутренней коммуникации, так и коммуникации выходящей за рамки интернет-пространства. Они не имеют однозначного определения в интернет-среде, и у них нет четких границ в социуме, они к тому же не могут быть представлены конкретными группами пользователей, выстраивающих систему коммуникационных актов. Это обстоятельство уже отмечалось².

Подобное сопряжение социального устройства и сложной «технологической реальности» на примере фондового рынка исследовала Карин Кнорр-Цетина. «Рынок состоит из отдельных сегментов и блоков знаний, визуализированных на экранах и искусно используемых трейдерами, – отмечает она. – В этом смысле “рынки-на-экране” являются конструктами знания, но это еще не эпистемические объекты. В нашей интерпретации объекты знания способны безгранично разворачивать свою сущность, и в этом смысле они прямо противоположны чистым инструментам и коммерческим товарам»³. Согласно предложенному К. Кнорр-Цетиной подходу, изображения, которые видят пользователи на своих экранах, не являются социальностью в полной мере, как и, соответственно, эпистемическими объектами. Но только все пользователи, их организация, исторически сложившиеся схемы медиакommunikаций и технологические объекты могут являть собой единый конгломерат эпистемического объекта.

Социальные структуры интернет-коммуникации при всей разнородности составных элементов (конструктов знания) представляют собой сложные, но цельные объекты. Ключевой особенностью подобных систем является их меняющийся, разворачивающийся характер, их незавершенность и нетождественность самим себе.

Исходя из сказанного, следует разобраться в том, является ли незавершенность типологической характеристикой социальных сетей интернет-коммуникации. Пока же мы можем только констатировать два момента: 1) процесс их разрастания не может быть завершен до тех пор, пока существует сеть; 2) экспоненциальный рост числа пользователей интернет-сети подводит ее к такому порогу сложности, за которым осуществляется запуск ее аутопойезиса.

В данном случае под аутопойезисом структуры понимается процесс ее самостроительства (самodelания) и самовозведения новых уровней собственной сложности. Аутопойезис не сводится к сумме свойств системы и не проявляется как редукция предложенных извне (субъектом, группой экспертов и т. д.) требований. Иными словами, аутопойетическая система – это открытая, сама себя перманентно надстраивающая система. По сути, мы имеем дело с особыми следствиями эволюции сложности объекта или такого его наращивания, которое провоцирует запуск его принципиально новых возможностей собственного роста «из себя самого» – автономности и саморазвития.

Можно констатировать, что сопряжение ряда коммуникативных структур глобальной сети Интернет спровоцировало становление социальных сетей. Таким образом, в глобальной сети Интернет появились принципиально новые образования – «социальные сети». Социальная сеть это не только программный сервис, площадка для групповых коммуникаций. Она представляет собой, с одной стороны, наличие большого числа субъектов, сопряженных с технологическими объектами интернет-коммуникации, а с другой – программное обеспечение, призванное регламентировать их взаимодействие. Взаимодействие между субъектами социальных сетей отражается в Интернете и представляет собой множество интерактивных многопользовательских веб-сайтов, контент (англ. content – содержание, наполнение, заливка) которых наполняется участниками сети. Здесь следует сделать еще одно различие. Так, аудитория телевизионного сериала социальной сетью не является, потому что внутри нее нет налаженных связей. Однако как только возникает соответствующая площадка, которая предоставляет аудитории возможность объединиться на основе интереса к сериалу, появляется одна из социальных групп, в сумме представляющих сеть.

Представленный тип социальной сети являет собой такой тип сложности структуры, в котором нет единого центра или единой точки роста, с одной стороны, и одного выделенного управляющего уровня – с другой. Отличается ли представленный таким образом разворачивающийся объект – социальная сеть – от традиционного,

преимущественно социокультурного ее описания и понимания? Для ответа на этот вопрос необходимо хотя бы кратко рассмотреть историю изучения социальных сетей.

Само понятие социальной сети впервые возникает в классической социальной философии модернити. К примеру, о некоей «паути-не отношений» писал в своей работе «Крупные города и духовная жизнь» Г. Зиммель, анализируя процессы влияния урбанизации на формообразования различных типов взаимодействия между людьми. Рассуждения о социальной структуре также можно встретить в «Принципах социологии» Г. Спенсера. Однако анализ социальных сетей оформился как ключевая техника социальных исследований только во второй половине XX в. Термин использовался в академических исследованиях таких областей, как антропология, биология, экономика, география, информатика и социолингвистика. Социологическую историю научных исследований сетей принято отсчитывать с 1930-х гг., когда Дж. Морено, основатель теории малых групп, опубликовал серию работ по социометрии. Окончательно термин был введен в 1954 г. социологом из манчестерской школы Дж. Барнсом в работе «Классы и собрания в норвежском островном приходе», вошедшей в сборник «Человеческие отношения». Дж. Барнс начал использовать термин систематически, чтобы обозначить образцы связей, традиционно используемые общественностью и описываемые социологами: малые группы (например, племена, семьи) и социальные категории (например, пол, этническая принадлежность)⁴. В работах британского социолога А. Радклифа-Брауна понятие «социальная сеть» приобрело определение, как некое упорядоченное объединение частей в целое, устойчивый паттерн отношений между людьми. В те же 1950-е гг. работы английских антропологов Дж. Барнса и Э. Ботт привлекли внимание множества других исследователей к более сложным социальным феноменам, связанным с принадлежностью к социальным сетям.

Вполне перспективно, с нашей точки зрения, было бы рассмотрение способов анализа сетей, которые были реализованы такими исследователями, как С.-Д. Берковиц, С. Боргэтти, Р. Берг, К. Карли, М. Эверетт, К. Фост, Л. Фримен, М. Грэноветтер, Д. Нок, Д. Крэкхардт, П. Марсен, Н. Маллинс, А. Рапопорт, С. Уоссерман, Б. Веллман, Д. Вайт, и В. Харрисон⁵. Обратим внимание на некоторые аспекты предложенных подходов. Так, в истории анализа социальных сетей принято выделять несколько методологических подходов⁶. Один из них построен на отрицании положения о том, что группы – это стандартные блоки общества. В этом случае изучаются наименее коммуниктивно ограниченные социальные системы – от нелокальных сообществ до связей среди веб-сайтов. В рамках друго-

го подхода субъект уже не рассматривается как дискретная единица анализа сетей, интерес исследователей концентрируется главным образом на усложняющейся структуре связи между субъектами. Третий тип анализа рассматривает влияние социальных сетей на нормы общественных взаимоотношений. Он построен на критике позиции о стандартном влиянии социализации на все типы поведения субъекта. Кроме того, социальные сети также использовались в исследованиях экономического организационного взаимодействия⁷. Эти исследования были направлены на изучение множества неофициальных связей, соединяющих руководителей, а также методов ассоциации и связи между отдельными служащими в различных организациях. Как показали исследования, социальные сети играют ключевую роль в координации властных взаимоотношений и весьма значительны при найме сотрудников. Сети предоставляют организациям возможности для сбора информации и позволяют создавать коридоры анонимной коммуникации при регулировании ценовой политики.

Пользователи могут определить для себя значимость социальных сетей по формам поддержки, которые они встречают в них. Важно также обратить внимание на то, что ограниченные и закрытые сети в этом плане оказались менее полезными, чем сети с возможностями для расширенных свободных связей (слабых связей). Открытые сети с большей вероятностью могут предложить своим участникам новые идеи и возможности, нежели их закрытые аналоги. Другими словами, группа субъектов, коммуникация которых не выходит за рамки собственной организации, не сможет использовать сеть для новых возможных коммуникаций или иного приобретения знания. В противоположность у пользователей со связями в открытых сетях есть возможность наладить коммуникацию с другими социальными мирами, что способствует открытию доступа к более широкому диапазону знания. Для отдельного успеха пользователям лучше иметь связи во множестве сетей, а не многие связи в пределах единственной сети. Точно так же люди могут иметь влияние или действовать как брокеры в пределах их социальных сетей, соединяя две сети, которые непосредственно не связаны⁸.

Несмотря на относительную стройность и однообразность способов передачи информации, типы построения коммуникативных взаимодействий в социальных сетях могут быть весьма разнообразными, и это зависит от совпадения множественных факторов использования субъектами конструкторов знания. В зависимости от условий возникновения ими могут быть: коммуникации, разделенные временными рамками; коммуникации с определенным или неопределенным числом участников; коммуникации письменные,

визуальные или письменно-визуальные и т. д. Так, Н. Луман еще в 1997 г. прогнозировал появление подобных коммуникативных систем. «Если благодаря письменности, – писал он, – осуществляется пространственное (а тем самым и временное) расщепление таких коммуникативных компонентов, как сообщение и понимание, то для компьютера оказывается возможным применить расщепление и в отношении предметного измерения смысла коммуникации. Что может вырасти из этого – пока не постижимо даже самой изощренной спекуляцией»⁹. Однако уже сегодня благодаря новым эпистемическим системам прочерчиваются контуры медиакоммуникаций, предоставляющих свободу в любых измерениях коммуникативного акта.

В утверждении Ф. Хайека относительно экономического хозяйства о том, что рынок не производит предметов, а передает информацию о них, довольно точно проиллюстрирована природа исследуемых нами объектов: «Жизненно важная функция, которую играет распространение информации, ускользает от людей, подверженных механицистским и сциентистским предрассудкам. Они принимают фактическую информацию о физических объектах как само собой разумеющееся и не обращают внимания на роль, которую играет относительная редкость различного рода предметов при определении их ценности»¹⁰. Обусловлено это тем, что процесс материализации объектов знания в социальных сетях непрерывен, эти объекты постоянно приобретают новые качества и изменяют уже имеющиеся. В этом проявляется их сложность как эпистемических объектов. Как объекты эпистемические социальные сети имеют необходимую сложность для своего развития уже в самом своем становлении. Притом особенно динамично процесс разрастания социальной сети происходит на ранних этапах развития, после чего развитие переходит в стадию стагнации и замещается «внутрисетевыми» процессами, такими как создание локальных групп или усовершенствование настроек профиля. Но как системы с большим числом взаимодействий социальные сети подвержены энтропии, когда пользователи или уничтожают некогда созданные ими аккаунты, либо перестают ими пользоваться, и те переходят в режим «застывшего времени». «Угасанием» развития социальной сети в таком случае можно считать уменьшение роста создаваемых аккаунтов, а «сворачивание» социальной сети начинается тогда, когда процесс «угасания» превосходит процесс создания новых аккаунтов. Большинство сетей используют свои механизмы защиты от подобных процессов. К примеру, социальная сеть с блоговой структурой «Живой журнал» дает возможность пользователю восстановить уничтоженный им аккаунт в течение месяца. Другая сеть «В контакте» позволяет восстановить удаленный аккаунт в любой

момент. Такая возможность сводит на нет существующую функцию удаления аккаунта, если по желанию пользователя аккаунт может быть восстановлен подобно мифическому Фениксу. Однако процесс «сворачивания» социальной сети не говорит о том, что сама коммуникация в ней прекратится. Да, интенсивность коммуникативных актов будет уменьшаться, но коммуникация будет сохраняться до тех пор, пока не исчезнут все аккаунты социальной сети. Подобное устройство означает, что социальные сети в равной мере определяются своим текущим состоянием и тем, чем они еще не стали, но могут стать. Также из этого описания видно, что они не являются целиком самими собой, так как они не могут быть четко заданы, и их границы не могут быть изначально очерчены, как у других сложно организованных технологических объектов.

Еще одной отличительной чертой социальных сетей, указывающей на их эпистемическую сущность, является вариативность управления медиаконтентом. Несмотря на то что часть открытых сетей в Интернете представляет действительную альтернативу электронным СМИ, их структуры сильно отличаются. В отличие от средств массовой информации социальные сети построены в виде системы, источником информации в которой может быть каждый ее узел. Соответственно влияют на содержание и размещение информации в ней сами потребители, которые в то же время являются и ее источниками. Контент социальных сетей в Интернете может выглядеть так же, как и контент средств массовой информации, только природа его построения носит принципиально иной, сетевой характер. Подтверждение эффективности подобного размещения контента мы можем видеть в современной информационной политике многих СМИ. К примеру, крупная американская газета «USA Today» обновила свой сайт, добавив в его основу часть функциональности социальных сетей. Новая версия usatoday.com ввела рейтинг статей, который на главной странице выводит список популярных материалов. В таком случае порядок статей определяется уже не главным редактором, а самими читателями. Новая сетевая система позволяет читателям просмотреть списки наиболее посещаемых, комментируемых или рекомендуемых статей. Но в существенно большей степени приближает СМИ к социальной сети, конечно, возможность создания читателями своих блогов, которую уже вводят многие электронные СМИ. Среди других наиболее популярных новшеств – появление тегов, благодаря которым можно быстро прочесть статьи, отмеченные общими ключевыми словами, и возможность добавления читателями друг друга в «друзья». Так же происходит и влияние социальных сетей на печатные СМИ. Примером подобного влияния может служить еженедельный

журнал «F5», который посвящен событиям, обсуждаемым в сфере интернет-блогов и социальных сетей. Его содержание построено по аналогии с веб-страницами, где расставляются теги и приводятся ссылки на электронные адреса в статьях.

В перспективе мы можем выделить единое для социальных и политических сетей стремление участников использовать ресурс своей взаимосвязанности для достижения целей. Несмотря на большое количество участников сети – политических или социальных – все они в своей деятельности так или иначе будут преследовать совместные интересы. Но всегда следует помнить, что в социальных интернет-сетях этот процесс замыкается и замыкает пользователя «на себя». В этом случае, может быть, самой важной задачей является не столько «перехват управлением», сколько нахождение инструментов «тонкой подстройки». Конечно же, в процессе общения участников социальной сети может возникать и множество побочных целей, которые будут решаться с той или иной степенью успешности, но при всем этом траектория развития всей социальной сети будет формироваться и определяться внутри самой системы и даже точнее, – самой системой.

Примечания

- ¹ *Rheinberger H.-J.* Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis // *Studies in the History and Philosophy of Science*. 1992. Vol. 23. №. 2. P. 305–331.
- ² *Лавренчук Е.* Аутопойезис социальных сетей интернет-коммуникаций // *Вестник РГГУ*. 2009. № 12. Серия «Философия. Социология». С. 48.
- ³ *Кнопп-Цетина К., Брюггер У.* Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // *Социология вещей*. М.: Территория будущего, 2006. С. 184.
- ⁴ *Barnes J.* Class and Committees in a Norwegian Island Parish // *Human Relations*. № 7. London School of Economics, University of London, 1954. P. 39–58.
- ⁵ *Freeman L.* The Development of Social Network Analysis. Vancouver: Empirical Press, 2006. P. 24.
- ⁶ *Wellman B., Berkowitz S.* Social Structures: A Network Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 34.
- ⁷ *Wasserman S., Faust K.* Social Network Analysis: Methods and Applications. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 74.
- ⁸ *Scott J.* Social Network Analysis. London: Sage, 1991. P. 83.
- ⁹ *Луман Н.* Медиакоммуникации. М.: Логос. 2005. С. 143.
- ¹⁰ *Хайек Ф.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.: Новости, 1992. С. 161.

«СПЕЦИАЛЬНОЕ СОБЫТИЕ»: ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ

Статья посвящена философско-эстетическому анализу феномена «специального события». Автор дает определение понятия «специальное событие», размышляет над философскими аспектами событийной коммуникации. Автор статьи объясняет, что «специальное событие» имеет эстетическую природу. В статье раскрываются особенности «специальных событий», создаваемых в современном пространстве культуры постмодерна и информационной эпохи.

Ключевые слова: специальное событие, символический капитал, постмодерн, эстетический феномен, миф.

Понятие «событие» является родным для философского дискурса, но сегодня появилось и все чаще используется в современном публичном дискурсе понятие «специальное событие». Так что же такое «специальное событие»? И почему это понятие оказалось актуальным для философско-эстетического исследования?

Специальное событие – это событие, которое целенаправленно организовано для трансляции идей, ценностей, сообщение, которое выражает и служит достижению мировоззренческих, информационных, репутационных, имиджевых, некоммерческих, коммерческих целей какого-либо сообщества, объединенного некими аксиологическими предпочтениями, социальными, конфессиональными, корпоративными принципами и взглядами. Специальное событие является элементом и формой событийной коммуникации. Истоки событийной коммуникации находятся в основании человеческой культуры, культурно-историческое развитие дает обширный опыт организации ритуалов, церемоний, праздников¹.

Создание специальных событий и сегодня направлено на творение мифологии, но имеет особый ракурс и стратегическую задачу формирования символического капитала². Современная, динамично развивающаяся практика событийной коммуникации диктует необходимость осмысления этого феномена в методологии гуманитарного знания. Сегодня понятие «событие» принадлежит не только миру философии, эстетики, культурологии, но и прагматичной сфере корпоративных коммуникаций³, экономики, маркетинга, политики, где создание событий признается мощным и эффективным способом продвижения идей, формирования взглядов и мнений. Создание событий в наши дни становится технологией, и важно придать ей гуманитарный характер, а для этого необходимо понять ее сущность и специфику, раскрыть механизм ее влияния и эффективности. Изучение феномена специального события можно отнести к числу актуальных тем практической философии.

Данное понятие пришло к нам из американской и европейской практики и теории коммуникационной деятельности и является переводом англоязычного термина *special event* («special» – особый, особенный, специальный; «event» – событие). В отечественной практике массовых и корпоративных коммуникаций также появилось отвечающее этому понятию направление деятельности – организация и проведение специальных событий. Более того, появились своеобразные новые «шаманы», знающие тайны создания мистерий, церемоний и праздников, которые официально работают в статусе event-менеджеров. Сегодня уже можно говорить о профессионализации данной сферы деятельности и о формировании рынка event-услуг.

О чем говорят эти тенденции? О том, что создание специальных событий востребовано, в них есть социальная потребность, что для достижения тех или иных целей, в зависимости от сферы применения и характера аудиторий общественности (на которые ориентировано событие), специально создается событие и продумывается его формат.

Эстетика специального события служит выражению его идеи посредством выбора формы, стиля, сюжета, визуального ряда. Видовое и стилистическое многообразие современных специальных событий вместило, процитировало, интегрировало многовековой опыт событийной коммуникации разных культур и эпох. В современной событийной коммуникации нет сакральной вертикали смысла, есть прагматичная горизонталь цели, которая и позволяет существовать «через запятую» различным формам событий (будь то праздник или церемония, фестиваль или торжественный прием, политический саммит или гламурное party).

Специальное событие является коммуникационной технологией, имеющей богатую историю и практику применения. Специальные события обладают мощными коммуникационными ресурсами и особенностями воздействия на общественное и индивидуальное сознание. Сила влияния здесь имеет эстетический характер⁴, поскольку осуществляется через образ, миф, ритуал. Особенность данной технологии именно в силе образного воздействия, в способности влияния через эмоции и переживания. Можно предположить, что еще далеко не полностью изучена данная технология и, тем более, не осознана мера ответственности за ее применение. Сегодня эстетическое находится в актуальнейшей связи с этическим, поскольку свобода в выборе форм выражения сопряжена со смыслом и результатом, которым может быть тот или иной поступок, выбор, ход или «уход» человека. Контекст культуры гламура и практика рекламы делает эти размышления еще более актуальными, поскольку эстетические ловушки манящего образа являются здесь основным методом воздействия. В ракурсе поставленных вопросов философско-эстетическое прочтение феномена специальных событий представляется весьма своевременным.

Специальные события основываются на феноменологии и эстетике события, но между этими понятиями существуют различия. Особо выделим то, что в философии событие понимается как имманентно присутствующее в бытии, как со-бытие (основополагающая идея Dasein М. Хайдеггера)⁵. В философском понимании «событие постоянно творится», событие – это предвосхищение, потенциальная возможность встречи, «существует возможность события как дар – чистый дар события предшествует символической схематике поименования», как «творчество возможно именно потому, что изначально есть данность, которой творчество в своей неповторимости соответствует» (А.А. Грякалов)⁶. Событие понимается и как возможность со-бытия с другим, где «важнейшие акты, конституирующие личность, определяются отношением к другому» (М.М. Бахтин)⁷, здесь актуализируется философия поступка. Таким образом, можно выделить несколько философских ракурсов понимания события: онтологический М. Хайдеггера, антропологический М.М. Бахтина, эстетический А.А. Грякалова.

В постмодернистских философских текстах используется дефисная стилистика письма, которая позволяет также прояснить грани феномена «со-бытия». Здесь «принципиальной является установка на выявление структур бытия через структуры со-бытия людей. Контуры бытия проявляются через формы со-бытия людей, через вырабатываемые ими формы со-знания, со-действия, взаимопонимания»⁸.

В практике массовых коммуникаций, в публичном обыденном использовании и в профессиональном лексиконе специалистов по корпоративным коммуникациям специальное событие понимается как событие-действие, организованное для достижения определенных целей, либо понимается и используется как синоним слов «происшествие», «особый случай», либо специально так трактуется в массмедиа.

Стоит отметить, что слово «мероприятие» не является синонимом «события», поскольку задачей профессиональной коммуникационной деятельности является создание именно события. Специалисты опасаются получить в конечном счете «мероприятие» – формальное действие, эмоционально и содержательно пустое. Понятие «мероприятие» изначально имеет негативный ассоциативный ряд. Специальное событие должно стать именно со-бытием и событием. «Событие» в контексте современных коммуникаций понимается скорее как явление, нарушающее обычный ритм повседневности. «События» разрывают ткань повседневного пространства-времени, его непрерывный ход, это другое/особое время и пространство. «Событие» выступает как целостный процесс, имеющий начало, кульминацию и конец. В общем смысле это понятие характеризует локальное структурирование бытия в определенные промежутки времени. По своему содержанию события могут касаться любых сфер действительности: от деления ядра атома до экономического кризиса и инаугурации президента. В этой связи можно говорить о физических, экономических, политических и других событиях и наряду с природными и социальными выделять события внутренней жизни человека⁹.

Последний род событий субъективен и индивидуален. Явление или факт не могут стать для индивидуума событием, если он не знает о них или если они не значимы для него, не интересны ему как таковые. Результат события (в том числе и специального события) – это свершившийся индивидуальный внутренний диалог, обретение новых горизонтов понимания и знания, формирование новых взглядов и отношений. Событие позволяет создать общее поле интересов и устремлений. Посредством события постулируются идеи, достигается общность интересов и сопричастность происходящему. Возможность понимания и обретения нового знания и опыта через со-участие и со-переживание – важнейшие особенности и коммуникационные ресурсы события.

Создаваемое специальное событие – это пространство мифа и игры. Его можно отнести к пространственно-временным видам искусства: оно имеет особую архитеконику, в которой выделяются вербальная, визуальная и пластическая составляющие.

Архитектоника события – это структура, способная транслировать смысл; это специально создаваемая структура, каждый элемент которой призван передавать определенное сообщение. Структура события сложна, в ней используются различные способы кодирования информации. Специфика кодирования информации в том, что в структуре события она переводится на язык образов. Событие влияет синергично и, в первую очередь, силой общего эмоционального воздействия. Создание события, с одной стороны, процесс весьма технологичный, с другой стороны, событие становится событием только тогда, когда возникает ощущение целостности, гармонии, единства. Когда технологичность, буквально «сделанность» растворяется (каркас невидим, неосязаем), когда происходящее воспринимается как целостный художественный текст, в самом высоком смысле как произведение искусства.

Структура специального события определяется его основной идеей. основополагающая идея специального события является основанием для выстраивания концепции и выбора стилистики. Структурными составляющими события могут быть символы, ритуалы, обряды, тотемы, знаки «присутствия» и знаки «участия». В построении события используется богатая палитра приемов художественного выражения посредством слова, музыки, визуального ряда, движения, используются приемы различных искусств.

Специальные события имеют определенный сценарий и сюжетную линию, можно сказать, что они представляют собой режиссуру социально направленного действия. Сюжетная линия специального события выстраивается как театральное и театрализованное действие, где есть завязка, фабула, развязка. Специальное событие в своем сценарии имеет внутренний событийный ряд. Движение происходит как бы по ступеням, идущим вверх. Каждое следующее внутреннее событие по степени значимости и силе эмоционального влияния должно превосходить предыдущее. Событие имеет кульминацию, эмоциональный и символический центр (например, зажжение Олимпийского огня).

Современная эпоха информационной цивилизации характеризуется тем, что границы национальных культур легко преодолеваются, унифицируясь в единое поле культуры. Национальные идеи, символы и ритуалы теряют исходную семантическую глубину и значимость, отрываясь от национальной, родной почвы, и обретают эксцентричные черты, где декоративность приходит на смену онтологичности. Сегодня при организации специальных событий все чаще используют только красивую или привлекательную оболочку идеи или символа, которая становится семантическим основанием концепции события. Происходит своеобразная игра симулякра-

ми¹⁰, игра означающими, которые по сути уже ничего не означают. Индустрия событийного маркетинга использует идеи, традиции и семантику праздников, не размышляя над соотносительностью с культурным контекстом. Поскольку это приносит прибыль, то тенденция будет развиваться, и в результате в одном календаре событий будут соседствовать «хэллоуин», «масленица» и «навруз».

Эти факторы позволяют говорить, с одной стороны, о наличии удивительной культурной толерантности, с другой – о потере чувства «настоящего», укорененного события. Сегодня специальные события ориентированы на решение коммуникационных и маркетинговых задач, все больше связаны с чувством удовольствия, с желанием ярко, развлекательно организовать время досуга целевых аудиторий. Особенно это характерно для гламурных специальных мероприятий. В традиционных культурах праздничное событие менее всего было связано с досугом, развлечением. Сегодня же существенное влияние на организацию специальных событий оказывает идеология постмодернистского гедонизма.

В наше время можно придумать и создать любое специальное событие, можно разработать новый праздник – эпоха постмодерна позволяет. Специальное событие может использовать в своей концепции как традиционный праздничный календарь, мифологические, исторические и этнографические сюжеты, так и создать совершенно новый повод, сюжет, символику. При этом новая корпоративная мифология творится по классическим законам существования и самой возможности мифа¹¹. В специальных событиях сегодня ценна магия инновации и революционные возможности креатива¹². Если раньше календарь событий определялся религиозными или национальными истоками и традициями, то нынче основанием праздника может быть вымышленный повод.

Сегодня прослеживается процесс «раскрутки» самого праздничного повода, а уже далее – его активное использование для продвижения различных объектов. Например, День всех влюбленных еще несколько лет назад находился в стадии продвижения, а сейчас это уже праздничный повод для организации специального события. Для эффективного применения повода важно, чтобы праздник (центральная идея события) стал понятным, «своим», чтобы он укоренился в жизни. После этого возможно использовать мифологемы данного праздника для маркетинговых целей.

Описанные выше явления симптоматичны и точно отражают особенности как культуры постмодерна, так и реалий информационной цивилизации. Налицо игровые форматы жизни, организация виртуальных пространств, моделирование и проигрывание различных ролей. Специальные события в формате «экстрима»

порой декларируют и демонстрируют предельные игры, игры на гранях жизни и смерти. Воля к действиям и достижениям сегодня возможна как в реальных, так и в виртуальных пространствах. При этом виртуальные пространства могут казаться реальными, грани реальностей смещаются и смешиваются. Это и новая реальность, и новая опасность, и характерная черта эпохи. Специальные события сегодня также могут разворачиваться как в реальных пространствах, так и в виртуальных пространствах Интернета. При этом стоит понимать, что специальное событие моделирует свое особое пространство, и, таким образом, виртуальность является характерной чертой феномена специального события.

Специальные события используют формы и средства выразительности искусства постмодерна и, более того, сами претендуют стать произведением искусства (стремясь стать целостным художественным текстом). Можно сказать, что специальные события являются неотъемлемой частью и феноменом современного искусства и культуры.

Поскольку специальные события являются мощной технологией продвижения идей, формирования мировоззренческих ориентиров и ценностей, важно наполнить события социально значимыми смыслами. Специальное событие обретает особую важность тогда, когда становится со-бытием, совместно и одновременно личностно проживаемым и переживаемым действием, где каждый человек, сохраняя свою индивидуальность, обретает ощущение настоящего и постоянного, испытывает чувство идентичности и причастности к сообществу (корпоративному, национальному, конфессиональному и т. д.), объединенному общими ценностями и смыслами.

Сегодня отсутствуют какие-либо серьезные религиозные, национальные или политические ограничения для организации специальных событий. Свообразными ограничениями выступают универсальная и корпоративная этика, корпоративная эстетика¹³, маркетинговая целесообразность, бюджет, имиджевые и репутационные задачи, социальные взгляды и социальная ответственность субъекта – инициатора специального события (будь то компания, персон и т. п.).

Специальные события сегодня – это технология и ресурс успешного воплощения как коммерческих, так и некоммерческих проектов. Специальные события являются коммуникационной технологией, которая способна формировать позитивный имидж и репутацию совершенно различных объектов продвижения (идея, страна, компания, продукт, услуга и т. п.). Например, специальные события способны формировать имидж регионов как геополитических, культурных, туристических и других центров¹⁴. Специальные

события способствуют созиданию новых мифов и мифологизированных пространств. Специальные события могут стать визитной карточкой страны, региона или города, подчеркнуть уникальность культурного, природного или исторического места.

Коммуникационные кампании, включающие в свою структуру организацию специальных событий и направленные на продвижение коммерческих объектов, также должны носить социально значимый характер, транслировать и утверждать общечеловеческие ценности. Корпоративная социальная ответственность бизнеса реализуется в том числе и при организации специальных мероприятий, имеющих социально ориентированные концепции и цели.

Прагматичная или маркетинговая эффективность события определяется феноменологическими чертами события: способностью транслировать смысл посредством эмоционального и образного воздействия, способностью консолидировать сообщество.

Активное использование событийных коммуникаций в наше время привело к тому, что возникла целая индустрия создания впечатлений. Для привлечения внимания целевых аудиторий нужны новые и новые события, дающие новые и яркие впечатления. Можно сказать, что сегодня в медийной сфере и сфере продвижения (маркетинга) существует своеобразная гонка впечатлений. Это приводит к ситуации противоречия: с одной стороны, событие понимается и используется как действие, эмоционально нарушающее повседневность, привлекающее внимание, с другой – событие уже является неотъемлемой частью повседневности, каждый день аудиториям предлагается множество событий, которые порой трудно ранжировать, определить истинную ценность и подлинное значение. СМИ способны усилить резонанс события, но вопрос его ценности сохраняет актуальность. Скорее «тишина» как отсутствие событий может стать событием.

Специальные события сегодня оторваны от сакральной сферы. Оторванность от «корней» придает этому процессу характер игры. Эпоха постмодерна позволила свободу интерпретаций, и методология игры оказалась востребованной и плодотворной. В специальных событиях наблюдается игра с идеей, игра со смыслом, игра с пространством, игра с образом и, в конечном счете, игра с человеком, зачастую перерастающая в игру человеком. В динамично выстраиваемой игровой картинке медийной реальности смещаются и переворачиваются понятия добра и зла, верха и низа, правды и лжи.

Человек в условиях множественных медийных реальностей ищет правду, точку опоры и нуждается в «сборке». Подлинное событие умерло следом за смертью Бога, но подлинное событие вновь должно возродиться. Событие сегодня так актуально именно

потому, что не закончено вопрошание человека об Истине, поиски истинных оснований человеческого бытия и их выразительных форм. Поэтому происходит апелляция к сакральности, имманентно присутствует и ощущается стремление к неигровому, истинному и настоящему. Сила влияния специального события возможна именно в векторе сакральности. В подлинных событиях происходит и ощущается апелляция к смыслу, в противоположных – апелляция к цели. Подлинное событие и есть место «сборки». Только подлинное событие может дать возможность обретения идентичности, искомого ощущения правды и сохранения человеческого в человеке и культуре.

Примечания

- ¹ См.: *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003; *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и ранних литературных памятниках. М., 1988. С. 7–60; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983; *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2001.
- ² См. подробнее: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
- ³ См. подробнее: *Чумиков А.Н., Бочаров М.П.* Связи с общественностью. М.: Дело, 2006.
- ⁴ *Валицкая А.П.* Эстетика в свете антропологии // *Философия человека и процессы глобализации: Сборник научных статей.* СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 69–73.
- ⁵ См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Республика, 1993.
- ⁶ *Грякалов А.А.* Письмо и событие. Эстетическая топография современности. СПб.: Наука, 2004. С. 28.
- ⁷ *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. Киев: Next, 1994. С. 186.
- ⁸ Современный философский словарь. М.: ЮНИТА-ДАНА, 2003. С. 643.
- ⁹ *Барбанищев В.А.* Восприятие и событие. СПб.: Алетейя, 2002. С. 14.
- ¹⁰ См. подробнее: *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М.: Библион – Русская книга, 2003.
- ¹¹ См.: *Апинян Т.А.* Игра в пространстве серьезного. Игра, миф, ритуал, сон, искусство и другие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
- ¹² См. подробнее: *Ковриженко М.К.* Креатив в рекламе. СПб.: Питер, 2004.
- ¹³ *Прозерский В.В.* Корпоративная эстетика // GRATIAS AGIMUS. Философско-эстетические штудии. Сборник научных трудов в честь 70-летия проф. А.П. Валицкой. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2007. Т. 1. С. 187–204.
- ¹⁴ См.: *Рожков И.Я.* Имидж России. Ресурсы. Опыт. Приоритеты. М.: РИПОЛ классик, 2008.

А.П. Полонская

ТРАНСФОРМАЦИЯ
РОМАНТИЧЕСКОЙ ГЕРОИНИ
В РОМАНАХ
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье рассматривается представление о романтической любви у немецких романтиков и его воплощение в женских литературных образах, начиная от немецких романтиков, кончая романами Достоевского. Внутренняя логика развития этих персонажей приводит к осмеянию романтизма и появлению истеричных героинь романов Ф.М. Достоевского. Автор привлекает психоаналитические теории Фрейда и Лакана, которые вписываются в культурное поле романтизма.

Ключевые слова: романтизм, романтическая любовь, романтическая героиня, Рене Жирар, Фрейд, Лакан.

В самом общем виде идеал романтической любви, сформулированный ранним немецким романтизмом, состоит в мистическом единении со вселенной/Богом¹ через любовь к возлюбленной. «Моя возлюбленная – это аббревиатура вселенной, вселенная – элонгатура моей возлюбленной»², – пишет Новалис. Фридрих Шлегель определяет любовь как «онтологическое самоутверждение человека, одновременно растворяющегося во вселенной и выделяющегося из нее во всей для него, человека, возможной определенности и целостности»³. Это состояние слияния с миром, *Weltgefühl*, сродни религиозному экстазу, это и «след, сохранившийся от первоначального единства физического и духовного мира»⁴, т. е. романтическая метафора оргазма. Напомним, что такое видение вполне в духе мистики Якоба Беме, одного из вдохновителей философов-романтиков. В работе «Недовольство культурой» (1930), рассуждая о религиозности, Фрейд объясняет «ощущение вечности», «океаническое чувство» неотделимости «Я» от внешнего мира как регрессию к восстановлению первичного нарциссизма,

© Полонская А.П., 2010

т. е. к той эпохе, когда плод пребывал в материнском чреве, а также в первый период младенчества, когда ребенок еще не ощутил свою отдельность от объектов внешнего мира и, прежде всего, от матери. Аналитик Анни Райх, ссылаясь на «океаническое чувство» Фрейда, приравнивает его еще и к оргазму, используя при этом понятие *unio mystica*, близкое и романтикам⁵.

Растворение себя в другом/вселенной, свойственное романтической любви, отказ от себя и своей индивидуальности для другого не всегда воспринимается романтическим героем как однозначно позитивное переживание, несмотря на то что оно должно быть таким «в теории». В 1881 г. И.С. Тургенев пишет об этом в миниатюре «Любовь»:

Все говорят, любовь – самое высокое, самое неземное чувство. Чужое Я внедрилось в твое: ты расширен – и ты нарушен; ты только теперь зажил (?), и твое Я умерщвлено. Но человека с плотью и кровью возмущает даже такая смерть... Воскресают одни бессмертные боги...⁶

Здесь, на наш взгляд, возможно вновь обратиться к Фрейду, который в статье «Зловещее» (1919) говорит о фантазии пребывания в материнской утробе, как о зловещей *unheimlich*, так как это возвращение к тому, что некогда было родным, *heimlich*, но затем было вытеснено. Зловещность, которая присутствует или может присутствовать в переживании романтического слияния, возможно, и есть то, что защищает от непереносимого наслаждения⁷, которым было бы фрейдовское «возвращение на древнюю родину»⁸ или слияние с первичным Другим (матерью) уже в терминах Лакана, т. е. смерть. Жорж Батай в «Истории эротизма» (1957), повлиявшей на Лакана, отмечает укорененность связи сексуальности и смерти в языке, указывая на французское выражение *petite mort*, «маленькая смерть», означающее «пароксизм сладострастия»⁹, а также *tristia post coitum*. Возможно, настойчивое романтическое стремление к загробному соединению влюбленных, романтизация самоубийства и прочие демониические мотивы¹⁰ могут быть отчасти¹¹ связаны с тем, что и романтики ощущали направленность идеального любовного слияния «по ту сторону принципа удовольствия».

Бесконечность, к которой стремились романтики, действительно не может длиться больше одного мгновения, иначе это было бы невозможно выдержать. Поэтому и настоящая разделенная романтическая любовь может длиться лишь мгновение. Тургенев паразитически пишет об этом в стихотворении в прозе «Стой»:

Стой! Какою я теперь тебя вижу – останься
навсегда такую в моей памяти!

<...>

Вот она – открытая тайна, тайна поэзии,
жизни, любви! Вот оно, вот оно, бессмертие!
Другого бессмертия нет – и не надо. В это
мгновение ты бессмертна.

<...>

Стой! И дай мне быть участником твоего
бессмертия, урони в душу мою отблеск твоей
вечности¹²!

К сожалению, лирическая героиня сильно рискует испортить произведенное ею на душу поэта впечатление, и, чтобы сохранить его для искусства, ей стоит вовремя ретироваться, пока ее не убил автор или не покинул возлюбленный. Проницательная мадемуазель Мопан, героиня одноименного романа Теофиля Готье, сама покидает своего поэта после первой ночи любви, а коварный эстет Йоханнес, герой «Дневника соблазнителя» Сёрена Кьеркегора, бросает своих жертв сразу после лишения их девственности. Начитанной Елизавете Николаевне из «Бесов» не остается ничего другого, как «разчесть» свою жизнь «на один только час»¹³. Опасаясь того, что Ставрогин может ее «переиграть», она решает покончить с собой после вступления с ним в половую связь, но жестокая толпа избавляет ее от этой необходимости, и она погибает невинной жертвой.

Мадам де Сталь пытается теоретически обосновать связь любви и смерти следующим образом:

В душе живет глубокое убеждение, что за любовью следует небытие, ничто не сможет заменить пережитого, и это убеждение заставляет думать о смерти даже в самые счастливые минуты любви¹⁴.

Новалис пишет о важности смерти в романтической поэтике:

Смерть – это романтизированный принцип нашей жизни. Смерть – это жизнь после смерти. Жизнь усиливается посредством смерти¹⁵.

Поэтическое и мифологическое соседство любви и смерти, безусловно, не является неким романтическим, тем более психоаналитическим¹⁶, новшеством, «ибо сильна, как смерть, любовь»¹⁷. Однако именно романтики воспели смерть как последнюю истину любви.

По их мнению, романтическая любовь, как и христианская религия, характеризуется чувством «тоски по бесконечному»¹⁸,

которое должно соединить любящих и затем быть преодолено в их соединении: «Лишь в ответе своего Ты может всякое Я полноценно ощутить свою бесконечность»¹⁹. Ситуация диалога, вопроса-ответа, и сами местоимения «Ты» и «Я», в отличие от привычных романтических «Он» и «Она», заставляют нас вспомнить сразу и о желаниии как требовании, обращенном к Другому, Лакана, и о диалоге М.М. Бахтина, и о философии любви Германа Когена. Но, на наш взгляд, этот «сценарий» не получил своего дальнейшего развития в романтизме, чему, собственно, и посвящена наша статья.

Развивая мысль Фр. Шлегеля о бесконечности «Я» в «Ты», Гегель пишет о «самом высоком» в любви:

Посвящение субъекта индивиду другого пола, отказ от своего самостоятельного сознания и своего уединенного для-себя-бытия. Свое знание о себе субъект может иметь только в сознании другого. <...> чтобы быть признанной, чтобы бесконечность личности была воспринята другой личностью²⁰.

Как известно, Лакан заимствовал идею о важности для субъекта признания Другого как раз у Гегеля. Теперь мы видим, насколько это связано с представлением о романтической любви.

Итак, романтический герой до встречи с возлюбленной ощущает себя неполноценным, неполным, пребывает в состоянии тоски, *vague des passions* или *Sehnsucht*, и должен обрести себя через любовь к Ней. Фр. Шлегель пишет о терзаниях Юлиуса, героя «Люцинды»:

...он обрел бы наконец ясное представления о себе самом. Но бушующая неудовлетворенность раздробляла его воспоминания, и никогда еще его представления о совокупности своего «я» не были столь недостаточными²¹.

Только полюбив Люцинду, Юлиус ощущает цельность своей личности:

Он чувствовал, что никогда уже не утратит достигнутой цельности, загадка его бытия была разрешена, он нашел искомое слово, и ему казалось, что все заранее предрешало и с ранних лет подготавливало его к тому, чтобы найти его в любви²².

Если принять точку зрения классического и лакановского психоанализа об иллюзорном или воображаемом представлении о цельности собственного «Я», то некая «неполнота» есть неотъемлемая часть человеческого существования. Субъект фрустрирован,

потому что он отчужден от своего желания как желания Другого, он постоянно ощущает некую «нехватку» как причину своего желания, названную Лаканом *objet petit a*.

Таким образом, романтическое стремление дополнить себя до «полноты личности»²³ выглядит вполне естественным, но принципиально невозможным, если только не ценой регрессии к первичному нарциссизму, т. е. к смерти или шизофрении. С другой стороны, мы предлагаем провести аналогию между романтической «неполнотой» и «отсутствием представления о совокупности своего я» как физического тела, т. е. сравнить романтического героя с младенцем, только вступающим в стадию зеркала, согласно теории Лакана. Узнавая свое отражение в зеркале, ребенок в возрасте 6–18 месяцев постепенно постигает целостность своего тела, при этом он нарциссически заморожен другим в зеркале, о чем свидетельствует мимика озарения. С этого момента действительно возникает собственное «Я» субъекта, обладающее, однако, «отчуждающей функцией», так как отражение самого себя усваивается ребенком как «образ формы другого»²⁴. Философ и психоаналитик Айтен Юран на основе теории Фрейда о нарциссическом выборе объекта и теории Лакана о влюбленности пишет:

Нарциссическая достройка собственного образа за счет другого в нарциссической любви дает ощущение полноты собственного бытия, ликования, радости. Именно переживанием такого ликования захвачен ребенок у зеркала, он «вне себя от радости (!)», в усвоении собственного зрительного образа в опыте нарциссического раскрытия²⁵.

На наш взгляд, опыт стадии зеркала точно описывает кульминацию романтической любви, именуемой Юран влюбленностью. Описывая состояние души Юлиуса в поисках возлюбленной, Фр. Шлегель прибегает к метафоре влюбленного в свое отражение Нарцисса:

Так и в зеркале реки глаз видит лишь отражение синего неба, зеленых берегов, качающихся деревьев и лица самого погруженного в себя созерцателя. Если душа, полна бессознательной любви, находит там, где надеялась встретить любовь ответную, лишь самое себя, – она замирает от изумления. Но вскоре человек уж снова дает себя привлечь и обмануть волшебству созерцания, чтобы любить свою тень. Тогда наступает момент прелести: душа вновь создает над собою покров и вдыхает последнее дуновение совершенства очертаний. Дух теряется и блуждает в ясных своих глубинах и, подобно Нарциссу, вновь находит себя в цветке²⁶.

Несмотря на то что Фр. Шлегель пишет об «обмане»²⁷ и «преlestи», он, в отличие от современных психоаналитиков, позитивно относится к поиску другого в своем отражении и уверен в успехе этого предприятия. Как мы можем заключить из продолжения начатой выше цитаты из «Люцинды», возлюбленная мистическим образом образовывается из цветка нарцисса:

Но любовь выше прелести, – и как скоро бесплодно увял бы цвет красоты без дополняющего творчества²⁸ ответного чувства! Этот момент, поцелуй Амура и Психеи, есть роза жизни, – Вдохновенная Диотима открыла своему Сократу лишь половину тайн любви. Любовь есть не только молчаливое желание бесконечности²⁹, – она есть также святое наслаждение прекрасным настоящим³⁰.

Несмотря на метафору Нарцисса, не стоит думать, что романтический герой ищет возлюбленную «по своему образу и подобию», напротив, согласно романтической теории любви, она должна дополнять его, подобно тому как женственность сочетается с мужественностью в гармонии мира. Отсюда и представления о специфически «женских» качествах, которыми должна обладать героиня, в первую очередь невинностью.

Возлюбленная должна представлять собой идеал романтического героя, который он составил себе заранее:

Мужчина пробуждает свое чувство идеей; перед его фантазией реет образ возлюбленной, высокий, прекрасный, благородный³¹. <...> образ, сложившийся в уме мужчины, переходит благодаря подруге в жизнь; она же возвышается к этому образу и лепит себя, сообразуясь с ним, так что живым обликом родственной души встает перед взором мужчины то, что спало в глубине его духа³².

Когда герой наконец-то встречает возлюбленную, начинается процесс, который Стендаль в своей «идеологической» книге «О любви» (1822) называет кристаллизацией. Кристаллизация – это «акт безумия, открывающ[ий] нам все красоты и все виды совершенства в женщине, которую мы начинаем любить»³³, пишет он о любви-страсти. Возлюбленная и ее поступки приобретают «небесный ореол»³⁴, герой не просто узнает в романтической героине свой идеал, он обоготворяет/обожает ее и находит свое счастье в служении этой богине/идолу. У ранних немецких романтиков любовь становится прикладной религией³⁵, совместимой с верой в Бога. Новалис, навсегда преданный своей умершей невесте Софии фон Кюн, писал: «В определенном смысле любовь – это религия, которая имеет

только одного апостола, евангелиста и приверженца...»³⁶ Позднее сочетание веры в возлюбленную с верой в Бога стало представляться более проблематичным, и романтики начали воспринимать свое служение как языческое и бравировать этим. Однако независимо от степени еретичности романтической религии для настоящего анализа важен момент идеализации возлюбленной, выходящий далеко за пределы «нормальной сексуальной переоценки», о которой пишет Фрейд и которая, по его мнению, свойственна мужчинам³⁷ при выборе сексуального объекта. В случае романтической любви, на наш взгляд, скорее имеет место «идеализация» как возможное проявление нарциссического выбора объекта. Идеализация описывается Фрейдом в статье «Психология масс и анализ человеческого “Я”» (1921) в качестве постановки объекта (возлюбленной) на место Я-идеала субъекта, как это происходит во время гипноза и в толпе, подверженной стадному инстинкту:

При некоторых формах любовного выбора становится даже очевидным, что объект служит для замены своего собственного недостигнутого «Я»-идеала. Его любят в силу тех совершенств, к которым человек стремился для своего собственного «Я» и которых он добивается теперь этим окольным путем для удовлетворения своего нарциссизма³⁸.

Критикуя романтическое отношение к женщине, А.П. Чехов отказывается называть любовью это «обожание»:

Любить непременно чистых – это эгоизм; искать в женщине того, чего нет во мне, – это не любовь, а обожание, потому что любить надо равных себе³⁹.

Тут писатель называет «эгоизмом» то, что психоанализ назовет нарциссизмом. Невинность возлюбленной выступает главным параметром идеализации. Именно тотальная идеализация ведет к потере себя, о которой мы ранее говорили, как об условии успешного романтического слияния. Индивидуальность полностью растворяется в толпе, руководимой харизматическим лидером, подобно тому как любящий исчезает в любимом. Любое преступление оправдано любовью в романтической системе ценностей именно потому, что он уже «не принадлежит себе». Вот как объясняет это Фрейд:

Одновременно с тем, как человек приносит объекту в «жертву» свое «Я» ... целиком отпадают принадлежащие «Я»-идеалу функции. Молчит критика, которая исходила от этой инстанции; все то, что делает и чего требует объект, правильно и безупречно. Нет места для совести во всем

том, что совершается в пользу объекта. В любовном ослеплении человек становится преступником без раскаяния. Вся ситуация укладывается без остатка в формулу: объект занял место «Я»-идеала⁴⁰.

Романтическая любовь действительно определяется в романтических текстах именно в терминах самопожертвования; приведем пример из «О любви» мадам де Сталь:

...взгляну я на любовь или, точнее, полное принесение себя в жертву чувству, в жертву счастью и жизни другого человека, как на то высшее блаженство, которое только и может вдохновить наши надежды. Эта принадлежность единственному предмету нашей любви освобождает от всего земного...⁴¹

Как мы видим из этой цитаты, отказ от себя ничуть не противоречит наслаждению, как того боялся Тургенев. Гегель объясняет это видимое противоречие, подходя вплотную к идее нарциссизма романтической любви:

Потеря своего сознания в другом, видимость бескорыстия и отсутствие эгоизма... самозабвение, когда любящий живет не для себя и заботится не о себе, находит корни своего существования в другом и все же в этом другом всецело наслаждается самим собою (подчеркнуто мной. – А. П.), – это и составляет бесконечность любви⁴².

Интересно, что в романтической практике, т. е. в сюжетах произведений, жертвуют собой ради любимого именно женщины, частично это связано с тем, что, по мнению романтиков, именно женщины умеют истинно любить, «ибо каждая уже всецело таит в себе любовь»⁴³. При этом рефлектирующим героем романтического произведения выступает, как правило, мужчина, из уст которого мы и слышим высокую оценку женской способности любить. Гегель, например, замечает по этому поводу:

Любовь прекраснее всего в женских характерах, ибо в них преданность, отказ от себя достигают наивысшей точки – они концентрируют и углубляют всю духовную и действительную жизнь в этом чувстве, только в нем находят опору своего существования. И если на них, на их любовь обрушивается несчастье, то они тают, как свеча, гаснущая от первого грубого дуновения⁴⁴.

Ф.М. Достоевский вслед за Флобером в «Мадам Бовари» (которую, кстати, читает Настасья Филипповна в романе «Идиот»)

обнажает структуру этого романтического мифа о «жертвенной женщине». Как правило, он делает это с достаточной степенью иронии: таковы его «книжные женщины»⁴⁵: Катерина Ивановна из «Братьев Карамазовых», Аглая из «Идиота» и первая жена Федора Павловича Карамазова, Аделаида Ивановна Миусова, чей безрассудный выбор супруга рассказчик объясняет типичным для того «запрошлого романтического поколения» поступком знакомой «одной девицы»:

...после нескольких лет загадочной любви к одному господину, за которого впрочем всегда могла выйти замуж самым спокойным образом, кончила однако же тем, что сама навдумала себе непреодолимые препятствия и в бурную ночь бросилась с высокого берега, похожего на утес, в довольно глубокую и быструю реку и погибла в ней решительно от собственных капризов, единственно из-за того, чтобы походить на Шекспировскую Офелию, и даже так, что будь этот утес, столь давно ею намеченный и излюбленный, не столь живописен, а будь на его месте лишь прозаический плоский берег, то самоубийства, может быть, не произошло бы вовсе. Факт этот истинный, и надо думать, что в нашей русской жизни, в два или три последние поколения, таких или однородных с ним фактов происходило немало. Подобно тому и поступок Аделаиды Ивановны Миусовой был без сомнения отголоском чужих вейний и тоже пленной мысли раздражением⁴⁶.

Следуя этому же сценарию, Аглая влюбляется в слабоумного, по мнению света, князя Мышкина, а затем выходит замуж за мнимого польского патриота. Гордая Катерина Ивановна всеми способами стремится унижить жениха Дмитрия Карамазова своим беспредельным самопожертвованием. «Слишком обнаженно»⁴⁷, по мнению Алеши, она обнаруживает эти чувства перед ним, его братом Иваном Карамазовым и г-жой Хохлаковой:

Когда же он (Дмитрий Карамазов. – А. П.) станет с тою (Грушенькой. – А. П.) несчастен, а это непременно и сейчас же будет, то пусть придет ко мне и он встретит друга, сестру <...> он убедится наконец, что эта сестра действительно сестра его, любящая и всю жизнь ему пожертвовавшая. Я добьюсь того, я настою на том, что наконец он узнает меня <...> Я буду богом его, которому он будет молиться, – и это по меньшей мере он должен мне за измену свою и за то, что я перенесла чрез него вчера. И пусть же он видит во всю жизнь свою, что я всю жизнь мою буду верна ему и моему данному ему раз слову, несмотря на то, что он был неверен и изменил. Я буду... Я обращусь лишь в средство к его счастью (или как это сказать), в инструмент, в машину для его счастья, и это на всю жизнь, на всю жизнь, и чтоб он видел это впредь всю

жизнь свою! Вот все мое решение! Иван Федорович в высшей степени одобряет меня.

Напомним, что теми же словами, но без тени иронии со стороны автора, выражала свою любовь и Эстер Гобсек из «Блеска и нищеты куртизанок» Бальзака и многие другие истинно романтические героини. В предсмертном письме Люсьену Эстер пишет:

Быть может, моя смерть еще послужит на пользу тебе... <...> Слушай, ты не раз пожалеешь о своей бедной, верной собаке, об этой доброй девушке, обратившейся ради тебя в воровку, готовой сесть на скамью подсудимых, чтобы обеспечить твоё счастье; о девушке, единственным занятием которой было мечтать о твоих удовольствиях, изобретать их для тебя, о девушке, у которой каждая клеточка тела дышала любовью к тебе; о твоей ballerina, каждым взглядом благословлявшей тебя; о той, которая шесть лет думала об одном тебе и была твоей собственностью настолько, что являлась лишь излучением твоей души, как свет является излучением солнца. <...> Я всегда заботилась о твоём будущем и отдавала тебе все, что у меня было...⁴⁸

В случае Настасьи Филипповны (далее – НФ), которая платит жизнью за свою «книжность» (впрочем, как и безымянная «знакомая девица» из «Братьев Карамазовых», и Елизавета Николаевна из «Бесов», и даже первая в этом ряду Эмма Бовари), Достоевский как бы принимает величие ее подвига и «верит»⁴⁹ ей. Вслед за князем Мышкиным он осуждает поверхностную «слишком обнаженную» [С. 591] интерпретацию поступков НФ Аглаей:

Вам просто вообразилось, что вы высокий подвиг делаете всеми этими кривляниями. (НФ писала Аглае с целью убедить ее выйти замуж за князя Мышкина. – А. П.) Ну, могли ли вы его любить, если так любите свое тщеславие? Зачем вы просто не уехали отсюда, вместо того, чтобы мне смешные письма писать? Зачем вы не выходите теперь за благородного человека, который вас так любит и сделал вам честь, предложив свою руку? Слишком ясно зачем: выйдете за Рогожина, какая же тогда обида (на соблазнителя Тоцкого, который сделал НФ «камелией». – А. П.) останется? Даже слишком уж много чести получите! Про вас Евгений Павлыч сказал, что вы слишком много поэм прочли и «слишком много образованы для вашего... положения»; что вы книжная женщина и белоручка; прибавьте ваше тщеславие, вот и все ваши причины... <...> Настасье Филипповне даже странно было так увидеть Аглаю; она смотрела на нее и точно себе не верила, и решительно не нашлась в первое мгновение. Была ли она женщина, прочитавшая

много поэм, как предположил Евгений Павлович, или просто была сумасшедшая, как уверен был князь <...> Правда, в ней было много книжного, мечтательного, затворившегося в себе и фантастического, но зато сильного и глубокого... Князь понимал это...[С. 591].

В отличие от вышеперечисленных героинь, павших жертвами романтических идей, НФ умна, она осознает трагизм и безвыходность своей ситуации, но не находит в себе сил противостоять своей роковой судьбе. Подлинный трагизм ее личности объясняется не «капризами» образованной барышни, а тем, что она не в силах простить себе потерю невинности, происшедшую в результате соблазнения Тоцким, когда она была еще ребенком. Тоцкий, прозванный *monsieur aux camélias* [С. 172], от скуки делает невинную НФ «камелией», и это становится трагедией ее жизни. В статье «Достоевский и роман Дюма “Дама с камелиями”» М.С. Альтман подробно анализирует структурные параллели романа «Идиот» с романом Дюма и показывает, как НФ проживает и разделяет судьбу французской куртизанки, на наш взгляд, гораздо менее интересной героини достаточно слабого, но очень популярного в то время романа. Мотив соращения героини в подростковом возрасте и последующего преодоления этой трагедии как внутреннего ресурса персонажа использует Б.Л. Пастернак в романе «Доктор Живаго» для создания образа Ларисы. Интересно, что мать Ларисы он делает глупой любвеобильной француженкой, в то время как НФ характеризуется Достоевским как «чрезвычайно русская» [С. 129], возможно, именно в силу той серьезности, «русской страстности» [С. 567], с которой она проживает выпавший на ее долю незамысловатый французский сюжет о реабилитированной куртизанке.

Романтический сюжет зачастую предоставляет читателю наслаждение «зрелищем» погибшей героини («Атала» Шатобриана, Эстер Гобсек в «Блеске и нищете куртизанок» Бальзака, «Девушка с золотыми глазами» Бальзака и т. п.). В «Даме с камелиями», которая начинается сценой эксгумации трупа Мадлен, этот мотив приобретает уже по-настоящему зловещий оттенок в стиле Эдгара По.

Иногда некоторая рационализация мотива жертвы происходит за счет того, что героиня «жертвует» своей невинностью ради героя. Получается, что половой акт оскверняет неземную героиню, лишенную чувственных побуждений, подобно Деве Марии. В связи с этим складывается впечатление, что романтизм вообще проповедует платоническую любовь и отрицает женскую сексуальность, которой наделены только отрицательные персонажи. Однако это лишь один из самых примитивных вариантов решения внутренних противоречий, заложенных в идеологии романтизма. Например, НФ, после

соблазнения Тоцким, в течение пяти лет избегает полового общения с мужчинами и очень этим гордится [С. 171] (также, хоть и «со злобы»⁵⁰ ведет себя Грушенька, героиня «Братьев Карамазовых»). Мы не можем точно сказать, овладевает ли Рогожин НФ перед ее убийством, но это более чем вероятно, так как ее труп лежит на его кровати в нижней рубашке, а небольшое количество крови от удара ножом в любом случае символизирует нарушение пенисом девственной плевы в первую брачную ночь (подвенечное платье НФ брошено рядом с кроватью).

Не только идеализация раскрывает механизм романтического чувства. Говоря именно о романтизме как культурной эпохе, современный французский исследователь, работающий в США, Рене Жирар выдвигает еще одну модель, близкую фрейдовской идеализации. Именно романы Ф.М. Достоевского служат доказательным материалом для его исследования. По мнению Жирара, романтическая любовь зиждется на миметическом подражании как копированию желания Другого⁵¹. Утрата традиционной веры в Бога в эпоху романтизма⁵² и непомерная личная гордость (главная особенность большинства героев Достоевского) приводят к тому, что индивид находится в постоянном отношении конкуренции-подражания, любви-ненависти с Другим, которого он избирает своей моделью. Образцом-моделью романтического героя и становится романтическая героиня, которую он обожает и признает своей моделью/идеалом до тех пор, пока она будет недоступна ему в том или ином смысле⁵³. «Недоступность» героини осуществляется за счет внешнего или внутреннего (инцест) запрета на отношения с ней, ее удаленности в пространстве или во времени (возлюбленная умерла или герой знал ее маленькой девочкой, а затем потерял из виду) и т. п. Возлюбленная может также быть «нечеловеческим партнером»⁵⁴ в буквальном смысле этого слова: романтические герои влюбляются в картины, статуи, покойниц, механических кукол. В случае если несчастная героиня погибает по ходу произведения, как обычно и случается, то подробное описание ее неземной красоты на смертном одре обеспечивает последующую любовь и верность ей героя и читателя. С другой стороны, возлюбленная может невольно или вольно мучить и даже издеваться над героем, что подтверждает ее божественность, с одной стороны, и, с другой стороны, дает герою возможность испытывать мазохистское наслаждение⁵⁵. Поскольку такое «обожевание», по мнению Рене Жирара, никак не связано с сексуальностью, то обожание/ненависть на самом деле направлена на индивида своего пола, а лишь прикрывается страстью к объекту другого пола, которым обладает образец-модель. По этому принципу строится знаменитый литературный любовный тре-

угольник (Татьяна начинает интересоваться Онегина, как только она становится женой его друга князя). По мере разработки и углубления романтического сюжета этот интерес к сопернику в любовном треугольнике выходит на первый план и начинает осознаваться творцами художественных произведений. Объектом обожания и одновременно ненависти НФ является Аглая, а именно ее невинность, как основополагающее качество романтической героини:

А между тем я в вас влюблена. Хоть любовь и равняет людей, но не беспокойтесь, я вас к себе не приравнивала, даже в самой затаенной мысли моей. <...> Вы невинны, и в вашей невинности все совершенство ваше. О, помните только это! Что вам за дело до моей страсти к вам? Вы теперь уже моя, я буду всю жизнь около вас... Я скоро умру [С. 475].

Напомним, что в «Случае Доры» Фрейд считал скрытую гомосексуальность основной причиной истерии:

Такую мужскую, или лучше сказать, гинекофилическую направленность чувств необходимо рассматривать как типическую для бессознательной любовной жизни истерических девушек⁵⁶.

Мы не станем ставить диагнозы литературным персонажам и претендовать на полную деконструкцию мифа о романтической любви. В этой статье мы проследили эволюцию некоторых его аспектов от немецкого романтизма через французский и до романов Достоевского и романа Пастернака «Доктор Живаго». Несмотря на формальную полемику с романтизмом, и Достоевский, и Пастернак⁵⁷, как мы видим, на каком-то очень глубоком уровне не смогли полностью освободиться от романтической модели невинной жертвы, которой является романтическая героиня – НФ и Лариса.

В завершение скажем несколько слов о психоаналитическом методе, которым мы воспользовались в данной статье. Совпадение романтической и психоаналитической интерпретаций романтической любви как нарциссической функции, которое мы продемонстрировали, свидетельствует не столько о точности открытий психоанализа, сколько о его укорененности в романтическом дискурсе. Австрийский славист Ханзен-Леве предлагает изменить перспективу рассмотрения произведения искусства как «симптома и терапии»⁵⁸ одновременно, согласно Полю Рикеру:

...иначе можно сказать, что психоанализ – это симптом искусства и культуры, современником которой он является, диагностируя и выражая его⁵⁹.

- ¹ См.: *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Аxiома, 1996.
- ² *Иванов В.И.* О Новалисе // Иванов В.И. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 271.
- ³ *Нарский И.С.* Тема любви в философской культуре Нового времени // Философия любви. Т. 1 / Сост. А.А. Ивин. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 124.
- ⁴ *Жирмунский В.М.* Указ. соч. С. 41, прим. 19.
- ⁵ *Balint M.* The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression. Evanston: Northwestern University Press, 1992. P. 74.
- ⁶ *Тургенев И.С.* Любовь // Тургенев И.С. Собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1961. Т. 10. С. 56.
- ⁷ В эссе «Отвращение» Юлия Кристева приводит по этому поводу слова Кириллова из «Бесов» Достоевского:

Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. <...> Вы не то что любите, – тут выше любви!

Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. С. 55;
Достоевский Ф.М. Бесы. М.: ЭКСМО, 2008. С. 565.
- ⁸ Замечательно, что из непосредственной логики статьи Фрейда явствует, что любовь как возвращение «на древнюю родину» неизбежно должна быть зловещей. *Фрейд З.* Зловещее // Художник и фантазирование / Пер. А. Гараджи. М.: Республика, 1995. С. 277.
- ⁹ *Батай Ж.* История эротизма / Пер. Б. Скуратова. М.: Логос, 2007. С. 141.
- ¹⁰ Неоднократно отмечено, что интерес к «злым силам» гомологичен интересу к бессознательному.
- ¹¹ О других возможных причинах мы поговорим далее.
- ¹² *Тургенев И.С.* Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1955. С. 386.
- ¹³ *Достоевский Ф.М.* Бесы. С. 504.
- ¹⁴ *Сталь Ж. де.* О влиянии страстей на счастье людей и народов // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 368.
- ¹⁵ *Новалис.* Фрагменты // Там же. С. 105.
- ¹⁶ Напомним, что идея влечения к смерти принадлежит ученице Фрейда из России Сабине Шпильрейн, на что Фрейд недостаточно ясно, по мнению Юнга, указывает в «По ту сторону принципа удовольствия». *Эткинд А.М.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. М.: Гнозис, 1994. С. 148.
- ¹⁷ Песнь Песней 8:7.
- ¹⁸ *Kluckhohn P.* Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik. Zweite Auflage. Halle (Saale): Max Niemeger Verlag, 1931. S. 346.

- ¹⁹ Шлегель Фр. Люцинда // Избранная проза немецких романтиков. Т. 1 / Пер. А. Сидорова. М.: Художественная литература, 1979. С. 182.
- ²⁰ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М.: Искусство, 1969. Т. 2. С. 275.
- ²¹ Шлегель. Фр. Люцинда. С. 165.
- ²² Там же.
- ²³ Геррес Й. Афоризмы об искусстве (1802) // Философия любви. Т. 2. С. 267.
- ²⁴ Лейбин В.М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. М.: Территория будущего, 2006. Т. 2. С. 438.
- ²⁵ Юран А. Утраченный аффект психоанализа // Сайт психоаналитического центра АГОРА. [М., 2007]. URL: <http://psyagora.narod.ru/affect.doc> (дата обращения: 07.06.2009).
- ²⁶ Шлегель Фр. Люцинда. С. 180.
- ²⁷ Кстати, именно в обмане и заключается «чистая функция любви», по Лакану. Однако мы не думаем, что речь идет здесь об одном и том же обмане. Однако, поскольку тексты Лакана рассчитаны скорее на чтение, чем на понимание, мы позволяем себе сделать эту ремарку. См.: Лейбин В.М. Указ. соч. С. 447.
- ²⁸ Вернее, «формирования, образования», Bildung на немецком.
- ²⁹ Имеется в виду «желание бессмертия». Шлегель приписывает Платону романтическую формулировку стремления к бесконечному.
- ³⁰ Шлегель Фр. Люцинда. С. 180.
- ³¹ Геррес Й. Указ. соч. С. 267.
- ³² Там же. С. 262.
- ³³ Стендаль. О любви / Пер. М. Левберг. СПб.: Азбука-классика, 2007. С. 23.
- ³⁴ Там же. С. 23, сн. 6.
- ³⁵ «Все дело заключается только в благоговении и в почитании божественного, [надо] почитать любимого и таким путем модернизировать религию человеческих греков...» (Шлегель Фр. О философии. К Доротею // Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 343).
- ³⁶ Novalis. Sophie oder über die Frauen // Werke, Briefe, Dokumente / Hg. Ewald Wasmuth. Heidelberg: L. Schneider, 1953. S. 96. Перевод наш.
- ³⁷ По мнению Фрейда, «...в типичных случаях у женщин не замечается сексуальной переоценки мужчин». Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности // «Я» и «Оно». Труды разных лет / Пер. М. Вульфа. Тбилиси: Мерани, 1991. Т. 2. С. 21, прим. 1. В 1915 г., как и в статье «О нарцизме» (1914), Фрейд еще не отличает сексуальную переоценку от идеализации.
- ³⁸ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» // Психоаналитические этюды. Минск: Беларусь, 1991. С. 455.
- ³⁹ Чехов А.П. Из записных книжек / Сост. Т. Кореньковой. М.: Вагриус, 2000. С. 8.
- ⁴⁰ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». С. 456.
- ⁴¹ Сталь Ж. де. Указ. соч. С. 370 (гл. «О любви»).
- ⁴² Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 275.
- ⁴³ Шлегель. Фр. Люцинда. С. 135.
- ⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 276.

- ⁴⁵ Характеристика Настасьи Филипповны, данная Аглаей (*Достоевский Ф.М. Идиот*. М.: ЭКСМО, 2007. С. 597).
- ⁴⁶ *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы*. М.: ЭКСМО, 2008. С. 14.
- ⁴⁷ Там же. С. 233.
- ⁴⁸ *Бальзак О. де. Блеск и нищета куртизанок // Бальзак О. де. Собрание сочинений: В 15 т. / Пер. Б.А. Грифцова. М.: Гослитиздат. Т. 9. С. 346.*
- ⁴⁹ В романе НФ заявляет, что Мышкин «с одного взгляда поверил» в нее. *Достоевский Ф.М. Идиот*. С. 164. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ⁵⁰ *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы*. С. 444.
- ⁵¹ Жирар по-своему интерпретирует открытие Другого Фрейдом и Лаканом.
- ⁵² Несмотря на то что романтики ретроспективно связывали романтическую любовь с христианской верой и в основном не были атеистами, уже Гегель в «Философии права» говорит об «атеизме в области нравственного мира», который внесла в мир Великая французская революция (*Гегель Г.В.Ф. Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 46).
- ⁵³ См.: *Girard R. Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Bernard Grasset, 1978.
- ⁵⁴ Так называет Лакан Прекрасную Даму в куртуазной поэзии. *Лакан Ж. Куртуазная любовь в качестве анаморфозы // Семинар 7. Этика психоанализа / Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис, 2006. С. 196.*
- ⁵⁵ См. вышеприведенную цитату мадам де Сталь.
- ⁵⁶ *Фрейд З. Фрагмент анализа истерии. История болезни Доры [Электронный ресурс] // Сайт «Психоанализ.ру». [2010]. URL: <http://www.psychoanalyse.ru/practice/dora.html> (дата обращения: 07.08.2010).*
- ⁵⁷ См.: *Пастернак Б.Л. Об искусстве: «Охранная грамота» и заметки о художественном творчестве / Сост. и примеч. Е.Б. и Е.В. Пастернак. М.: Искусство, 1990. С. 109.*
- ⁵⁸ *Ricœur P. De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, 1965. P. 186.
- ⁵⁹ *Aage A.H.-L. Zur Psycho-poetische typologie der Russischen Moderne // Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 31. 1992. P. 261, note 1.*

ОБРАЗ РЕБЕНКА В ТВОРЧЕСТВЕ СИМВОЛИСТОВ: ИСТОКИ СОВРЕМЕННОГО МИФА

Данная статья посвящена тому специфическому представлению о ребенке и детстве, которое возникло в литературе и философии Серебряного века. Появившийся еще в XIX в., в частности в работах Достоевского, новый для России концепт ребенка как существа, принципиально отличного от взрослого человека, получает в творчестве символистов дальнейшее развитие и обретает завершенную форму. Автор отмечает, что именно символистам принадлежит авторство в создании актуального по сей день мифа о детстве, согласно которому ребенок позиционируется как личность, обладающая огромным творческим потенциалом и уникальной способностью к творческому, интуитивному познанию мира, мифа, проложившего четкую границу между волшебным и гармоничным пространством детства и скучной, безрадостной взрослой жизнью.

Ключевые слова: ребенок, детство, символизм, творчество, игра, познание, концепт.

Внимание к феномену детства возникает в России достаточно поздно – первопроходцами в данной области можно назвать Л.Н. Толстого, спроектировавшего модель так называемого золотого дворянского детства, и Ф.М. Достоевского, создавшего целую череду специфических детских образов, главной чертой которых является то, что они принципиально отличны от взрослых или, словами самого Достоевского, «страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой»¹. Замечание Ивана Карамазова отмечает важную веху в истории русской мысли: впервые на инаковости ребенка делается акцент, отличие ребенка от взрослого становится главным его качеством. Достоевский базируется на традиционном христианском представлении о ребенке

как о невинном и за счет этого близком к Богу существе, противоположность которого – погрязший в грехах, отдалившийся от Бога взрослый. Однако надо заметить, что ребенок Достоевского предельно метафоричен, он, олицетворяя определяющие два его качества – чистоту и божественную природу, подобен платоновской идее, которой при желании может быть причастен каждый – и ребенок, и обладающий детской душевной чистотой взрослый. Отсюда концепт «внутреннего ребенка», который может обрести или сохранить человек (что фактически аналогично сохранению в душе божественного начала), отсюда же образы «взрослых детей» – юродивых или просто благочестивых людей, обладающих, по сути, вышеупомянутыми детскими качествами и также являющимися, в понимании писателя, детьми.

Детские образы, созданные Достоевским, бесспорно, оказали значительное влияние на деятелей Серебряного века, однако в их творчестве концепт ребенка претерпел серьезную метаморфозу. Как и у Достоевского, ребенок символистов «страшно отстоит» от взрослых, принадлежит иному миру. Но если для Достоевского этот иной мир – мир божественной благодати, противопоставленный полной греха и скорби повседневности, которой одинаково принадлежат и дети, и взрослые, то у символистов этими двумя противостоящими реальностями являются не «мир дольний» и «мир горный», но мир взрослых и мир детей, которые разделяет пропасть. У Достоевского такого разделения нет – нет специфического детского мира, реальность ребенка совпадает с реальностью взрослого, включает в себя те же события, быт, радости и горе, фактически то же мировосприятие и мышление. Отличие лишь в душевной чистоте и невинности, которые ребенок еще сохраняет, а взрослый уже утратил. За счет нее ребенок и ближе к Богу, но подобной близости может достичь и взрослый, правда, приложив к этому определенные усилия. Младенец Достоевского хоть и безгрешен, но вынужден жить наравне со всеми на этой брэнной земле и страдать, как выразился символист Максимилиан Волошин, страданиями взрослых. По его мнению, ни Чехов, ни Достоевский, ни Аксаков, ни Толстой «не коснулись детства в его глубинной сущности – этого болезненного высвобождения дневного сознания из материнского лона игры»².

Итак, символисты настаивают на том, что ребенок существует в принципиально иной реальности, нежели взрослый, его внешний и внутренний мир обладает особенными свойствами. Причем и здесь они следуют традиции, начатой Достоевским, – именно ребенок является идеалом, образцом, взрослея, человек деградирует, отклоняется от заданной формы.

Ребенок живет полнее, сосредоточеннее и трагичнее взрослого... – писал М. Волошин, – когда, вспомнив и связав свое темное детское «Я» со своим взрослым скупым «Я», мы поймем значение всего переживаемого ребенком: мистический смысл его игр, откровения его фантазий, метафизическое значение его смутных воспоминаний, доисторические причины его непонятных поступков, то изменится вся система нашего воспитания и вместо насильственного заполнения его девственной памяти бесполезными и безразличными сведениями, мешающими его работе, мы сами будем учиться у него, следить за его путями и только изредка помогать ему переносить непомерное напряжение его духа³.

Очевидно, что к невинности и божественной природе ребенка М. Волошин добавляет еще одно существенное, выгодно отличающее его от взрослого качество, а именно – иррациональность, неведение, открывающее при этом в деле познания истины куда более широкие горизонты, чем зрелый рассудок. Незнание, незагруженность детского сознания фактами, сведениями и схемами становится причиной оторванности ребенка от существующей действительности и позволяет ему творить свою, несоизмеримо более прекрасную реальность волшебных сказок и игр. Игра для ребенка ярче и продуктивнее, чем реальный мир, объяснение ему тех или иных явлений с научной точки зрения, языком взрослых ведет только к оскудению его внутреннего мира. Этому, по сути, и посвящена работа Волошина «Откровения детских игр», часть которой занимают воспоминания Аделаиды Герцык, для которой игра в смысле преобразования и видоизменения реальности является важнейшей для детского бытия функцией. Так, карта полушарий становилась изображением, оставшимся от древних племен, тетрадь с алгебраическими формулами – зашифрованной летописью фантастических событий. Вторжение в страну детских впечатлений и грез взрослой жесткой действительности носит агрессивный, деструктивный характер, взрослые объяснения «как оно есть на самом деле» десакрализуют, обесцвечивают ее. Символисты, пожалуй, выступили первыми в истории русской мысли, кто не только разделил мир ребенка и взрослого, но и столкнул их в жестком противостоянии, объявил своеобразную войну между ними: первый пытается уйти, закрыться, замкнуться на самом себе, второй – вторгнуться и установить свой закон и порядок.

Иными словами, существующая реальность не является для детей собственной реальностью, она лишь катализатор для создания последней. Предмет или событие, выхваченные из окружающего мира, в сознании ребенка не вписываются в заранее заданную схему, но служат источниками для сотворения целого мифа, ритуала

ла, истории или даже новой игровой реальности, в зависимости от того, насколько сильное впечатление произвели они на создателя. Когда же катализирующая реальность начинает заполнять пространство собственной, подобное творчество становится невозможным.

Сознание, – писал по этому поводу М. Волошин, – представляется чудовищно плодородной почвой: если на нее падает одно зерно реальности, то мгновенно вырастает огромное призрак-дерево, заполняющее ветвями целую вселенную, если же развеять по ней обильный посев реальностей, то встанут многие всходы, будут глушить один другой и останутся мелким, густым и неискоренимым кустарником⁴.

Впрочем, подобное мифотворчество, считает Волошин, свойственно не только детям, но и «сонному сознанию первобытного человека». Другими словами, в символизме берет исток и еще одна известная параллель: между ребенком и человеком традиции и одновременно между этапами развития человека и периодами истории всего человечества, которая встречается и у Волошина, и у Белого. Ребенок как метафора архаичного, изначального, подлинного, незамутненного, близкого к тайнам мироздания, к природной гармонии, к первоначальной сути вещей получила широчайшее развитие как на Западе, так позднее и у нас. Но справедливости ради надо отметить, что в творчестве символистов метафора эта обладала гораздо большей смысловой нагрузкой.

Знаковым здесь можно назвать произведение А. Белого «Котик Летаев», в начале которого красочно описывается, как из практически первозданного, космического хаоса, где «не было разделения на “Я” и “не-Я”, не было ни пространства, ни времени»⁵, постепенно возникает сознание, упорядочивается и обретает твердые структуры. Архетипичны первые образы, воспринимаемые ребенком: старуха, шар, колесо, лабиринт, лев, постоянно встречающиеся образы змей, вечность, воплощенная в образе родственницы тети Доти. Рождение младенца отождествляется с рождением универсума, планеты, возникающей из пучин космоса. Здесь же возникает и другая параллель:

В это время себя вспоминаю философом я ... стародавний орфист; я проник в мир мистерий; и о мирах изначальной змеи, вспоминая свою коридорную бытность, кое-что рассказать бы я мог ... я видывал метаморфозы вселенной в пламенных ураганах текущего В эту давнюю пору разыграна и разучена мною: вся история греческой философии до Сократа; и я ее отвергаю⁶.

Итак, ребенок символистов наделен не только огромным творческим потенциалом, но и невероятной познавательной способностью, он – мудрец, философ, способный поведать о «мире мистерий» и тайнах мироздания. Но основной причиной такой способности является на этот раз не его иррациональность и даже не повторение в собственном опыте истории становления космоса – это, скорее, второстепенные факторы, главный же скрыт за понятиями памяти и воспоминания, на которых, что нетрудно заметить, писатель постоянно делает акцент. Здесь, как и в случае с Достоевским, мне кажется уместным в очередной раз вспомнить Платона, а именно его учение о душе, нисходящей из мира идей в людской несовершенный мир путем рождения и заточения ее в темницу тела. Ребенок Белого – «старик не нашего мира»⁷, пришелец из изначальной метафизической реальности высшего порядка, вполне сопоставимой с миром идей Платона. Память о ней, которую ребенок еще не утратил, и становится кладом истинных знаний, для взрослого же гносеологический характер приобретают воспоминания об ощущениях и опыте, пережитых в детстве. «Преображение памятью прежнего есть собственное чтение: за прежним стоящей, не нашей вселенной: впечатление детских лет – пролеты в небывшее никогда; и, тем не менее, сущее... Память о памяти – такова; она – ритм; она – музыка сферы, страны – где я был до рождения!»⁸ Воспоминания, образы, возникающие в сознании ребенка еще до возможности мыслить в строгом смысле этого слова, до возможности оформлять, придавать мысли какую-либо логическую структуру, а также воспоминания и образы, возникающие еще ранее, до сознания, до факта рождения ребенка, сплетаются в неуловимую, ускользающую нить, связывающую человека с тем миром, где вещи и слова предстают в первозданной подлинности.

Немного иначе образ ребенка, познающего мир, обыгрывается в произведении философа П.А. Флоренского «Детям моим. Воспоминания прошлых дней». По мнению Флоренского, единственно верным способом познания мира, познания его как извечно неведомого – это «подглядывание», которое дает возможность прикоснуться к тайне, не разрушая ее. Мастерством же подглядывания в совершенстве владеют именно дети: только ребенок в состоянии увидеть за самой обыденной вещью, самым повседневным явлением его скрытую сущность и волшебство, недоступные глазу взрослого. Мир детства Флоренского – мир явлений, за которыми еще возможно видеть ноумены – вещи сами по себе, в своей изначальной сути, или, если возможно такое сравнение, мир дверей с замочными скважинами, в которые ребенок с опаской и с замиранием сердца может подглядывать тайну мира. Хотя сам Флоренский с большим удовольствием использует метафору окна:

Нечто, кажущееся обыкновенным и простым, самым заурядным по своей частоте, нередко привлекало ... мое внимание. И вдруг тогда открывалось, что оно – не просто. Воистину что-то припоминалось в этом простом и обычном явлении, и им открывалось иное, ноуменальное, стоящее выше этого мира или, точнее, глубже его. Обычный камень, черепица, обрубок открывают себя как вовсе не обычные и делаются окнами в другой мир. Со мной в детстве так бывало не раз⁹.

Эта способность – видеть за обычным необычное, за знаком означаемое, за материальной оболочкой вещи улавливать ее истинную сокрытую суть – стала еще одним важным качеством ребенка. В целом, ссылаясь на произведение «Детям моим. Воспоминания прошлых дней», можно заключить, что вся философская система взрослого Флоренского – результат откровений, полученных им в детстве.

Подводя итог, нужно сказать, что символисты открыли принципиально новый для России социокультурный концепт – оригинальное представление о ребенке как о творце, мечтателе и философе, пришельце из иной, метафизической реальности и о детстве как об особом, отличном от рутинного взрослого мира, творимом игровом пространстве. В их творчестве детство стало символом архаичного, первоначального, подлинного бытия, в котором открывается истинная суть вещей. Ребенок наделяется особым, иррациональным мышлением, возникает образ ребенка-мудреца, который спустя полвека будет фигурировать в произведениях многих западных писателей, в частности принесет мировую известность Джерому Сэлинджеру. Активно он используется и в современной российской культуре, которая, к слову сказать, с недавнего времени буквально помешана на детстве. Чрезмерная идеализация детства сегодняшним обществом, ставшая причиной возникновения феномена «кидалтов» – взрослых, не желающих взрослеть и культивирующих детский стиль поведения, заставляет еще раз обратить внимание на концепт ребенка в истории отечественной мысли.

Примечания

- ¹ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 217.
- ² *Волошин М.* Откровения детских игр [Электронный ресурс] // Сайт WordArt. [2009]. URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=4856> (дата обращения: 21.11.2009).
- ³ Там же.

А.Л. Козлова

⁴ Там же.

⁵ *Белый А.* Котик Летаев // *А. Белый. Собр. соч.* М.: Республика, 1997. Т. 4. С. 27.

⁶ Там же. С. 61.

⁷ Там же. С. 54.

⁸ Там же. С. 70.

⁹ *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Моск. рабочий, 1992. С. 42.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МУЗЫКИ ГАНСА МЕРСМАНА

В статье рассматриваются основные принципы феноменологического анализа музыкального произведения Г. Мерсмана. Исходя из понимания музыкального произведения как органического единства живых сил, Г. Мерсман выявляет новые значения характеризующих музыкальное произведение понятий: «элементы», «форма», «содержание». Определяются особенности феноменологического подхода Г. Мерсмана и значение положений его музыкально-эстетической теории в формировании онтологического направления в феноменологии музыки XX в.

Ключевые слова: Г. Мерсман, феноменология музыки, тектонические элементы, музыкальное произведение, форма, содержание, интервал.

Диагностированный Э. Гуссерлем в 1936 г. кризис европейской рациональности, ставший следствием забвения смысловых основ («жизненного мира»), не в последнюю очередь отразился на теоретической эстетике. Бурные дискуссии, имевшие целью пересмотреть основания этой сравнительно молодой философской дисциплины, развернулись на страницах философских печатных органов еще в первой четверти XX в.

Причиной методологического коллапса в эстетике стал не только общий «кризис европейских наук», но и унаследованное от картезианства представление субъект-объектной дихотомии. «Современная эстетика, возникнув в XVIII веке, развивалась отчасти уродливым способом»¹, – это замечание М.К. Мамардашвили в полной мере могло бы разделить любой приверженец феноменологии. Эстетика превратила произведение искусства в объект эстетического наслаждения, каковым оно в действительности не является. Размышления о прекрасном совершались только в плоскости соотнесения с чувствами

нием человека (айстесис). Эстетическое состояние субъекта служило мерилom определения и обоснования сути искусства.

Феноменологическая эстетика, сформировавшаяся как альтернатива традиционной эстетике, перешагивая границы субъективизма и психологизма, стремилась возратить искусству его прерогативу – являть, что есть сущее в целом (Хайдеггер), оформлять и сохранять его, утверждать мерило в сфере существования человека в истории². Произведение искусства – это в первую очередь то, через что человек видит вещи в мире и может удерживать «полноту бытия» (Мамардашвили). Наделение своего предмета «статусом онтологического монизма», рассмотрение его в измерении бытия сущего неизбежно привело к онтологизации феноменологической эстетики, ее превращению в подлинную онтологию.

Но этому предшествовал непростой период становления, важный вклад в которое внес немецкий музыковед Ганс Мерсман (1891–1971). Именно его сообщение «К феноменологии музыки», представленное 16–18 октября 1924 г. в Берлине на Втором конгрессе по эстетике и общему искусствознанию, вместе с докладом Морица Гайгера «Феноменологическая эстетика»³, ясно обозначившим принципы феноменологического подхода, можно считать началом формирования феноменологической эстетики.

Феноменологическая концепция Г. Мерсмана, высветившая (пусть фрагментарно и в первом приближении) в феномене музыкального онтологические основания, разрабатывается в 20-е гг. XX в., когда в эстетике уже четко оформилось направление, представители которого в исследованиях феномена музыкального придерживались психолого-эмпирического метода Ф. Brentano. В работах К. Штумпфа, Г. Аймерта, П. Беккера, В. Конрада восприятие музыкального звука как акустического феномена редуцировалось к психическим актам, субъективным переживаниям.

Свою версию феноменологического метода, изложенную в работах «Прикладная музыкальная эстетика» (1926), «Опыт феноменологии музыки» (1922) и «К феноменологии музыки» (1925)⁴, Мерсман противопоставил «психологическому» подходу, доминировавшему в музыкально-эстетических исследованиях того времени. Феноменологический подход в интерпретации Мерсмана рассматривает произведение искусства вне отношений субъектного полагания, вне я-отношений (*Ichbeziehunge*)⁵. Однако избежать психологической терминологии Мерсману полностью не удастся, поскольку формы явления музыкального содержания непременно относят к психическим содержаниям – «субъективным моментам объекта». Но феноменология музыки, в отличие от психологии музыки, не сводит эти моменты к произвольным субъективным

ассоциациям, а стремится обнаружить их объективные типичные сущностные свойства.

Хотя Мерсман явным образом нигде не критикует «трансцендентальный субъективизм» Э. Гуссерля, относящего к сфере феноменального исключительно структуры «чистого сознания», можно предположить, что гуссерлевское толкование феномена как сконституированной в сознании данности предмета было бы для него неприемлемым. Феноменом («самой вещью») в понимании Мерсмана является само музыкальное произведение, изъятое из всех произвольных ассоциативных и субъективных связей. Именно так интерпретировал он гуссерлевский призыв «К самим вещам!». Последовательно придерживаясь антипсихологического принципа феноменологии, Мерсман придает ей онтологическое измерение, перемещая анализ с предметов, как они даны сознанию, на сам предмет.

Музыкальное произведение как феномен, согласно концепции Мерсмана, представляет собой *организм*, органическое единство живых сил (*lebendige Kräfte*)⁶. Так, гармоническая каденция (например, последовательность *c–d–c*) рассматривается им не как определенная конструкция звуков, а как хрупкое равновесие обуславливающих друг друга сил: мелодических, гармонических, ритмических.

Мелодика, гармония, ритмика – элементарные феномены музыкального произведения – являются предметом *феноменологии* музыки, в которой реализуется *абсолютная*, или *эстетическая*, позиция. Но это только предваряющая часть эстетического исследования, намеченного Мерсманом. Дополняет ее осуществляющая *релятивистский*, или *исторический*, подход *морфология* музыки, в которой музыкальный феномен предстает уже не как комплекс взаимодействующих сил, а как результат исторического развития. Таким образом, к области феноменологии музыки относится определение структурных *элементов*, *формы* и *содержания* музыкального произведения, к разделу морфологии – проблемы *стиля* и *выражения*.

Мерсман считает возможным рассмотреть общепринятые в традиционной эстетике факторы, определяющие произведение искусства (материал, элементы, объект, форма, содержание, стиль, выражение), в качестве характеристик музыкального явления – все, за исключением объекта. В музыке, замечает Мерсман, отсутствует *объект* как носитель *формы* и *содержания*, не являются их носителями и *элементы*. Музыка – единственное искусство, где в качестве такого носителя выступает «некий X», «некая непознанная сила в себе», которую Мерсман обозначает с помощью понятия

«архитектоника» (Tektonik). Архитектоника – сумма сил, которые определяют развитие элементов в форму и содержание [S. 228]. «Тектонические силы» именно в музыке, если сравнивать с другими искусствами, проявляются самым непосредственным образом. Их функция – не связывать и упорядочивать, а образовывать (gestaltend). «Тектонические элементы», таким образом, представляют собой не сущность и не условие феномена музыки, но само ее явление.

В качестве музыкального феномена, считает Мерсман, было бы ошибочно рассматривать исключительно акустический и физиологический материал. Не физико-физиологические процессы, а их основа – «элементарные силы», закономерности их развития и их «эволюция» (ее ход, интенсивность и пределы) – составляют предмет феноменологического исследования.

Тектонические элементы. Музыка как темпоральный феномен обнаруживает ряд специфических характеристик. Явление во времени – это движение. «Осмысленное движение как носитель многозначной и органической последовательности, что и представляет собой произведение искусства, основано на противоположностях <...>. Качество этих противоположностей выражается понятиями “напряжение” и “разрешение” (Spannung und Entspannung)» [S. 229]. Элементарные феномены музыкального произведения основаны на делящейся последовательности *напряжения и разрешения*, проникающих и переходящих друг в друга.

Наличие элементарных сил, участвующих в формировании музыкального целого, дает возможность характеризовать музыкальное произведение не только как *логическое*, но и как *органическое* образование. «Логические сочетания мелодии, которые определяют ее изменения между напряжением и разрядкой, являются только одним из нескольких компонентов. Уже тема не всегда может пониматься, исходя только из логических предпосылок. Тема не продукт логических отношений, а индивидуум, обусловленный не причинно, а телеологически. В развитии мелодии лежат две линии: историческое и органическое увеличение. Обе являются наряду с логическими факторами существенными силами явления» [S. 232–233]. Самые простые музыкальные феномены не всегда могут быть сведены к логике, проблемам стиля, обуславливающего только поверхностно образование мелодии. В глубине мелодичных субстанций обнаруживается органическое: органическая интенсивность феномена, которая может полностью уничтожить логическую закономерность развития, например, темы как последовательности частей. В качестве иллюстрации противоположности простого логического и органического соединения Мерсман сравнивает фрагмент увертюры зингшпиля «Бастьен и Бастьенна» В.А. Моцарта и

аналогичную тему «Героической симфонии» Л. Бетховена: «Тема “Героической симфонии” – отвага, которая сливает абсолютно гетерогенные части в единое, прототип некоей в наивысшей мере органической, однако абсолютно алогической мысли» [S. 233]. Та же тема в увертюре Моцарта не носит органического характера.

Мерсман предпочитает употреблять понятие «эволюция» вместо «модуляция» при описании гармонического процесса, поскольку последнее «в высшей степени враждебно существу и закону развития произведения искусства, полагая на место единого органичного развития активность модулирующей, изменчивой воли»⁷. Таким образом, Мерсман приходит к трактовке феномена музыкального произведения как эволюции его элементарных сил.

Основополагающим элементарным процессом эволюции музыки является мелодический *интервал*. Обнаруживаемые в интервале силы – это *величина* (гармонический аспект), *направление* (ритмический аспект) и *степень слияния* (*Verschmelzung*) (мелодический аспект).

Ритм для Мерсмана в первую очередь не характеристика музыкального целого, а сила, участвующая в процессе его формирования. «Задача феноменологии ритма начинается с установки и исследования основных форм, которые образуются из суммы всех отклонений от равномерного» [S. 239]. Поэтому важное значение придает Мерсман анализу определяющей ритм исполняемого произведения *фразировки*⁸, к которой прежняя музыкальная эстетика относилась как к чему-то случайному, произвольному, несущественному. Действие фразировки накладывается на «первичную ритмическую силу», заданную произведению композитором. Привносимые исполнителем агогические и динамические оттенки⁹ оказывают значительное влияние на развитие музыкального целого, возникающего из взаимодействия различных элементов. Напряжение, привносимое фразировкой, влияет и подвергается влиянию со стороны других тектонических элементов. «Сфорцато в высшей точке мелодического и ритмического напряжения – это лишь один усиливающий момент, в то время как первостепенное значение имеет сильное динамичное напряжение в предыдущей фазе развития, символ сильной концентрации энергий» [S. 240]. Отношение сил взаимодействия элементов может доходить до противоположности. В этом видит Мерсман корень динамики произведений Бетховена, который и обнаружил самобытное содержание динамического и агогического и наиболее эффектно его использовал.

«Слияние» у Мерсмана не столько физическая категория, сколько эстетическая. «Оно таит в себе, кроме самого факта слияния, еще нечто другое, что можно обозначить как сила благо-

звучия (Reizkraft)», к которой сводит Мерсман главное различие интервалов. Ее наличие обуславливает, например, существенное различие восходящей кварты и восходящей сексты. В зависимости от интенсивности «силы благозвучия» и степени слияния интервалы делятся на три группы: со слабой степенью благозвучия (reizschwache) (чистые) и сливающие (verschmelzende) (октава, квинта, кварта), с сильной степенью благозвучия и сливающие (терция и секста), с сильной степенью благозвучия и не сливающие (секунда и септима). Мерсман устанавливает закономерность в отношении напряжения, величины и слияния интервала: напряжение интервала увеличивается с возрастанием его величины и с убыванием степени слияния.

Итак, облик феномена музыкального целого (темы, например) определяется взаимодействием «сил», обнаруживаемых в мелодических, гармонических, ритмических элементах. Центро-стремительный характер элементарных сил (наиболее явным образом проявляющийся в феномене тоники) обуславливает единство произведения искусства. Множество возможных музыкальных комбинаций возникает из совмещения «силовых» процессов, которые часто находятся в противоречии друг с другом. Эта противоположность в одновременности является свойственным только музыке способом выражения [S. 240]. Сочетание противоположного, считает Мерсман, и делает музыку, по сравнению с другими видами искусств, наиболее выразительной.

Форма. Еще одним важным фактором, характеризующим музыкальное произведение, является *форма* – сумма всех отношений, которые существуют между частями движения [S. 245]. К музыкальным формам Мерсман относит такие смысловые и структурные моменты музыкального произведения, как «тема», «мотив», «период» и «линия». Мерсман уточняет смысл этих понятий, заимствованных из систематической музыкальной теории, сформулированной Г. Риманом, указывая на принципиальные расхождения в их понимании. В теории Римана «мотив»¹⁰ является простейшим элементом, лежащим в основе всех форм. Мерсман раздвигает основу музыкальных форм, различая в ней «мотив» и «линию». И то и другое суть первичные силы (Urkräfte), имеющие скорее идеальную, чем феноменальную, природу, поскольку музыка, состоящая только из линии так же редка, как и состоящая только из мотива.

Реальное же воплощение этих противоположных идеальных сил находит отражение в понятиях «период» и «тема»¹¹. «Период – это оформивание (Formwerdung) линии, тема – оформивание мотива; в явлении эти силы связываются в живое единство. Как тектоническая сила мотив принадлежит периоду, линия – теме» [S. 241].

Период и тема – основные типы формы. Их противоположность обусловлена природой составляющих их элементов. Линия – бытие, состояние, законченность, настоящее. Мотив – становящееся, воля, будущее. Сущность линии – пассивность, пребывающая или реагирующая ставшая сила; мотив – активная, движущая сила, сила порыва. «Мотив – это росток, линия – это цветок». В выдающемся произведении искусства эти противоположные силы находятся в состоянии равновесия, которое не имеет ничего общего с симметрией частей. Равновесие сил легко разруσιμο и может произойти в результате самого незначительного синтетического вмешательства в структуру произведения. Феномен такого силового соответствия всех частей друг другу и целому Мерсман обозначает понятием «постоянная пропорция» (*stetige Proportion*).

Анализ форм музыкального целого включает в себя и исследование эволюции их «первичных сил». В качестве осевых категорий феноменологии формы Мерсман выдвигает понятия «последовательность» и «развитие» (*Ablauf und Entwicklung*). Отношение «линия–период–последовательность» идентично отношению «мотив–тема–развитие».

«Сущность периода – это логическая связность напряжения формы из ограниченной интенсивности на основании ясного взаимоотношения отдельных частей – предложений». Период – исполнение (*Erfüllung*) заключенной в нем воли формы (*Formwille*), уже определенной в себе. Периоды сменяют друг друга. Последовательность периода – последовательность самостоятельных, скоординированных частей формы.

«Сущность темы – органическое выражение неповторимого напряжения формы из неограниченной интенсивности и движущей силы, также на основании ясного отношения формы» [S. 244]. Но тема не определенное выражение воли формы (*Ausdruck eines Formwillens*), а лишь требование определенности. Тема не требует следования другой темы: вместо последовательности, характерной для периодов, здесь представлено тематическое развитие. Отношения несамостоятельных, соподчиненных частей формы выстраиваются вокруг центральной силы темы, наличие которой свидетельствует о художественной ценности произведения, его органической содержательности.

Содержание. Содержание – третий сущностный момент музыкального феномена. Антипсихологический принцип феноменологической концепции Мерсмана исключает сведение содержания музыкального произведения к переживаниям воспринимающего сознания. Содержание музыки сводится к сумме ее тектонических элементов, которые определяются генезисом произведения искусства.

Непосредственными носителями содержания являются тектонические элементы, в разной степени наполненные посторонними (внемузыкальными) смысловыми энергиями (Inhaltenergie). Содержание характеризуется не только понятием «сила», но и еще одним фактором – «атакой» (Einschlag) – суммой всех отношений тектонических элементов, достигающих выражения через самих себя [S. 248].

Источник «атаки» внемузыкален. Он может быть субъективным или объективным. В первом случае отношения тектонических элементов формируются под действием потребности выражения внутреннего мира творца (его чувств и переживаний). Во втором источником является мир как целое, выражение которого может быть представлено текстом, программой, картиной. Равновесие субъективных и объективных отношений в музыкальном произведении является оптимальным вариантом. «Перевес субъективных отношений у Л. Бетховена иногда приводил к угрозе или даже уничтожению организма (развитие тем “Героической симфонии”), перевес объективных содержаний подрывал дальнейшее развитие симфонической поэзии и уже у Ф. Листа приводил иногда к разрыву художественного целого» [S. 249].

Внемузыкальные (субъективные и объективные) отношения, формирующие содержание, «суть атака, остатки, не реальные силы, сформированные из материала произведения искусства, как тектонические элементы, а обнаруживаемые в произведении искусства посторонние ирреальные источники, которые выявляются благодаря посреднической изобразительной силе (Gestaltungskraft) творца <...>. Их действие в шедевре не является реальным бытием, а просто отражением, просвечиванием сквозь поверхность тектонических элементов» [S. 250]. Каким бы ни был источник сил «атаки», они проявляются исключительно посредством тектонических элементов музыкального произведения, например мотива и линии, которые и составляют первоначальные смысловые содержания. Формирование смыслового комплекса зависит от интенсивности отношений тектонических сил. «Тектонические силы – субстанциональны и как таковые конкретны, формы отношений как нереальные величины определяются не своей субстанцией, а только своим направлением» [S. 251].

Степени интенсивности отношений (как субъективных, так и объективных) Мерсман обозначает понятиями «источник силы», «исходный пункт» и «ассоциация» (Kraftquelle, Ausgangspunkt und Assoziation). Понятия обозначают типичное отношение между «атакой» и тектоническими элементами. Первая степень интенсивности («источник силы»), указывает на то, что соответствующее ей отно-

шение является смысловым ядром произведения (или его части), источником силы, формирующим содержание. Оно обуславливает и управляет *развитием* тектонических элементов, за которыми оно стоит. Вторая степень интенсивности («исходный пункт») свойственна отношению, обуславливающему не ход развития, а только первоначальное *соединение сил* (например, темы). Последняя, наиболее слабая, степень интенсивности отношения – «ассоциация» – приводит к *соединению тектонических элементов* случайно, без необходимости.

Перенос источника формирования содержания произведения в сферу объективных отношений, Мерсман в качестве примера «источника силы» приводит текст, смысловое содержание которого определяет музыкальную ткань. Пример отношения как «исходного пункта» музыкального развития – программа (в симфонической поэзии или программной симфонии). Естественная форма «ассоциации» – название музыкального произведения («Альпийская симфония»), выражающее объективное отношение, а не только имеющее декоративное значение.

Что касается субъективных отношений, смысловое содержание музыкального произведения оказывается единственным элементом музыкального феномена, для характеристики которого Мерсман считает возможным привлечь результаты психологической эстетики. Чувства напряжения, любопытства, восторга, возбуждения, успокоения, категории возвышенного и трагического, появляющиеся у слушателя, возникают не из субстанциональных сил музыкального произведения, а вдоль определяемых ими направлений, внутри намечаемого ими поля смысловых отношений. Поскольку субъективные отношения не являются первоначальными составными частями содержания, а лишь отражают принцип расположения сил, Мерсман не считает необходимым сколь-либо детальное рассмотрение особенностей этих категорий.

Сущность объективных и субъективных смысловых отношений состоит в том, чтобы направлять бесформенные тектонические элементы и их силы к форме, способствовать их оформлению. Функция отношений содержания – быть посредником между тектоническими элементами и формой.

Различным музыкальным формам свойственны различные отношения содержания. Песня, программная музыка, опера и музыкальная драма, в которых музыка отражает систему мира, неразрывно связаны с объективными отношениями. Субъективные отношения (если это ощущения слушателя) вторичны: они возникают только под воздействием объективного содержания – текста. Однако, циклические музыкальные формы с драматическим проти-

востоянием сил (отражающие внутренний мира создателя) стали примером независимости субъективных смысловых отношений от объективного содержания. Будущее видит Мерсман за формами, избегающими крайностей объективности и субъективности, например инструментальной музыкой, которая «не является ни системой мира, ни признанием, а вибрирующей стихийной силой».

Морфология музыки. Если предметом феноменологии музыки являются отдельные факторы музыкального явления – силы, отношения, типичные основные формы, т. е. его субстанция, то предмет морфологии музыки – временные отношения явления: линии и закономерности развития, которые обусловлены особенностями его факторов. Морфология музыкального произведения является проекцией результатов феноменологического анализа на время.

Те же силы, что были предметом рассмотрения феноменологии, определяют не только внутреннее развитие музыкального произведения как целого, но и выходят за рамки отдельного феномена, определяя ход истории музыки: историю музыкальных форм, историю музыкальных стилей. Развитие форм и стилей музыкальных произведений также носит органический характер, переживая последовательно зарождение, расцвет и упадок¹².

В истории музыки Мерсман выделяет три эволюционные линии: вокальная музыка, инструментальная музыка и опера. Вокальная и инструментальная музыка – явления органические: проходят в своем развитии зарождение, расцвет и упадок. Опера – явление неорганическое, порожденное сторонними силами, а потому не подвластное естественному закону развития. Возникновение оперы сразу же было отмечено ее расцветом, никакого развития формы как организма в ней не происходит и увядание ей не грозит. Опера вечна.

* * *

Свою позицию Мерсман характеризует как «идеалистическую», имея в виду отказ от формалистского и сенсуалистического подхода, различая в рамках идеалистической музыкальной эстетики психологическую и феноменологическую установки. Последняя признает содержание музыкального произведения одним из его первичных факторов, допуская возможность его объективного познания, минуя субъективные процедуры вчувствования и представления. Ассоциации и представления воспринимающего субъекта отнюдь не способствуют пониманию музыкального произведения и опасны как инструмент анализа. Указывая на значение объективных факторов – тектонических элементов и их отношений – для формирования смыслового содержания произ-

ведения, Мерсман пытается избежать односторонности и субъективности психологического способа рассмотрения, стремящегося обнаружить повсюду в музыке аффект или чувства.

Феноменологический подход, рассматривающий музыкальную ткань в ее живом развитии, позволяет Мерсману описывать музыку как организм и как символ неисчерпаемой глубины, сведение которого к психологическим принципам угрожает чистоте явления. Он отмечает, что анализ музыкального произведения как феномена может создать ложное впечатление, что его определения лишены символической глубины. Однако это не так: «Попытки определить сущность произведения искусства никогда не могут затронуть его внутренние основы: его неповторимый личностный характер как организма, его неизмеримую символическую обусловленность»¹³.

Именно стремление представить музыку в качестве целостного организма позволяет пренебречь авторитетными оценками¹⁴ концепции Мерсмана и безусловно отнести ее к феноменологическим. Отличие феноменологической дескрипции в том и состоит, что предмет познается в своем сущностном единстве («dans son ensemble». – *J.-C. Pignet*), а не сводится к совокупности признаков. Искусство феноменологической дескрипции, направленной на живое становящееся, – по возможности сохранить это живое становление, не дав перерасти в статичное, законченное, оформленное определение.

Рассматривая эстетическую концепцию Г. Мерсмана с историко-философской точки зрения, можно отметить, что он одним из первых в истории феноменологии музыки придал феномену музыки онтологический статус, направив феноменологический анализ на само музыкальное произведение, а не на его данность сознанию, выявив в качестве источника музыкального смысла присущие музыкальному произведению «тектонические силы», установив самостийность и несводимость его содержания к внемusicalным факторам. Идея *самого произведения* как источника музыкального смысла в последствии нашла отражение в работах А.Ф. Лосева, Н. Гартмана, Р. Ингардена, Э. Ансерме, Ж. Бреле, послужив толчком к дальнейшему развитию онтологического направления феноменологии музыки.

Примечания

¹ Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 49.

² «Эстетическое состояние есть творчество и восприятие, которые осуществляются нами самими. Мы не просто наблюдаем за этим событием, но сами

находимся в этом состоянии. Наше вот-бытие получает от него просветленное отношение к сущему, ту перспективу, в которой сущее становится зримым для нас. Эстетическое состояние есть та ясность, через которую мы постоянно прозреваем вдаль, так что здесь все становится для нас прозрачным» (*Хайдеггер М.* Ницше. СПб: Владимир Даль, 2006. Т. 1. С. 142).

³ *Гайгер М.* Феноменологическая эстетика // Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 331–345.

⁴ *Mersmann H.* Angewandte Musikästhetik. Berlin: Max Hesse, 1926; *Idem.* Versuch einer Phaenomenologie der Musik // Zeitschrift fuer Musikwissenschaft, V (1922–1923). S. 226–269; *Idem.* Zur Phänomenologie der Musik // Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, XIX (1925). S. 372–388.

⁵ *Mersmann H.* Versuch einer Phaenomenologie der Musik. S. 227. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.

⁶ *Mersmann H.* Zur Phänomenologie der Musik. S. 374.

⁷ *Ibid.* S. 377.

⁸ Фразировка – отчетливое смысловое разграничение музыкальных фраз при исполнении музыкального произведения.

⁹ Агогические оттенки – отклонения от предписанного композитором темпа произведения, не нарушающие его ритмической целостности. Динамические оттенки – степень громкости звучания и виды акцентировки звука.

¹⁰ В классической музыкальной теории *мотив* – небольшое мелодическое построение, имеющее самостоятельное значение (наименьшая часть *периода* и наименьшая часть *темы*).

¹¹ В классической музыкальной теории *период* – музыкальное построение, содержащее законченный музыкальный смысл, наибольший структурный элемент музыки; *тема* – наибольший смысловой элемент музыки, концентрирующий и репрезентирующий ее смысловые факторы.

¹² *Mersmann H.* Zur Phänomenologie der Musik. S. 379.

¹³ *Ibid.* S. 380.

¹⁴ В частности, А.Ф. Лосев не решается назвать построение Мерсмана феноменологическим, но отмечает при этом похвальное старание приблизить музыку к феноменологическому исследователю (*Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 585).

ВИТГЕНШТЕЙН О СМЫСЛЕ И ЖИЗНИ

Тема статьи – способ, каким язык сплетается с жизнью. Статья сосредоточена на поздних трудах Витгенштейна. Проводится их сравнение с «Исповедью» Толстого и «Исповедью» Августина. Моя цель – лучше понять, что означает иметь смысл в языке, так же как смысл в жизни.

Ключевые слова: жизнь, язык, Витгенштейн, Августин, Толстой.

В чем смысл жизни? Все это был простой вопрос;
вопрос, который приходил с годами.
Но никогда не приходило великое откровение.
Вместо этого были каждодневные
маленькие чудеса, озарения,
как неожиданные вспышки в темноте;
здесь был смысл.

*Вирджиния Вульф*¹

I

В конце «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейн выделяет два аспекта мира: как мир существует и что он существует. Язык позволяет нам говорить о том, *как* существует мир. Но то, *что* он существует, не есть нечто такое, о чем мы можем говорить. *То, что мир существует*, Витгенштейн называет «мистическим» (1961. § 6. 44)². Но в 1929 г., через 10 лет по окончании своей книги, Витгенштейн возвращается в своих «Лекциях по этике» к тому [изначальному] удивлению, что скорее существует нечто, чем ничто. Теперь он решает разрабатывать свою раннюю

идею, утверждая, что выражение чуда существования мира и есть сам факт существования языка: «Истинным выражением в языке чуда существования мира, хотя это и не есть какое-либо утверждение внутри языка, является *само существование языка*» (1993. Р. 43–44). То, что есть язык, – это, собственно говоря, проявление того факта, что есть мир.

Смысл этого любопытного выражения и его отношение к нашему исследованию на первый взгляд кажется туманным. Позвольте мне немного усложнить вещи для того, чтобы потом было легче их распутать. Сначала мы спрашиваем: «Как верно выразить чудо существования мира?» Теперь, если мы принимаем ответ, данный нам Витгенштейном, возникает следующий вопрос: «Если наиболее подходящим выражением удивления перед существованием мира является существование языка, что же тогда является адекватным выражением существования самого языка?» Джорджио Агамбен³, который поднимает этот вопрос в одной из немногих ссылок на работу Витгенштейна, отвечает: «Единственно возможным ответом на этот вопрос является: человеческая жизнь как этос, как этический путь».

Ответ Агамбена недалек от истины, поскольку он находится в полном соответствии с различными заметками, сделанными Витгенштейном в период, когда он писал «Лекции по этике». Ср., например, следующее утверждение из текста, датированного этим же временем. Здесь он обращается к чуду существования мира, но теперь, как это и представил Агамбен, в рассмотрение входит понятие жизни: «То, что самоочевидно, *жизнь*, предполагается случайным, не важным; так же как в нормальной ситуации мы не ломаем голову над тем, реально ли то, что имеет место. То есть это не было бы миром, если бы кто-то смог или захотел выйти за его пределы. Снова и снова пытаются определить мир посредством языка и изобразить его – но это не удается. Самоочевидность мира выражена именно тем фактом, что язык имеет в виду только мир и может иметь в виду только его» (1993. Р. 193).

Несколько лет спустя Витгенштейн снова возвращается к этому отношению между языком, миром и жизнью. Он прерывает течение своих мыслей в ряду заметок для своих лекций о личном опыте и чувственных данных, датированных серединой 1930-х годов, и восклицает: «Но не пренебрегаешь ли ты чем-то – каким-то опытом или как бы это ни назвать. Почти что неким *миром* (the world) позади лишь просто слов?» (1993. Р. 255).

Источник этого пренебрежения, пренебрежения тем, что «само собой разумеется», как он полагает, становится ясным благодаря высказанному им предположению: «Кажется, что я пренебрегаю

жизнью. Но жизнью не в физиологическом смысле, а жизнью как сознанием. И сознанием не физиологически понятом или понятом извне, но сознанием как сущностью опыта, явлением мира, миром» (Там же). Последнее высказывание вновь поднимает проблему (способа) выражения существования мира: «Если бы я должен был добавить мир к своему языку, то он бы стал одним знаком для всего языка в целом» (Там же).

Жизнь, полагает Витгенштейн, кажется случайной и неважной, так как она всегда самоочевидна и открыта нашему зору. Следовательно, мы склонны пренебрегать ею. А теперь мы вынуждены признать, что эта жизнь как нечто «само собой разумеющееся» – это то, что на самом деле важно. Он поэтому и подводит к тому, что «это не было бы миром, если бы кто-то смог или захотел выйти за его пределы», но – самой жизнью. Разумеется, это воззрение не удивит вас, если мы вспомним, что в «Трактате» он уже делает смелое заявление, что «мир и жизнь – одно и то же» (1961. § 5. 621). Также важно отметить, что это утверждение является прямым следствием осознания того, что «мир есть мой мир», которое «доказывается тем фактом, что границы языка (того языка, который я понимаю) определяют границы моего мира» (1961. § 5. 62). По этой причине единственным выражением существования языка, хотя язык не есть нечто, что может быть выражено в языке, является именно существование жизни самой по себе. Или, как он утверждает в «Философских исследованиях», «представить язык – это значит представить форму жизни» (1958. § 19). Кажется, что единственный способ объяснения развития философии Витгенштейна – тот путь, который обычно называют от «раннего» к «позднему» Витгенштейну, – можно выразить так: он оставляет проблему соответствия языка миру и начинает исследовать способ, посредством которого «проговаривание языка (speaking of language) – это часть определенной деятельности или определенной формы жизни» (1958. § 23). И хотя эта основная интуиция никогда явно не выражалась в «Исследованиях», она объясняет многое в идеях «позднего» Витгенштейна. См., например, еще одно замечание, которое появляется еще в одном тексте начала 1930-х: «Итак, язык связан с моей собственной жизнью. И то, что называется “языком”, состоит из гетерогенных элементов, а способ, которым он сцепляется с жизнью, бесконечно разнообразен» (1974. P. 66). Витгенштейн будет возвращаться бесчисленное количество раз к этой «жизни позади просто слов». Снова и снова он толкует концепты как то, что имеет исток в нашей жизни, как то, что встроено в жизнь, или как узор ткани нашей жизни, и он утверждает, что слова имеют значение только в течение жизни, в суете жизни, в потоке жизни⁴.

II

В начале «Голубой книги», которую Витгенштейн диктовал в ранние 1930-е годы, он предлагает представить человека, снова и снова беспощадно задающего такие вопросы, как «Что такое значение слова?» или проще: «Что такое значение?» И затем он описывает эту ситуацию как своего рода «интеллектуальный спазм», в котором «мы чувствуем, что не можем в ответе указать на что-то определенное и все же обязаны указать на что-то» (1960. Р. 1). В соответствующих пассажах из «Исследований» этот «спазм», как кажется, вызывает в нас чувство, что «*эта сущность скрыта от нас*», что ведет нас затем снова к таким вопросам, как «Что такое утверждение?», «Что такое язык?», и к поискам ответов, которые «будут даны раз и навсегда; и независимо от какого бы то ни было будущего опыта» (1958. § 92). Я бы утверждал, что именно эта слепота в отношении того способа, каким язык переплетается с жизнью, является причиной этого интеллектуального спазма. Для того чтобы прояснить мою точку зрения, я буду исследовать безнадежную ситуацию непреклонного вопрошания, где сущность кажется скрытой. Но вместо проблемы «Что такое значение (смысл) слова?» или «Что такое язык?» мы обратимся ко Льву Толстому, задающему вопрос: «В чем смысл жизни?»

«Так я жил, но пять лет тому назад со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать <...> Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом? <...> Жизнь моя остановилась. Я мог дышать, есть, пить, спать и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было <...> Даже узнать истину я не мог желать, потому что я догадывался, в чем она состояла. Истина была то, что жизнь есть бессмыслица»⁵.

«Исповедь, — пишет Витгенштейн в своей записной книжке, — должна быть частью твоей новой жизни» (1980а. Р. 18). Если цитата из «Исповеди» Св. Августина, которая открывает «Исследования» Витгенштейна, представляется как особое изображение сущности человеческого языка, то приведенная выше цитата из «Исповеди» Толстого может помочь нам лучше понять, что означает особое изображение человеческой жизни, которая все еще держит нас в плену своего очарования. Именно это: жизнь имеет определенный смысл; этот смысл соответствует жизни; это тот смысл, из-за которого и в соответствии с которым нам нужно жить. Заметим, что Толстой не говорит здесь о каком-то различии между жизнью разных людей. Так как сущность жизни скрыта от него, он пытается найти ответ,

который мог бы быть «дан раз и навсегда; и независимо от какого бы то ни было будущего опыта». Отсутствие такого ответа ведет его к утверждению бессмысленности жизни – жизни, которая не обладает ценностью, которая бесцельна пуста, и представляет собой ярмарку тщеславия.

Подумайте затем о предложении «Жизнь бессмысленна» как об отображении, так же как Витгенштейн понимал утверждения (предложения) во время написания «Трактата». Жизнь бессмысленна – *это то, как обстоят дела*. Вопрос, который поздний Витгенштейн относит, как кажется, к своим ранним убеждениям, поможет понять мою позицию по отношению к этой идее: «Имеет место определенное изображение; и я не оспариваю его правильности. Но каково его применение?» (1958. § 424). Точно так же я не оспариваю утверждение Толстого, что жизнь бессмысленна; я не утверждаю, что изображение жизни, которое он представил, корректно или некорректно; и я не ставлю вопрос, в самом ли деле так обстоят дела. Тем не менее Витгенштейн все же настаивает, что область применения таких утверждений должна быть тщательно исследована. Толстой в конце концов дает в самом деле совершенно превосходное описание жизни. Но не все, что мы называем жизнью, соответствует этому отображению⁶. Само по себе утверждение, что «жизнь бессмысленна», просто охватывает различные жизни, которые мы видим вокруг нас «в дымке, которая делает невозможным ясное видение»⁷. Но не будем забывать, что утверждение «жизнь бессмысленна» взято из исповеди – это отчет о жизни определенного человека. Только в том контексте жизни Толстого, как он изображен в этой книге, можно понять значение и область применения этого утверждения. С этой точки зрения, «жизнь бессмысленна», не может быть понято ни как философский тезис, ни как констатация положения дел, но как описание настроения, такого как «Мне страшно» («Я озабочен»), или такой призыв о помощи «Мне больно».

Но каким образом становится возможной такая безнадежная ситуация? «При обычных обстоятельствах, – отмечает Витгенштейн, – эти слова и это изображение имеют область применения, с которой мы знакомы. Однако, если предположить, что эта область применения исчезает, мы впервые осознаем, так сказать, обнаженность слов и изображения» (1958. § 349). Та же ситуация становится явной, когда Толстой впервые осознает бессмысленность жизни: «Я мог дышать, есть, пить, спать и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было...» Может быть так, что Толстой проживает жизнь, которая отделена от ее формы, жизнь, которая оторвана от своего смысла и пребывает в своей обнаженности? Позвольте проиллюстрировать то, что я понимаю под возможной обнаженностью

наших слов и нашей жизни на следующем примере. Я пишу этот параграф в публичной Библиотеке Нью-Йорка. Я использую это место особым образом – здесь я пишу свою статью. Но это также излюбленное место для туристов. Они фотографируют комнату, меня за чтением или самих себя, держа в руках книги и делая вид, что они их читают. Они смотрят на столы, лампы и книги с великим изумлением. (Некоторые даже просят в качестве сувенира маленькие карандаши, которыми вы делаете заметки в книге, тогда как другие, передвигаясь, с любопытством указывают на розетки, предназначенные для персональных компьютеров.) При входе в библиотеку некоторые туристы ведут себя вполне в соответствии со следующим пассажем из записных книжек Витгенштейна: «Люди, которые постоянно спрашивают “почему”, похожи на туристов, которые стоят перед зданием, читая Бедкера (популярный немецкий путеводитель для туристов), и так заняты историей его сооружения, что это препятствует им видеть здание» (1980а. Р. 40).

Я не пытаюсь здесь утверждать, что Толстой так же легко справляется с вопросом о смысле жизни, как туристы пробегают мимо множества памятников за один день. Для Толстого смысл жизни – это не предмет любопытства, но наиболее глубокий вопрос. Тем не менее я хочу предположить, что, несмотря на глубокое различие, туристы, о которых пишет Витгенштейн, имеют существенное сходство с Толстым, когда он пишет: «Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?..» Отметим, *когда* возникает вопрос «почему» – *когда его жизнь останавливается*. В этой ситуации он уже не видит смысла жизни. Затем Толстой задает вопрос «Что такое жизнь?», как и Витгенштейн задает вопрос «Что такое язык?», не разрешая этот вопрос «раз и навсегда» и не разыскивая скрытую сущность. Ибо, если вы отъединены от обыденной жизни и повседневного языка вокруг вас, вы действуете как турист или как философ. В «Исследованиях» Витгенштейна оба эти характера соотношены ближайшим образом, «так как философские проблемы возникают тогда, когда у языка каникулы» (1958. § 38). Немного далее он объясняет эту метафору таким образом: философские проблемы возникают тогда, «когда язык подобен двигателю на холостом ходу, а не когда он работает» (1958. § 132). Когда мы обходимся с языком как с отчужденным от его обычного употребления, когда мы забываем, для чего нам наши слова, мы теряем направление смысла. Мы поступаем подобно туристам, потерявшимся посреди чужого города: «Философская проблема имеет форму: “Я не знаю, куда идти”» (1958. § 123). Это же наблюдение поможет нам понять тот способ, каким Толстой рассматривает свою жизнь в вышеприведенном пассаже. Когда его жизнь приостанавли-

ваеется, у нее, кажется, «начинаются каникулы», она «как двигатель на холостом ходу». Он не может теперь увидеть, каким образом он включен в жизнь вокруг него. Он не знает, куда идти. В этой ситуации истина, в самом деле состоит в том, что жизнь бессмысленна⁸.

Важно отметить, что Витгенштейн подтверждает в своих «Лекциях по этике», что он «не может не уважать глубоко» эти безнадежные поиски смысла жизни, и он открыто заявляет, что по этой причине он воздерживается от того, чтобы «смеяться над этими поисками» (1993. Р. 44). И возможно, что он думал о Толстом, когда делал это замечание. Важно также отметить, что, хотя такие вопросы, как «Что есть значение слова?», «Что такое язык?» или «Что такое значение?», ведут, кажется, к «интеллектуальному спазму», Витгенштейн не высмеивает эти вопросы и не предлагает нам отказаться от них. В конце концов, эти вопросы остаются в центре его поздней философии. Ответ на эти вопросы, касающиеся языка и жизни, не был бы найден при их исчезновении. Тем не менее мы могли бы все же справиться с этими неизбежными проблемами посредством пересмотра метода, который мы к ним применяем. Это связано с интуицией, которую Витгенштейн развил в переходный период 1920-х годов: «Смысл вопроса есть метод ответа на него <...> Скажи мне, *как* ты ищешь, и я скажу тебе, *что* ты ищешь» (1980b. Р. 66–67). Пересматривая то, как мы ищем смысл в языке и жизни, мы также можем приобрести способность *переоценить* то, *что* мы, собственно, ищем.

Для того чтобы понять, как Витгенштейн изменяет свои философские поиски, начнем сначала: «Когда они (старшие) называют определенный предмет и, соответственно, приближаются к нему, я вижу его и я понимаю, что вещь была названа звуком, который они (старшие) употребляют, когда намереваются указать на нее» (1958. § 1). В качестве первой реакции на этот пассаж из «Исповеди» Августина Витгенштейн переносит такое представление [о языке] в ситуацию обыденной жизни: «Я посылаю кого-нибудь за покупками. Я даю ему записку, на которой отмечено: “пять красных яблок”. Он относит записку продавцу; тот открывает ящик, на котором отмечено “яблоки”; затем он ищет в таблице слово “красный” и находит напротив него образец цвета; наконец, он произносит пять числительных – я предполагаю, что он знает их наизусть, – до слова пять и при каждом числительном он вынимает из ящика одно яблоко, имеющее цвет образца. – Так или подобно этому оперируют словами. – Но как же он знает, где ему искать слово “красный” и что он должен делать со словом пять? – Ну, хорошо, я допускаю, что он *действует* так, как я описал. Объяснения рано или поздно приходят к концу. – Но каково же значение слова

“пять”? – Об этом речь здесь вообще не шла; речь шла о том, как слово пять употребляется» (Там же).

В этом же духе я попытаюсь перенести этот способ рассмотрения от Августина к Толстому. Представим, что после того как Толстой закончил писать о бессмысленности жизни, в комнату вошла его жена и попросила великого писателя пойти на рынок и купить пять красных яблок. Он написал на клочке бумаги «пять красных яблок» и положил его в карман. Какова же связь между Толстым, который написал «жизнь бессмысленна», и Толстым, написавшим «пять красных яблок»? *Соотносятся ли* первый Толстой со вторым? Может ли текст, в котором он утверждал, что жизнь бессмысленна, *объяснить* смысл или бессмысленность заметки на память, которую он написал после этого, и его последующую поездку на рынок? Если кто-то думает, что жизнь бессмысленна, влечет ли это с необходимостью, что такая записка и покупка яблок на рынке также бессмысленные занятия? Но записка, которая гласит: «Пять красных яблок», – имеет очень простую цель: жена Толстого хотела получить несколько яблок, он написал эту записку, чтобы не забыть, и он прочитал ее следующим утром на рынке, где он покупал эти пять красных яблок, которые его жена использовала позднее для того, чтобы приготовить пирог, который супруги будут вкушать после обеда. Таким или подобным образом они проживают свою жизнь. Но почему нужно заботиться о десерте, если жизнь бессмысленна? Хорошо, я могу допустить, что Толстой просто делал то, что просила его делать жена. В некоторых жизненных ситуациях объяснения не срабатывают, особенно если в это вовлекается ваша жена. Вообразим, как могла бы отреагировать жена Толстого, если бы он отказался принести яблоки, потому что «жизнь бессмысленна». Или представим, что Толстой вернулся с рынка с пятью гнилыми яблоками. «Мне очень жаль, – сказал бы он своей жене, – но я, должно быть, размышлял о смысле жизни, когда я их отбирал». Но если Толстой сможет съесть яблочный пирог (как он может еще пить, дышать и спать), хотя в нем «нет жизни», можем ли мы сказать, что он есть разновидность безжизненной машины, вкушающей еду? Нужно ли понимать «жизнь» или «смысл жизни» как «нечто дополнительное», чего мы достигаем поверх того факта, что мы просто живем? Но опять-таки, каков смысл поедания яблочного пирога? Однако об этом мы здесь не спрашиваем, но только о месте этого и других действий внутри ткани человеческой жизни.

III

Ключевой момент метода Витгенштейна, как раннего, так и позднего, – это «научить вас перейти от частично замаскированной бессмыслицы к чему-то, что является явной бессмыслицей» (1958. § 464). В работе «О достоверности» он использует этот метод для исследования опровержения философского скептицизма у Дж.Э. Мура. Находясь в хорошо освещенной аудитории, Мур поднял свою руку и сказал: «Я знаю, что это рука». Согласно Муру⁹, это является доказательством существования по крайней мере одного внешнего предмета (его руки) и, таким образом, является простым опровержением скептицизма. Во время своего визита в Итаку (Нью-Йорк) Витгенштейн провел важные дискуссии с Норманом Малькольмом о «доказательстве» Мура. Одна из идей Витгенштейна, которую запомнил Малькольм¹⁰, была такой: «Выражение имеет значение только в потоке жизни». Другими словами, мы должны понимать, как такое утверждение, как «Я знаю, что это рука», могло быть встроено в нашу повседневную жизнь. Необходимо задать вопрос: когда в обыденной жизни мы действительно склонны сказать «Я знаю то-то и то-то» (пусть это будет «Я знаю, что это рука»)? Витгенштейн считает, что ответ таков: очень редко, если вообще когда-либо (1979b. §§ 11, 413). И даже если мы настаиваем, чтобы вообразить эту странную ситуацию, в которой такое заявление, как «Я знаю, что это рука», на самом деле «некий ход в нашей языковой игре», это утверждение потеряет тогда «все философски в нем удивительное» (1979b. § 622). В лучшем случае «Я знаю, что это рука» может быть только обычным утверждением в обыденном языке. Но оно не может функционировать в качестве «философского доказательства» чего-то такого, как существование внешнего мира.

Этот подход может также помочь нам дать новую оценку утверждению Толстого, что «жизнь бессмысленна». Опять-таки как описание жизненной ситуации в этих словах заключена чрезвычайная значимость, даже необходимость. В этом плане – это действительно ход в языковой игре и репрезентант стиля жизни Толстого. У многих из нас бывают моменты потери ориентации в жизни, иногда серьезные, иногда мимолетные. Когда вы чувствуете, что вы не знаете своих путей в потоке жизни, и если вы говорите кому-нибудь, кому вы доверяете, что «жизнь бессмысленна», то это равнозначно вопросу о пути в незнакомом городе. С этой точки зрения, однако, утверждение Толстого начинает терять «все то, что в нем поразительно с философской точки зрения». Вспомним также о рассказе Августина, как он ребенком овладевал языком.

Если читать это в контексте «Исповеди», а не в качестве введения в «Философские исследования», то это также не представляет собой ничего поразительного в философском плане. На самом деле ни Августин, ни Толстой не представляли здесь эпизоды из своей жизни как особое изображение сущности человеческого языка или сущности человеческой жизни. Это автор «Исследований» и автор этой статьи ответственны за эту интерпретацию и «философикацию» «Исповеди» Августина и Толстого¹¹.

Необходимо также отметить, что в работе «О достоверности» Витгенштейн не ставит перед собой цели отвергнуть скептицизм или стать на его сторону. Со времени «Трактата» позиция Витгенштейна по этому вопросу является весьма ясной: «Скептицизм *не* является непроверяемым, но очевидно бессмысленным, когда он пытается посеять сомнения там, где не может возникнуть никаких вопросов» (1961. § 6. 51). В работе «О достоверности» можно увидеть другую сторону той же медали: опровержение скептицизма, точно так же как сам скептицизм, очевидно бессмысленно, так как оно пытается утвердить определенность там, где не может быть никакого ответа. Если вопрос исчезает, то ответ также должен испариться. И все же Витгенштейну потребовалось три десятилетия, прежде чем он смог прояснить свою основную интуицию, превращая как утверждение, так и опровержение скептицизма из замаскированной бессмыслицы в явную бессмыслицу. В том же духе я хотел бы сказать, что целью этой статьи, как бы ни оценивать вышеприведенные рассуждения, не является ни пренебрежительное отношение к скептицизму Толстого в вопросе о существовании смысла жизни, ни принятие противоположного утверждения, что в конце концов жизнь обладает смыслом. Мы не выдвигаем тезисы или антитезисы в философии жизни. Я просто утверждаю, что если вы изымаете вопрос о смысле из потока жизни и предоставляете ему своего рода «философские каникулы», вы можете думать, что вы достигаете смысла, но фактически это не так. Если перефразировать Фреге¹² – «Никогда не задавай вопрос о смысле слова в изоляции, но всегда только в контексте утверждения», – то можно сказать: «Никогда не ищи смысл в изоляции, но только в контексте жизни».

Тем не менее можно утверждать, что есть нечто жесткое и почти фанатичное в позиции Витгенштейна. Кажется, что утверждение «Я знаю, что это рука» имеет законченный смысл, так как мы можем показать (продемонстрировать) его, и Мур, конечно, знал, что он имеет в виду, когда употреблял его. Более того, это утверждение кажется «совершенно очевидным», так как было бы безнадежным пытаться подвергнуть его сомнению¹³. Поэтому соблазнительно думать, что утверждение имеет два вида смысла: как будто это

предложение все еще может иметь смысл и быть истинным, хотя мы не уверены относительно области его применения; как будто предложение имеет «истинное значение», с одной стороны, а затем, сверх этого, «истинное употребление». Витгенштейн показывает, однако, что «смысл» утверждения не пребывает внутри говорящего, внутри слушающего, внутри самого утверждения или в какой-либо области за пределами утверждения. Смысл утверждения возникает только из контекста, в котором оно употребляется. Вне области его применения в языковой игре, отделенное от своего места внутри определенной формы жизни, утверждение просто теряет свой смысл. Полностью! Как поясняет Джеймс Конант¹⁴, тот факт, что *само по себе* утверждение, *кажется*, все же имеет некий смысл, есть просто видимость или продукт воображения, это просто «старое недоразумение» по поводу того, что оно предполагает означать, которого Витгенштейн намеревается нас избавить¹⁵.

Но существует еще другая сторона решительной точки зрения Витгенштейна на смысл, которая еще более отличается от обычного взгляда, чем первая. Так же как мы поддаемся искушению считать, что предложение имеет смысл, когда оно бессмысленно, мы можем полагать, что утверждение бессмысленно, когда, по сути, оно не таково. Он иллюстрирует этот любопытный феномен на следующем примере: «Если я говорю, что приказы “Принеси мне сахар!” и “Принеси мне молоко!” имеют смысл, но не комбинация “Молоко мне сахар!”, то это не означает, что употребление этой комбинации слов не имеет эффекта. И если эффект таков, что собеседник смотрит на меня в изумлении, я не называю по этой причине эти слова приказом смотреть на меня в изумлении, даже если это тот самый эффект, который я хотел произвести» (1958. § 498). Таким образом, «молоко мне сахар» может все же иметь место в нашем языке и воздействовать на нас, но это не означает, что такая «комбинация слов» есть вид эффективной бессмыслицы в противоположность неэффективной бессмыслице.

Если я воспроизвожу строфу из поэмы, я произвожу определенный эффект, тогда любая попытка утверждать бессмысленность поэтического выражения сама есть чистая бессмыслица. Все это зависит от контекста наших слов, но только не в рамках утверждения, как полагал Фреге, это зависит от контекста самого утверждения в определенной ситуации, в определенной языковой игре и в рамках формы жизни, в которой это утверждение имеет свой исходный пункт. Если в процессе хирургической операции врач скажет: «Принеси мне сахар», – медсестра, вероятно, уставится на хирурга в изумлении, так же как собеседник Витгенштейна за обедом посмотрел удивленно на философа, когда он сказал ему: «Молоко мне сахар».

В этих и подобных случаях, «когда меняются языковые игры, тогда меняются и концепты, а вместе с концептами меняется и смысл слов» (1979b. § 65). Такие концептуальные повороты, однако, не ограничиваются областью языка, так как язык встроен в саму нашу жизнь: «То, что называется изменением в концептах, – это, конечно, не просто изменение в том, что говорят, но также в том, что делают» (1980c. § 910). Но затем мы должны также осознать, что даже «то, что делают», никогда не существует изолированно: «Как может быть описано человеческое поведение? Конечно, только посредством обзора действий многих людей, так как они связаны друг с другом. Наши суждения, понятия, реакции определяются не тем, что *кто-то* делает *сейчас*, т. е. индивидуальное действие, но все бурление человеческих действий, на фоне которого мы видим какое-то определенное действие (1967. § 567).

Поэтому мы можем обнаружить смысл определенного аспекта нашего существования в потоке жизни, который является ее частью. Мы можем также искать свое место среди многообразия жизни, которое окружает нас. И мы можем даже ставить под вопрос, или подвергать критике, или даже осуждать определенные элементы, когда мы обращаем пристальное внимание на их место внутри бурления жизни. Этот метод не обнаружит некий вид сущности, еще скрытой от нас. Он не приведет нас к ответу, который может быть дан раз и навсегда. Однако, так как подход Витгенштейна дает ему возможность прийти к новому видению языка, он может также помочь нам начать по-новому размышлять о жизни. Имеет ли смысл вообще говорить о «смысле языка» или только о «смысле в языке»? Исследования Витгенштейна помогают нам увидеть пустоту первого и необходимость работы для того, чтобы открыть последний. Таким образом, я думаю, что я достиг того момента, когда я должен сделать допущение, что, хотя мы не собираемся искать определенный смысл жизни, мы, конечно, можем найти смысл в жизни. Это не говорит о том, что «смысл жизни» остается недоступной тайной. Абсолютный смысл жизни не есть «ничто», о котором мы можем говорить. Это просто то, что заставляет нас учиться переходить от частично замаскированной бессмыслицы к явной.

IV

«Наши проблемы, – предполагает Витгенштейн в «Трактате», – не являются абстрактными, но, возможно, наиболее конкретными из существующих» (1961. § 5. 5563). В «Исследованиях» он добавляет: «Мы говорим о пространственном и временном феномене языка,

но не о некотором непространственном и невременном призраке» (1958. § 108). Мы имеем дело, если угодно, с актуальным использованием, а иногда неправильным использованием наших слов. Этот метод основан не на том, что мы спрашиваем, «каков» смысл слова, но на нашей способности понимать, «как те или иные слова действительно используются в нашем языке» (1960. Р. 56). «Овладей употреблением, НАУЧИ себя смыслу», – требует он (1980с. § 1013). В «Исследованиях» Витгенштейн идет даже дальше: «Для большого класса случаев, – хотя и не для всех, – в которых мы используем слово “смысл”, оно может быть определено так: смысл слова – это его употребление в языке» (1958. § 43). Однако мы не должны впасть в искушение и свести эту идею к теории или к тезису. Нам нужно осознавать «догматизм, в который мы так легко впадаем, занимаясь философией» (Там же. § 131). Теперь я попытаюсь объяснить, каким образом догма «смысл как употребление» может быть понята в контексте наших рассуждений. Использование, Gebrauch, может также означать использование и применение. Обсуждение того, что такое «использование» в языке, может поэтому возратить нас к двадцать третьей ремарке в «Исследованиях»: «Проговаривание есть часть деятельности или часть формы жизни». Язык, Sprache, – это говорение, Sprechen. То, что на первом плане, – это не язык как таковой, но *использование* языка. Это использование, это говорение не есть ни состояние, ни обладание, но *деятельность*. В то время как в ранний период язык рассматривался им как зеркало реальности, теперь становится ясным, что наши слова не могут более функционировать как невинные заместители, которые принимают на себя картину мира. В конце концов, «слова суть также действия» (1958. § 546). Если весь мир есть сцена, тогда язык есть актер *на* этой сцене, а не просто наблюдатель: «С нашей стороны – это не род *видения*; в основе языковой игры лежит наше *действие*» (1979b. § 204). Языковая деятельность не существует в пустоте, но всегда в пространстве и времени нашей жизни: «*Говорение* языка, – позвольте нам напомнить, – не есть вся деятельность, но только “часть деятельности”», и эта более обширная деятельность не больше и не меньше, как то, что Витгенштейн называет «формой жизни». Несмотря на свое центральное положение в «Исследованиях», язык – это далеко не все то, что имеет место. Другими словами, думать о том, что «смысл слова есть его употребление в языке», не принимая в расчет тот способ, каким это употребление вплетено в нашу жизнь, означает упускать чрезвычайно важный момент. Витгенштейн хорошо осознавал эту, возможно неверную, интерпретацию одной из главных формулировок своей поздней философии:

Понимаю ли я слово, просто описывая его применение? Понимаю ли я его назначение? Не удаляю ли я от себя что-то важное? В настоящий момент, скажем, я знаю только то, как люди употребляют это слово. Но это может быть игрой или формой этикета. Я не знаю, почему они ведут себя таким образом, как *язык* переплетается с их жизнью. Является ли тогда смысл действительно только употреблением слова? Не есть ли это тот способ, каким это употребление переплетается с нашей жизнью? Но не есть ли это употребление часть нашей жизни? (1974. Р. 65).

Однако, если это верно, что использование языка должно быть частью нашей жизни, возникает следующий вопрос: «Что это за эфемерная сущность, которую я называю здесь по-разному, “жизнь”, “переплетение жизни”, “поток жизни”, “ткань жизни” и, наконец, “форма жизни”?» Для того чтобы объяснить, что Витгенштейн подразумевает под всеми этими выражениями, нужно вернуться к ранней заметке из записной книжки, которую он писал во время Первой мировой войны и в которой он утверждал, что «человек осуществляет цель существования, когда у него нет нужды иметь другие цели, кроме как жить» (1979а. Р. 73). Заметим, как эта ранняя позиция по отношению к жизни соответствует его поздней позиции в отношении языка и в отношении жизни. Жизнь, подобно языку, не есть абстрактный или теоретический феномен, но наиболее конкретная вещь, которая имеет место. Мы говорим о пространственном и временном феномене жизни, но не о некотором непространственном, вневременном призраке. Форма жизни не является ни обладанием, ни состоянием, но на самом деле *активностью* – *vita activa*. *Проживание* жизни, которое молодой Витгенштейн считал единственным осуществлением цели существования, кажется, имеет тайное сходство с тем, что он позже назвал «говорением»: *говорением языка, проживанием жизни*. (По-немецки это звучит лучше: *Das Sprechen der Sprache, das Leben des Lebens*.) В конце концов, именно наши действия лежат в основании формы жизни. Форма жизни – это то, в чем мы принимаем участие, а не то, чему мы соответствуем. Мы можем поэтому теперь увидеть, каким неполным является наше понимание *формы жизни*, если мы не рассмотрим также то, что я хотел бы назвать *жизнью формы*. Если жизнь имеет форму, тогда эта форма должна обладать жизнью. Форма жизни не является ни статической, ни вечной; форма жизни есть поток жизни. То, что дает форме ее жизнь, есть тот способ, каким мы используем ее энергию, реализуем ее возможности, актуализируем ее потенции. Если формы не являются живыми, они просто выходят из употребления и забываются, подобно языковым играм; они становятся бессмысленными или мертвыми.

«Мы не хотим сказать, что смысл – это особый опыт, но что это не нечто такое, что случается или случается с нами, но нечто такое, что мы сами делаем, иначе он был бы мертвым» (1974. Р. 156). Так, можно было бы предположить, что Толстой полагал, что жизнь бессмысленна, потому что он ожидал найти особый опыт смысла. Но смысл, объясняет нам Витгенштейн, не есть нечто, что случается с нами, но просто то, что мы делаем: написать, что жизнь бессмысленна, пойти на рынок за яблоками, приготовить пирог и съесть его, обсуждать события дня, молиться, испытывать боль, надеяться – все это нити в ткани нашей жизни. Смысл некоторых из этих «нитей», подобно смыслу используемого в языке слова, не есть нечто экстраординарное, нечто добавочное к обыденной жизни и повседневному языку. Но просто то, что мы делаем, – мы говорим, мы живем. Каким образом мы говорим и каким образом мы живем – это то, что придает языку и жизни их смысл¹⁶.

Витгенштейн помогает нам понять, что не существует ничего сакрального, возвышенного, таинственного или оккультного относительно смысла наших слов. «Если я думаю на языке, то не существует смыслов, проходящих сквозь мое сознание в добавление к вербальным выражениям: сам язык есть переносчик мысли» (1958. § 329). Если языковой двигатель работает вхолостую, наши слова – перевозчики бессмыслицы, пустой болтовни; но тот же самый двигатель может стать перевозчиком осмысленного выражения. «Смысл», однако, не есть ни топливо двигателя, ни пункт назначения перевозчика, но само движение, работа или действие, когда включается передача. Таким образом, смысл понимается Витгенштейном как неотделимый от языка: «Ты говоришь, вопрос не в слове, но в его смысле, и ты думаешь о смысле как о вещи того же рода, что и слово, хотя и отличающейся от слова. Здесь слово, там смысл. Деньги и корова, которую ты можешь на них купить. (Но сравни: деньги и их использование)». (1958. § 120).

Заметим, что Витгенштейн не спорит со своим воображаемым собеседником: в самом деле, то, что является важным, это смысл, а не слово. То, что он оспаривает, так это предствление, что смысл может быть понят как отделенный от самого слова: «Здесь слово, там значение». Спрашивать о значении слова подобно тому, как спрашивать о ценности сто долларовой банкноты. Да, я мог бы использовать эти деньги, чтобы купить корову, но это не означает сказать, что корова как-то соответствует моим деньгам. В ранней версии этого высказывания весьма интересно обнаружить следующий список из нескольких вещей, для которых мы можем использовать наши деньги: «Иногда материальный объект, иногда право на место в театре, или титул, или скорость передвижения, или жизнь, etc.»

(1974. Р. 63)¹⁷. Точно так же мы больше не думаем, что смысл есть нечто соответствующее слову: понятие «корова» и действительная корова, которую можно обозначить с помощью этого понятия. Так же как существует множество вещей, в отношении которых можно использовать деньги, всегда существует разнообразие в отношении того, что я могу делать со словом: один раз я называю «корова», указывая на нее, чтобы научить своего ребенка значению этого слова, другой раз я кричу «корова», когда машину ведет моя жена и я неожиданно замечаю корову на середине дороги, иной раз я говорю «корова», когда продавец в гастрономе спрашивает, хочу ли купить сыр из козьего или из коровьего молока, иной раз я шепчу «корова» приятелю на вечеринке, когда мы смотрим на человека, поглощающего все без труда и т. д. Даже если эти примеры кажутся незначительными и мирскими или даже грубыми, смысл слова «корова» не может быть отделен от многообразия его возможного использования¹⁸.

Кажется, что Толстой утверждает: главное не жизнь, но ее смысл. И это верно. Но может ли этот смысл существовать отдельно от самого процесса жизни? Витгенштейн демонстрирует нам альтернативный подход к этому вопросу. Когда я проживаю свою жизнь, не существует «смыслов», которые сопровождают мои действия подобно ореолу или тени. Смысл жизни не проходит сквозь мой разум в добавление к самой жизни. Само проживание жизни есть посредник мысли о жизни. В то время как «философы очень часто говорят об исследовании и анализе смысла слов», Витгенштейн старается убедиться, что мы «не забудем, что слово не имеет смысла, данного ему как бы независимо от нас» (1960. Р. 27–28). Это мы, кто говорит и придает языку его смысл. И это мы, кто живет и кто делает эту жизнь осмысленным опытом. Смысл живет в сердцевине жизни.

V

В «Трактате» Витгенштейн утверждает, что изображение «полагается в отношении реальности как масштаб» (1961. § 2. 1512). В «Исследованиях» он осознает, что это подобие ничего не объясняет, но само нуждается в объяснении: «Приложи линейку [Maßstab] к этому телу; она не говорит о том, что тело такое длинное. Скорее эта линейка в себе – я бы сказал – мертва, и не дает ничего из того, что дает мысль. – Это как если бы мы вообразили, что самым существенным в живом человеке является внешняя форма. Тогда мы изготовили бы кусок дерева этой формы и смущенно смотрели бы на этот чурбан, который не имеет никакого сходства с живым существом» (1958. § 430).

Чего-то недостает во взаимосвязи языка и реальности. Тот факт, что суждение и факт разделяют одну и ту же логическую форму, – это не конец истории. Форма языка подобна изображению, которое имеет внешнюю форму человека, но ему недостает все же искры жизни. В результате логическая форма не достигает ничего, кроме *мертвого соответствия*. Это не должно, однако, вести нас к нигилистическому заявлению, что язык отделен от реальности, что мы не можем с помощью слов иметь в виду вещи мира. Витгенштейн говорит не об этом. Но он настаивает на том, что нам необходимо пересмотреть то, что означает «иметь в виду»: «Когда мы нечто имеем в виду, то мы словно восходим к этому нечто. Это не владение мертвой картиной (какого бы то ни было рода). Мы восходим к вещи, которую имеем в виду» (1958. § 455). Иметь в виду нечто, пытаться дотянуться до него, подобно попытке, я бы сказал, *дотронуться* до него. Но прикосновение есть нечто такое, что может осуществить только живое существо. Живое существо может прикоснуться к другому живому существу или даже к чему-то, что не является живым, подобно камню; но даже если камень помещен сверху другого камня, он, собственно, не дотрагивается до него¹⁹. Поэтому, чтобы наши слова были подобны «изображению, прикасающемуся к реальности», язык должен быть в определенном смысле живым (1961. § 2. 1515). Если знак не живой, он не может обозначать. Эта «живость» есть ключ к витгенштейновскому пониманию смысла.

«Любой знак *сам по себе* мертв. *Что* дает ему жизнь? – В употреблении он *живой*. Вдыхается ли жизнь в него здесь? – Или *употребление* есть его жизнь?» (1958. § 432). Это замечание само по себе кажется странным. Но если мы сравним его с многочисленными подготовительными рукописями к «Исследованиям», оно становится живым и осмысленным. В ранних набросках Витгенштейн размышляет об идее Фреге, что предложение есть выражение мысли. «В любом случае, – отмечает он, – то, что имеется в виду посредством “мысли”, – это живой элемент в предложении, без которого оно мертво, просто последовательность звуков или серия начертанных форм» (1974. Р. 107). В другом тексте он поясняет природу этого живого элемента: «Но если бы мы должны были назвать то, что составляет жизнь знака, мы должны были бы сказать, что это его *употребление*» (1960. Р. 4). Эти размышления ведут к утверждению, что в некотором смысле наши знаки произвольны: «Используемые слова не идут в расчет, конечно, они могут быть ‘X’ или ‘Z’. Но что мы должны делать со словами, чтобы придать им определенный вид жизни? Мы должны объяснять их, *использовать* их» (1993. Р. 362–363). Это использование, поясняет далее Витгенштейн, не может иметь место в пустоте, но всегда в определенном контексте: «Мы изобретали бы, таким образом, окружение

для слова, игру, в которой его использование было бы ходом. Не имеет значения, занимает ли слово место в игре, имеет значение то, что у нас есть игра, что ей дана жизнь» (1979с. Р. 124). «Только в системе, – заключает он, – знак обладает жизнью» (1967. § 146). Внимательное изучение этих высказываний в соединении с идеей, что «смысл слова есть его использование в языке», обнаруживает любопытный факт. Для Витгенштейна сказать, что знак является живым, и сказать, что он является осмысленным, это одно и то же. Смысл знака – это его жизнь, а жизнь знака – это его смысл. Слова «жизнь» и «смысл», «живой» и «осмысленный» используются как взаимозаменяемые.

Но если жизнь и смысл есть одно и то же, то «смысл жизни» может быть сведен, по-видимому, к тавтологии: «жизнь есть жизнь». В «Исповеди» мы видим, что Августин ищет как раз эту «жизнь жизни», *vitae vita*²⁰. Однако в этом выражении первая жизнь и вторая жизнь не тождественны. Вторая жизнь, *vita*, означает для Августина что-то близкое факту быть живым, что присуще как животным, так и человеку. С другой стороны, первая жизнь есть нечто совершенно другое. Это истинная, вечная и счастливая жизнь. Именно это второе употребление слова «жизнь» стоит в центре поисков Августина в «Исповеди». Ибо, хотя он фактически жив, эта жизнь есть еще для него определенный вид «живой смерти». Не просто в жизни, но в жизни жизни он находит спасение²¹.

Подобным образом Толстой не может не дышать, есть, пить и спать, но в нем еще нет *жизни*. Такая безжизненность или бессмысленная жизнь, как можно предположить, не отличается от бессмысленного суждения. Так же как Августин и Толстой указывают нам на возможность, что жизнь, которая кажется живой, может быть скорее мертвой и бессмысленной, так и Витгенштейн никогда не уставал демонстрировать нам, как знак, который кажется живым, может быть знаком смерти, и как суждение, которое, как кажется, имеет смысл, есть не что иное, как скрытая бессмыслица. Но это, как мы видели, есть только одна сторона дела. Необходимо также отметить, что в своих исповедальных размышлениях Августин и Толстой в конце концов осознают, что их на вид пустое существование может быть действительно наполнено смыслом, или полным жизни. Точно так же Витгенштейн показывает нам, как можно все же использовать утверждение, которое на первый взгляд кажется бессмысленным, и как знак, который выглядит мертвым, может обрести жизнь. Ибо жизнь знака есть знак жизни.

Что же тогда придает жизнь нашему языку? И что дает смысл нашей жизни? Может ли это быть даром свыше? Существует ли божественная инстанция, которая «вдыхает жизнь в наши знаки и в наши тела»? Витгенштейн, преданный читатель Августина и

Толстого и глубоко религиозный человек, который однажды написал, что «смысл жизни, т. е. смысл мира, мы можем назвать Богом», мог бы на этом остановиться (1979а. Р. 73)²². Вместо этого его философия предлагает новые пути осмысления этой старой проблемы. Если знак не изолирован, но используется в контексте, тогда он живой. А если он живой, тогда он осмысленный. Подобным образом мы можем видеть, что когда проживание жизни есть часть деятельности, или форма жизни, тогда смысл такой жизни налицо²³.

Перевод К.В. Молчанова

Примечания

- ¹ Woolf V. To the lighthouse. San Diego: Harcourt Brace, 1989. P. 161.
- ² Ссылки на работы Витгенштейна даны в тексте. Указан год, параграф или страницы след. изданий:
- 1958 – *Wittgenstein L.* Philosophical investigations / Trans. by G.E.M. Anscombe. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- 1960 – *Wittgenstein L.* The blue and brown books. N.Y.: Harper & Row.
- 1961 – *Wittgenstein L.* Tractatus logico-philosophicus / Trans. by D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1967 – *Wittgenstein L.* Zettel / Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Trans. by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- 1974 – *Wittgenstein L.* Philosophical grammar / Ed. by R. Rhees. Trans. by A. Kenny. Berkeley: University of California Press.
- 1979а – *Wittgenstein L.* Notebooks 1914–1916 / Ed. by G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe. Trans. by G.E.M. Anscombe. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1979b – *Wittgenstein L.* On certainty / Ed. by G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe. Trans. by D. Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- 1979с – *Wittgenstein L.* Wittgenstein's lectures. Cambridge 1932–1935, from the notes of Alice Ambrose and Margaret McDonald / Ed. by A. Ambrose. Chicago: Chicago University Press.
- 1980а – *Wittgenstein L.* Culture and value / Ed. by G.H. von Wright & H. Nyman. Trans. by P. Winch. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1980b – *Wittgenstein L.* Philosophical remarks / Ed. by R. Rhees. Trans. by R. Hargreaves and R. White. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1980с – *Wittgenstein L.* Remarks on the philosophy of psychology. Vol. 1 / Ed. by G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- 1980d – *Wittgenstein L.* Remarks on the philosophy of psychology. Vol. 2 / Ed. by G.H. von Wright & H. Nyman. Trans. by C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue. Oxford: Blackwell.

- 1982a – *Wittgenstein L.* Last writings on the philosophy of psychology. Vol. 1 / Ed. by G.H. von Wright & H. Nyman. Trans. by C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue. Chicago: Chicago University Press.
- 1982b – *Wittgenstein L.* Last writings on the philosophy of psychology. Vol. 2 / Ed. by G.H. von Wright & H. Nyman. Trans. by C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue. Chicago: Chicago University Press.
- 1993 – *Wittgenstein L.* Philosophical occasions: 1912–1951 / Ed. by J. Klagge & A. Nordmann. Indianapolis: Hackett.
- 3 *Agamben G.* *Infancy and history: The destruction of experience.* London: Verso, 1993. P. 9–10.
- 4 Поток жизни (The stream of life): *Wittgenstein* (1980b, 81; 1967, § 173, 1980c, § 504, 687, 1982b, § 913, 30). Узор в ткани жизни (Patterns in the weave of life): *Wittgenstein* (1967, § 568–569; 1958, 174, 229; 1980d, § 672–673; 1982a, § 206, 211, 365, 406, 862, b, 67–67, 40, 42). Встроенное в жизнь (Being embedded in life): *Wittgenstein* (1980d, Sections 16, 150). Суега жизни (The bustle of life): *Wittgenstein* (1980d, § 625–626). Поток жизни (The flux of life): *Wittgenstein* (1982a, § 246). Понятия находятся в жизни как дома (*Wittgenstein* (1980d, § 186)). Рид и Гуэтти (*Read R. & Guetti J.* Meaningful consequences // *Philosophical Forum.* 1999. 30 (4). P. 289–315) отрицают важность жизни для витгенштейновского понимания смысла. Они ошибочно полагают, что представление о «потоке жизни» принадлежит Норману Малькольму и не имеет текстуального подтверждения в рукописях Витгенштейна. Они правы, однако, в том, что обращение к потоку жизни оставляет понятие смысла смутным. Данная статья является попыткой конкретного рассмотрения связи жизни и смысла, насколько это позволяет сама тема.
- 5 *Tolstoy L.* *A confession* / Trans. by D. Patterson. New York: Norton, 1983. (*Толстой Л.Н.* Исповедь // *Собр. соч.: В 22 т.* М.: Художественная литература, 1983. Т. 16. С. 115–117.) Калеб Томпсон (*Thompson C.* *Wittgenstein, Tolstoy and the meaning of life* // *Philosophical Investigations.* 1997. № 20 (2). P. 97–116) обращает наше внимание на связь между книгой Толстого и «Трактатом» Витгенштейна. Другое весьма полезное рассмотрение ранней витгенштейновской философии жизни и ее связи с Толстым можно найти в недавней монографии Лурье (*Lurie Y.* *Tracking the meaning of life: A philosophical journey.* Columbia, MO: University of Missouri Press, 2006) «Сопровождая смысл жизни. Философское путешествие». Однако в данной статье я стараюсь продолжить эту линию исследования, помещая «Исповедь» Толстого в контекст, на первый взгляд несоотносимый, поздних работ Витгенштейна. В этом плане мой метод отличается от метода Лурье, который утверждает: «Насколько я понимаю Витгенштейна, философская попытка ответить на вопрос о смысле жизни должна быть нацелена на проведение трансцендентальных границ в трех контекстах исследования: логическом, эпистемическом и этическом», что приводит его к утверждению о «замене этики мистическим опытом» (*Ibid.* P. 115, 136–143). Я намереваюсь заниматься здесь вопросом о жизни, не проводя трансцендентальных границ и не обращаясь к мистическому.

- ⁶ «Августин, могли бы мы сказать, описывает систему взаимопонимания, только не все, что мы может назвать языком, есть эта система» (1958. § 3).
- ⁷ «Общее понятие значения слов охватывает функционирование языка туманом, который делает невозможным ясное видение». (1958. § 5).
- ⁸ Аспект проблемы языка и жизни, который я не в состоянии развить в этой статье, состоит в том, что они оба разделяются (shared) [кем-то]. Так же как Витгенштейн находил бессмысленным представление о личном языке, я нахожу в высшей степени проблематичным представление об истинно личной форме жизни. Так же как осмысленный язык – это не следствие *моей веры*, что я создаю смысл, так и осмысленная жизнь – это не просто субъективное решение (для Сизифа было бы тогда достаточно *подумать*, что его жизнь осмысленна). Как это выражает Витгенштейн, люди «соглашаются в языке, который они используют. Это не согласие во мнениях, но в форме жизни» (1958. § 241).
- ⁹ Moore G.E. Proof of the external world // Moore G.E. Philosophical Papers. London: George Allen, 1959. P. 127–150.
- ¹⁰ Malcolm N. Ludwig Wittgenstein: A memoir. Oxford: Oxford University Press, 1970. P. 93.
- ¹¹ Говорить о «философии» или о том, что «философски поразительно» в этом контексте – это говорить о метафизическом искушении, которому Витгенштейн оказывал сопротивление в своем понимании языка, и я стараюсь сопротивляться в моем понимании жизни, так как этому искушению не только не хватает «философской значимости», но и, очевидно, вообще какого-либо смысла. На эту тему см.: *Кэвел С.* Заметки и раздумья по поводу вводного параграфа витгенштейновских «Исследований» (*Cavell S. Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's investigations. In his philosophical passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida. Oxford: Blackwell, 1995. P. 124–186*). Тем не менее Томпсон прочитывает витгенштейновские «Исследования» в целом как своего рода философскую исповедь. Мне по душе такое предложение, так как оно позволяет понять, что «работа в философии» – это не метафизическая работа, но этическая работа в том смысле, что она, как пишет Витгенштейн, всегда «работа над собой» (1980a. P. 16).
- ¹² Frege G. Foundations of Arithmetic. Evanston: Northwestern University Press, 1980. P. X.
- ¹³ Cavell S. The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy. Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 211.
- ¹⁴ Conant J. Wittgenstein on meaning and use // Philosophical Investigations. 1998. № 21(3). P. 222–250.
- ¹⁵ См.: *Crary A.* Ethics, inheriting from Wittgenstein. In her beyond moral judgment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. P. 96–126.
- ¹⁶ Но здесь существует искушение спросить: «Ну что из того, если это то, что я делаю. Мне нужно знать, *почему я делаю это*». В этом случае Витгенштейн полагает, что «теперь было бы бесполезно говорить: «Но разве ты не видишь?» – и повторять старые примеры и разъяснения (1958. § 185). Начиная с первой ремарки

«Исследований», его реакция на искушение требовать все больше и больше оснований является простой и однозначной: «Разъяснения где-то должны прийти к концу» (1958. § 1). Наступает момент, настаивает он, когда наилучший ответ на повторяющиеся вопросы о том, как мы говорим и как мы живем, не может быть дальнейшим разъяснением. И в окончательной формулировке: «Если я исчерпал свои обоснования, то я достиг скального грунта и моя лопата согнулась. Тогда я склонен сказать: Вот именно так я действую». (1958. § 217). Столкновение с этой неспособностью полного оправдания и объяснения как языка, так и жизни может привести вас к скепсису в отношении языка, на котором вы говорите, и к сомнению по поводу всей той жизни, которую вы проживаете, так как *ничто* из того, что вы говорите или делаете, не может быть абсолютно и твердо обосновано. Но вам нужно также осознать, что сомнения, точно так же как обоснования, «где-нибудь закончатся» (1993. Р. 377). Если об этом подумать, то «сомнение без конца не есть как раз сомнение», но вид «пустого» сомнения (1979b. § 312, 625). Любое сомнение должно быть *«по существу»* исключением из правил», так как оно должно найти свое место в 'окружающей среде' правила (1993. Р. 379). Например, игра не *начинается*, когда игроки сомневаются в ее правилах. Сомнение может появиться только после того, как окружающая среда правил игры установлена (см.: 1993. Р. 381). Соответственно, Витгенштейн мог утверждать, что «первичная форма языковой игры – это определенность, но не неопределенность. Ибо неопределенность не может вести к действию» (1993. Р. 397).

Таким образом, вместо скептической установки сомнения Витгенштейн содействует тому, что я называю жестом признания. Чувство глубокого скептицизма в отношении смысла жизни никогда не является началом истории, и, как можно надеяться, не будет ее концом (самоубийство). Если вы настаиваете на скептической позиции в отношении того, что вы делаете, тогда то, что вы делаете, и сомнение, касающееся того, что вы делаете, тесно связаны с «тем, что должно быть признано, дано», то есть с тем, что Витгенштейн называет *«формой жизни»* (1958. Р. 226). В противном случае как бы я мог даже уловить смысл ваших сомнений?

¹⁷ В то время, когда Витгенштейн написал эту фразу, он не знал, что спустя несколько лет его весьма богатая семья должна будет потратить значительную часть своего состояния, чтобы вырваться из лап нацистов.

¹⁸ Описание сдвига от потребительной стоимости к меновой стоимости у Карла Маркса и возникновение того, что он называет «товарным фетишизмом», может быть соотнесено с комментариями Витгенштейна по поводу коровы, денег и их использования. С этой точки зрения витгенштейновский проект может рассматриваться как попытка борьбы против фетишистского характера нашего языка или нашей «зачарованностью» словами, которая ведет к тому, что смысл рассматривают как загадочный феномен и отделяют слова от их простой потребительной стоимости (см.: 1967. § 690). Оказал ли «весьма важное влияние» на витгенштейновскую мысль Пьеро Сраффа, экономист марксистского толка? (ср. «Исследования», предисловие). На эту тему см. также: *Рид Р.* Витгенштейн

и Маркс о философском языке (*Read R. Wittgenstein and Marx on philosophical language // Essays in Philosophy*. 2000. P. 1, 2).

¹⁹ Аристотель (*De anima* 413b3–7) делает весьма похожее замечание о природе прикосновения.

²⁰ «И ты, душа, говорю это тебе, ты лучше, ибо оживляешь глыбу тела, в котором живешь, и сообщаяшь ему жизнь: ни одно тел не может этого доставить телу. Бог же твой еще больше тебя: Он Жизнь жизни твоей» (*Августин. Исповедь*. Кн. 10. Гл. 6).

²¹ Сравни со следующими словами из «Исповеди» Августина: «Что хочу я сказать, Господи Боже мой? – только, что я не знаю, откуда я пришел сюда, в эту – сказать ли – мертвую жизнь или живую смерть» (кн. 1, гл. 6). «Такова была жизнь моя, Господи: жизнью ли была она?» (кн. 3, гл. 2). «Что мне с того, Боже мой, истинная жизнь моя!» (кн. 1, гл. 17). «Когда я ищю Тебя, Боже мой, я ищю счастливой жизни. Буду искать Тебя, чтобы жила душа моя» (кн. 10, гл. 20). «Да не в себе найду жизнь свою: я плохо жил собой, смертью был я себе: в Тебе оживаю» (кн. 12, гл.10).

²² Я полагаю, что утверждение о том, что каждая проблема в философии Витгенштейна может быть рассмотрена «с религиозной точки зрения» (как это однажды предложил сам Витгенштейн), может привести к плодотворным результатам в контексте вопроса о смысле жизни. Тем не менее это подход нужно сразу же ограничить, чтобы избежать недоразумений. Во-первых, важно осознать, что философия, рассмотренная с религиозной точки зрения, это не религия, рассмотренная с философской точки зрения. Философский проект Витгенштейна нужно прояснять, обращая внимание на его религиозную восприимчивость, но не наоборот. «Теология как грамматика» – так это выражено в «Исследованиях» (1958. § 373). В этом плане теология не есть предмет его философской работы, но в некотором смысле грамматика его работы. Во-вторых, нужно понять, что религиозная восприимчивость Витгенштейна радикально отличается от совокупности верований, знакомых нам из институциональной религии. По этой причине любая попытка посмотреть на философию Витгенштейна с религиозной точки зрения должна исследовать *витгенштейновскую* религиозную точку зрения. Поэтому самое лучшее – отказать от традиционных теологических категорий и сосредоточиться на нескольких уникальных замечаниях Витгенштейна по поводу этого тонкого и важного предмета. Вышедшая посмертно монография Мальколма (*Malcolm N. Wittgenstein: A religious point of view?* Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1994), хотя и является наилучшей попыткой продвинуться как можно дальше по этой линии исследований, все же поддается обоим искушениям, отмеченным выше. (На эту тему см. ответ Питера Винча (Peter Winch) в конце указанной книги Мальколма.) Я думаю, что хорошим исходным пунктом для рассмотрения религиозной позиции Витгенштейна является его идея, «что религиозная вера могла бы быть только пылкой приверженностью к определенной системе отсылок. Отсюда, хотя это *vera*, реально это способ жизни (*Art des Lebens*), или способ оценивать жизнь (1980а, 64).

Тем не менее я хотел бы утверждать, что Витгенштейн не просто отрицает в своей поздней философии связь между Богом, смыслом и жизнью у Августина и Толстого. Важно осознать, что «Бог» для них не есть сущность, находящаяся за пределами жизни, дарующая ей свыше абсолютный смысл и незыблемые моральные нормы. Как показывает Витгенштейн в своих «Лекциях по этике», такой метафизический Бог в «его абсолютном смысле» просто бессмыслен (Wittgenstein 1993. P. 42–43). Для Августина, как и для Витгенштейна, «Бога» можно постигнуть как знак, который используется самым различным образом. Бог *есть* жизнь жизни, Бог *есть* счастье и истина, которые могут быть найдены в жизни, и наоборот. В той степени, в какой это способ размышлять о жизни, это также радикальный способ мыслить Бога. У Толстого этот уникальный подход к понятию Бога становится еще более явным, так как его открытие смысла берет свое начало из его понимания обыденной жизни в своем поместье и из каждодневной деятельности крестьян. В конце своей исповеди Толстой соединяется с формой жизни вокруг него, но не с неким видом мистического божества. Поэтому он мог утверждать, что его вера в Бога не имеет ничего общего со слепым принятием доктрины или догмы, потому что «вера» для него не более (но и не менее) чем «знание о смысле человеческой жизни», как оно выражается в повседневном существовании. Если кратко, то он возвращает Бога из его метафизического положения в его обиталище в повседневной жизни. Он может поэтому выразить эту ключевую идею в окончательной формулировке: «Знать бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь» (Толстой Л.Н. Исповедь. Гл. XII. С. 151).

Джон Котинхэм и Дэвид Купер предложили недавно два, по-видимому, соотнесенных ответа на вопрос о смысле жизни. Котинхэм (Cottingham J. On the meaning of life. London: Routledge, 2003. P. 99) утверждает: «Область, о которой 'нельзя говорить', должна быть *освоена посредством праксиса* – духовной практики». А Купер (Cooper D. Life and meaning // Ratio. 2005. № 18. P. 127) утверждает: «Человеческое бытие осмысленно, только если оно 'со-ответственно' ('answerable') чему-то за пределами человеческого». Эти последние четыре слова указывают в дальнейшем, что же лежит за пределами концептуализации и артикуляции: невыразимое, или таинственное. Надеюсь, не вызывает сомнений, что эта статья была попыткой развить альтернативный подход, и мое упоминание о «Бог» в этом последнем примечании не является попыткой вернуться к невыразимому, таинственному или духовному (по крайней мере не в том плане, как это представлено у Рида и Купера). На самом деле я не уверен, каким образом можно соотнести мое рассмотрение философии Витгенштейна с недавним ренессансом вопроса о смысле жизни в аналитической философии. Тадеуш Мец (Metz T. New developments in the meaning of life // Philosophy Compass. 2007. № 2/2. P. 196–217) сделал очень полезный обзор этих дебатов с забавным названием «Новые События в Смысле Жизни». Мец проводит различие между супернатурализмом (который ставит в центр Бога или душу) и натурализмом (который может быть отнесен к объективизму или субъективизму). Ясно, что данная статья не попадает ни в одну из этих категорий.

БИТИЙНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ ПОЗДНЕГО ХАЙДЕГГЕРА И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА СООТВЕТСТВИЯ

В статье рассматривается рецепция философии М. Хайдеггера в протестантском богословии второй половины XX в. На примере работ Г. Отта анализируются возможности диалога поздней хайдеггеровской философии с христианской мыслью: соответствие между библейской верой в Бога-Творца и основным философским вопросом о бытии сущего, учение позднего Хайдеггера о мышлении и понимание теологии как мышления из верующей встречи, значение метода Хайдеггера для теологической мысли.

Ключевые слова: метафизика, бытие, сущее, мир, герменевтика.

Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера с самого начала оказала сильное влияние на теологическую мысль. При этом оценка значения хайдеггеровской мысли для теологии была чрезвычайно неоднозначной: от полного принятия его фундаментальной онтологии в качестве исходного принципа теологической герменевтики до резкого отвержения всякой возможности такого отношения философии к теологическому пониманию. После Второй мировой войны начинается новый этап в диалоге протестантской мысли с философией Хайдеггера. В его центре оказывается не экзистенциальный анализ, развитый в «Бытии и времени», где смысл бытия раскрывался в человеческой экзистенции, но мысль Хайдеггера после «поворота», согласно которой человечность определялась бытием как экзистенциальным определением экзистенции. Среди христианских теологов, расценивших хайдеггеровский шаг назад – «от метафизики в сущность метафизики» – как уникальный шанс для построения новой теологии, которая бы перешла от молчания в отношении Бога к открытой неметафизической речи о Нем, особое место занимает протестантский богослов, ученик Карла Барта – Генрих Отт.

Для Отта подлинным введением в философию Хайдеггера было «Письмо о гуманизме», однако он всегда подчеркивал преемственность между ранним и поздним Хайдеггером и даже полемически утверждал, что «Бытие и время» понимается неправильно, если на первый план выдвигается экзистенциальная аналитика и хайдеггеровская философия прочитывается в духе французского экзистенциализма. Если Бультман акцентировал внимание на историчности вот-бытия как подлинной теме раннего Хайдеггера, то Отт обращается к истории бытия и бытийно-историческому мышлению поздних работ. Он обнаруживает парадоксальное сходство между бартовской критикой естественной теологии и хайдеггеровской критикой метафизики как онтотеологии. Поэтому отправной точкой для создания новой теологии становится не экзистенциальная интерпретация библейского провозвестия (как это было у Бультмана), а переход к неметафизическому богопознанию, основанный на бартовской теологии Откровения и хайдеггеровском бытийно-историческом мышлении. Построение такого рода теологии Отт начал уже в своей диссертации (руководителем был сам Карл Барт) «История и Священная история в теологии Р. Бультмана», которая заканчивается призывом к конструктивной критике Бультмана из перспективы философии Хайдеггера после «поворота».

Первая попытка построения нового типа теологии была осуществлена Оттом в работе «Мышление и бытие», опубликованной в 1959 г. В начале книги он обращается к теме соотношения философии и теологии и заявляет, что исторический взгляд на судьбу христианской теологии показывает, что она возникла из встречи христианской веры и «мудрости мира». Отт находит две причины неизбежности встречи философии и теологии: теология сама принадлежит к возможному философскому содержанию мысли; теология, следуя своему специфическому пути исследования, нуждается в том, чтобы оказаться в поле философской проблематики. Встреча осуществляется, с одной стороны, на формальном уровне, через общность определенных понятий, которые в качестве инструментов применяют и философы, и теологи. С другой стороны, существует также «материальный уровень» этой встречи, который предполагает, что некоторые проблемы, например проблема экзистенции, принадлежат равным образом философии и теологии. Кроме того, христианское провозвестие должно быть понято и услышано. Для Отта это означает, что провозвестие и теология должны проговариваться в конвенциональных словах и понятиях. Теология приходит к языку через «проясняющие высказывания о человеческом вот-бытии, которые всегда уже содержат внятное провозвестие как обращение»¹. Современная теология, по мнению Отта, стоит перед

новыми измерениями проблемы вот-бытия и проблемы мира как принадлежащего вот-бытию. Встреча с философией необходима, поскольку в ней конкретизируется обращенность человека к действительности и миру. В той мере, в какой перед теологией стоит проблема бытия человека и бытия мира, она не может пройти мимо философских попыток понимания. В соотнесенности с философией теология обретает соотнесенность с миром и понятность. Теология стоит перед той же проблемой, что и философия: перед вопросом об истине, перед проблемой человеческого вот-бытия и бытия мира. Отт напоминает, что существует только *одна* истина. И здесь теология даже способна «обогнать» философию в радикальности постановки вопросов, глубине и последовательности ответов. Стили мышления и высказывания в философии и теологии, несомненно, различаются. Теология имеет исповедующий характер, практически-церковные задачи, взаимосвязанные с проповедью. Поэтому ей не всегда удастся быть столь же методически строгой, как философия. Тем не менее теология нуждается в методической верификации своих утверждений, чтобы не стать фальшивой «ортодоксией».

Обосновав необходимость диалога теологии и философии, Отт выбирает Мартина Хайдеггера как ведущего партнера в диалоге и подчеркивает «парадигматическое» значение хайдеггеровской мысли для современной теологии. Как уже было сказано, он акцентирует внимание на хайдеггеровской философии после «поворота», которую он называет «мышлением мышления». Он предпринимает попытку интерпретации философии позднего Хайдеггера, имеющую своей целью показать, что теологическая конфронтация с хайдеггеровской мыслью явилась следствием довольно сомнительных толкований многих понятий и прежде всего понятия «бытие-в-мире». Автор напоминает, что Хайдеггер не только открыто отрицал приписывание ему атеизма, но говорил, что если он оставляет открытым вопрос о Боге, это не говорит о его индифферентности в этом вопросе, а имеет лишь целью указать, что теология нуждается в более адекватных понятиях, чем понятия метафизические. В работе о «Сущности основания» и «Письме о гуманизме» Хайдеггер подчеркивал, что мир в понятии «бытие-в-мире» не означает земное сущее в противопоставлении духовному. Мир вообще не означает область сущего, но скорее открытость бытия. Поэтому в своей интерпретации Отт сосредоточивается на темах: Бытие, Мышление, Язык, Мир. Он стремится показать не только релевантность хайдеггеровского философствования для теологической мысли, но и превратить поднятые в этом контексте теологические проблемы в инструмент философской интерпретации Хайдеггера. Отт акцентирует внимание на том, что Хайдеггер в «Письме о гуманизме»

говорит о возможности понимания Бога только в тесной взаимосвязи с истиной бытия и сущностью священного. По мнению Отта, мы должны понять и расслышать все эти слова, если мы как люди, т. е. экзистенцирующие, стремимся постичь связь Бога и человека. Мы должны заново осмыслить пути, которые выводят нас в то единственное измерение, в котором и переживается божественное присутствие. Это – измерение священного, остающееся полностью скрытым, если открытость бытия не начинает проясняться и в своем прояснении не становится близкой человеку. При этом Отт не может оставить без внимания хайдеггеровские размышления о соотношении философии и теологии как соотношении онтологической и онтической науки, его критику метафизики как онтотеологии и слова о невозможности христианской философии. В его интерпретации, лишь метафизическая философия должна рассматриваться верующим как бессмыслица и глупость. Подобного рода «онтотеологическое» мышление действительно оказывается еще более далеким от Бога, чем даже собственно безбожное, отбрасывающее философского Бога. Поэтому необходимо сделать шаг назад «от метафизики в сущность метафизики». Если такое отступление не сделано, то лучшее, что мы можем сделать в отношении Бога, это хранить молчание. Здесь Отт соглашается с провоцирующими словами Хайдеггера о молчании в «области мышления о Боге», которое сегодня предпочитает хранить тот, чей теологический опыт веры и философии действительно вырастает из традиции². Но теперь, когда Хайдеггер отступил за пределы метафизики к изначальному мышлению, Отт считает возможным нарушить молчание, обусловленное метафизическим понятием Бога, и перейти к неметафизическому богопознанию.

Подробное рассмотрение понятий бытия и ничто в «Бытии и времени» и «Что такое метафизика?» приводит Отта к утверждению теологической релевантности хайдеггеровского движения от ничто к бытию. Исходным моментом для него оказывается размышление Хайдеггера о том, что из всех сущих лишь человек способен, услышав голос бытия, испытать удивление перед самым удивительным, перед тем, что сущее есть. В ничто мы переживаем удивительность сущего как такового; когда человек прикасается к ничто, он встречается со случайностью сущего и будет поражен, что сущее вообще есть. Это удивление человек испытывает, когда он, выступая в ничто, слышит призыв бытия. Отсюда Отт делает вывод: «Не должны ли мы обозначить это удивление, испытываемое человеком перед бытием сущего, как переживание сущего в качестве сотворенного?»³ Он замечает, что сам Хайдеггер отвергал традиционные теологические размышления о творении как метафизические. Действительно, ев-

ропейская метафизика рассматривает Бога-Творца как свое первоначало, но трактует Его при этом как *causa prima*. Отт полагает, что библейская концепция Бога-Творца совсем иная. Библия отвечает на вопрос о том, почему сущее есть, тем, что увековечивает загадку, и благоговейный трепет перед вопросом переносит и на ответ как благоговейный трепет перед Творцом. Вера в Творца есть неослабевающее удивление перед тем фактом, что сущее есть, она есть бескомпромиссная настойчивость основного вопроса, почему есть сущее, а не ничто. Бога мы встречаем в пространстве, открытом через этот вопрос. Разумеется, это не означает, что мы можем встретить Бога только там, где задаем подобный вопрос. Но, как полагает Отт, мыслящий человек, обращаясь к Богу, фактически обнаруживает Его в пространстве этого вопроса. Бог встречается нас везде, где вот-бытие и сущее в целом ставятся под вопрос и становятся безосновными. Бог не был бы Богом, «если бы мыслящий-экзистирующий человек не связывал бы с Ним тот радикальный вопрос метафизики, если бы человек не мог выходить за свои границы к Богу, если бы он не мог спрашивать: “Почему вообще есть Бог, а не ничто?”»⁴. Ничто пронизывает человеческое вот-бытие. Отшатываясь от ничто, испытывая в ужасе перед ничто удивительность сущего, человек открывает бытие. В этом опыте, по мнению Отта, он фактически приходит к Богу и творению *ex nihilo*. Опыт ничто и возникающий в нем вопрос о бытии сущего становится для мыслящего мир, философствующего человека моментом встречи с Богом. Таким образом, Отт обнаруживает соответствие между библейской верой в Бога-Творца и основным философским вопросом (по Хайдеггеру). Хайдеггер анализирует фактическую ситуацию вот-бытия и в сущностных моментах обнаруживает действительную встречу с Богом, не прибегая к помощи понятия «Бог». Отт даже говорит о «секуляризованном христианстве» хайдеггеровского мышления. На христианском языке бытию сущего отвечает творение сотворенного. В Библии народ божий снова и снова испытывают свое бытие как чудо спасения и продумывает этот опыт на языке хваления и благодарения. Вспоминая здесь хайдеггеровскую концепцию мышления (*Denken*) как благодарения (*Danken*) бытия, Отт замечает, что библейские аналогии не выводятся из философского мышления, но принадлежат к глубочайшим истокам его интуиции. Библейские слова о благодарении вырастают из опыта того, что собственным бытием мы обязаны божественному творению. Но для проведения подобных параллелей необходимо прояснить вопрос о бытии Бога в контексте хайдеггеровской онтологической дифференции.

В этом направлении и движется мысль Отта в следующей части его книги. Здесь он снова возвращается к вопросу об атеистическом

характере философии Хайдеггера, который для многих интерпретаторов коренится в «героическом титанизме» человеческого бытия как решительного «заступания к смерти» и в описании трансценденции вот-бытия как выхода к пустому ничто. Отт утверждает, что даже мышление раннего Хайдеггера – это не философия чистой «мировости» в онтически-экзистентном смысле, философия одинокого человека без Бога. В поздних же работах Хайдеггер неоднократно обращается к теме благодати, милости бытия, теме священного и божественного. Отт обнаруживает в поздних хайдеггеровских работах открытый горизонт для вопросов о Боге. Тем не менее для того чтобы увязать «мышление мышления» с христианской верой и теологией, ориентированной на провозвестие, необходимо задать конкретный вопрос – об отношении Бога к бытию. Тождествен ли Бог бытию? Или Он есть сущее, о бытии которого мы могли бы помыслить прежде всех других сущих? Отт указывает, что данный вопрос приводит нас к философско-теологической проблематике *analogia entis*. Это идущее со времен схоластики учение предполагает, что Бог и творение, хотя и не равны друг другу, но обладают определенной общностью: возможно высказывание о бытии обоих. Мир *есть* и Бог *есть*. Они предстают как сущие, которые сводятся вместе в понятии бытия. Известна резкая критика *analogia entis* Карлом Бартом, утверждавшим, что между Богом и человеком не может быть никакого сходства, иначе Бог перестает быть Богом или, наоборот, – богом становится человек. С другой стороны, даже Барт признает, что полное неподобие Бога и человека означает фактическую невозможность знания о Нем. В «Церковной догматике» отмечается, что если мы все же познаем Бога, это должно означать, что мы с нашими созерцаниями, понятиями и словами не можем быть охарактеризованы как совершенно иное, чем Бог. Поэтому Барт и предлагает свою *analogia fidei*, описывающую способность познавать Бога не как человеческое действие, но как акт веры, пробужденный божественной благодатью. Переходя к Хайдеггеру, Отт обнаруживает определенные апории в ответе на вопрос об отношении Бога и бытия. Если Бог есть сущее, тогда Он открывается с помощью понятий, общих со всеми другими сущими в мире, и мы имеем дело с той самой *analogia entis*, которую стремится отбросить Барт. Утверждать, что Бог есть не-сущее, значит превращать Его в бессмыслицу. Кажется, что единственный путь ведет к тому, чтобы говорить о Боге как о бытии. Но здесь мы сталкиваемся с хайдеггеровским онтологическим различием: бытие не следует гипостазировать, оно не есть «нечто в себе и для себя», бытие есть бытие сущего. Кроме того, сам Хайдеггер отвергал попытки своих богословствующих учеников отождествить Бога и бытие.

Возможно ли разрешение подобной апории? Отт обращается к «Введению к “Что такое метафизика?”», где Хайдеггер утверждает, что только человек экзистирует, и продолжает: «Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но Он не экзистирует»⁵. Согласно Отту, это не означает, что Хайдеггер высказывает нечто позитивное о действительности Бога или ангела. Речь идет об особом способе бытия человеческого вот-бытия в его различии со всем другим бытием. Правда, Хайдеггер по меньшей мере оставляет пространство для Бога (как и для ангела!). Отт обращает внимание на слова: «Бог есть». Не оказываемся ли снова перед вариантом *analogia entis*? Отт полагает, что хайдеггеровское понимание бытия позволяет принять существенные возражения Барта и, тем не менее, говорить о бытии Бога. Барт протестует против подведения Бога под понятие бытия как самого общего понятия, поскольку тем самым человеческое мышление получает контроль над Богом. Но, по мнению Отта, хайдеггеровское не-метафизическое понятие бытия свободно от того, что имеет в виду Барт. Для Хайдеггера бытие отнюдь не доступное мышлению всеобщее понятие. Напротив, оно есть событие раскрытия, призывающий просвет для мышления. Бытие как судьба недоступно мышлению, поэтому, для Отта, слова о бытии Бога и свободе Бога одинаково принадлежат к Его самооткровению. Еще одно возражение Барта против *analogia entis* связано с самим понятием аналогии как статически понимаемой согласованности между Богом и человеком. Он видит аналогию как принятие соответствия, исходящего от Бога в акте веры. Отт полагает, что в этом отношении Хайдеггер оказывается значительно радикальнее, он ставит на место «анalogии» соответствие (*Entsprechung*), так что мышление соответствует призыву открывающего себя бытия. Из сравнения Барта и Хайдеггера Отт делает вывод о том, что в бартовской критике снимается термин «бытие» ради того, чтобы сохранить «анalogию», в то время как Хайдеггер утрачивает слово «анalogия» и оставляет понятие «бытие».

В поисках подлинного определения бытия Бога Отт обращается к Библии. В книге Исхода Бог называет Моисею свое имя: «Я есть сущий», «Я есть тот, кто Я есть» (Исх., 3, 14). Для Отта эти таинственные слова означают «абсолютную самость и несравнимость Бога»; «Бог не подпадает ни под какое всеобщее понятие»; «Его суверенитет отбрасывает любое всеобщее понятие»⁶. Бог есть Он сам, есть Тот, кто Он есть, «таинственный», «величественный», «неименуемый», не принадлежащий к миру. Когда Священное Писание говорит «Бог есть», оно говорит о бытии Бога не в том смысле, в ка-

ком понимает бытие метафизика. «Бытие Бога означает свершение раскрытия: Бог сам раскрывается мышлению как Тот, кто есть, Он сам как судьба встречает мышление, препоручает Себя ему и приводит мыслящего человека в соответствие свободе»⁷. Отт называет такое «затрунутое» бытием Бога мышление мышлением веры. Если мы вернемся к вопросу о соотношении Бога и бытия, мы можем спросить: или Бог относится к бытию вообще, или как высшее сущее Он является источником всякого бытия? Для Отта этот вопрос ложен по своей сути. Нет никакого «бытия вообще», бытие существует «в той или иной отсылающей форме». Каузальная постановка вопроса: может ли Бог быть причиной бытия, также неприемлема. Если бытие понимается как раскрытие, из него не может быть нечто выведено. Отт приходит к выводу, что если говорить о Боге на языке Хайдеггера, то нужно говорить о Нем как о сущем («о Том кто есть»), чье бытие состоит в самооткровении, в соответствии с хайдеггеровским пониманием бытия как несокрытого. Этот момент в концепции Отта вызвал много споров. В 1964 г. вышел сборник «Поздний Хайдеггер и теология», в значительной степени посвященный рецепции хайдеггеровской философии в теологии Отта. Немецкие и американские богословы (Дж. Робинсон, Дж. Кобб) обозначили ряд противоречий в параллелях, проводимых Оттом между онтологией Хайдеггера и учением о Боге. По замечанию Робинсона, если удивление перед бытием сущего соответствует верующему осознанию сущего как творения, «не накладывается ли на открытость бытию сущего открытость Богу как Творцу сущего»⁸. Более того, если вспомнить второе утверждение Отта (о том, что Бог есть сущее), возникает еще большая путаница. Если открытость бытию сущего соответствует опыту сущего как сотворенного, не понимается ли Бог тоже как нечто сотворенное? Возражения возникают, если мы подойдем к ситуации и с другого конца. Как указывает Робинсон: «Если Бог есть сущее, то как может быть чувство удивления перед бытием сущего перенесено на Бога как творца этого сущего, к тому же Хайдеггер решительно противится обоснованию сущего в каком-либо сущем?»⁹ Не получаем ли мы тем самым вполне метафизическое обоснование сущего в высшем сущем?

Представляется, что эта критика не вполне справедлива. Отт называет Бога сущим исключительно в библейском смысле («Я есть Тот, кто есть») и использует онтологическую дифференцию, чтобы в конечном итоге попытаться выйти за ее рамки и подчеркнуть как абсолютную суверенность божественного бытия, так и его событийный, открывающийся характер.

Вскоре после выхода в свет книги Отта состоялся очередной семинар «старых марбуржцев» (учеников и последователей

Бультмана), посвященный теме «Христианская вера и мышление». Хайдеггер также принимал в нем участие. В своем докладе он предложил философский тезис «Наука не мыслит», раскрывающий тему забвения бытия. Вопрос же о том, какой характер имеет мышление, в котором мыслится вера, Хайдеггер предоставил решать теологам, выдвинув идею «анalogии с пропорцией»: как философское мышление относится к бытию, когда бытие взывает к мышлению, также и верующее мышление относится к Откровенному, когда оно приходит к Слову. Отт принял эту формулировку и в своем докладе «Что такое систематическая теология» говорил о *соответствии* своего видения систематической теологии хайдеггеровскому пониманию мышления и языка. Если Хайдеггер усматривает в мышлении веры возможность теологии, значит, по мнению Отта, теология представляет собой нечто иное, чем то, что Хайдеггер называет наукой. В этом смысле теологию нельзя назвать наукой, которая «не мыслит». Отт полагает, что Хайдеггер видит возможность «мыслящей в истине теологии», т. е. возможность теологии по ту сторону метафизики. Для такой теологии особо значимым оказывается сущностное мышление Хайдеггера, продумывающее истину бытия не как соответствие разума и вещей, но как свершение и несокрытость. Отт подчеркивает опытный характер такого мышления и полагает, что в области веры оно не позволяет жестко разделить веру как экзистенциальную реальность и теологию как мышление. Напротив, появляется возможность продумать дифференцирующее отношение между актом веры и актом мышления в диалектике их взаимной принадлежности. В этом контексте теология в своих размышлениях о Боге не должна решать, является ли Бог в терминологии Хайдеггера сущим, бытием или ничто, или Он должен пониматься как поражающая открытость для бытия сущего. Бог не должен «вводиться» в хайдеггеровское мышление, но теология в целом, не выходя за рамки собственного языка, может структурно соответствовать философии Хайдеггера.

Дальнейший ход исследования Отта приводит к учению позднего Хайдеггера о мышлении. Для Отта тема мышления является ключевым моментом всей философии Хайдеггера. Несомненно, центральный хайдеггеровский вопрос – это вопрос о бытии. Но, как полагает Отт, нет другого пути к вопросу о бытии, чем проблема мышления. Поэтому он пытается прояснить хайдеггеровское понимание изначального мышления. В интерпретации Отта определение мышления у Хайдеггера имеет «антропологические» корни, связано с его пониманием сущности человека как мыслящего. Хайдеггер видит сущность человека в его «экзистенции», противопоставляя свое рассмотрение привычному определению

человека как *animal rationale*. Понятие экзистенции становится для Отта ведущим в трактовке проблемы мышления. Он обращается к «Письму о гуманизме», где Хайдеггер показывает, что метафизика не замечает, что

человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присущую ему экзатичность. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека... Человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, т. е. его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т. е. экзатического выступления в истину бытия¹⁰.

Сущность человека заключается в том, чтобы быть уже всегда открытым бытию, его требованию, его просвету. Именно здесь и вводится мышление. Мышление, по Отту, есть сущностное дело человека, оно «осуществляет» открытость экзистенции. Он обращает внимание на то, что, по Хайдеггеру, «мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием»¹¹. Мы можем говорить о мышлении бытия в двойном смысле: мышление о бытии и мышление самого бытия. В изначальном мышлении, к которому стремится Хайдеггер, объект и субъект этого мышления совпадают. Изначальное мышление противопоставлено представляющему мышлению метафизики и исчисляющему мышлению науки, оно не пытается разрешить последние загадки универсума и не дает рецептов этических действий. В отличие от научных исследований, инициатором которых оказывается ученый, изначальное мышление инициируется бытием. Когда Хайдеггер ставит вопрос «Что зовется мышлением?», он акцентирует внимание на том, что зовет нас к мышлению; «мы размышляем не только над тем, откуда к нам доносится призыв (*Geheiß*), но также, несомненно, о самом факте того, *что* оно нас зовет к мышлению»¹². Мышление видится как отсылание и призыв бытия. Отт отмечает также значимость символа пути для хайдеггеровского понимания мышления. Образ проселочной дороги (*Feldweg*) с ее простотой и неприметностью раскрывает призывный и отказывающий, отсылающий характер бытийного мышления. Проселок обнаруживает отказ, который «не отнимает, а одаривает». Отт находит в символе пути еще одну характерную черту мышления: «Сущностное мышление – это опыт, встреча»¹³. Мышление связано с переживанием. Из требования, призыва бытия вырастает мужество мышления.

Не мы приходим к мысли, но мысль приходит к нам. Сущностное мышление, делает вывод Отт, имеет экзистентный характер. В него включен весь человек, целостность экзистенции, а не только разум. Сущностное мышление есть подлинная «деятельность» человека; в нем осуществляется экзистенция как изначальное событие человеческого бытия. Именно поэтому Хайдеггер мог говорить о «благочестии мышления». Для Отта также важно стремление Хайдеггера в поздних работах связать мышление с поэзией. Философ отмечал не только глубокое сходство поэтического творчества и мышления в их стремлении дать слово истине бытия, но и их сущностное расхождение. Отт останавливается на известных словах Хайдеггера («Мыслитель выговаривает бытие, поэт именует священное»), которые указывают на то, что поэзия, благодарение и мышление взаимно отсылают друг к другу и одновременно структурно различаются. Отношение поэзии и мышления станет для Отта моделью для описания соотношения философии и теологического мышления.

Исходным пунктом оттовского определения теологического мышления является убеждение, что теологию нужно понимать как мышление изначальное и сущностное, не нуждающееся в поддержке каких-либо других видов мышления. Свое определение и самоочевидность она обретает не в другом мышлении, а в Откровении веры. Для теологического мышления хайдеггеровская философия особо значима как возможность преодоления субъективизма. Теология не должна понимать свое мышление как рассмотрение объекта, свободно осуществляемое субъектом, но скорее «как элемент встречи, как встречу с тем, что мыслится, что раскрывает себя мысли и тем самым определяет мысль»¹⁴. То, к чему обращено теологическое мышление, есть вера, причем не вера как нечто в себе, но вера в Бога. Поэтому для Отта теологическое мышление есть мышление веры и из веры, мышление из встречи. «Когда теология говорит о Боге, она не говорит “о” Боге *извне* встречи веры, скорее она говорит *из* самой встречи. Теология есть движение веры, стремящейся прояснить себя. Теологию, которая была бы чем-то отличным от мышления из встречи, мышления *как встречи*, можно было бы с хайдеггеровской точки зрения назвать не иначе как субъективистско-метафизической»¹⁵.

В свете рефлектирующего, продумывающего свою собственную сущность мышления Хайдеггера снимается разделение между теологией и провозвестием. Отт ставит вопрос: не следует ли отличать керигму как проповедь, выраженную в поэтических словах, от теологии как мышления. В действительности провозвестие мыслит слова Откровения и его речь становится высказыванием теологического мышления. Это не означает, что теология утрачивает характер строгого научного мышления. Особый модус научности теологии

Отт рассматривал во вступительной речи к диссертации, которую он произнес в Базельском университете и опубликовал впоследствии под названием «Теология как молитва и наука». Он подчеркнул в этой речи, что теология всегда пребывает в пути. Теология является не доказывающим, а указывающим мышлением. Вместе с провозвестием она пребывает в «призыве» и «отсылании» божественного Откровения. Теология отнесена здесь к наукам, основанным на опыте. Базовым опытом теологии Отт считает молитву, поскольку в молитве верующий «дает на слово Бога ответ словами, которые соответствуют этому слову. В человеческом языке становится доступным язык самого Бога»¹⁶. В молитве Бог сам делает себя доступным нашему принимающему опыту не как психологический феномен, но как ответ, в котором слово Бога обнаруживает себя в человеческом языке. Здесь можно увидеть близость хайдеггеровскому пониманию бытия, отсылающего к мышлению, и описанию языка как соответствия бытию. Так же как поэзия оказывается исключительным способом выражения для экстатического пребывания человека в просвете бытия, молитва как ответ на слово Бога яснее всего способна представить бытие верующего. По мнению Отта, связь теологии с молитвой обуславливает особый характер ее научности. Теология не является системой доказательств. Однако сущность молитвы как ответа на слово Бога предполагает ответственность перед Богом за теологические формулировки. Соответствие слову Бога требует от теолога точности изложения, систематичности и методичности высказываний. Таким образом, теология в понимании Отта может быть определена «как система аналитических суждений, эксплицирующих опыт встречи с Богом, который схватывается в понятии “молитва”»¹⁷.

Последние разделы работы посвящены проблемам языка и герменевтики. Согласно Отту, язык в философии Хайдеггера является «горизонтом бытия». Мышление осуществляется как язык, и бытие как названное мышлением исполняется в языке. Хайдеггер стремится продумать язык иначе, чем это происходило в традиционном философском и теологическом осмыслении. Рассмотрение языка как знакового выражения положения вещей или внутреннего содержания опыта представляется Хайдеггеру вторичным и приводящим к забвению бытия. Метафизическому пониманию языка противопоставляется видение языка как «дома бытия», осмысление языка в его «соответствии бытию», языка как «жилища человеческой сущности». Сущностная близость языка бытию определяет человеческое мышление: «Бытие, высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказать-ся экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово

тем самым выступает в просвет бытия»¹⁸. В интерпретации Отта это означает, что язык есть место, горизонт, пространство, в котором существует бытие, при этом сущность для нас выступает как призыв нашего мышления к явленности, как требование события бытия. Бытие как «свершение всего сущего» приходит к нам, когда мы говорим и слушаем. Поэтому Хайдеггер может назвать язык «приходом бытия», «просветляющее-скрывающим приходом», поскольку каждый просвет, каждое само-раскрытие включает также сокрытость, хранящую тайну. Хайдеггеровское понимание языка помогает теологии преодолеть субъективизм историко-критической экзегезы, открывает новые измерения герменевтики. Теология постоянно стремится избавиться от болтовни в провозвестии, чтобы найти изначальный подход к вещам. Библейская экзегеза в своей историко-критической работе может с помощью Хайдеггера уйти от дурного «историцизма» и вернуться к «самим вещам», к божественному Откровению. Хайдеггер показывает, что слова языка не просто наши слова, но ответ на слова бытия, судьбоносно определенные бытием. Слово звучит именно так, а не иначе, не по произволу, но силой судьбы. Точно так же, по мнению Отта, обстоит дело в теологии. Если слово Библии не только слово Божие, но также и ответ на слово Божие, мы должны обратить внимание на языковой подход к этому слову или, как говорит Отт, «языковое пространство». В христианстве пространство языка становится исторически-судьбоносным медиумом, благодаря которому Бог говорит с нами. В теологии язык имеет характер ответа: слово (Wort) есть ответное слово (Antwort). Как теологи, как проповедники, как христиане мы отвечаем на призыв божественного Откровения, отвечаем нашими словами. Поэтому вера пребывает не до языка, не вне языка, но только в языке.

В завершающей части Генрих Отт рассматривает тему историчности и мира. Он описывает историческое пространство бытия и показывает, что для Хайдеггера оно исключает статичность в понимании бытия, вводит такие моменты, как становление, явление, присутствие. Бытие свершается не только как мышление и язык, добавляется еще третье измерение – мир. Так же как бытие по Хайдеггеру есть бытие сущего, мир всегда есть мир вещей, взаимосвязь значений, принадлежащих вещам. Не случайно хайдеггеровское понимание мира ведет к новому видению вещи. В вещи собираются воедино в совместном пребывании земля и небо, божества и смертные. В этом собирании четверицы пребывает бытие и значимость вещи, ее мир. Отт полагает, что хайдеггеровский поворот к вещи стал радикально новым видением действительности и мира. Теология с момента своего возникновения имеет два измерения – космическое, связан-

ное с воплощением библейского послания, и личностное, определяемое через решимость, вину и ответственность, через персональные отношения. Отт считает, что теологи Нового времени разучились совмещать эти измерения. Это привело к пресловутому противопоставлению веры и науки. Мир веры как мир личностного бытия был противопоставлен миру науки как миру эмпирически познаваемой действительности. Натурализм науки противостоял супранатурализму консервативной теологии. Хайдеггеровское понимание вещи снимает это ложное противостояние. Вещь как плодотворное «между» в исторической воплощенности мира позволяет ощутить закрытую имманентность Творца и творения. Хайдеггеровское описание вещи как поля встречи «смертного» и «божественного» открывает дверь словам Откровения о Боге живом, позволяет не утратить смысл библейских слов из книги Бытия о «небе, земле и всем, что под ними».

Таким образом, в своей работе Отт стремится показать, что философия, в том числе хайдеггеровская, не может быть предпосылкой теологического мышления. Но встреча с философией открывает новый «подход» к теологическим проблемам, позволяет верующему мышлению в структурном соответствии с изначальным мышлением обратиться к своему «предмету» не как к первопричине или Высшему существу метафизики, но как к Творцу, открывающему себя творению. Отт завершает свою статью из сборника «Поздний Хайдеггер и теология» историей, приведенной Мартином Бубером в «Хасидских преданиях». Представляется, что эта история хорошо иллюстрирует те уроки, которые теолог Генрих Отт получил у философа Мартина Хайдеггера.

Когда Леви Ицхак из Бердичева возвратился назад из своего первого путешествия к Рабби Шмельке из Никольсбурга, которое он совершил против воли своего тестя, тот воскликнул: «Ну и чему же ты у него научился?» «Я узнал, что Бог – Творец мира», – ответил Леви Ицхак. Старик позвал слугу и спросил его: «Тебе известно, что есть Творец мира?» «Да», – сказал слуга. «Конечно, – отозвался Леви Ицхак, – все говорят это, но познали ли они это?»¹⁹

В своей более поздней работе «Значение мысли Хайдеггера для теологической мысли», опубликованной в сборнике к 80-летию философа²⁰, Отт намечает еще один путь воздействия хайдеггеровской мысли на теологию. А именно: привлечение внимания теологов к методу мышления Хайдеггера. Здесь теология многому может научиться, пусть даже она ничего не заимствует из его философии, – просто из способа, из стиля, которым движется его мысль. Сам

Хайдеггер не раз утверждал, что христианская теология должна размышлять, исходя из своих собственных оснований и истоков, и не должна связывать себя с определенными философскими основаниями. Однако там, где теология остановит свое внимание на способе мышления Хайдеггера, один путь мышления мог бы осветить другой. Отт обращает внимание на очевидную методическую строгость и согласованность «Бытия и времени», обеспеченную стремлением к опоре на мыслимый предмет, на феномен.

Отт считает, что христианский теолог, всерьез принимающий свою задачу, должен решительно выступить против конструкций и спекуляций. Именно потому, что изначальной темой теологии становится сам Бог, неизреченный, никогда не бывающий «данным», «являющимся» как феномен в ряду других феноменов, «теология нуждается в опоре на экзистенциальные феномены, на то, что испытывается человеком, на “жизненный опыт” людей; и теологическая работа и дискуссия должны неустанно стремиться к такой опоре, к близости к феноменам»²¹. Недостаточно одной лишь конструкции, спекулятивный, выведенный из определенных предпосылок проект оказывается по сути бесосновным. Мыслитель всегда должен ощущать «феноменальную» почву под ногами. Даже если тема, которой он посвящает себя и свою экзистирующую мысль, никогда не является феноменом в хайдеггеровском смысле, экзистенциальным феноменом является – благодаря Откровению, самораскрытию Бога, воплощению во Христе – то, что совершает Бог в человеке. Только на этой основе, по мнению Отта, можно вообще говорить о Боге. Если же теолог перестает добиваться феноменальной почвы для своей мысли, если он избирает более спокойный путь произвольных построений и случайных находок, теология становится самодовольной и самодостаточной в своих построениях, а христианская проповедь, ведомая подобной метафизикой, оказывается в области того, что Хайдеггер в § 35 «Бытия и времени» обозначает как «болтовню», «толчки».

В итоге Отт приходит к следующим выводам: христианской теологии особенно необходима методологическая строгость и дисциплина мышления. В противном случае она делается для мыслящих современников недостоверной, как «болтовня о неподконтрольном». Если ее мышление выходит за рамки спекуляций и субъект-объектных схем и действительно принадлежит своему предмету, ее свидетельство будет воспринято мыслящими современниками. Отт видит задачу теологии в том, чтобы бодрствовать со Христом и приводить к бодрствованию. Для этого теология нуждается в предельной строгости и точности мышления, которой он может поучиться у философа Мартина Хайдеггера. «Теолог учится у Хайдеггера не

тем, что заимствует у него какие-либо “положения”, но тем, что, беседуя с ним, он упражняется в строгости и гибкости в “ремесле мышления”. За это, – отмечает Отт, – мы благодарны этому человеку, который в свою очередь, по собственным признаниям, самым существенным на своем пути обязан собеседованию с христианской теологией»²².

Примечания

- ¹ *Ott H.* Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon: Evangelische Verlag, 1959. S. 15.
- ² *Heidegger M.* Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a / M., 2006. S. 63.
- ³ *Ott H.* Op. cit. S. 86.
- ⁴ *Ibid.* S. 28.
- ⁵ *Хайдеггер М.* Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 32.
- ⁶ *Ott H.* Op. cit. S. 146.
- ⁷ *Ibid.* S. 148.
- ⁸ *Robinson J.* Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger // Der spätere Heidegger und die Theologie / J.M. Robinson, J.B. Cobb (Hg.). Zürich; Stuttgart, 1964. S. 52.
- ⁹ *Ibid.* S. 52.
- ¹⁰ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 198–199.
- ¹¹ Там же. С. 192.
- ¹² *Heidegger M.* Was heißt Denken. Gesamtausgabe. Bd. 8. Frankfurt a/M., 2002. S. 131.
- ¹³ *Ott H.* Op. cit. S. 167.
- ¹⁴ *Ibid.* S. 174.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ott H.* Theologie als Gebet und Wissenschaft // Theologische Zeitschrift 14. 1958. S. 123.
- ¹⁷ *Robinson J.* Op. cit. S. 59.
- ¹⁸ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме. С. 219.
- ¹⁹ *Ott H.* Was ist systematische Theologie // Der spätere Heidegger und die Theologie. S. 133.
- ²⁰ *Ott H.* Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Theologie // Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag / V. Klostermann (Hg.). Frankfurt a / M., 1970. S. 27–38.
- ²¹ *Омм Г.* Значение мысли Хайдеггера для богословского метода // Хайдеггер и теология. М: Ин-т философии, 1974. С. 66.
- ²² Там же. С. 76.

ПЛАТОН В ОЦЕНКЕ И.В. КИРЕЕВСКОГО

В статье обсуждаются основные проблемы восприятия мысли Платона в русской философии начала XIX в. Особое внимание уделено оценке, данной греческому философу И.В. Киреевским. Автор показывает, что отношение к Платону в русской философии этого периода было сформировано под влиянием идей немецкой романтики и философии В.Ф.Й. Шеллинга.

Ключевые слова: любомудры, немецкая романтика, Платон, И.В. Киреевский, В.Ф.Й. Шеллинг, Фр. Шлегель.

Иван Васильевич Киреевский заявил о себе как литературный критик и мыслитель в начале эпохи, осознавшей себя под знаком кардинальных перемен в европейской культуре. Век Просвещения, век Вольтера и Энциклопедии, отступал под натиском нового течения мысли, ярко давшим о себе знать в немецкой романтике. Для образованного общества в России это означало и смену «географических» ориентиров: в сердцах и умах русских людей Франция постепенно уступала место культурной Мекке Германии. На университетских кафедрах появились первые адепты «новейшей» немецкой философии: И.И. Давыдов, М.Г. Павлов, Д.М. Велланский и другие. В Москве в начале 1820-х годов возник кружок любомудров, участниками которого были молодые люди, собиравшиеся для совместного чтения и обсуждения философской, главным образом немецкой, литературы¹. В качестве предмета особенного внимания и теми и другими неслучайно была выбрана философия Шеллинга, в которой дух времени манифестировал себя едва ли не в максимальной степени. Шеллинг был в России символом нового культурного течения даже больше, чем философ; о существовании его концепции, так, впрочем, по прошествии лет

и не обретшей для себя окончательного выражения, у русских «шеллингианцев» существовали зачастую самые расплывчатые представления². Но даже в этом качестве значение Шеллинга для русской мысли трудно переоценить. В.Ф. Одоевский, вспоминая интеллектуальную атмосферу своей молодости, писал: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, что Христофор Колумб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания, – его душу»³.

Вместе с вновь пробудившимся интересом к немецкой философии был затребован и ее контекст. Тогда в России обратили пристальное внимание на Платона, который к тому времени уже стал одним из центральных персонажей интеллектуальной жизни в Германии⁴, а вскоре были представлены и первые «русские» оценки мысли греческого философа. В одной из этих оценок, принадлежащей Киреевскому, обнаруживается выражение, как кажется, достаточно зрелой позиции, если и не основательно продуманной, то во всяком случае достаточно глубоко прочувствованной. Русский мыслитель писал, противопоставляя Платона Аристотелю: «Самый способ мышления Платона представляет более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума»⁵. Но чтобы смысл этого высказывания стал понятен, следует внимательно рассмотреть мотивацию, исторический и интеллектуальный контексты, в которых оно было сделано. И прежде всего следует определиться, могло ли оно стать результатом непосредственного обращения Киреевского к наследию греческого философа. Тексты Платона могли быть доступны ему в целом ряде изданий, появившихся в первой половине XIX в.: в греческом подлиннике – в изданных Ф. Астом «*Platonis quae extant opera*», в немецком переводе – в изданных Ф. Шлейермахером знаменитых «*Platons Werke*», наконец, в выполненных на уровне требований филологической науки того времени русских переводах В.Н. Карпова, начавших выходить уже в 1840-х гг.

Киреевский получил обычное для людей его круга домашнее образование. Оно предполагало, прежде всего, хорошее знание нескольких европейских языков и как следствие обширную начитанность в новой литературе. «Факультативно» преподавались древние языки – латынь, реже древнегреческий (в Москве, например, для их изучения пользовались услугами преподавателей университета). Но наряду с этими выгодными чертами, домашнее образование имело и неприменную негативную сторону – фрагментарность и несистематичность. За выражением «домашнее образование» в конечном итоге скрывался прискорбный факт необязательности для молодого человека круга Киреевского прохождения полноценного

университетского курса, давно ставшего в Европе неотъемлемой частью формирования образованного человека.

Ограничения, налагаемые домашним образованием, слишком очевидны и на примере лучших представителей круга московских любомудров: В.Ф. Одоевского, А.И. Кошелева, Д.В. Веневитинова. Каких бы интеллектуальных успехов ни достигал его обладатель, на всем им сделанном, что требовало хотя бы малейшей профессиональной сноровки, оставался неизгладимый отпечаток дилетантизма. Характерным примером является Одоевский. В юности, будучи воспитанником пансиона при Московском университете, он изучал древнегреческий язык⁶ и имел, по его собственным словам, опыт «продолжительного чтения Платона»⁷; ему было знакомо «Государство»⁸, но лучше всего – «Тимей». В отношении последнего в «Русских ночах» представлено целое рассуждение и даже небольшое филологическое разыскание⁹. Особый интерес к «Тимею», безусловно, был вызван его популярной в среде немецких романтиков и у раннего Шеллинга натурфилософской направленностью. Однако ко времени написания «Русских ночей» натурфилософия уже не была актуальной ни для мысли самого Шеллинга, ни для философского устроения в Германии. И это трудно назвать случайным, поскольку все, что было написано Одоевским о Платоне в «Русских ночах», относилось к эпохе почти двадцатилетней давности. В круге любомудров, в котором философия так и осталась прекрасным плодом юношеской мечтательности, Платон неизменно предстал как воспоминание о юношеских чувствах и «умствованиях». Отношение Одоевского к Платону вполне определяется его же собственной фразой: «Платон произвел на меня глубокое впечатление, до сих пор сохранившееся, как всякое сильное впечатление юности»¹⁰.

Существует по крайней мере еще два примера, когда молодые люди круга Киреевского обращались к произведениям Платона; они принадлежат уже упомянутому выше А.И. Кошелеву и князю И.С. Гагарину. Из «Воспоминаний» Кошелева, одногодка и ближайшего друга Киреевского, можно узнать, что в юношеские годы он занимался древнегреческим языком¹¹. Из того же источника следует, что на занятиях Кошелев читал в подлиннике Гомера, Ксенофонта, Плутарха, Исократ; и, наконец, что более важно, – переводил, а позднее и читал в узком кругу друзей (московских любомудров) отрывки из «Государства» Платона. Эти переводы не сохранились, и сегодня невозможно составить сколько-нибудь ясного представления о том, какие места «Государства» были переведены, каково было качество перевода, каков был отклик окружающих на их чтение и т. д. Можно было бы ожидать, что Кошелев сам сообщит

хоть что-то на этот счет, но эти надежды не оправдались. Все, что можно обнаружить в его «Воспоминаниях», – это факт обращения к текстам греческого философа. Впрочем и оно, краткое и не возобновленное впоследствии, может быть представлено только в качестве начальной ступени знакомства определенного круга русской философствующей публики с наследием Платона.

Другой представитель русской образованной элиты того времени, опыт обращения которого к наследию Платона засвидетельствован, – князь Иван Гагарин. Источником в данном случае служат его дневниковые записи. Одна из них (за 1842 г.) гласит, что, находясь в Германии, он читал с приходящим «учителем» «Государство» Платона¹². Из этого можно сделать тот же стандартный вывод: Гагарин был знаком с древнегреческим языком, но не настолько, чтобы читать и правильно понимать Платона самостоятельно. О большем, как и в случае с Кошелевым, судить невозможно. С большей уверенностью можно сказать, что именно в данном случае послужило причиной выбора этого диалога Платона. Мысль молодого Гагарина мотивировало стремление к более совершенному политическому устройству, «образец» которого он был склонен искать в «фантастической» республике Платона в большей степени, чем в конституциях существовавших в то время государств¹³. С некоторой долей уверенности возможно указать, какие именно части «Государства» могли привлечь его внимание. Это могли быть книги первой части диалога (II–V), но вряд ли наиболее философски нагруженные VI и VII.

Таким образом, то немногое, что можно узнать о знакомстве круга И.В. Киреевского с сочинениями Платона, свидетельствует о присущем этому кругу дилетантизме¹⁴ и не позволяет говорить о самостоятельности взгляда на Платона¹⁵. Да и вропейская литература о Платоне, к тому времени уже достаточно обширная, осталась почти совершенно вне поля зрения его представителей. Московские любомудры могли, без сомнения, читать Платона и в доступных для них переводах на современные языки. Однако для того, чтобы возник систематический интерес к мысли Платона, требовалось то, что могло бы удерживать приоритет «абстрактных вопросов» перед жизненной конкретикой душевного переживания. Чувства, которые любомудры питали к Платону, отражали, скорее, романтический настрой их душ и не требовали философской систематизации. Кошелев писал: «Да утешат меня милые Платон и Шеллинг в моем уединении! Как я ими услаждаюсь <...> Клянусь вам, если бы эти божественные гении не напоминали мне мою небесную отчизну, я бы кончил тем, что совсем огрубел в окружающей обстановке...»¹⁶. Без сомнения, Платон (как и его немецкий двойник) предстает здесь

«божественным», едва ли не theios Platōn античных платоников. Но он столь же не похож на Платона обстоятельных и пространных трактатов XIX в., как и сам тип мечтательного русского любомудра – а уже сложившийся к тому времени тип европейского ученого, обладающего плодами добротного университетского образования, прекрасно владеющего древними языками, polystor'a и начетчика, проведшего годы над греческими текстами.

Если теперь вернуться к приведенной выше оценке мысли Платона Киреевским, можно с уверенностью утверждать: она не была и не могла быть следствием самостоятельной исследовательской работы и, очевидно, представляла собой результат заимствования. И в самом деле, все, что русский мыслитель знал о Платоне, было получено им из вторых рук. Название диалога Платона упоминается Киреевским единственный раз в следующей фразе: «Читая Платонова “Парменида”, кажется, будто в словах ученика Гераклитова мы слышим самого берлинского профессора (т. е. Гегеля. – Ю. Т.), рассуждающего о диалектике как о главном назначении философии...»¹⁷. Но и в этом случае сказанное не следует понимать буквально: вряд ли Киреевский был знаком с текстом «Парменида». Подлинный источник его слов угадывается безошибочно: это лекции по истории философии Гегеля¹⁸. Приведенный фрагмент представляет собой лишь изложение высказанной в них точки зрения на Платона¹⁹. Ничего большего тексты Киреевского дать не могут: нигде и никогда ни прямо, ни косвенно он не обращается к содержанию диалогов греческого философа.

Источник итоговой оценки Киреевским мысли Платона также обнаруживается без труда. На этот раз в качестве такового выступил Шеллинг, который сыграл особую роль в формировании мировоззрения молодого русского любомудра. Киреевский едва ли не единственный русский мыслитель своего времени, кто обратил внимание на позднюю философию Шеллинга. Начиная с 1810-х гг. немецкий философ, беспрестанно меняя план работы, усердно трудился над своим, призванным стать итоговим, сочинением. Издание этого сочинения, однако, постоянно откладывалось, и публика могла оценить новый образ мысли своего кумира по его лекциям, чтение которых он после долгого перерыва возобновил в 1827 г., и по их спискам, которые вопреки его воле ходили по рукам. И эта отчасти искусственная завеса таинственности создавала вокруг его фигуры дополнительную интригу. Все эти обстоятельства, без сомнения, были известны Киреевскому – внимательному наблюдателю, во время своего европейского путешествия быстро освоившемуся в немецкой академической среде. Весной 1830 г. он прибыл в Мюнхен и специально задержался там на все лето, чтобы слушать

Шеллинга. Безусловно, эти лекции в Мюнхене стали кульминацией всей его поездки в Германию. В этот период Шеллинг уже ввел важное различие «положительной» и «отрицательной» философии²⁰. Известно, что и позднее Киреевский, получая информацию из вторых рук, мог следить за развитием мысли немецкого философа.

Разработка основных тем поздней философии сопровождалась у Шеллинга неизменным вниманием к историко-философской проблематике. Наиболее важные курсы этого периода – «Философия мифологии» и «Философия откровения» – были снабжены обширными историко-философскими комментариями. Основная интрига развития европейской мысли, как она была представлена в этих курсах, состояла в историческом и теоретическом антагонизме отрицательной и положительной философии. Ядром этой интриги и непосредственным мотивом всех историко-философских исследований Шеллинга этого времени, без сомнения, послужила его полемика с Гегелем, продолженная и после смерти последнего. Критика «логического» учения Гегеля становится центральным звеном уже в лекциях по «Истории новой философии», но постепенно Шеллинг расширил охват пересмотренного с этой новой точки зрения исторического материала. Попали в него и две основные фигуры античной философии – Платон и Аристотель. В системе координат историко-философского развития, какую наметил Шеллинг, Платон был заявлен как предтеча положительной философии, а философия Аристотеля выступала как логическая²¹. Если теперь вспомнить, что и философия Гегеля была представлена Шеллингом как «только логическая» и в силу этого отрицательная, то станет очевидным, что – при всех возможных оговорках – Платон и Аристотель оказались оттянутыми к разным полюсам идеологического противостояния.

Невозможно утверждать, что Киреевский знал этот текст Шеллинга, но, безусловно, он мог его знать по бывшим в его распоряжении спискам лекций немецкого философа. Его собственная оценка Платона возникает в рамках исторического экскурса, иллюстрирующего современный кризис западного логического мышления. В этом месте русский мыслитель прямо ссылался на Шеллинга, который доказал «односторонность всего логического мышления»²². У него, как и у Шеллинга, Платону в качестве антипода – «логика» и «отвлеченного мыслителя» – противопоставлен Аристотель. Но Киреевский продвинулся еще дальше и сделал вывод, которого Шеллинг, очевидно, избегал: «основные убеждения Аристотеля ... совершенно тождественны с убеждениями Гегеля»²³.

Демонстрация Шеллингом «несостоятельности рационального мышления» – это то, что наиболее знакомо и близко Киреевскому в наследии немецкого философа. Однако у Шеллинга такая критика

представлена в философском и историко-философском планах, а это как раз то, что у Киреевского заимствовано, не развито и, видимо, не вызывало особенного интереса. Стихия его мысли – историко-религиозная и историко-культурная. Поэтому Платон в его представлении был преобразован из протагониста положительной философии, что можно было еще вычитать у Шеллинга, в протагониста альтернативного культурно-исторического и религиозного движения. Оценка мысли Платона (и его антипода Аристотеля) служила Киреевскому и иллюстрацией, и подтверждением различия между «тою духовною философией, которую находим в писателях церкви восточной», и «философией латинского мира»²⁴. Вряд ли у Шеллинга можно отыскать хотя бы что-то подобное, но, без сомнения, это главная задушевная мысль Киреевского, постоянно и с особенным чувством высказываемая им в статьях 1850-х гг.

Для Киреевского «восточный» означал «православный» и даже «русский». Именно в мышлении православной «святой Руси» он отыскивал «платонические» черты: внутреннюю цельность самосознания, внутреннее возвышение самосознания к сердечной цельности и средоточию ума, цельность духа и т. д. Наконец, и те «новые начала» философии, предчувствуемые и ожидаемые русским мыслителем, тесно, почти до неразличимости соединены с той «восточной» исторической основой, на которой они только и могли, по его убеждению, возникнуть. В этом убеждении кроется причина его поздней критики философского гения Шеллинга, незаурядность которого он так ярко ощущал до последних дней своей жизни²⁵. По его мнению, Шеллинг состоятелен в своей критике «западного» рационализма, но он сам – плоть от плоти западной религиозной культуры. Немецкий философ, рожденный в протестантской семье и затем, по имевшимся в распоряжении Киреевского сведениям, перешедший в лоно римской церкви, не был в состоянии предложить программу кардинального преобразования европейской мысли. Оторванный от подлинной религиозной почвы, он был вынужден заниматься поистине жалкой работой – сочинять себе веру.

Эту критику трудно назвать философской, даже историко-философской. Но родственные мотивы можно обнаружить в текстах немецких романтиков, написанных за несколько десятилетий до того, как Киреевский создал свои главные славянофильские статьи. Они первыми возвестили *ex Oriente lux*; присущая им *Liebe zum Orient* впервые консолидировала их собственную позицию, выдвинутую в противовес классицизму XVIII в. Они перевернули представление об античности, передвинув фокус внимания от римской классики к доклассической Греции, древнему Ближнему Востоку и даже Индии. Конечно, это не был географический или исторический

Восток, но те исходные пространство и время (Urraum und Urzeit), в которых подлинное человеческое бытие и мышление впервые обретают свою историческую реальность²⁶. Этот мифологизированный Восток обличал романтическое мировоззрение, характерными чертами которого были «неудовлетворенность окружающим ... конечным и тоска по бесконечному, далекому и вечно родному для бесконечной души человеческой»²⁷. В этом смысле чаемый «православный» Восток Киреевского мало чем отличался от Востока немецкой романтики, и столь же мало общего он имел и с реальным христианским Востоком. В нем нашло выражение общеромантическое стремление к «древней» мистической религии, к мистической «одной» Церкви²⁸, которое в России так ярко проявилось в мысли А.С. Хомякова.

О мировоззренческом единстве свидетельствуют и параллели в восприятии Платона в немецкой романтике и русском славянофильстве. Примером может служить Фр. Шлегель²⁹. Платон представлен этим немецким романтиком не как рационалист, но, скорее, как мистик. Ведь, по его убеждению, мысль Платона обретает единство не в системе, а в движении к высшему, «довольствуясь ... неопределенным намеком на бесконечное, божественное, философски не объяснимое и не выразимое», «намеком на бесконечное, божественное и просветом в него»³⁰. Это – типичный портрет романтического Платона. Представленный в нем греческий философ претендует на то, чтобы быть чем-то большим, чем только философом – он выступает как духовный вожатый. Точно так же и литературное наследие Платона рассматривалось романтиками как воплощение религиозно окрашенного протрептического искусства³¹. Едва ли не единственным водоразделом, отделяющим позицию Киреевского от позиции Фр. Шлегеля, стало придание вопросу – философскому либо мировоззренческому – выраженной национальной окраски. Романтизм и в Германии, и в России был сопряжен с ростом национального самосознания, но в России, где философские и научные институты находились в зачаточном состоянии, он не мог еще получить общепонятной «научной» размерности и свелся почти исключительно к беллетризованному по форме поиску национальной идеи³². Платон в этой ситуации был просто обречен стать символом национальной идентичности русской мысли, ориентализированным и в определенном смысле «православным» мыслителем.

- ¹ А.И. Кошелев, один из участников «общества любомудров», писал о его заседаниях: «Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др.» (*Кошелев А.И. Записки*. М.: Наука, 2002. С. 15).
- ² А. Койре писал о русских «проводниках» влияния Шеллинга начала XIX в.: «Всякий раз, как мы пытаемся рассмотреть этих мыслителей по отдельности и более глубоко, мы приходим к результату, который поначалу кажется удивительным: ни один из них, собственно говоря, не был шеллингианцем» (*Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века*. М.: Модест Колеров, 2003. С. 117).
- ³ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 15–16.
- ⁴ Классическим примером является Шеллинг, который близко познакомился с текстами Платона еще в стенах тюбингенской семинарии. См.: *Franz M. Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 334 s.
- ⁵ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 272.
- ⁶ В подробном исследовании П.Н. Сакулина об этом сказано, правда, очень немного. См.: *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Т. I. Ч. 1. М.: М. и С. Собашниковы, 1913. С. 77–78.
- ⁷ См.: *Одоевский В.Ф.* Указ. соч. С. 191.
- ⁸ Там же. С. 73.
- ⁹ Там же. С. 160.
- ¹⁰ Там же. С. 191.
- ¹¹ См.: *Кошелев А.И.* Указ. соч. С. 10, 15.
- ¹² *Гагарин И.С.* Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 245.
- ¹³ Там же. С. 255.
- ¹⁴ Со всеми плюсами и минусами дилетантства. См.: *Койре А.* Указ. соч. С. 185, 196, 198.
- ¹⁵ В качестве примера такого «самостоятельного» взгляда вряд ли можно привести нечто большее, чем «Анаксагор. Беседа Платона» Д.В. Вениитинова – произведение, которое, конечно, выдает живость ума его молодого автора, но совершенно фантастическое как с историко-философской, так и с философской точек зрения.
- ¹⁶ *Кошелев А.И.* Указ. соч. С. 216.
- ¹⁷ *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 303.
- ¹⁸ Киреевский слушал Гегеля в Берлине зимой и весной 1830 г. Трудно сказать застал ли он раздел лекций, посвященный античности, но, конечно, он был знаком с ним по тем гегелевским Handbücher, о которых он упоминал в одном из писем (к А. Елагиной от 4 марта 1830 г.). См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 341.
- ¹⁹ Нетрудно подобрать иллюстрацию из второй книги гегелевских «Лекций по истории философии». В частности, о «Пармениде» как главном диалектичес-

- ким труде Платона там сказано довольно подробно. См.: *Hegel G.W.F. Werke*. Bd. XIV. Berlin: Duncker u. Humblot, 1833. S. 240–245.
- ²⁰ В летний семестр 1830 г. Шеллинг читал курс «Введение в философию». Обоснованию этой своей позиции немецкий философ посвятил несколько первых лекций. См.: *Schelling F.W.J. Einleitung in die Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989. 153 s.
- ²¹ См.: *Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke*. Zweite Abt. Bd. III. Stuttgart u. Augsburg: Cotta, 1858. S. 1–30.
- ²² *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 271.
- ²³ Там же. С. 303.
- ²⁴ Там же. С. 272.
- ²⁵ «Шеллинг по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, а тысячелетиями» (Там же. С. 330).
- ²⁶ См.: *Baeumler A. Bachofen der Mythologie der Romantik // Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*. Aus den Werken von J.J. Bachofen. München: Beck, 1926. S. XCVIII–XCIX.
- ²⁷ *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. М.: Аxiома, 1996. С. 59.
- ²⁸ Там же. С. 177 и сл.
- ²⁹ Ср., напр.: *Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise*. Ivan V. Kireevskij. Köln; Graz: Böhlau, 1966. 347 s.
- ³⁰ *Шлегель Фр.* Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. II. С. 95–96.
- ³¹ См.: *Krämer H.J. Plato and foundations of metaphysics*. Albany: State univ. of New York press, 1990. P. 17–19.
- ³² Ср.: *Койре А.* Указ. соч. С. 197.

ГЕНЕЗИС ФЕНОМЕНА AMOR DEI В АНТИЧНОЙ И РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье предпринята попытка анализа генезиса феномена Amor Dei в античной и раннехристианской философии в контексте взаимоотношения двух духовных источников современной европейской культуры – античной онтологии и библейского Откровения.

Ключевые слова: благо, сущность, Бог, человек, Amor Dei, Эрос, Агапе.

Любовь к Богу как философское понятие, выраженное в его латинской форме Amor Dei, имеет два лексических значения. В случае если Бог является объектом любви, оно означает любовь к Богу (Genitivus Objectivus). Но если Бог сам является субъектом любви, то Amor Dei должно пониматься как любовь Бога к людям (Genitivus Subjectivus).

Amor Dei приобретает свое философское значение прежде всего в первой форме как любовь к Богу. Преимущественно в этом смысле мы анализируем феномен любви Бога в рамках данного исследования.

Впервые философский характер проблемы Amor Dei в истории европейской философии обнаруживается в платоновских диалогах, прежде всего в «Пире». Любовь проявляет себя у Платона новым, ранее не известным способом как небесное существо, которое персонифицируется как олимпийский бог Эрос. Эрос, который называется в «Пире» также «небесной Афродитой», представляет собой, по Платону, человеческое стремление к Благу. В силу необходимости Эрос имеет выраженный духовный характер, так как он является посредником между неистинным земным и истинным божественным существованием. Эрос дает возможность человеку восходить от земных привязанностей к царству истинного божественного блага,

или вечных идей. Эрос влечет человеческую душу ввысь, в направлении трансцендентного мира. Именно посредством качества любви, направленной ввысь, Эрос у Платона отличается от чувственной любви, например от секса (Sexus). Эрос – это любовь ради самого внутреннего существа любимого, ради его субстанции¹.

Как любовь к наивысшему Эрос у Платона является реальной, творящей силой, посредством которой осуществляется человеческое возрождение к новому вечному и бессмертному существованию². Эрос, согласно Платону, – одновременно любовь к Богу в смысле любви к высшему Благу и любовь к истинной, вечной божественной экзистенции.

Вождедеющий характер Эроса проявляется в отношении сферы Блага, идентифицируемого с любимым. Как тоска по наивысшему Благу Эрос мотивирован ценностью любимого. Любящий обладает более низкой ценностью, чем любимый. Вождеделение Эроса состоит в стремлении несовершенного существа к Совершенной Сущности. Метафизический смысл Эроса представляет собой, согласно Платону, путь, по которому человек восходит к божественной сфере. Эрос – это отказ от чувственного мира в пользу мира идей. Но этот отказ небескорыстен. Платоновский Эрос является, по существу, формой эгоцентрической любви, которая стремится приобрести и овладеть ценностью для себя. Пособдествием осуществления приобретения Блага Эрос делает человека счастливым. В диалоге «Пир» проявляется отношение Эроса к эвдемонизму³. Любовь к благу означает у Платона фактически обладание Благом в смысле вечного обладания.

На этом Платон обосновывает свое учение о бессмертии души, благо которой состоит в связи с божественной сферой. Благодаря Эросу человеческая душа возвращается в ее первоначальное нормальное состояние, т. е. в божественную бессмертную жизнь.

Платоновское учение об Эросе оказало большое влияние на позднюю античность, особенно на Стою. Вследствие этого возникло стоическое учение о «космической симпатии», которая связывает дух с Универсумом.

Неоплатонизм придал возвышенную и совершенную форму платоновскому учению об Эросе. Эрос приобретает посредством неоплатонизма большое метафизическое значение в рамках неоплатоновской физики и космологии. Плотин, центральная фигура неоплатонизма, исходит из идеи воссоединения отпавшей человеческой души с Богом, или, соответственно, с источником возникновения души в процессе эманации. Это возвращение человеческой души к Богу осуществляется посредством Эроса постепенно: сначала как восхождение души к разуму, а затем к Единому (к Божественному).

Но Плотин в сравнении с Платоном сделал гигантский шаг вперед. Он видит в Эросе не посредника между человеческим бытием и божественной экзистенцией, а сущность Бога, которую он охарактеризовал в «Эннеадах»⁴ как «самодостаточную и стремящуюся к себе самой любовь»⁵. Плотин идентифицирует Бога с любовью: «Бог – это любовь»⁶.

Это означает прежде всего новое качество любви как атрибут божественной сущности. Но, впрочем, Плотин остается в кругу идей Платона относительно Эроса. Человеческий Эрос является в его глазах так же, как и у Платона, только путем человека вверх, в направлении божественной экзистенции. Бог как любовь, по Плотину, пребывает в абсолютном покое и не может снизойти до любви к человеку.

Но благодаря Плотину Эрос становится в полной мере отвлеченной философской идеей и теряет связь с греческой мифологией.

Прокл, авторитетный представитель неоплатоновской школы, также внес большой вклад в генезис философской идеи *Amor Dei*. Заслуживает внимания, что он понимает Эрос совсем иначе, чем Платон и Плотин. Согласно ему, Эрос является не только вождением несовершенного существа к божественному Совершенному, но и божественным даром, ниспавшей свыше любовью⁷. Она заключена в божественном начале и только от Бога может снизойти к человеку.

Эта мысль Прокла означает принципиальный поворот внутри платоновского учения, поскольку здесь предполагается более близкие взаимоотношения между Богом и человеком. У Прокла он обретает универсальное космологическое значение как сущность, которая связывает все друг с другом – как божественное, так и смертное, и приводит в движение все ступени бытия. Все части бытия пронизаны Эросом в качестве божественной силы симпатии⁸ и направлены на воссоединение с божественным Единым.

Именно в апогее развития чисто философского подхода к любви к Богу в неоплатоновской философии возникает в поздней античности совершенно новая тенденция в отношении *Amor Dei*, поначалу принципиально не имеющая ничего общего с античной философией. Речь идет о специфически христианском воззрении на любовь к Богу в рамках новозаветной теологии, которое связано с греческим словом «*Агапе*» в качестве *terminus technicus*. Агапе представляет собой характеристику христианской идеи любви, выражающей христианский смысл заповеди любви. Агапе означает в греческом языке святую, бескорыстную любовь и выражает в Новом Завете специфически возвышенный характер христианской любви⁹.

Мотив Агапе характеризует не только христианский религиозный этос, но и представляет собой, прежде всего, основу всей христианской теологии и метафизики. В центре христианской веры, согласно Новому Завету, находится жертва Христа на кресте, посредством которой Бог доказал свою любовь к людям. На основании данных богословских истин – жертвы Христа и любви Бога к людям – возникает христианская теология, разработанная апостолом Павлом в его посланиях к первохристианским общинам. Именно Павел вместе с апостолом Иоанном Богословом считается провозвестником нового понимания *Amor Dei*, которое ассоциируется с Агапе.

Божественная Агапе обнаруживается в Новом Завете, и кроме ее важнейшей роли абсолютного ответа на ценность Бога и сотворенное им человечество она также имела цель освобождать людей от греха и смерти. Агапе проявляется изначально как самоотверженность Божественного Сына на кресте и дарится всем людям в качестве Божественной благодати. В качестве ответа на Агапе Бога в Новом Завете от всех людей требуется любовь к Богу и к ближнему как двойная заповедь. Апостол Павел понимает под Агапе любовь к Богу и людям, имеющую характер самопожертвования по отношению к Богу и к ближнему. Эта самоотверженная преданность, согласно ему, совершенно неисполнима без крестной жертвы Христа, так как без жертвы Бога все характерное своеобразие Агапе было бы потеряно. Тот, кто не принимает жертву Христа, не имеет никаких шансов быть причастным к любви Бога и воссоединению с Ним.

Существенное различие между Агапе и Эросом состоит в том, что сам Бог является субъектом Агапе. Агапе исходит исключительно от Бога, так как она абсолютно невозможна без жертвенности Бога. Человек неспособен осуществить Агапе по отношению к Богу своими силами. Он непременно нуждается в постоянном воздействии любви Бога на него. Таким образом, Агапе является фактически человеческим ответом на божественную любовь, специфически религиозным видом взаимной любви. Отсюда следует, что она принципиально не обладает спонтанным характером и фактически представляет собой человеческую преданность Богу в качестве благодарного ответа на его благоволящую любовь. Античный Эрос, имеющий спонтанный характер и мотивированный более высокой ценностью любимого, вовсе не знает этого качества. Кроме того, Агапе как жертвующая и дарящая любовь, которая имеет свой источник в жертвенности Бога, определенно отличается от жаждущего и деятельного характера философского Эроса, который далеко отстоит от любви Бога к своим творениям. Агапе является по своей

сущности чистой сверхъестественной любовью, которая, однако, вовсе не находится в противоречии с Эросом в качестве естественной человеческой добродетели.

Эрос как форма любви человека к Богу не отвергался новозаветной теологией, хотя Агапе, разумеется, имела преимущественное значение. Христианская любовь к Богу понималась традиционно как синтез характеристик Агапе и Эроса. В раннехристианской философии он был успешно осуществлен Аврелием Августином.

Августин явился фактически первым великим философом и первым значительным христианским теологом, давшим последовательную философскую трактовку сущности феномена *Amor Dei*. Как христианский неоплатоник, он смог раскрыть центральное значение любви как основной формы человеческой жизни, а также основы христианства. Он был, пожалуй, первым, кто отчетливо выразил определенное родство между «неоплатоновской естественной теологией», которая базируется исключительно на основе разума, и христианским Откровением.

Исходный пункт познания, по Августину, состоял в том, что традиционный платоновский Эрос в принципе не находится в противоречии с христианским Агапе. Сущность каждой формы человеческой любви является, по Августину, одной и той же, поскольку любая любовь представляет собой вожделение, поиск Блага (*bonum*), которого человек не имеет в себе самом¹⁰. Поэтому Эрос как специфически желающая любовь является в любом отношении хорошим и похвальным. При этом Августин часто понимает любовь в очень общем смысле. Например, когда он пишет, что любовь как стремление к благу и счастью – это обязательный феномен человеческого существования; он выражает эту мысль таким образом: «Нет никого, кто не любит»¹¹. Так широко понятый феномен любви предшествует всем различиям в формах любви. Однако, согласно Августину, существует значимое различие относительно объекта любви. Августин различает любовь по ее объекту. Во-первых, как *Caritas* – любовь к Богу и любовь к ближнему. Она глубоко связана с *Amor Dei* и является одновременно «специальным применением» любви к Богу. Во-вторых, как *Cupiditas* – любовь к временным вещам мира.

Любовь к Богу – это единственно правильная и естественная человеческая любовь, так как Бог есть наивысшее Благо, высшее проявление всех благ, вечная и неизменная Сущность. Поэтому только Бог способен, по Августину, действительно удовлетворить стремление человека к Благу. Бог в отличие от всех мирских вещей не отдельное благо, а Благо само по себе во всех остальных благах¹². Августинское понимание Бога как Блага в себе, сущность и ис-

точник всех благ, практически идентично с платоновским понятием абсолютной красоты. Августин, таким образом, перенимает тройное значение принципов платоновской метафизики – онтологическое, гносеологическое и аксиологическое. Единое у платоников и, соответственно, Бог у Августина, как заметил профессор Джованни Реале, «...является основанием бытия, истины, а также блага (это сущность самого блага)»¹³.

Так как ни одно из творений не может характеризоваться подобным образом, все другие созданные и конечные сущности представляют собой по сравнению с Богом только малое и незначительное благо, которое может удовлетворять, прежде всего, мирские человеческие потребности, но не может окончательно удовлетворить стремление к вечному и неизменному Благу.

Cupiditas как собственно вождение не является чем-то злым или проклятым Богом, так как оно направлено хотя и на временные, но на созданные Богом вещи. Оно является в случае абсолютизации или разделения с любовью к Богу скорее бессмысленной неразумной любовью, которая в онтологическом измерении означает падение твари к его первоначальному ничто вместо подъема к абсолютному бытию Бога. Cupiditas, так же как и Caritas, ищет в конце концов собственного благополучия, но, в отличие от Caritas, не в правильном месте¹⁴. Подлинное Благо, или *bonum*, человека может быть глубочайшим образом связано исключительно с абсолютным Бытием, а не с относительным бытием какой-либо мирской сущности. У Августина это выражено так: «Любите, но смотрите, что вы любите»¹⁵.

Чтобы подчеркнуть тот факт, что человек фактически не может в той же самой мере любить никакие другие вещи, кроме Бога или его творения в качестве ближнего, Августин ввел другую дифференциацию внутри феномена любви, а именно *frui* и *uti*. Наслаждение (*frui*) – это абсолютная любовь ради объекта любви. «Наслаждаться означает: быть преданным с любовью какой-то вещи ради нее самой»¹⁶.

Использование (*uti*) означает относительную любовь ради другой вещи. Августин посредством этого определения впервые создает иерархию любви, *ordo amoris*, так что *frui*, абсолютная любовь, подобает Богу как абсолютному бытию, а *uti*, или относительная любовь, должна относиться к миру как к относительному бытию¹⁷. В Caritas Бог представляет собой абсолютную цель стремления человека. При этом человек ищет исключительно чистое наслаждение Богом и ничего другого. Иначе Бог используется в ложной любви только как средство человеческого вождения ради мира сего. В *ordo amoris Caritas* означает также «упорядоченную любовь» (*dilectio ordinata*), а Cupiditas – «неупорядоченную любовь» (*dilectio*

unordinata). Различие в *frui* и *uti* должно, по Августину, еще острее подчеркивать абсолютное онтологическое различие между Богом и миром как причину добра и зла таким образом, что любовь к Богу проявляется как единственная возможность для решения личности жить Богом, в Боге и для Бога¹⁸.

Августиновское «*frui se ipso*» представляет, в сущности, онтологический мост между вечным бытием и собственным бытием личности. Наслаждение само по себе как любовь к Богу или любовь к творению в Боге ради него самого означает в то же время «наслаждаться» собственным бытием, так как собственное бытие в этом случае направлено на его вечную причину¹⁹.

Хотя характер *frui* в качестве любви к Богу у Августина характеризуется подчеркнуто теоцентрично, его понятие «*fruitio Dei*» очень тесно связано с блаженством человеческой любви – вожделения. Чистое наслаждение Богом означает, по Августину, не просто любить Бога как наивысшее благо, но желание к обладанию наивысшим благом. Однако не ясно, идет ли здесь речь у Августина о выраженном эвдемонизме. Трудность состоит в том, что Августин проанализировал свое понимание «*bonum*» недостаточно. *Bonum* относительно Бога может пониматься как наивысшее благо само по себе в смысле совокупности всех ценностей личности, а также как наивысшее благо для любящего субъекта в рамках эвдемонизма. С одной стороны, в августиновском «*fruitio Dei*» содержится определенная тенденция к эвдемонизму в смысле наслаждаться собственным бытием в *frui se ipso*. Но Августин говорит также о Боге как сущности человеческих достоинств²⁰. Он понимает под этим скорее наивысшее объективное благо для личности в любви к Богу в качестве общего характера ценностей, которые вытекают из благодати Бога.

Но с другой стороны, качество *frui* выражает у Августина абсолютное значение любви к Богу. Принимая во внимание, что *Caritas* как единственная упорядоченная любовь относится ко многим людям, Бог не только является наивысшим благом для отдельной личности, но, прежде всего, наивысшим благом для всех творений. Августин понимает под *bonum* не благо отдельного любящего субъекта, не *bonum proprium*, а общий *bonum*, или, соответственно, *bonum commune*.

Похожая двойственность характеризует учение Августина о любви к самому себе – *Amor sui*. Представляет ли любовь к самому себе противоположность *Caritas* или, наоборот, находит в ней свое выражение? В труде «О граде Божьем» он говорит об абсолютной противоположности между *Amor Dei* и *amor sui* в смысле абсолютной антитезы между *Caritas* и *Cupiditas*. Но *amor sui* у Августина совсем не тождественно *Cupiditas*.

Для Августина существуют два вида любви к самому себе. Любовь к самому себе как любая другая категория любви может быть либо упорядоченной, либо неупорядоченной, т. е. истинной или ложной любовью. Если она предполагает эгоцентризм ради себя самого, она означает, по Августину, собственно первородный грех, самый глубокий корень греха, источник, из которого исходит зло. Но в случае истинной любви к самому себе, которая усматривает ее благо исключительно в Боге, речь во всех отношениях идет о достойной похвале любви, которая ищет своего удовлетворения в истинном благе, в *summum bonum*. Истинная любовь к самому себе предполагает необходимым образом *Caritas*, посредством которого личность может наилучшим образом заботиться о себе самой. Августин снова и снова подчеркивает, что истинная любовь к самому себе может существовать только в контексте *Caritas*, но, к сожалению, при этом не объясняет, представляет ли любовь к самому себе мотив или следствие *Caritas*.

Таков первый метафизический синтез Эроса и Агапе у Августина в контексте *Amor Dei* как теоцентрически в отношении объекта всех видов любви, так и в какой-то мере эвдемонистически относительно обоснования или, соответственно, мотива *Amor Dei*.

Философский анализ проблемы *Amor Dei* в рамках метафизического подхода Августина очень красноречиво характеризует специфику теологии авраамических религий и их основных конфессий, а также закладывает основы для философии религии посттеологического периода – времени модерна и постмодерна, включая философию религии XX в.

Примечания

¹ См.: Платон. Алкивиад. I. 135. d–e.

² О любви как стремлении к бессмертию, см.: «Пир» Платона, беседа Сократа с Диотимой.

³ См.: Платон. «Пир». Сократ – Диотима. 201d – 212c.

⁴ Сравни следующее высказывание Платона о божественном Едином: «Оно есть любовь и достойно любви, а именно любви к самому себе, поскольку оно является Совершенным не иначе, как посредством себя самого и в себе самом» (Плотин. «Эннеады», VI, 8, 15).

⁵ Ibid.

⁶ Ερωσ ο αυτος.

⁷ Прокл описывает эту мысль таким образом: «Эрос ниспадает сверху, из сферы духовно-разумного в сферу космического и обращает все в божественное Прекрасное» (Prokli. Opera. T. II. 1820. S. 141f).

- ⁸ Сравни стоическое учение о «космической симпатии».
- ⁹ А. Нигрен подчеркивает факт, что христианские апологеты II столетия н. э. особенно сильно чувствовали огромную пропасть между греческой философией и христианским благовестием. По этой причине он объясняет возникновение понятия «Агапе» как антитезу философскому Эросу. Ср.: *Nygren A. Eros und Agape. Zweiter Teil. Berlin, 1957.*
- ¹⁰ «Amor appetitus quidam est». De diversis questionibus octoginta tribus, quaestio 35.2. *Migne. Bd. 40. S. 24.*
- ¹¹ «Nemo est qui non amet» (Sermo 34, Kap. 1; *Migne. Bd. 38. S. 210.*)
- ¹² «Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni... Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum» (De trinitate, lib. 8. Kap. III. 4; *Migne. Bd. 42. S. 949.*)
- ¹³ *Reale G. Zu einer neuen Interpretation Platons. Ferdinand Schöningh Verlag, 1993. S. 227.*
- ¹⁴ В Caritas собственное счастье личности выражается в счастье Другого.
- ¹⁵ «Amate, sed quid ametis videte» (Enarratio in psalmum 31, II. 5; *Migne. Bd. 36. S. 260.*)
- ¹⁶ De doctr. christ. I 4, 4: «Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam».
- ¹⁷ О uti и frui в контексте ordo amoris у Августина, см.: *Mertens K. Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinischen Frühschriften. München, 1940.*
- ¹⁸ Сравни следующую формулу Августина: «Добрые люди используют мир, чтобы наслаждаться Богом, злые, напротив, хотят использовать Бога, чтобы наслаждаться миром» (*Августин. О граде Божьем. Кн. 15, гл. 7.*)
- ¹⁹ *Berlinger R. Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt a/M: V. Klostermann Verlag, 1962. S. 199–202.*
- ²⁰ «Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari. Ipse enim sufficit tibi; praeter illum nihil sufficit tibi» (Sermo 334, Kap. 3; *Migne. Bd. 38. S. 1469.*)

УЧЕНИЕ О ЗНАКЕ В ТВОРЧЕСТВЕ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА

Статья, посвященная творчеству великого немецкого мистика Экхарта из Хоххайма (ок. 1260–1328), представляет собой введение в его схоластическую теорию знака, разработанную прежде всего в его латинских трактатах и немецких проповедях. В статье осуществлена попытка найти подход к рациональному обоснованию экхартовской мистики, которым, по мнению автора, является семиотическая концепция «*imago in quantum imago*». В статье предлагается очерк общей манеры экхартовского философствования, связанной с гипотетическим методом диалогов Платона, и в первую очередь «Парменида».

Ключевые слова: семиотика, неоплатонизм, знак, образ, гипотетический метод.

I

Согласно общепринятому определению, «знак – материальный объект, чувственно воспринимаемый субъектом и используемый для обозначения, представления, замещения, другого объекта, называемого значением данного знака»¹. В труде «Основания теории знаков» Ч. Моррис описывает знак по четырем параметрам, выделяя: 1) то, что выступает как знак, 2) то, на что знак указывает, 3) интерпретатора, при наличии которого только и можно говорить о процессе образования знака, 4) специфическое воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора не только вещью, а знаком².

Всего же типов знака четыре, на это указано в работе Ч. Пирса «Элементы логики. *Grammatica speculativa*». Кратко напомним, чтобы затем вывести их за пределы нашего исследования: 1) индекс,

состоящий в причинно-следственном отношении с обозначаемым предметом, следствие причины: дым огня, заря солнца и т. д.; 2) икононический знак, обладающий некоторым визуальным сходством с обозначаемым, используемый в качестве заместителя объекта в силу подобного сходства: фото, чертеж, картина, модель и т. д.; 3) символ, получающий свое значение на основе договора между интерпретаторами: черепки блюда, части монеты и т. д., часто используемый для узнавания; 4) сигнал, т. е. раздражитель, вызывающий действие условного или безусловного рефлекса³.

Очевидно, что в перечне Пирса опущена главнейшая разновидность знака, которой, учитывая ее важность для архаической и средневековой культур, надлежит называться знаком по преимуществу. Здесь речь идет о том, что в русской философии называлось «являющим символом» и противопоставалось «символу изобразительному». Это знак, так сказать, сопричастный своему значению и каким-то способом реально участвующий в том, что он выражает, так что выражаемая им вещь присутствует в нем как в своем ином. По всей вероятности, эта важная разновидность знака привлекла к себе пристальное внимание благодаря имяславческим спорам начала XX в. Во всяком случае, в западных исследованиях по семиотике европейского Средневековья и раннего Нового времени и сегодня едва ли можно найти что-либо похожее на концепцию «являющего символа», включая сюда наиболее представительную энциклопедию Р. Познера, К. Роберинга, Т.А. Себеока⁴. Если же иметь в виду, что в рамках христианского неоплатонизма и теории эманации семиотика (учение о знаке) тождественна онтологии (учению о бытии), а процесс порождения знаков понимается как объективный, а не как субъективный, то необходимо глубоко переосмыслить последние два из четырех упомянутых выше тезисов Ч. Морриса, в которых говорится о конституирующей роли интерпретатора. Ибо, совпадая с генезисом мироздания, процесс порождения знаков осуществляется помимо человека и вне его субъективных намерений. Памятуя об этих существенных оговорках, мы можем приступить к изложению теории знака, развитой в латинских и немецких трудах ярчайшего представителя христианского неоплатонизма Майстера Экхарта. В его творчестве получила предельное развитие архаическая концепция (и интуиция) «являющего символа», не понятая и обойденная сегодняшней моррисовско-пирсовской семиотикой.

II

Главная мысль, положенная в основу экхартовского учения о знаке, заключается в утверждении, что знак есть нечто не существующее («Imago est non ens»⁵). При этом мысль о несуществовании знака не является исходным по времени пунктом в рассуждениях Экхарта, от которого он затем перешел к признанию существования знака. Нет, то, что знак не существует, представляет собой его основополагающую характеристику. Все же прочие рассуждения о знаке возможны только при таком допущении...

Знак не существует, провозглашает Экхарт в диспутации «Является ли познание ангела, поскольку оно означает деятельность, его бытием». В этом труде мыслитель рассматривал знак как феномен зрения, закрепив за ним термин «species», латинский эквивалент немецкого «bild». (В 1302–1303 гг. Экхарт участвовал по меньшей мере в трех схоластических спорах, проводимых на теологическом факультете Сорбонны. В них он доказывал, что ни человеческого разума, ни продуктов его деятельности, а к ним относится знак, ни Бога, он же есть мыслящий сам себя интеллект, нет. Все они лишены существования.)

Присмотримся к ходу приводимых Экхартом доказательств. Разум не есть что-либо из того, что он познает и что существует за его пределами. Следовательно, разум неопределим главными характеристиками и понятиями бытия, в любой своей частности *этого*, находящегося здесь и сейчас, всегда конкретного, отнесенного к тому или другому роду и виду. Все это к интеллекту неприложимо. Значит, последний не существует, не есть и есть ничто.

Далее: «Сущее в своей причине не является сущим» (Ens in causa sua non est ens), ведь «камень в возможности – это не камень, и камень в своей причине – это не камень»⁶. Сотворенные вещи в своих первопричинах, в качестве божественных замыслов о них не существуют. Однако такое положение представляет собой частный случай общего закона, гласящего, что в следствии не имеется того, что есть в его причине. Тогда если, существуя как следствие, тварные вещи предполагают несуществующие причины их бытия, предвечные логосы и парадигмы, то, существуя как причина, тварные вещи обуславливают несуществующие же следствия их бытия: идеи и знаки в нашем разуме, интеллекте. Доминиканский теолог логично перешел от одного предмета к другому: от несуществующего божественного интеллекта через существующие сотворенные вещи к их несуществующим знакам в человеческом разуме.

Кроме того, что знак не существует – как может существовать то, что не подпадает ни под одну из десяти аристотелевских катего-

рий? – знак и не может существовать. Определяя познание, предмет не является по отношению к знаку субъектом, сообщающим ему свое бытие. Предмет скорее дает бытие по смежности тем качествам, действиям, возможностям, состояниям, которые находятся при нем и характеризуют его. Но предмет снаружи, а его знак внутри познающего интеллекта. Поэтому-то знак не получает бытия от того предмета, который с его помощью познается, в отличие, скажем, от веса и цвета предмета, его протяженности, плотности... А теперь то же самое через доказательство от противного. Если, допустим, знак есть то или иное сущее, то он – акциденция, поскольку не сущность, предмет как таковой. Но знак не есть акциденция, в силу того что всякая акциденция (количество, качество) должна иметь свой носитель, субъект, сообщающий ей свое бытие. Находясь снаружи познающего разума, предмет, как было сказано выше, не может дать знаку своего бытия. Предмет для знака – не субъект, а объект... Тогда, может статься, знак обретает бытие от того, внутри кого и чего он находится? Нет, потому что и душа по отношению к знаку – не субъект, а место его нахождения. Место же, в отличие от субъекта, не дает бытия тому, что находится в нем. Отсюда знак также не может получить бытия.

Итак, знак в разуме не существует и не может существовать. Но знак и не должен, ему не нужно существовать. В самом деле, если бы знак существовал бытием предмета познания, представляя собой одну из его характеристик, то он не стал бы принципом познания. Чтобы соответствовать своей цели знак не должен быть сущим. Будь он сам по себе существующим, это нанесло бы ущерб, а то и в целом свело бы на нет его способность к репрезентации. «Образ (*imago*) как таковой не является сущим, ведь чем больше присматриваешься к веществу, из какового он сделан, тем больше он отвлекает от постижения предмета, чьим он является образом»⁷. Таковы экхартовские аргументы в защиту исходного тезиса, легшего в основу его учения о знаке: знак не существует, не может и не должен существовать.

А теперь, прежде чем перейти к следующему тезису, несколько слов о самом несуществовании («*non ens*», «*non esse*», «*nihil*», «*nihtes niht*»). Это – не отсутствие, но несуществование по превосходству. Не существовать, как не существуют человеческий разум, Бог, знак, означает наличествовать не существованием предметов, но как-то иначе, т. е. более возвышенным способом. Такое наличие неопишимо посредством предикатов существования. На такое наличие (о нем мы могли бы сегодня сказать – «*Es gibt Gott, er ist aber nicht*») Экхарт указывает «путем превосходства», опираясь на имеющиеся у него под рукой аристотелевские категории, чтобы затем

оттолкнуться от них: «бытие без бытия» (*wesen âne wesen*), «чистота бытия» (*puritas essendi*), бытие «в силе» (*esse in virtute*)⁸.

III

Продолжая изучать знак в зрелый и поздний периоды своего творчества (1311–1328 гг.), Экхарт существенно меняет принципы подхода к нему. Понять смену точек зрения на знак – с «ничто» на «нечто» (*aliquid*), готовому к любому содержательному наполнению – можно лишь в том случае, если помнить о гипотетической структуре экхартовской мысли и уяснить себе, что речь идет отнюдь не о противоречии, но о смене оперативных методов рассуждения с отрицательного на положительный. Ибо Экхарт никогда в простоте сердца не описывает реальности, а «берет» их, себя и Бога, так или иначе. «Если мы возьмем Бога, то возьмем Его ... » (*Als wir got nemen, so nemen wir in*), – говорит он в девятой проповеди⁹. Пусть знак будет ничем среди сущего, пусть ему неприменимы атрибуты и предикаты существования, но чем бы он ни был, он должен быть как-то устроен.

Кроме того, что рейнский Мастер начал рассуждать о нематериальной структуре знака положительным образом, он сильно расширил свои представления о знаке. Теперь он изучает его не только на примере зрительного восприятия, но и на примерах отражения в зеркале, произведения живописи, а главное, на примере соотношения Отца и Сына, первого и второго лиц Св. Троицы. Вероятно, такой подбор материала сегодня покажется странным. Но у него есть своя несомненная логика, а у привлекаемых феноменов общий знаменатель, ибо, о чем бы ни шла речь – о картине или Сыне, – это является представителем и обнаружением посторонней реальности. Напомним: в составе связанного целого каждая часть наделяется смыслом от целого и воспринимается в его свете. В стилистике контекст управляет фразой, а не фраза контекстом. Учение Экхарта о знаке подчинено опыту «*unio mystica*», является рациональным доказательством его достижимости и подлинности. Но и развито оно ровно настолько, насколько этого требует опыт мистического «единения с Богом». Экхарт заменяет термин «знак» (*species*) термином «образ» (*imago*), который опять-таки передает с помощью немецкого «*bild*». Все эти термины взаимозаменяемы, сплошь и рядом разъясняются мистиком друг через друга.

Итак, к положительному методу описания образа Экхарт перешел, анализируя, в частности, отношения Отца и Сына. Их отношениям он посвящает многие отрывки своих латинских сочинений.

Но как отношения образа и прообраза они рассмотрены лишь в п. 23–27 «Толкования на Евангелие от Иоанна»¹⁰.

Что же в этой связи говорит Экхарт об образе? Образ в качестве образа не берет ничего от вещественного носителя, в котором он закреплен, ведь свое бытие обретает он от предмета, чьим он является образом. Еще раз: образ получает бытие от объекта. Он принимает у объекта не какое-нибудь (скажем, предметное), а то самое бытие, в силу которого объект представляет собою прообраз. Если бы образ обретал свое бытие от чего-то иного или не обрел бы чего-нибудь от прообраза, то он стал бы образом чего-то иного. Далее: образ – в прообразе, ведь он в нем получает свое бытие, прообраз же – в образе, но только в том смысле, в каком прообраз являет собою прообраз и ни в каком другом (например, в том смысле, что он является телом – человеком, предметом). Потому-то прообраз и образ суть как таковые единое: первый – производя и порождая, а второй – будучи порожден и произведен, оба же – имея бытие друг во друге. Это произведение и порождение образа есть «формальное истечение» (*formalis emanatio*). Прообраз и образ могут существовать только одновременно. Они «соаева» одного и того же возраста.

В рамках второго (положительного) тезиса знак, образ получает бытие только от объекта. Приведем несколько цитат из проповедей Экхарта, дабы закрепить эту мысль и затем приступить к ее обсуждению. Латинская проповедь XLIX: «Образ как таковой, по своему понятию, не может быть отделен от того, образом чего он является»¹¹.

Образ в собственном смысле есть простое истечение (*emanatio simplex*) в соответствии с формой, посредством которого сообщается целиком чистая и обнаженная сущность. Так созерцает сущность метафизик, исключая содетельную и целевую причины, составляющие для физика основание при созерцании естеств <...> Образ есть истечение из сокровенного в молчании и исключении всего, относящегося к внешнему¹².

Немецкая проповедь 16а: «Если из дерева прорастет какая-то ветвь, то она обладает именем и сущностью этого дерева. Что из него выходит, то в нем остается. И что в нем остается, то из него выходит. Так ветвь бывает образом себя самое»¹³.

Еще два примера. «Нельзя было бы утверждать, – говорит Экхарт в латинской проповеди L, – что я вижу человека либо [какой-то] цвет, если бы образ (*species*) цвета или даже сам цвет, но в ином бытии (*sub alio esse*), или скорей то же бытие, но иным способом (*sub alio modo*) не присутствовало в глазу»¹⁴. «Образ (*imago*) присутствует только в просветленном разумом естестве, где одно и то же возвращается “в полном обращении” к себе и где Рождающий

по отношению к Рожденному, или побегу, есть Он же Сам в Своем ином (*in se altero*), обретая Себя в Своем ином (*in se altero*) как иное Себе (*se alterum*)», – пишет Экхарт в латинской проповеди XLIX¹⁵, имея в виду свойства образа в области троичных отношений.

Рассуждая о единстве образа и прообраза, теолог касается некоторых особенностей их взаимосвязи¹⁶. В духовных вещах, в отличие от телесных, одно содержится в другом: бочка не пребывает в вине, но вино находится в бочке. Образ же, духовный сосуд, пребывает в том, образом чего он является, и это духовное содержимое находится в образе. Что воспринимает есть то, что воспринимается. Здесь имеется известная связь, несводимая к тождеству, хотя и не существующая без него. И два яйца, при всем их подобии, не будут без этой связи образами друг друга, ведь «что должно быть образом другого, то должно исходить из его естества, должно рождаться от него и быть ему тождественным». Бытие прообраза сообщается образу без воли, помимо прообраза. Это есть некоторое естественное исхождение (*ûzgang*). И хочу я того или нет, изучаю ли я свое отражение, но если я стою перед зеркалом, то я в нем отражаюсь, даже в том случае если от него отвернусь. Не иначе Отцом порождается Сын, не по свободному произволению, а из «плодоносности Отцова естества». Экхарт не устает повторять: в силу совершенно особых отношений образ не суммируется и не соплагается с прообразом, в отличие от того, как полагаются рядом субстанции. Наряду с требованием к образу быть точным, разграничением значения образа и его вещественного субстрата (краски, камня), ни в коей мере не принадлежащего к существу самого образа, все эти соображения уточняют главное, жизненно важное для Экхарта обстоятельство: «Образ есть выражение (*expressa*) и истечение (*effluxa*) того, образом чего он является»¹⁷.

IV

Теперь, когда собраны и упорядочены аргументы рейнского мистика в защиту каждого из двух его тезисов – именно того, что знак, образ не получает бытия от объекта и того, что он получает некоторое бытие от объекта, – в такой аргументации необходимо тщательно разобраться. Принимая же во внимание высокую культуру экхартовской мысли, имеет смысл а priori отклонить любое подозрение о закравшемся в его рассуждения противоречии (*contradictio*). Будучи одним из великих диалектиков Средневековья, Экхарт имел обыкновение мыслить противоположностями (*contraria, oppositio*). Руководствуясь принципами логики Аристотеля,

он никогда не приписывал одной и той же вещи свойств, которые противоречили бы друг другу в одном и том же отношении, в одно и то же время, одним и тем же способом. К тому же, в отличие от дурного противоречия, диалектическое противоположение тезисов имеет динамический характер, предполагает синтез на более высокой ступени. К этому синтезу мы вслед за Экхартом переходим.

Что и говорить, Экхарт интуитивно нащупал, по-своему выразил фундаментальную особенность знака, внесенную семиотикой в его дефиницию. Знак представляет собой материально-идеальное образование, формирующееся в особом процессе и существующее только в его пределах. Такой процесс называется семиозисом. Там, где иные различали две, он различал четыре позиции, по паре для означаемого и означающего. Перечислим их. Для означаемого: 1) «exemplar», вещь сама по себе, замкнутая в своем предметном существовании; 2) вещь «exemplar in quantum exemplar», наличествующая для иного: не в полноте своего предметного существования или состава, какова она есть сама по себе, но в меру ее явленности иному в качестве его прообраза. Для означающего: 1) «imago», вещь как таковая, существующая в своем предметном составе; 2) вещь «imago in quantum imago», наличествующая в таком качестве по отношению к своему прообразу, за его счет и в меру его обнаружения в ней. В рамках указанных позиций тончайший диалектик Экхарт снимает кажущееся противоречие двух тезисов. «Образ в качестве образа», а не как предмет, в котором закрепляется образ, получает свое бытие (или «бытие без бытия» и бытие «в силе») от «прообраза в качестве прообраза», а не от предметного носителя, объекта, в котором закреплен прообраз, иначе он имел бы бытие акциденции. Утверждая сначала, что знак не получает бытия от объекта, а затем утверждая, что знак получает бытие от объекта, Экхарт вовсе не противоречит себе. Он «берет» «бытие» и «объект» в разных значениях: «бытие» – то как предметное бытие вещи, то как виртуальное бытие образа, «объект» – то как вещь, то как прообраз. Экхарт снимает противопоставление первого и второго тезисов в синтезе своего учения о знаке.

Естественно, догадка о том, что вещь может в одно и то же время существовать существованием предметного субстрата и наличествовать наличием знака, была слишком сложна и изысканна, чтобы распространять ее в среде монахинь и простонародных мистов. Но поскольку лишь с помощью этой мысли Экхарт мог релевантно выразить свой мистический опыт, он был вынужден подыскивать примеры из повседневной жизни, как он это делает в проповеди 63:

Если кто-нибудь нарисует на стене картину, то стена станет носителем картины. Кто на стене полюбит картину, тот вместе с нею полюбит и стену, а кто уберет стену, тот уберет и картину. Но ты убери стену так, чтобы картина осталась. И картина станет носителем себя самое. Тогда тот, кто любит картину, будет любить только картину. Посему любите все то, что достойно любви, а не то, в чем оно предстает достойным любви; и тогда ты будешь любить только Бога¹⁸.

Прибегая к мифопоэтическому языку южнонемецких монахинь, мистик называл нетварный образ Бога в душе, отслоенный от сотворенного субстрата души, «искоркой», «крепостцой».

Расставив точки над *i*, тщательно разъяснив свою мысль, Экхарт теперь может перейти к обоснованию важнейшего различия в своей теории образа, знака. Такое различие вполне логично следует из сказанного выше, но едва ли знакомо современной культуре. Впрочем, сначала, чтобы быть правильно понятым, он возвращается на полшага назад – к тому, что им уже было доказано. Объект и его изображение в плане их существования как вещи различны, однако в плане наличия, как прообраз и образ, тождественны: «Когда лицо окажется перед зеркалом, – говорит мистик в проповеди 16b, – то лицо должно в нем отразиться, хочет оно того или не хочет. Естество же (*natûre*) не воображается в образ на зеркале, рот же, нос и глаза и все очертания лица, все это в зеркале отразится»¹⁹.

Но что сказать о Боге и разуме человека, которые не имеют вещественного субстрата и которые не сделаны из чего-то. Ведь они не существуют, но только наличествуют, Бог – в качестве «*exemplar in quantum exemplar*», а разум – в качестве «*imago in quantum imago*». Они и общаются как не сущие: в полной мере и без какой-либо внешней, предметной помехи. «Ибо сие Бог сохранил лишь для Себя: в чем бы ни отражаться, в то вполне и произвольно воображать Свое естество и все, что Он есть и способен подать»²⁰. И еще раз: это важнейшее различие двух разновидностей знака логично следует из экхартовской постановки вопроса о знаке: если предмет и его образ в зеркале и на стене не могут объединиться и слиться вполне, поскольку имеют разное предметное бытие, то Бог и душа, такого бытия не имея и не будучи сделаны из чего-то, могут объединиться и слиться в полную меру. «Естество Бога заключается в том, чтобы Себя сообщать всякой доброй душе, естество же души заключается в принятии Бога <...>. И тогда душа несет в себе образ Божий и подобна Богу»²¹. Вполне очевидно, что отсюда уже подать рукой до мистики рождения Слова в душе, ведь лишненное в представлении Экхарта физического субстрата мыслимое, звучащее и слышимое слово тождественно своему значению. Оно не существует, а наличествует.

V

Следует заметить, что четыре выделенные позиции являются опорными пунктами всей богословской доктрины рейнского Мастера. Взять хотя бы развитое в его латинских трудах учение о праведнике и праведности²². В соответствии с этим учением есть 1) замкнутое на себя Божество и есть 2) «темный» праведник «в себе» (*in se ipso*), тварный и смертный человек. Но есть и 3) Бог, т. е. Божество, взятое в ракурсе «*ad extra*» и явленное в своих «духовных совершенствах» (*perfectiones spirituales*): праведности, благостыне и пр. миру. Есть, наконец, 4) праведник «как таковой» (*ut sic*), тот самый тварный и смертный, но причастный обращенным к нему совершенствам и в этом качестве ставший нетварным и вечным.

В приведенных позициях без труда угадываются первые гипотезы платоновского «Парменида», с которым Экхарт был связан, не считая Ареопагита, через комментарий Прокла и переводы Уильяма де Мербеке (до 1286 г.)²³. Под влиянием Платона Бог и тварный мир гипотетически «берутся» (*παραλαμβάνεται* = ἄρα οὐ σκεπτόν) рейнским Мастером то безотносительно, то относительно друг друга. Поскольку же кроме этих членов соотношения других членов не имеется и, значит, каждый из них может описываться лишь друг относительно друга, полагание Бога и твари безотносительно друг друга логично требует их номинации «Ничто» (I, 137c–142b: единое как ничто) и «ничто» (V, 159b–160b: иное как ничто), а полагание относительное – номинации «Нечто» (II, 142b–155e: единое как нечто) и «нечто» (IV, 157b–159b: иное как нечто)²⁴.

Учение о знаке, образе строится Экхартом в пределах II и IV гипотез «Парменида» (по нумерации Прокла). Иными словами, он «берет» единое и иное, Бога и тварь в паре, в их обоюдной соотношенности и во взаимной актуализации: когда они, будучи сначала друг для друга «ничем» и никак друг для друга не существуя, затем определяются только друг относительно друга и становятся друг для друга «нечто» и «чем-то», обращаясь, впрочем, друг к другу не в качестве самостоятельных, полноценных и независимых существей, но в меру их явленности друг другу, иначе говоря, единого, Бога «как прообраза» и иного, твари «как образа». Эта-то взаимная соотношенность, интенциональность (Экхарт любил глагол «*intendere*» и часто использовал его) является сутью того знакового наличия вещи, которое неопишимо в предикатах существования. Называя такую интенциональность «бытием-для-иного», отличным от «бытия-для-себя», Экхарт описывал в п. 424 своего «Толкования на Евангелие от Иоанна»: «Что состоит в отношении [с чем-то иным], то имеет обыкновение и свойство быть не для себя и к себе, а не

быть для себя: быть для иного, иным и к иному. Вот почему, чем больше оно не принадлежит себе, тем больше принадлежит себе, и чем больше оно принадлежит себе, тем меньше принадлежит себе. Ведь быть для себя и собой – это быть не для себя, но иным»²⁵, в том смысле, как живут, существуют не собой, а другим: существованием и жизнью другого.

Отсюда берет начало и в высшей степени семиотичная этика Экхарта. «Вы часто спрашиваете, – обращается он к своей пастве в проповеди 16b, – как вам следует жить? Так вот, теперь потрудитесь об этом послушать. Посмотри, точно так же, как тут говорилось об образе, тебе и следует жить»²⁶. Ведь «образ не из себя и не для себя, а от того в собственном смысле, чьим является образом. Он принадлежит тому в полной мере, от кого берет свое бытие, и он есть то же самое бытие»²⁷.

Примечания

- ¹ Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 48.
- ² *Morris Ch.W.* Foundations of the Theory of Signs. Chicago: Avius, 1938. 376 p.
- ³ *Peirce Ch.* Elements of Logic. Cambridge: Cambridge univ. press, 1965. 617 p.
- ⁴ Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur un Kultur: In 3 Bd. Brl., N.Y.: Walter de Gruyter, 1997. Bd. 1. S. 984–1022.
- ⁵ *Meister Eckhart.* Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 7, LW V. S. 43, 14. (*Meister Eckhart.* Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936–1988. Далее ссылки на это издание даются с указанием номера тома, страницы и строки.)
- ⁶ Ibid. S. 46, 1.
- ⁷ Ibid. S. 43, 14–44, 2.
- ⁸ *Meister Eckhart.* Predigt 71, DW III. S. 231, 2. (*Meister Eckhart.* Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936–1997.) *Idem.* Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 9. LW V. S. 45, 13; P. 10. S. 46, 5–6.
- ⁹ *Idem.* Predigt 9, DW I. S. 150, 1.
- ¹⁰ *Idem.* Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 23–27, LW III. S. 19, 3–21, 13.
- ¹¹ *Idem.* Sermo XLIX / 1. P. 505, LW IV. S. 421, 11–12.
- ¹² *Idem.* Sermo XLIX / 3. P. 511, LW IV. S. 425, 14–426, 3.
- ¹³ *Idem.* Predigt 16a, DW I. S. 259, 14–21.
- ¹⁴ *Idem.* Sermo L. P. 513, LW IV. S. 430, 1–4.
- ¹⁵ *Idem.* Sermo XLIX / 2. P. 510, LW IV. S. 425, 5–8. Позаимствовано Экхартом из: Liber de causis. § 14. S. 177, 7. (Die pseudo-aristotelische Schrift “Über das reine Gute”, bekannt unter dem Namen Liber de causis / Hrsg. von O. Bardenhewer. Fr. / M.: Minerva, 1961.)
- ¹⁶ *Meister Eckhart.* Predigt 16b, DW I. S. 263–276.

- ¹⁷ *Idem.* Sermo XLIX / 2. P. 509, LW IV. S. 424, 9–10.
- ¹⁸ *Idem.* Predigt 63, DW III. S. 78, 6–11.
- ¹⁹ *Idem.* Predigt 16b, DW I. S. 266, 2–5.
- ²⁰ *Ibid.* S. 266, 5–7.
- ²¹ *Ibid.* S. 265, 1–4.
- ²² *Meister Eckhart.* Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14–22, LW III. S. 13, 4–19, 2.
- ²³ *Pejmu M.Ю.* Поэтика гипотезы. Традиция платоновского «Парменида» в творчестве Майстера Экхарта // *Arbor mundi.* М.: РГГУ, 2010. Вып. 16. С. 28–48.
- ²⁴ Ср. гипотезы I и II в толковании Экхарта: «Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто» (Predigt 71, DW III. S. 223, 1–2), V и IV: «Все твари суть чистое ничто. Я не говорю, что они малоценны или вообще являются чем-то, они – чистое ничто. Что не имеет бытия, то и есть ничто. Творения не имеют бытия, поскольку их бытие парит в присутствии Божьем» (Predigt 4, DW I. S. 69, 8–70, 3). Ср. также: гипотеза IX: «Если нет единого, то ничего нет» (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, 165e–166c). Экхарт: «Если нет Бога, то нет ничего» (Si deus non est, nihil est, Prologus generalis in opus tripartitum. P. 13, LW I. S. 158, 9).
Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 424, LW III. S. 360, 9–13. Относительно терминов «intentio», «species intentionalis» см.: Expositio Libri Exodi. P. 124–125, LW II. S. 116, 3–117, 5. Согласно мнению схоластов, человек (homo faber) создает из esse naturale предметного мира esse intentionale языка. Мир внешних предметов дан в языке не как таковой, а в меру своей явленности человеку. См.: *Seppänen L.* Meister Eckharts Konzeption der Sprachbedeutung. Tübingen: M. Niemeyer, 1985. S. 113–117.
- ²⁶ *Meister Eckhart.* Predigt 16 b, DW I. S. 271, 1–2.
- ²⁷ *Ibid.* S. 271, 2–4.

Д.А. Зайцев

«АПОКАЛИПСИС РАЗУМА»
И «БЕЗРАЗЛИЧИЕ ВЕРЫ»:
ДРАМА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
КОНЦА XVII в.

В результате влияния иезуитской схоластической традиции на русскую религиозно-философскую мысль XVII в. коренным образом были изменены основы московской познавательной практики. Традиционное московское понимание эпистемологической роли разума оказалось в поле конфронтации с иезуитской познавательной установкой «безразличия веры».

Ключевые слова: традиция, эпистемология, разум, вера, иезуиты, мысль.

Русская религиозно-философская мысль до середины XVII в. была ориентирована скорее на созерцательность в целом, нежели на некий анализ и систематизацию знания. Средоточием познания русской средневековой мысли была тема отношения слова к миру. Имя несло в себе знание о вещи, оно было связано и с вещью, и с ее сущностью. Творцом Слова мог быть только сам Бог. Суть именованья состояла в выявлении сущности вещи, которая воспринимается как творческая деятельность Бога или человека. В таком контексте вещь несет в себе представление или образ о всей последовательности и проявлении творческой энергии: это и мысль, и воплощение ее в слове, и рождение ее в материальном мире¹.

Основная задача познавательной практики в московской традиции состояла в воспроизведении первообраза. Об этой задаче говорит Иоанн Дамаскин, излагая теорию образов в трактате «Три слова в защиту иконопочитания»:

Бестелесный и неимеющий формы Бог никогда не был изображаем никак. Теперь же, когда Бог явился во плоти и с человеки поживе, я изображаю видимую сторону Бога <...> Не поклоняюсь веществу, но

© Зайцев Д.А., 2010

поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему поселиться в веществе и через посредство вещества соделавшему мое спасение, и не перестану почитать вещество, чрез которое соделано мое спасение².

В системе Иоанна Дамаскина образ – это скорее напоминание о Боге, а не собственно божественная сущность. «При помощи ума» человек вступает в единение с Богом³. Всякое изображение – это определенное подобие с отличительными свойствами первообраза, вместе с тем имеющее и некоторые характерные отличия. Ведь, как утверждает преп. Иоанн Дамаскин, изображение не во всем бывает подобно первообразу⁴. Существование образов необходимо для познания невидимых и лишенных форм вещей: в тварях мы замечаем образы, прикровенно показывающие нам божественные отражения⁵. Образы являют собой телесное выражение неподдающихся прямому обнаружению предметов.

Очевидно, что задаче наиболее точного воспроизведения божественного первообраза соответствовало и особое понимание природы человеческого разума, которое содержится в трактате Иоанн Дамаскина «Точное изложение православной веры». В соответствии с догматической задачей, Иоанн Дамаскин определяет ум как «истину, обсужденную и определенную»⁶. По всей видимости, для русского средневекового человека важно «пребывать в уме», что может означать – сохранять уже явленную в божественном первообразе истину. В связи с этим метод осуществления познавательной практики такой традиции должен выполнять мифологическую, символическую функцию, нацеленную на воспроизведение первообраза и следование некоему авторитетному тексту. В соответствии с учением Иоанна Дамаскина «обретение ума» происходит путем свободного решения, которым обладает всякий человек. Выбор решения производит наш ум, «и он есть начало действия»⁷. Соответственно в этом внутреннем состоянии и должна содержаться наша разумная деятельность. Ум определяет движение человека к добру и злу. Мыслительная способность человека в этом движении отвечает за определение истинности или ложности суждения и приводит к свободному решению.

Можно сказать, что в такой познавательной схеме собственно мысль оказывается более всего подверженной внешнему и внутреннему маркированному движению, ведь именно в мыслительной среде находят продолжение формирующиеся образы вещей. И поэтому движение мысли будет всегда опасно, так как если, к примеру, источник движения не соответствует священному первообразу, то обладатель такой движимой мысли может прийти к неверному

решению, или даже впасть в некое болезненное состояние расстройства разума, потерять способность принимать правильные решения и, в конечном итоге, оказаться в состоянии «вне-ума». В таком контексте для московской интеллектуальной традиции мысль оказывается подвержена манипулированию со стороны существ с более сильной «ангельской природой», к числу которых относятся бесы и сатана. Они могут являть человеку некие образы напрямую в ум. При этом их цель состоит в том, чтобы буквально направить человека к неправильному решению, искушая и прельщая его.

Поэтому для православного человека сотереологически особенно важно сохранять в уме первообраз, сохранить неподвижность ума, что значит оставаться в истине. Ведь такие нападки будут происходить вечно, поскольку они обусловлены греховной природой человека. Авторы полемического трактата «Остен» в соответствии с традицией считают тщеславие главной причиной всякого не-умного действия: «Начало прелести уму – тщеславие, от него же движим ум, образы и зраки описовати покушается непостижимое»⁸. Первый грех видится русским средневековым книжником именно во внутреннем чувстве равной соотносительности человека с Творцом или даже в человеческом превосходстве. Итак, мысль своим существованием в греховной человеческой природе переносит в себе все опасности образа. Всякая мысль должна быть нацелена на воспроизводство первообраза, а мысль, которая ставит своей целью утверждение собственного мнения, воспроизводит образ неправый, так или иначе отступающий от Бога. Иметь мнение – значит иметь страсть, это значит возгордиться и быть тщеславным: «Мнение – это второе падение ... всем страстям мати – мнение»⁹. В рамках московской традиции методы познавательной практики нацелены на единение с Богом в самом себе путем сохранения неподвижности ума с отрицанием и неприятиям всяких образов. Лучше ничего не говорить, не мыслить, не воображать, не чувствовать и ничему не верить, чем рисковать впасть в тщеславие – «смыслить от себе», «воображать себе аки творец» и «баснословить». Отрицание образов может доходить до крайности. «Некоему из монахов, – гласит запись Волоколамского патерика, – явился Сатана, и несказанным светом осяял, и сказал ему: “Я Христос”. Он же закрыл свои глаза и ответил ему: “Я Христа не хочу здесь видеть”»¹⁰. Создается впечатление, что в московской традиции декларируется некая крайняя, может быть, даже запредельная правость: обладание истиной позволяет москвитам не только говорить о своем достижении с позиции правообладателя («Подобно ум имущим благопокоривый ... мы ... царским путем шествующие»¹¹, – говорят они), но даже, наоборот, свести к нулю всяческие вербальные проявления познавательной

практики. Зачем что-то говорить и находиться в опасности образа, если можно до крайности молчать в созерцании мрака божественного достижения.

Неправильное написание слова или искажение имени приводит к искажению первообраза. С точки зрения московитов, латины находятся в состоянии «вне ума», они утратили истину. В латинском языке даже нет грамматических и орфографических средств, которые могут подчеркнуть божественную принадлежность слова. В трактате грекофилов указывается, что в латинском языке «глаголется и демон θεός без артра: яко бози языков демони. Со артром же ó θεός един по существу есть Бог. Господственно слово ó λόγος существо некое есть ипостасное»¹². С точки зрения грекофилов, латинский язык оказывается не в состоянии отличить истинного Бога, не в состоянии воспроизвести правильный образ. В представлении московитов латины совершают самый страшный грех, неверно истолковывая Троицу: «Западници по отступлении от свтыя восточныя Церкви, смысливши от себе, баснословят, а не от древних свтыих отец глаголют»¹³. Латинам приписывают все признаки болезненного состояния «потери ума»: ими искажается слово, а значит, в соответствии с московским традиционализмом, искажается и само существо вещи. Латины мыслятся не иначе как богоотступниками и пособниками сатаны: «Внемлите, кому согласуют в мудровании латинския и полския книги»¹⁴. «Спросити латиноучащихся, без прилога артра, по чесому можно познати зде в коемждо месте, да скажут по латинской ортографии, о коем где душе»¹⁵.

С этой точки зрения, понятие или утверждение, основанное на силлогизме, представляет собой искаженный языковой образ, который необходимо всячески отрицать и отклонять:

Азь верую и мудрствую и исповедую, яко верует и проповедует святая кафолическая восточная Церковь <...> Силлогисмомъ же, паче же латинскимъ, аще и доволен есмь въ техъ, не последую, ниже верую; бегати бо силлогисмовъ, по святому Василию, повелеваемся, яко огня; зане силлогисмы, по святому Григорию богослову, и веры развращение, и тайны истощение¹⁶.

Силлогизм представляется неверным чуждым знаком, соотношенным с чужим несправедливым языком, обязательным атрибутом «лукавых иезуитов»:

«Егда услышат латинское учение в Москве наченшесе, врази истины ... лукавии иезуиты подъедут и неудобопознаваемыя своя силлогисмы, или аргументы душетлительныя начнут злохитростно воевати, тогда

что будет? <...> Любопрения, потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страждет или уже и пострадала Малая Россия»¹⁷.

С точки зрения москвитов, мыслительная процедура, основанная на силлогизме, еретическая и не может привести к верному результату в познавательной практике, так как она из чувства гордости развивает мыслительные образы, утверждая мнения тщеславного творца слова: «Как сказал божественный Иоанн Лествичник: не подобает выпытывать глубины судеб Божиих, а тот, кто выпытывает, плавает в корабле гордости <...> происходит множество искушений, и искажение помыслов. Отсюда и искаженное толкование Священного Писания, к собственной гибели и гибели других»¹⁸. Можно сказать, что для московской традиции историческое проникновение «латинского новомудрия» характеризуется всеми атрибутами болезненного состояния «без-умия»: использование силлогистической логики искажает божественное слово, приводит к движению мысли, далее к утверждению собственного мнения, а значит – нарушению первообраза. С использованием «латинской техники» в познавательной практике неподвижное тождество, которое удерживалось отрицанием всякого образа, нарушается и приводится в движение. Движимость разума помыслом искаженного образа может привести к катастрофическим последствиям – к потере истины. Для русского средневекового сознания потеря истины может означать только конец, сравнимый с концом времен.

Таким образом, состоянием «вне ума» в русской средневековой традиции характеризуется крайне болезненное состояние, приводящее к потере человеком рассудительной способности и искажению веры. В русской средневековой мысли с состоянием «вне ума» мы бы соотнесли иезуитское схоластическое влияние, нацеленное на коренное изменение мыслительных практик московского традиционализма. Обозначенные события русской религиозной жизни конца XVII в. метафорически могут быть названы концом времен московской интеллектуальной традиции, а состояние «вне ума» – апокалипсисом разума. Создается впечатление, что для русской религиозно-философской мысли предостережение, сделанное сторонниками греческой «партии», стало пророческим: «Аще кто ... уклонится от пути правого в след латинского новомудрия ... аще искренне о том не покается, даст Богу слово в день правосудия Божьего»¹⁹. Ориентация кругов московской элиты на модель латино-польского образования в конце XVII в. постепенно, шаг за шагом, переориентировала развитие русской мысли в направлении рационального знания.

Влияние иезуитской схоластики начинается преимущественно с утверждения нового слова и провозглашения нового языка,

который станет определять взаимоотношение человека и Бога в вопросах познания истины на последующие десятилетия. В вопросе о познании вещей иезуитская традиция берет свое начало в учении Фомы Аквинского и продолжается в работах Игнатия Лойлы, Франциско де Овьедо, Франциско Суареса. В формулировке авторов «Коимбрского курса диалектики» (1606 г.) понятия в своем формальном содержании всегда являются только знаками, никак не объектами. Познание сводится к подражательному воспроизведению образов божественных знаков. Ученый принимает на себя грандиозный труд языкотворца и инициирует диалог с Богом. Данное Богом слово воспринимается ученым как одно из проявлений божественной сущности. Слово предстает в роли знака, множественность которого ученый должен найти, и образа, которому он должен подражать. Сильвестр Коссов излагает эту мысль так: «Сакрамент альбо тайны суть видимые знаки, и причины инструментальные Ласки Божой: Дабо вем през оные невидимо на душу нашу, Ласку свою всемогучий Бог вливает. <...> Господь Бог с глубокой мудрости своей человекочи, который видимым телом есть обложеный, под видимыми теж и телесные знаки, невидимые дары свои небесные дает»²⁰.

Игнатий Лойола считается техническим разработчиком нового языка вопрошания, суть которого в собеседовании с Богом. В познавательной практике иезуитской традиции очень важно задавать вопросы: как? каким образом? почему? где? когда? для чего? – потому что именно в задавании вопроса происходит продолжение, можно сказать развитие, данного Богом слова в собеседующий диалог. «При первичном усвоении языка всегда познается воля. Поэтому всегда задается вопрос: Что ты хочешь этим сказать?»²¹. Его ответы уже явлены в виде знаков божественного проявления действительного. Задача ученого состоит в том, чтобы максимально бесконечно продолжать божественный знак. Важно заниматься подражанием дважды: воображать образ и подражать ему, чтобы пребывать с ним и быть причастным божественной сущности²².

Образ выражается в воображении благодаря фантазии и соединяет разум человека с Богом, создавая в своей множественности некое защитное поле от чужого языка и небожественного образа. В учении И. Лойолы упражняющийся должен прилагать усилия к тому, чтобы не совершать выбор во время собеседования с Богом. Чем безразличнее будет обсуждаемая дилемма, тем более будет замкнутость образов и яснее божественное проявление множественности знаков. Задача ученого в том, чтобы верить в божественность происходящей действительности. В этом и состоит безразличие веры – одинаково верить в равную божественность природы

всякого проявления сущего. Безразличие веры образует движение, подобное маятнику. Оно направляет мысль в сторону решения, которое полярно уравнивает дилемму: «Чтобы лучше преодолеть всякое беспорядочное вождление и всякое вражеское искушение: если тебя искушают есть больше, надо есть меньше»²³.

Поскольку обозначение знака в иезуитской традиции множественно, задача риторики состоит в том, чтобы свести текст к безразличной альтернативе. Видоизменять и адаптировать знаки становится возможным благодаря модели риторической диспозиции, которая разделяет речь на начало, середину и конец, и модели силлогизма, который представляет собой две предпосылки и вывод. Силлогизм несет задачу продлить идею механически и развить мысль в движение, приводящее, в конечном итоге, к собеседованию с Богом.

В развитии иезуитской теории познания важную роль сыграл Франциско Суарес, который отрицал реальное различие между сущностью и существованием в вещи. В его работах допускается существование умственного различения (*distinctio rationis*) с основанием в вещи. Бог творит одновременно сущность и существование вещи, и всякая тварь представляет собой единство сущности и существования, реальность которого зависит от Бога и определяется своей природой. Вещи, будучи единичными и индивидуальными, обретают универсальность как связанные напрямую со своей действующей причиной – Творцом.

Характерные положения учения Ф. Суареса обнаруживаются в работах представителей Киево-Могилянской академии. К. Сакович в трактате «О душе» иллюстрирует значимый момент возможности познания подобий. Он пишет: «Фантазия есть внутреннее чувство, которое воспринимает представления или подобия, идущие от общего чувства, задерживает их и разбирает. <...> При помощи фантазии совершается действие, и тогда в ней образуется сильное и ясное представление, и отсутствующая в ней вещь представляется в вымысле как присутствующая»²⁴. И. Туробойский и И. Гизель также в духе Ф. Суареса говорят, что существование ни реально, ни формально не отличается от сущности²⁵. По прошествии нескольких десятилетий С. Яворский уже в России размышляет, по сути, в том же русле:

Универсальное, – пишет он, – в бытии и метафизическое не существует перед действием ума, а лишь после него... Существование отличается от сущности лишь благодаря разуму ... существование тождественно сущему. Мы исключаем такие томистские сущности, поскольку они не существуют в природе вещей, в них даже нет никакой необходимости²⁶.

Вслед за С. Яворским Ф. Прокопович также воспроизводит метафизические установки Ф. Суареса: сущность и существование в природных телах лишаются своей разделенности, а материя обладает собственным существованием²⁷. Отрицание реального различия сущности и существования предполагает, что один из различных полюсов может существовать без другого, другой же – нет. Тварь напрямую соотнесена со своим Творцом. Отличие же сущности от существования скорее умственное.

Вслед за посылкой Ф. Суареса иезуитское «безразличие веры», которую следует понимать прежде всего как веру в божественную природу происходящих вещей и явлений, наделяет всякие образы и вымышленные предметы равным онтологическим статусом. Теперь их одинаково возможно познать, так как всякая вещь наделяется неким значением и приобретает субстанциональную значимость. На наш взгляд, такая особенность иезуитской традиции стала самой драматичной в схоластическом влиянии XVII в. Иезуитское «безразличие веры» впервые в истории русской мысли приводит к равноправию добра и зла в процедурно-процессуальном мыслительном акте.

В русской средневековой мысли благо и добро обладали онтологическим статусом. Зло было чем-то реальным, но оно располагалось вне-бытия. Максим Исповедник пишет: «Зло – не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет (для себя) в сущих ровно никакой сущности, природы <...> Зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к (чему-либо) помимо цели. Целью же называю причину сущих, к которой естественно устремляется все»²⁸. В иезуитской традиции зло, прежде (например, у Ф. Аквинского) вынесенное за границы сущности, обретает онтологический статус. В учении Ф. Суареса эта транзиция зла в действительно существующее осуществляется через вещь: на пути к пониманию реального сущего причина вещи должна допускать возможность этой вещи, а сама вещь должна мыслиться как действительно существующая.

Иезуитское влияние на интеллектуальную традицию Московского царства XVII в. настолько сильно и очевидно для современников подрывало онтологические и гносеологические основы русской мысли, что, по всей видимости, можно говорить о некоем конце московского традиционализма. Тем не менее упадок старомосковской религиозной духовности не означал какой-то полной победы нового типа привнесенной «латинами» рациональности. Следующий, «коловоротный» XVIII в., хоть и вырос из драматических духовных поисков и столкновений века предшествующего, однако он нес в себе уже иные тенденции смешения религиозных идей, течений и взглядов.

- ¹ См.: *Лескин Д.Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. М., 2006. С. 8–12.
- ² *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 354.
- ³ Там же. С. 355.
- ⁴ Там же. С. 351.
- ⁵ Там же. С. 401.
- ⁶ Там же. С. 94–96.
- ⁷ Там же. С. 107–108.
- ⁸ Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865. С. 78.
- ⁹ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 369.
- ¹⁰ Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М.: Наука, 1999. С. 392.
- ¹¹ Остен. С. 68.
- ¹² *Фонкич Б.Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 247.
- ¹³ Остен. С. 67.
- ¹⁴ *Фонкич Б.Л.* Указ. соч. С. 256.
- ¹⁵ Там же. С. 267.
- ¹⁶ Остен. С. 71.
- ¹⁷ Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху // Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет. СПб., 2008. С. 399.
- ¹⁸ *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1896. С. 368.
- ¹⁹ Остен. С. 68–69.
- ²⁰ *Сильвестр Коссов.* Наука о семи таинствах. Киев, 1657. С. 3.
- ²¹ *Франциско де Овьедо.* О знаке // Вдовина Г.В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. М., 2009. С. 622.
- ²² См.: *Барт Р.* Сад, Фурье, Лойола. М.:Праксис, 2007. С. 83–85.
- ²³ Там же. С. 99.
- ²⁴ *Ницкич В.М.* Первые отечественные учебные пособия по философии и психологии на Украине в начале XVII века // Философские науки. 1986. № 6. С. 123.
- ²⁵ См.: *Бубнов Ю.А.* Метафизика русского Просвещения. СПб., 2003. С. 138.
- ²⁶ *Захара И.С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев, 1982. С. 107.
- ²⁷ См.: *Бубнов Ю.А.* Указ. соч. С. 144.
- ²⁸ *Максим Исповедник.* Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV. М., 1993. С. 24–37.

КРИТИКА ПЛАТОНОМ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается критическая рефлексия Платона предшествующей натурфилософии и софистики. Эксплицируются главные претензии Платона к «физикам» и софистам. Рассматривается сущность и формы проявления догматизма, скептицизма и релятивизма. Анализируются когнитивные истоки, гносеологические предпосылки и онтологические корни этих характерных предикатов ранней греческой философии.

Ключевые слова: натурфилософское мышление, догматизм, софистика, релятивизм, скептицизм, критический метод.

Платоновская критика предшествующей философии и собственное обоснование познания представляют двуединый процесс. Философское становление Платона было одновременно постижением и критикой учений физиологов и софистов. Отмечая в ряде работ и писем Платона его первоначальный интерес к натурфилософии, Пауль Наторп считает, что «Платон должен был пройти свой путь от “догматизма”, через “скептицизм”, к “критицизму” так же, как и Кант»¹. Со временем для философа стало очевидно, что физика и софистика находятся в кризисе. Распространенная среди физиологов практика, когда за первоначала всего сущего принимались чувственно воспринимаемые вещи (субстанции), характерная для софистов и риторов привычка использовать неопределенные и необязательные понятия-метафоры, полагать в качестве основы знания эмпирические и интеллектуальные способности конкретного индивида, а также постоянное хитроумное использование чересчур подвижных и гибких слов в разных смыслах и отношениях – все эти далеко не полные логические несообразности и сознательные уловки не могли не вызывать у воспитанника Сократа резкого не-

приятия. Как следствие его собственная философская деятельность стала изначально регулироваться двойкой целью: при помощи скептического (эленктического) метода показать ложность предпосылок и спекулятивных конструкций предшественников и наконец-то освободить философию от догматических и релятивистских заблуждений. Помимо этого, используя уже критический метод, необходимо исследовать процесс познания, возможности гносеологических инструментов человека и тем самым дать метафизическое обоснование истинного, общезначимого, аподиктического знания. Результатом философского творчества Платона стало преодоление натурфилософского мышления, создание революционной концепции идей и возникновение подлинной метафизики².

«Диатрибы» против натурфилософов. Критика Платоном физиков и софистов, взятая из диалогов в виде квинтэссенции, без многочисленных забавных интермедий, «разгрузочных» отступлений от темы, мифологических эйконов, шуток, иронии и других риторических приемов, поражает своей резкостью и бескомпромиссностью.

Физиологам вменялся в вину, прежде всего, догматизм. Вспоминая свою молодость, Сократ отмечал³, что тогда у него была настоящая страсть к исследованию природы, выяснению причин каждого явления. В этом своем стремлении он задавался вопросами такого рода: когда теплое и холодное вызывают гниение, не от этого ли образуются живые существа? Чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем или же ничем из перечисленного. Может быть, это наш мозг вызывает чувство слуха, зрения и обоняния, а уже из этих последних возникают память и представление, которые в конце концов формируют знание?

Эти проблемы, поднятые Анаксимандром, Эмпедоклом и Анаксагором и которые безуспешно пытался разрешить Сократ, привели молодого мыслителя к закономерному, но печальному итогу: размышляя подобным образом, он пришел к выводу о собственной непригодности к подобным исследованиям. Эта ироническая (саркастическая) дескрипция проблем и способа мышления физиологов вызвана тем методом исследования, который был присущ натурфилософии: то, что называлось знанием, не основывалось ни на конкретных наблюдениях или экспериментах с последующей индукцией, ни на логической дедукции из достоверных общих начал.

Разочаровавшись в попытках постичь ту мудрость, которую называют «познанием природы», Сократ обратился к теории Анаксагора. Согласно его учению, в мире существует ум, который сообщает всему порядок и служит причиной всего. Все надежды рассыпались, когда после прочтения книг Анаксагора выяснилось, что

ум в этой концепции остается без всякого применения. Оказалось, что «порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному»⁴.

В «Кратиле» Платон решительно дистанцируется от всеобщего релятивизма сторонников Гераклита в вопросе о сущности имен и познания. Кратил считает, что все названия вещей одновременно истинны и ложны, ибо мы не можем точно установить соответствие между природой вещи и ее именем, и, таким образом, все наименования в конце концов оказываются всего лишь произвольными «этикетками». Платон солидарен с гераклитовцами в том, что все воспринимаемое органами чувств изменчиво и неуловимо, однако в именах, которые чувственны лишь в своем акустическом или графическом проявлении, он пытается увидеть нечто неизменное и нечувственное, а именно смысл имени, сущность вещи. По мнению Платона, те, кто считает, что все находится в пути (как, например, Гераклит), полагает также, что большая часть вещей просто движется; на самом же деле есть еще нечто такое, что проникает все остальное, благодаря чему и возникает все рождающееся⁵. Под этим «нечто» подразумеваются, конечно же, идеи, по образцу которых создаются вещи. Заключение диалога касается уже не только наименований вещей, но фундаментальных основ познания в целом. Сократ утверждает, что невозможно говорить о знании, если полагать в то же время, будто бы все вещи меняются, и нет ничего устойчивого:

Ведь и само знание – если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, – всегда остается знанием и им будет; если же изменится самая идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно – незнание. Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным. А если существует вечно познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, и доброе, и любая из таких вещей⁶.

Здесь, как мы видим, Платон устанавливает истинную и релевантную корреляцию, или функциональную связь, между субъектом и конституируемым объектом.

В «Теэтете» дана уничижительная и ироничная классификация предшествующих философов-«корифеев», включая и физиологов, и диалектиков-элеатов, иначе говоря, «текучих» и «неподвижников». «Текучие» обладают такой мудростью, что все скрытое от глаз разъясняют настолько доступно, чтобы, слушая их, даже сапожники

могли постигнуть их мысли и избавиться от печального заблуждения, будто какие-то вещи стоят, а какие-то движутся, и уяснить наконец, что движется все⁷. Однако, считает Платон, так могут думать только те, кто отождествляет знание с ощущением, ибо доказательств тотальности движения носят сугубо чувственный характер.

Противоположный образ мышления демонстрируют «неподвижники» – логические элеаты Парменид и Мелисс. «Настоящее имя всего – Неподвижность», – утверждают они, ибо все есть само в себе неподвижное единое, не имеющее пространства и, стало быть, не способное к движению.

Критика философских позиций элеатов продолжается в диалоге «Парменид». Парадоксальность этого произведения заключается в том, что постулат «все есть единое, а многого не существует совсем» уничтожает сам Парменид! Элеец первоначально формулирует вопрос первой гипотезы: «Если оно единое, то может ли это единое быть многим?» Далее основоположник логического элеатизма последовательно выдвигает ряд аргументов, которые в конце концов приводят к заключению: если существует только единое, а многого нет вообще, то и самого по себе единого также не существует, т. е. «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения». Следовательно, «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его»⁸.

Догматизм старой физиологии, как показывает Платон, выступал в разных обликах и прежде всего как отсутствие доказательной базы основоположений. Свои исходные тезисы досократики просто-напросто постулировали, вовсе не прибегая к логической дедукции. Вместо нее в ходу были эмпирические демонстрации (например, первоначал) или аргументы к «мифологическому авторитету» – проще говоря, использование в качестве довода широко распространенных стереотипов мифологического мышления. Другая форма догматизма – логический элеатизм. Разум странствовал в разреженной сфере чистой мысли, выводя из самого себя, как паук, на первый взгляд, обоснованные заключения. Действительно, дедукция могла быть истинной, но при недоказанных посылках все выводы носили спекулятивный и догматический характер.

Способ философствования натурфилософов был по преимуществу методологически некорректным. Помимо уже отмеченной привычки использовать логический вывод по отношению к недоказанным основаниям, сюда можно отнести также неспособность мыслить абстрактно, применять понятия для обозначения родов, или классов вещей. «Понятия» такого мировидения представляли

собою обобщенные и гипостазированные чувственные образы предметов и явлений, ментальных состояний или психические эмоции: огонь как таковой, вода как таковая, мельчайшие частицы гомеомерии, Любовь и Ненависть вообще, Ум...

Вместе с тем с нынешней точки зрения было бы внеисторично недооценивать вклад физиологов в науку, философию и развитие абстрактного мышления, ибо в действительности

натурфилософ должен был утверждать, что описал некоторую часть реальности, которая лежит в основе явлений и объясняет их; он должен был так утверждать, чтобы иметь некоторый познавательный доступ к этой действительности, лежащей вне досягаемости чувств; этот познавательный подход должен проявляться через причину, аргумент и теорию⁹. Следовательно, «в известном смысле исток европейской науки можно видеть у тех философов, которые установили первоначальный материальный мировой принцип, “начало” (*arche*), вместо допущения мира каким-то чудесным образом действующих мифических сил. В то время, когда Фалес объявлял первичной материей воду, Анаксимен – воздух, Анаксимандр – некое “неопределенное”, был сделан решающий шаг к логосу, к рациональному рассмотрению мира; взамен пестрого многообразия явлений был найден единый закон»¹⁰.

Платон отчасти солидарен с натурфилософами в том, что чувственный мир представляет собою сплошную текучесть, вечное становление. Однако Платон полагал, что мир не может быть полностью тождественным непрерывной текучести вещей, в нем есть нечто стабильное, что как раз и позволяет «схватывать» поток становления. Он особо подчеркивал, что становление – «нисколько не меньшее бытие, чем само бытие, причем оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное по отношению к нему»¹¹.

Для физиологического типа мышления, подчеркивал Платон, свойственен также определенный механицизм. Выводя из первоначал все свойства объектов мира, «физики» приходят к закономерному пониманию вещей как простых соединений качеств исходных элементов. Другими словами, любой предмет есть механическая сумма, агрегат составных физических частей – не более того. В конце концов, первоначала физиологов оказываются даже не вполне природными: они суть «жизне- и миропонятия, а не собственно природные; в них действительность охватывается и сохраняется длительное время. Это важно для понимания причины всего остального: прафеномен (*Urphänomen*), из которого развивается греческая наука, есть понятие жизни»¹².

Еще одним существенным упущением натурфилософии было отсутствие в ней принципа действия, его полное отсутствие в гносеологии. Поэтому одной из величайших заслуг Платона следует считать привнесение действия в теорию познания: познавать – значит действовать¹³.

Платон критиковал натурфилософские учения до конца жизни. Более того, та откровенная неприязнь, которую он проявлял к физиологам в десятой книге «Законов», последнем своем произведении, заставляет предположить, что со временем неприятие «физиков» (как, впрочем, и софистов) только возросло.

Деконструкция софистики. По своему объему критика Платоном софистики значительно превосходит претензии к натурфилософии. Наиболее значительная часть инвектив против софистов направлена на присущие им релятивизм и скептицизм. Эти «визитные карточки» софистической философии возникли как отрицательная реакция на догматизм физиологов. Возникшее в философии положение дел выглядело, если рассмотреть его предельно схематично, следующим образом.

Старшие физиологи были по преимуществу монистами, сводящими все многообразие мира к какому-то из первоначал. Способ их познания можно назвать спекулятивно-мифологическим. Процесс познания, по существу, глубоко не изучался, а философские основоположения представляли собой смесь спекулятивно-догматических утверждений, мифологических аналогий и абсолютизированных, а затем экстраполированных эмпирических наблюдений. Постепенно ситуация изменялась. Пифагорейцы создали учение о пределе и беспредельном и тем самым сумели продвинуть старую физику по пути освоения отвлеченного, нечувственного мышления. Ксенофан впервые привнес в философское познание изрядную дозу сомнения и поставил во главе всего существующего Бога, который не имеет в мире никакого применения. Однако Бог есть чистая мысль, и поэтому у Парменида и других элеатов появляется возможность открыть абстрактное мышление. При помощи этого методологического мышления логический элеатизм формулирует фундаментальный тезис предшествующей натурфилософии – «все есть одно» и одновременно способствует разрушению традиционной мифологической чувственно-непосредственной картины мира. Эмпедокл начинает отход от монизма и полагает в основание сущего все четыре известных первоначала, управляемые двумя разнонаправленными силами. Анаксагор неуклонно проводит противоположный предшествующим философам принцип «все во всем» и ставит во главе мира бездеятельный, как оказалось, ум. В натурфилософии утверждается тотальный плюрализм. Сложилась ситуация, когда начинает

доминировать элейское отвлеченное мышление, а предметом исследования становится чувственное многообразие анаксагоровых гомеомерий. Но познание эмпирических вещей и явлений вовсе не нуждается в развитом абстрактном способе конструирования. Для последнего пока еще не появился соответствующий предмет познания. Возникает противоречие между чувственным объектом нашего познания и абстрактным мышлением, почти не требующим эмпирического восприятия.

В итоге, по мнению Х.И. Кремера, сложилась такая ситуация:

Усталость от разумного (noetischer) [элеатического] познания и размышлений о бытии ведет к агностицизму и скептицизму; после чего у Протагора всё одновременно и истинно, и не истинно, а у Горгия истинного вообще не существует. Обе эти точки зрения совпадают в отрицании объективной нормы истинности. Человек воспринимает себя возвращенным к самому себе. Кризис познания вызывает поворот от космологии и онтологии к антропологии, философии культуры и воспитанию (Paideia), но также к субъективизму и релятивизму. Ориентация на посредственность (Durchschnittlichkeit) любого познания и непосредственное впечатление обнаруживается в дальнейшем последовательно в виде сенсуализма, материализма и номинализма, которые находятся в тесной связи друг с другом¹⁴.

Все черты сложившегося противоречия несла в себе концепция последнего крупного физиолога – Демокрита. Неделимые, неизменные и вечные частицы, не выводимые ни из какого физического опыта человека, суть не что иное, как абстрактные понятия. Вместе с тем они материальны, имеют бесконечно разнообразные формы, обуславливающие их чувственно воспринимаемые качества. Однако чувствами атомы не улавливаются, ибо, во-первых, слишком малы, а во-вторых, человеческие органы – зрение, слух, обоняние, вкус, осязание – все это представляется Демокриту «незаконнорожденным», т. е. не имеющим никакой познавательной ценности. В результате возникает интригующий парадокс: реально существующие атомы ни в коей мере не поддаются чувственному познанию, ложному по своей природе, но могут быть поняты только чистой мыслью, никак не связанной с чувственными вещами!

Возникновение большого количества противоречащих друг другу натурфилософских учений; разрушение прежней физической картины мира и безграничный скептицизм по отношению к ней новых философов; постепенный отход от мифологического мирозерцания; доминирование плюралистического подхода к космосу; безуспешный поиск абстрактным мышлением собственного

предмета познания и, соответственно, недоверие к нему; появление рефлексии самой познавательной деятельности и логических исследований существующих понятий и проблем; полная дискредитация спекулятивного эмпиризма и рост внимания к чувственно-конкретному опыту индивида – все эти и другие факты были и причинами, и формами проявления кризиса натурфилософии. Именно в такой философской ситуации появились софисты.

В истории древнегреческой философии софисты (как, собственно, и Сократ) занимают промежуточную ступень между физиологами и философами нового типа, философами *par excellence*, Платоном и Аристотелем. Несмотря на свой «межвременный» статус, софистика оставила в истории философии значительное наследие. Софисты развивали новые отрасли знания: формальную логику, теорию аргументации (эристику), риторику, лингвистику и филологию, гносеологию и праксиологию, этику и учение о политике. Софистическая философия ориентировалась не на бытие и природу, а на человека в качестве познающего, действующего, волящего, испытывающего желания, питающего надежды и стремящегося к выгоде и счастью субъекта. Вместе с тем софисты как ниспровергатели традиционной физиологии привнесли в философию мощный импульс скептицизма и релятивизма. Это были первые в западноевропейской философии скептики – «своего рода кочевники, презирующие всякое постоянное возделывание почвы»¹⁵ и время от времени разрушающие гражданское единство. Что же именно неприемлемо для афинского мудреца в теории и практике софистов?

В диалоге «Евтидем» Сократ разоблачает главным образом хитроумные софистические уловки и подмены, а также присущий им релятивизм. Прежде всего, платный учитель мудрости Евтидем сбивает с толку Клиния, желающего получить образование: используя слова «мудрец» и «невежда» в двух различных смыслах и отношениях, софист подводит юношу к выводу, что желающие учиться суть невежды (= глупые люди), а мудрецам (= умным) учиться ничему не надо. Далее следует подмена тезиса путем отождествления знания всех букв с изучением и знанием конкретного дела или даже специальности. «Ты учишься тому, что знаешь, коль скоро ты знаешь все буквы», – так формулирует вывод Евтидем ошеломленному Клинию.

В этом диалоге софисты (братья Евтидем и Дионисодор) демонстрируют ничем не ограниченный релятивизм в отношении употребления слов, построения суждений и умозаключений, подмены понятий и тезисов... Именно здесь молодого Ктесиппа убеждают в том, что его отец – пес: ибо, если ты имеешь пса, у которого есть щенки, стало быть, твой пес – отец; поскольку он – твой (пес), то,

будучи одновременно и твоим, и отцом, он приходится тебе отцом, а ты сам, Ктесипп, приходишься братом щенкам. Дионисодор настойчиво убеждает Сократа в том, что тот – бык, применяя «умозаключение по аналогии», а именно «аналогию отношений». Прекрасные вещи прекрасны потому, что в них *присутствует* нечто прекрасное; коль скоро около тебя, Сократ, *присутствует* бык, следовательно, ты сам являешься быком. В итоге эти безбрежные релятивисты договариваются до того, что «прекрасное не прекрасно, а безобразное не безобразно»¹⁶.

Необычность одной из ситуаций, описанной в «Горгии», заключается в том, что в применении софистических приемов обвиняется... Сократ. Причем «инкриминирует» ему такое употребление... софист Калликл. Последний утверждает, что Сократ «озорничает» в речах как «завзятый оратор»: люди могут думать и действовать исходя либо из собственной природы (и тогда все позволено), либо из закона – в этом случае они подчиняются не только юридическим нормам, но и моральным. Калликл упрекает: «Ты это [противоречие] заметил и используешь, коварно играя словами: если с тобою говорят, имея в виду обычай, ты ставишь вопросы в согласии с природой, если собеседник рассуждает в согласии с природой, ты спрашиваешь, исходя из обычая».

В диалоге обнаруживается полный релятивизм софистического понимания блага. Оказывается, что благо тождественно индивидуальной пользе. В таком случае, если кто-нибудь убивает другого, или изгоняет из города, или лишает имущества, – будь то тиран или оратор, – и при этом извлекает из этих действий личную выгоду, то, стало быть, это и есть благо¹⁷. Подобным же образом понимается и власть, а именно как свобода делать в городе что сочтешь нужным¹⁸. Здесь отчетливо видно существенное различие между критикой Платоном предшествующих физиологов и аргументами против софистов. Если первые несут «ответственность» только за свои натурфилософские, т. е. научные, взгляды, то деятельность вторых неприемлема как с теоретической, так и профессиональной, моральной точек зрения.

Одна из наиболее серьезных претензий Платона к софистам, «любителям зрелищ», проходящая едва ли не рефреном по многим диалогам, состоит в том, что эти мастера угодничества не знают существа дела, о котором говорят или которому учат. Горгий, например, утверждает, что даже в делах, касающихся здоровья, оратор приобретет у «толпы» больше доверия, чем толковый врач. Ибо «невежда найдет среди невежд больше доверия, чем знаток». Почему? Потому что мастер красноречия умеет отыскать такое средство убеждения, которое позволит ему выглядеть перед невеж-

дами бóльшим знатоком, чем истинные знатоки. По утверждению Т. Блэксона, Платон

считал, что только те, кто предполагает, что идеи суть субстанции, являются философами, а не любителями зрелищ; только они могут отличать знание от веры. Те же, кто отрицает, что идеи являются субстанциями, могут только верить, поскольку Платон говорит в «Тиме», что «истинное мнение никоим образом не отличается от сведений». У них нет никакого выбора, согласно Платону, потому что они устраняют единственный способ обосновать это различие в действительности. Они не философы. Они не любители мудрости. Они суть не что иное, как люди, высказывающие мнение (opiners), и угодники¹⁹.

Самая значительная доля антирелятивистских и антискептических выступлений Платона посвящена патриарху софистики – Протагору. Главной критической темой «Протагора» нужно признать обоснование важнейшего платоновского основоположения о невозможности эмпирического фундамента истинного знания. Протагор рассматривает добродетель (добротность), подлинную арете как агрегат пяти важнейших составных частей, а именно справедливости, рассудительности, благочестия, мудрости и мужества. Все эти качества являются врожденными, но для того, чтобы они проявились, их необходимо актуализировать путем обучения и воспитания. Отсюда ясно, что добродетели можно успешно обучать, что и делают софисты.

Сократ, напротив, считает, что добротности научиться нельзя. Но какая добродетель имеется здесь в виду? В данном случае под добротностью Сократ понимает как мудрость в широком смысле, так и искусство управлять государством и воспитывать из людей хороших граждан. Такая добротность, по убеждению Сократа, не является профессией, хорошо развитым профессиональным навыком, которому может обучить человек, великолепно владеющий определенной специальностью. Добротный кораблестроитель при наличии у него дидактических способностей может обучить преемника, который, приобретя опыт, также станет добротным корабельщиком. Но кто может обучить добродетели как совокупности тех пяти качеств, о которых говорит Протагор? Вероятно, такая добродетель дается богами²⁰.

Существенное различие в понимании арете между Протагором и Сократом заключается в том, что знаменитый софист рассматривает добротность эмпирически, как довольно-таки хаотичное объединение наилучших качеств человека, которые внутри одного целого не вполне совпадают. Подход Сократа к определению арете

иной. Он полагает, что добродетель как таковая, как целостность не может быть обнаружена эмпирическим путем, ибо она попросту не эмпирична. Понятно, что арете – это идея; и как таковая, она всегда будет предшествовать своим частям. Добротность больше суммы своих частей и представляет собою совершенно новое по сравнению с ними качество. Другими словами, арете – это типичный эмерджент. Как сущность, обладающая свойством эмерджентности, она не только больше частей и предшествует им, но, как прекрасно показывает сократовский анализ, имеет непосредственное отношение к высшей сфере – благу, понимаемому как абсолютная ценность мира, включая в него человеческое существование.

Детальная критика эмпиризма и сенсуализма как Протагора, так и остальных софистов и натурфилософов продолжается в «Теэтете». Исследованию подлежит вопрос: «Что такое знание само по себе»²¹? Первоначальное предположение Теэтета – знание есть ощущение. Таким же образом представлял знание Протагор: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют»²². Необходимо подчеркнуть, что Протагор имеет в виду вовсе не зависимость картины мира от познавательных способностей человека как гносеологического субъекта. Речь идет об ощущениях конкретного человека – Протагора, Сократа, вон того лодочника или той торговки рыбой... «Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя», – так передает Сократ мысли софиста. Пауль Наторп квалифицирует это высказывание как основное положение «субъективистской теории познания от Гераклита и Протагора, через учение киренаиков, вплоть до подлинного скептицизма пирронистов как во второй, так и третьей Академии»²³. Согласно этой концепции, «не существует вообще никакого изолированного бытия или становления, но только бытие или становление в отношении к чему-то: субъекта – в отношении к объекту, объекта – в отношении к субъекту. И таким образом, мое ощущение необходимо истинно, потому что принадлежит моему бытию; я один являюсь судьей: что есть для меня – то существует, чего для меня нет – того не существует. Мое ощущение не обманывает меня, и я познаю так, как ощущаю. Следовательно, ощущение есть знание»²⁴.

Поскольку для Платона истина заключается в суждениях и умозаключениях, то, согласно утверждению Ф.М. Корнфорда,

протагорова максима «человек есть мера всех вещей» может быть принята, если «все вещи» сведены к непосредственному объекту нашего сознания в ощущении или восприятии, и в котором не содержится

никакого элемента суждения. Однако выражение Протагора «как кажется мне» не было ограничено подобным образом; оно означало: что представляется *истинным* мне, о чем я выношу суждение, или думаю, или верю, – это и есть истина. Платон будет отрицать, что любые суждения, претендующие на истинность, будут верными просто потому, что истинны в отношении *меня* и *для меня*²⁵.

Далее Сократ демонстрирует невозможность существования критерия истинности для ощущений, если мы при этом не выходим за пределы самого чувственного познания. Здесь появляются доводы о невозможности установить истинность чувственных данных – знаменитые аргументы к сновидению, помешательству, болезни, языковым выражениям, эмоциональным состояниям и т. д., развитые позже скептиками в виде тропов и дошедшие до Декарта.

Говоря о критике Платоном предшественников, нельзя не обратить внимания на экспликацию философом одного из важнейших гносеологических оснований софистики. При изучении возможности лжи Платон делает важное заключение: если небытие не смешивается с мнением и речью, то, стало быть, все по необходимости должно быть истинным; если же смешивается, тогда и мнение, и речь становятся ложными, так как мнить или говорить о несуществующем есть заблуждение, возникающее в мышлении и языке²⁶. Это весьма существенное замечание для понимания истоков познавательных воззрений софистов. Согласно античному мышлению, то, что обеспечивает истинность познания и знания, должно иметь реальный характер, вещный статус. Ранний греческий тип мышления пока еще не может допустить существование фундамента объективного знания в самом познающем субъекте и выносит это основание вовне – в чувственный мир или особую сферу идей-парадигм. Только внешнее по отношению к субъекту реальное существование может гарантировать истинность познания. Иначе говоря, истинность бытия полностью детерминирует истинность знания.

Софисты для Платона, так же как натурфилософы, являются целью философского преодоления. Отрицая натурфилософию, софистика отвернулась от природы и обратилась к человеку. В этом процессе сам индивид претерпел крайнюю субъективистскую трансформацию. Главное заблуждение софистов, по мысли Платона, состоит в том, что весь космос представляется им непрерывно текучим. Следовательно, разумом, отвлеченным мышлением он не постигается, не схватывается. Остается одно лишь чувственное восприятие, но и оно имеет индивидуальную специфику у каждого индивида.

Для софистики характерны многочисленные логические ошибки, а точнее – уловки, поскольку они применяются намеренно, с целью ввести в заблуждение собеседника. Наиболее распространенными являются: подмена понятий и тезисов; употребление слов в различных значениях и отношениях («игра словами»); неправильное деление понятий; использование неопределенного, неконкретизированного и нерасчлененного тезиса («словесные силки»); подмена объекта и субъекта суждения; постоянное применение аргументов к авторитету, личности, невежеству, выгоде, силе, здравому смыслу, состраданию; несостоятельное уподобление по аналогии; многочисленные ошибки в демонстрации; использование недоказанных или ложных аргументов – короче, едва ли не все известные в общей логике ошибки и уловки.

Еще одним недостатком софистов, постоянно подчеркивает Платон, является неумение обобщать. Однако древнегреческое мышление этого периода еще только училось создавать, распознавать и применять общие понятия. Эта же причина – непонимание родовой универсальной сущности абстракции – лежит в основе сугубо эмпирического понимания арете.

Отсутствие у софистов интереса к инвариантам в сфере познания имело важное последствие: коль скоро не существует в этом мире ничего постоянного и устойчивого, то, значит, нет причины искать какую-то гносеологическую опору в мышлении и онтологический базис в космосе. Так софистика осталась без собственного онтологического и гносеологического обоснования и, следовательно, в философской своей части повисла в воздухе. Для Платона – первого европейского метафизика – проблема обоснования учения имела, наоборот, первостепенное значение.

Примечания

¹ *Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903. S. 146–147.*

² Термин «метафизика» появился значительно позже того времени, когда жили Платон и Аристотель. Лишь в I в. до н. э. Андроник Родосский стал употреблять его в качестве технического термина, обозначающего совокупность трактатов, заметок и преподавательских записей Аристотеля и, возможно, апокрифов, относящихся к проблемам так называемой «первой философии». На протяжении веков значение понятия «метафизика» изменялось, но в принципе оставалось изначальное смысловое ядро «первой философии» – учение о сверхчувственных основах и принципах бытия и его умопостигаемом познании. В этом смысле метафизика является противоположностью натурфилософии и софистики.

- Употребляя этот, более поздний термин в отношении философии Платона, я хочу подчеркнуть во многом принципиальное отличие его представлений от эмпирических построений предшественников. *Метафизика* Платона и его *метафизический* метод представляли собою настоящую революцию в античном мышлении и знаменовали начало подлинной философии.
- 3 Федон. 96a–b. (Произведения Платона цитируются по изданию: *Платон* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.)
- 4 Там же. 98b–c.
- 5 Кратил. 412d.
- 6 Там же. 440a–b.
- 7 Теэтет. 180d.
- 8 Парменид. 142.
- 9 *Irwin T.H.* Plato. The intellectual background // *The Cambridge Companion to Plato* / Ed. by Richard Kraut. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 54.
- 10 *Stenzel J.* Platon der Erzieher. Leipzig: Felix Meiner, 1928. S. 28.
- 11 Софист. 258a–c.
- 12 *Stenzel J.* Op. cit. S. 29.
- 13 Софист. 248d–e.
- 14 *Krämer H.J.* Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959. S. 508.
- 15 *Каут И.* Критика чистого разума. А IX.
- 16 Евтидем. 301b.
- 17 Горгий. 468c–d.
- 18 Там же. 469c.
- 19 *Blackson Th.A.* Inquiry, Forms and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1995. P. 74.
- 20 В другом, более позднем, диалоге прямо говорится: «Нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если кому она достается, то лишь по божественному делу». См.: Менон. 99e–100.
- 21 Теэтет. 146e.
- 22 Там же. 152.
- 23 *Natorp P.* Op. cit. S. 102.
- 24 Ibid.
- 25 *Cornford F.M.* Plato's Theory of Knowledge. The *Theatetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. New York: Harcourt, Brace; London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935. P. 59.
- 26 Софист. 260b–d.

ИДЕАЛ ЛЮБВИ
В ТВОРЧЕСТВЕ
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Статья посвящена определению роли Любви в жизни человека, какой ее видел Ф.М. Достоевский, подчеркивается фундаментальность этого состояния. Из рассмотренных произведений следует, что Ф.М. Достоевский видел в Любви полноту человеческой жизни. Именно Любовь, в самом глубоком смысле этого слова, оказывается проводником человека к собственному Бытию и к Богу.

Ключевые слова: деятельная любовь, бытие, счастье, осознание, грусть, встреча.

Большинству читателей Достоевский известен как исследователь глубин человеческой души, вынесший на поверхность сознания все то зло, которое прячется в ее тайниках, заставивший своих героев признать свою ответственность за собственные преступления и не перекладывать ее на внешние обстоятельства жизни («среда заела»). Но, на мой взгляд, самая большая заслуга Достоевского была не в той критике человека, которую он так тщательно разработал и завершил в своей «нелепой поэмке», а в глубинном прозрении созидательных сил человека, мощь которых до сих пор остается загадкой. Если и был человек, способный возразить великому инквизитору и представить в защиту человека средства, достаточные для преодоления его врожденных слабости и несовершенства, то в первую очередь это сам Достоевский с его гимном Любви. Именно этому Богу он посвятил всего себя, пронеся через все испытания жизни самый, казалось бы, хрупкий и уязвимый идеал. Я использую слово Любовь, а не Христос, например, потому что оно одно полностью подходит для выражения идеи писателя. Это ничуть не противоречит известному *символу веры* Достоевского

1854 г.¹, если под Христом понимать не историческую личность, а пример для подражания, которым и хочет руководствоваться Достоевский. Вера его отличается от традиционной религиозной, связанной с определенной конфессией, так как он – единица – не нуждался в единомышленниках, поддержке обществом, а одиноко нес свой крест. Его можно назвать христианином, но нельзя – православным или католиком, потому что он, как мы увидим позже, вышел за рамки церковных догм, законов и ограничений. Достоевский не ставил своей целью реформирование церкви, не строил проектов по спасению отечества или всего человечества. Он хотел разобраться в себе, но, выбрав именно этот путь, он, быть может, сильнее всего помог каждому из нас.

Приступая к чтению Достоевского, нам прежде всего надо понять, о какой любви он говорит, а для этого – отказаться на время от привычных многим ограничений, как то: любовь между мужчиной и женщиной, любовь только к Богу, любовь к отечеству, любовь к своему-родному... У Достоевского любовь предстает максимально широко, он рассматривает и оценивает ее саму по себе, как *возможность любить в принципе*. Любовь к человеку – вот как можно это описать. Более того, человек «рождается» (в смысле Бытия) только в любви, и как же много тех, кто умер, «не родившись» на свет. Что называет счастьем Достоевский и как возможно быть счастливым вполне в нашем ужасном мире – вот еще один очень важный вопрос, на который предстоит ответить. Забегая вперед, скажу, что в любви человек *вдруг* обнаруживает, находит себя бытийствующим. А прорвавшийся в Бытие человек одним этим счастлив, несмотря ни на какое горе или беду. У Достоевского Бытие и есть Царствие Божие, которое, как известно, силою берется, ибо это не просто – полюбить: «Братья, любовь учительница, но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и чрез долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок»², – говорит старец Зосима.

Отцы и учителя, мысля: «Что есть ад?» Рассуждаю так: «Страдание о том, что нельзя уже более любить». Раз в бесконечном бытии, неизмеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: «Я есмь, и я люблю». Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, *живой*, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным³.

Кант говорил, что мы не можем узнать, есть ли Бог, но надо жить так, как будто Он есть. Что-то подобное имеет в виду и Достоевский: он утверждает, что надо жить так, как будто ни до, ни после этой жизни не будет ничего столь же яркого, важного и осмысленного, как наша жизнь с ее возможностью любить сейчас. Достоевский возвращает нас в настоящее, именно в нем ищет «живую жизнь». Кроме того, такой человек воспринимает способность любить не как данность, но как бесценный дар, который надо успеть употребить. Это обстоятельство, на мой взгляд, отражено и в притче о талантах⁴, когда господин похвалил слугу, приумножившего данное ему, а у того, кто всего лишь сберег полученное, отобрал и это, укорив за нерадение и лень.

Рассуждая об аде, Достоевский попытался представить самую страшную судьбу для человека. Это страдание из-за потери возможности любить деятельно, ужаснее которого нет ничего. Люди, пережившие смерть любимых, страдают не только и, быть может, не столько от самой потери, сколько от невозможности что-либо еще сделать для ушедшего человека теперь, когда этого так хочется, когда вдруг-осознанная любовь жаждет вырваться, родиться... и не может. Достоевский пережил смерть двух своих детей, и ужас этого страдания был, несомненно, знаком ему. Он пережил этот ад сам и потом описал его в образе матери, потерявшей сына, в главе «Верующие бабы» своего последнего романа. И старец Зосима возвращает ее к жизни не утешением, а указанием на возможность деятельной любви к сыну через заботу о его отце. В этом же ключе Достоевский рассматривает образ самого загадочного и непостижимого, после Авраама, ветхозаветного героя – Иова: не вопрошание Иова к Богу, не мучительный поиск смысла во всех его страданиях и лишениях интересует Достоевского; он обращает внимание на чудо любви, которое не смогли уничтожить все ужасы жизни человека в этом мире. На вопрос обывателя, как можно любить новых детей и быть счастливым в полноте, вспоминая старых, Достоевский *тихо* отвечает, что это возможно: «Старое горе великою тайной жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость»⁵. Какое горе может быть значительнее любви сейчас? Достоевский не умоглядно ставит любовь на первое место, это – его внутренний опыт, так он чувствует самого себя, так он видит Иова. Девятилетний Илюша Снегирев, прощаясь с отцом, говорит ему: «Папа, не плачь... а как я умру, то возьми ты хорошего мальчика, другого... сам выбери из них из всех, хорошего, назови его Илюшей и люби его вместо меня... <...> А меня, папа, меня не забывай никогда...»⁶ Вот как сам Достоевский приоткрывает «великую тайну жизни человеческой»: любовь сына и пожелание счастья дают отцу – капитану Снегиреву

или Иову – смысл жить дальше. Илюша не просто позволяет отцу любить кого-то, кроме себя, а, наоборот, завещает ему эту любовь. А какой завет дает Зосима Алеше: «В горе счастья ищи»⁷. Почему? Горе смыывает все мелкое и незначительное, обнажая тот фундамент, на котором стоит наша жизнь. Потому-то «подпольный человек» и восклицает: «Страдание – да ведь это единственная причина сознания»⁸. Может быть, оттолкнувшись от страдания, вызванного потребностями конкретного человека, Достоевский смог обобщить его причину и таким образом понять, *что* есть ад. Но тогда жизнь с ее возможностью любить здесь и сейчас становится для него раем. «Разве я теперь не в раю?»⁹ – восклицает он устами Маркела.

Что же такое счастье, по Достоевскому? Я бы сказал так: счастье – это прежде всего то, что надо осознать. Известно высказывание Кириллова о счастье: «Человек несчастлив, потому что не знает, что он счастлив. <...> Кто узнает, тотчас же станет счастлив, сию минуту»¹⁰. Значит, проблема не в том, чтобы стать счастливым, а в том, чтобы осознать себя таковым. Поэтому-то в рассуждении об аде Достоевский и называет человека «счастливым существом». А раз для счастья требуется осознание, то время и даже жизненный опыт перестают играть решающее значение для этого скачка в бытие. Здесь как никогда ярко проявляется любимое понятие Достоевского, характеризующее человека, оно выражается словом *вдруг*. Наглядным примером этих идей становится Маркел, семнадцатилетний юноша, угасающий от чахотки и отчаянно пытающийся найти что-то самое важное в так поспешно покидающей его жизни. Достоевский не показывает, как он пришел к осознанию ценности любви, это осталось личной тайной, но гораздо важнее сам факт. И Достоевский использовал весь свой творческий потенциал, чтобы описать несколько дней из жизни *такого* человека в нашем мире. Он борется с самим временем, с подступающей смертью, наполняя смыслом каждую минуту. Чем меньше у него возможностей соприкоснуться с миром, тем шире становится круг любимых им людей: семья, прислуга, знакомые, наконец весь божий мир. «Да چه годы, чего месяцы! – воскликнет, бывало, – что тут дни-то считать, и одного дня довольно человеку, чтобы все счастье *узнать* (курсив мой. – К. З.). Милые мои, чего мы ссоримся, друг пред другом хвалимся, один на другом обиды помним: *прямо* (курсив мой. – К. З.) в сад пойдем и станем гулять и резвиться, друг друга любить и восхвалять, и целовать, и жизнь нашу благословлять»¹¹, – говорит нам Маркел. А что значит «прямо в сад пойти»? Значит простить всем, отказаться от справедливого возмездия за преступления, от ока за око, и многие ли согласятся принести такую страшную жертву на алтарь любви? Вот Иван Карамазов уже поспешил отказаться,

для него не существует ничего важнее страдания и боли. А как же Маркелу удалось разом перескочить все эти естественные преграды? Он, может быть, сказал в сердце своем: «Можно любить!» – и больше ничего не потребовал от жизни. Он не только обнаружил эту возможность, но и каким-то образом почувствовал, что она превосходит собой все несчастья, скверную среду, все несовершенство и слабость человека. Еще один важный штрих к портрету человека, добавленный Маркелом, это – ошеломляющая свобода становления. Человек – это такое существо, которое свободно любить; раз узнав о такой цели, он может сразу устремиться к ней. Так и Маркел любит не просто окружающих его близких, он любит саму Любовь. По сути, весь роман «Братья Карамазовы» является обширным комментарием к нескольким идеям Маркела, которые уместились на *двух* страницах: что значит «жизнь есть рай»; как может быть так, что я во всем за всех виноват; почему «все должны один другому служить»; почему мы счастливы; почему красота спасает мир; что значит жить после кого-то прекрасного? Гений Достоевского в первую очередь проявился в том, что он смог сотворить этот комментарий из картин настолько жизненных и убедительных, что даже дети могут понять его.

Тема любви, или богоискательства, пронизывает все творчество Достоевского, по-разному отражаясь в жизни человека: любовь как свобода и полнота жизни в «Братьях Карамазовых»; любовь как *личная* истина в «Сне смешного человека»; любовь как судьба человечества в «Подростке»; любовь как счастье, без которого жизнь теряет всякий вкус и смысл, в «Бесах»; любовь как сила, воскрешающая Лазаря, в «Преступлении и наказании», любовь как призвание и действительное, а не мнимое присутствие человека в мире в романе «Идиот». Для того чтобы составить более или менее полную картину представления Достоевского о любви, нужно собрать вместе все части головоломки, рассеянные автором по страницам своих произведений.

«Смешной человек» проходит через ужасные испытания, через «опыт зла», как говорил Бердяев¹², чтобы родиться как человек. Начало и конец его пути знаменуются одной и той же фразой: «Мне все равно!» Но Достоевский полностью переворачивает ее смысл: от тотального безразличия к жизни и людям до полного пренебрежения разъедающим воздействием «среды», когда истина уже найдена им. Фантастичность рассказа заключается лишь в специфических условиях, в которые помещает своего героя Достоевский, чтобы тот не мог отрицать своей вины, а, наоборот, взял ответственность за падение мира, начавшееся с одного «атома чумы». Какова же эта истина? «А между тем ведь все идут к одному и тому же, по крайней

мере все стремятся к одному и тому же, от мудреца до последнего разбойника, только разными дорогами. <...> Потому что я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»¹³. Над этим ли смеяться?

Еще один изгой или, лучше сказать, отшельник, непонятый, – князь Мышкин – так говорил к человеку:

...и неужели в самом деле можно быть несчастным? О, что такое мое горе и моя беда, если я в силах быть счастливым? Знаете, я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его? Говорить с человеком и не быть счастливым, что любишь его! О, я только не умею высказать... а сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый *потерявшийся* (курсив мой. – К. З.) человек находит прекрасными? Посмотрите на ребенка, посмотрите на Божию зарю, посмотрите на травку, как она растет, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и вас любят...¹⁴

Кто это говорит? Откуда он пришел? Почему говорить с человеком – значит любить его? Для чего вообще человеку речь? Почему я смотрю в глаза любви и не узнаю ее? Мышкин видит окружающий мир в тысячах оттенков прекрасного, которое прячется за каждой мелочью и в каждой душе. Для него не существует незначительных носителей прекрасного, все они слишком дороги ему, чтобы проходить мимо. Как же он научился так тонко видеть мир? Представьте себе человека, долгие годы скитающегося в унылой пустыне, где не на чем остановить взор, нечем утолить жажду жизни. И вдруг вдалеке он замечает идущего ему *навстречу* человека, впервые за много лет. Какое же чувство охватит его целиком? Какая надежда загорится в сердце? Какие слова поднимутся из глубины? Здесь, в этой голой пустыне, мне как никогда ясно, что этот первый прохожий может оказаться моим последним шансом творчества деятельной любви, а с ней и обретения самого себя, и восполнения жизни. Я не спрашиваю: «Кто ты?» – но я ждал именно тебя. Перед лицом жажды любви никакое прошлое не имеет решающего значения, но это поймет лишь тот, кто дошел до предела, кто сумел возжаждать. Христос спрашивал своих учеников: «Что смотреть ходили вы в пустыню?»¹⁵ Зачем вообще уходить в пустыню? На этот вопрос многие бы ответили: чтобы умертвить свою плоть и стать свободным от нее. Но есть и другая причина: чтобы обрести жажду любви, которая научает человека ценить все мельчайшие ее, любви, проявления, помогает усмотреть в каждом человеке образ Божий, готовит его ко *встрече* с «Ты».

Устами Заратустры Ницше советует: «Беги, мой друг, в свое уединение!»¹⁶ – чтобы остаться самим собой. Князь Мышкин делает еще более тяжелый выбор: он «бежит» в пустыню, чтобы встретить хоть кого-нибудь в своей жизни. Отчасти это проявляется в его болезни, но интенция его взаимодействия с людьми свидетельствует о сознательном движении навстречу каждому. Часто о нем говорят, что он не от мира сего. А если все наоборот: это мы думаем, что живем, а на самом деле еще и не начинали? Князь прошел через пустыню, чтобы войти в жизнь, а что сделали мы? Кого мы встретили и полюбили? Мир с его миллиардами жителей старается обесценить в наших глазах каждого конкретного человека, трактуя его как раздражитель и помеху, а не проводника к нашему бытию. В результате тот внутренний мир, в котором мы живем, оказывается пустым и холодным, в нем люди не присутствуют по-настоящему, а проплывают мимо, как призраки. Кто из нас, отправляясь в час пик на работу, в метро хоть раз избежал раздражения от толпы, духоты и давки? Как бы вы смотрели на этих людей? А теперь посмотрите на них «из пустыни» глазами Мышкина, «смешного человека», Маркела или ребенка, и, может быть, в каждом из них увидите затаившуюся возможность деятельной любви, встречи с дорогим вам человеком. Разве те, кого мы полюбили однажды, жены и мужа, друзья и учителя, не были такими же прохожими, лишь чудом не прошедшими мимо? Кто может похвастать, что с первого взгляда узнал свою возлюбленную? Но Достоевский подсказывает нам, что чаще всего мы не видим или не хотим видеть того богатства, которое таится в каждом из нас. «Посмотрите в глаза, которые на вас смотрят...» – говорит он именно потому, что мы этого не делаем. Иначе для нас не была бы тайной та любовь, которая за ними скрывается. Чтобы увидеть малое, надо захотеть многого от любви. Достоевский сам называл Мышкина неудавшейся попыткой представить Христа в наше время, и многие критики так же о нем отзывались, так как он ничего не добился, не предотвратил катастрофу, не спас от уныния стоящего на пороге смерти Ипполита, не вдохновил к новой жизни окружающих его людей, казалось бы, потерпел полное поражение и от этого опять провалился в свою болезнь. Но разве он не остался самим собой? Это ли не величайшая победа? Разве она не потребовала от него напряжения всех духовных сил? Или он пожалел о своих усилиях, оставшихся тщетными? Одно только чудо явления в слове откровения Достоевского о любви оправдывает Мышкина целиком и делает его бесценным наследием на пути в очеловечивания личности. Теперь выбор за нами: воспользоваться или нет его примером.

Нам остается рассмотреть последний, самый трудный аспект в понимании Достоевским любви, а именно проблему любви и вре-

мени, отношения «я» и «мы». Для этого рассмотрим глубочайшую по силе интуиции антиутопию Достоевского, представленную в «картине» Версилова:

Я представляю себе, мой милый, – начал он с задумчивою улыбкою, – что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев грязи и свистков настало затишье, и люди остались *одни*, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходил, как то величавое зовущее солнце в картине Клода Лоррена, но это был уже как бы последний день человечества. И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчик, я никогда не мог вообразить себе людей неблагодарными и оглупевшими. Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле – ему как отец и мать. «Пусть завтра последний день мой, – думал бы *каждый* (курсив мой. – К. З.), смотря на заходящее солнце, – но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети *их* (курсив мой. – К. З.)» – и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтоб затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга; каждый трепетал бы за жизнь и за счастье каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть...¹⁷

Опять попытаемся услышать, кто и откуда это говорит? Важно, что Версиров рассказывает не о каком-то бесконечно далеком и чуждом ему времени или эпохе – он сам по-настоящему живет

лишь там, как бы пытается докричаться до нас. Везде, где он говорит «они», прежде всего он имеет в виду самого себя. Это не мир вокруг него изменился, а он сам так пересмотрел свою жизнь. Но, выражаясь так обо всех людях, Достоевский подчеркивает свою *веру* в то, что этот путь – тщетность борьбы, одиночество, сиротство, великая грусть и, наконец, любовь, утоляющая ее, – онтологически присущ каждому человеку. Так он верит, что его личная истина может быть истиной и для кого-то еще, иначе не было бы смысла вообще говорить о ней, но он не отказался бы от нее, оставшись одиноким, непонятым и непринятым. Каков же этот последний день человечества? Какой бой уже закончился и какая борьба улеглась? Всякий, говорит Достоевский, его сарказм в описании борьбы подчеркивает ее бессмысленность, мелочность, неоправданность, мол, только дети могут серьезно относиться к проклятьям, комьям грязи и свисткам, что есть суть любой борьбы или войны. Но, к сожалению, нельзя просто перестать бороться по чьей-то подсказке, надо самим дойти до тщеты и пустоты этих усилий, надо «устать в бессмысленном труде»¹⁸ и достигнуть его цели – остаться одним, как мы сами того хотели. И это происходило уже в XIX в., что Ницше констатировал как «смерть Бога». Достоевский же подчеркивает, что Бог «умер» именно как великая идея, как знамя борьбы, как предмет дележа и толкования, как надежда и гарантия будущего бессмертия. И вот, оставшись на этой земле здесь и сейчас, люди впервые ощутили сиротство и великую грусть, но они явились не бессмысленным страданием, а экзистенциальным, уже в них люди ощутили себя живыми и через них впервые посмотрели друг на друга как на проводников своего бытия. Они не от слабости какой-то стали бы прижиматься друг к другу, как может показаться, ибо любить конкретного человека всегда тяжелее, чем лелеять великую идею. Здесь растворяется иллюзия и открывается исход к бытию. Бог не просто умер, Он ушел из мира как застывшая объективация, как слово, имя или тайна, которую, как заметил великий инквизитор, все трактуют по-своему, исходя из своих интересов. Но уйдя, Он родился и поселился в сердцах людей¹⁹, через великую грусть проведя их к живой любви. Замечу, что Достоевский не отрицает бессмертие как возможность, просто он не рассчитывает на него, его цель – показать все богатство и полноту жизни здесь и сейчас, вернуть ей самоценность, отнятую иллюзиями великих идей. Осознание смерти как абсолютного конца открыло для людей ценность минуты. Более того, жажда бытия, доведенная до предела и нашедшая выход в любви, как бы останавливает само время: этот последний день человечества длится вечно, есть только настоящее. Ведь каждый день, торопясь любить, они проживают как последний – вечное возвращение. Не надо полагать,

что оно так происходит само собой, это тяжелый труд и подвиг человека, так как не бывает любви невыношенной, не рожденной в муках. Образ этого дня сам Достоевский передал в заходящем *зo-вущем* солнце, которое вот-вот скроется за горизонтом, но солнце это – солнце любви, и, провожая его взглядом, человек как никогда остро ощущает в себе его зов и боится его потерять, а с ним и себя самого, и грусть его так велика, что солнце застывает, пока его созерцание полно живого чувства прекрасного и горечи от его потери. Сама возможность любви в этом мире оказывается настолько фундаментальной и значимой, что ее сохранение в жизни людей после меня становится для меня же дороже собственного бессмертия, ее одной довольно для моего счастья, говорит Достоевский. «А *знать* (курсив мой. – К. З.), что есть солнце – это уже вся жизнь», – восклицает Митя Карамазов в «трагическом гимне Богу, у которого радость!»²⁰

Таким образом, Достоевский представляет любовь, как вечное прощание, в котором и состоит вся жизнь, а счастье – абсолютно естественным состоянием для «некоего духовного существа», появлением которого на свет была дана возможность сказать самому себе: «Я есмь. И я люблю!»

Примечания

¹ См.: *Достоевский Ф.М.* Полное академическое собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 28 (I). С. 175–177.

² Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы: В 4 ч. М.: Правда, 1991. Ч. 2. С. 404.

³ Там же. С. 409.

⁴ См.: Евангелие от Матфея (25:14–30).

⁵ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 373.

⁶ Там же. Ч. 4. С. 276.

⁷ Там же. Ч. 1. С. 116.

⁸ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы: В 2 т. М.: Художественная литература, 1979. Т. 2. С. 312.

⁹ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Ч. 2. С. 370.

¹⁰ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Бесы. Роман в трех частях. М.: Художественная литература, 1990. С. 232.

¹¹ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Ч. 2. С. 369–370.

¹² См.: *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 254 с.

¹³ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы. Т. 2. С. 442.

- ¹⁴ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Идиот. М.: Художественная литература, 1998. С. 367–368.
- ¹⁵ См.: Евангелие от Луки (7: 24–28).
- ¹⁶ См. притчу «О базарных мухах», например, здесь: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьян. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 37–39.
- ¹⁷ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Полное академическое собрание сочинений. Т. 13. С. 378–379.
- ¹⁸ См.: *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека. С. 441.
- ¹⁹ Ср.: «Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их, и буду их Богом, а они будут Моим народом. И не будет учить каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого, будут знать Меня. Потому что Я буду милостив к неправдам их и грехов их и беззаконий их не вспомяну более» (Послание к Евреям. 8: 10–12).
- ²⁰ Цит. по: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Ч. 4. С. 311–312.

А.О. Тупикин

К ВОПРОСУ
О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ
ПОНИМАНИИ СМЫСЛА ЛЮБВИ
В ПОЗДНЕМ ТВОРЧЕСТВЕ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

В статье рассматривается философское основание трактата Владимира Соловьева «Смысл любви». Раскрывается содержание предмета трактата, анализируются спекулятивные построения Соловьева, подтверждающие его гипотезу о необходимости поиска положительного значения половой любви не в собирательной (родовой), а в индивидуальной жизни. Приводится авторское, отличное от соловьевского, рассуждение, оправдывающее вышеуказанную гипотезу.

Ключевые слова: В. Соловьев, А. Шопенгауэр, метафизика, любовь, мировая воля.

Метафизика любви является одной из главных тем как для юношеских философских работ Владимира Соловьева, так и для ряда замечательных произведений, созданных им в последние годы жизни. О метафизическом смысле любви между мужчиной и женщиной Соловьев напишет и в фундаментальном «Оправдании добра», и в поэтической «Жизненной драме Платона», однако наиболее полное рассмотрение любовной темы, согласующееся с основными принципами поздней соловьевской метафизики, содержит трактат из пяти коротких статей – «Смысл любви».

К «Смыслу любви» Соловьев обратился в начале 1890-х годов – в период, названный Е. Трубецким и Д. Стремоуховым третьим (заключительным) периодом его творчества. В эти годы философ потерял уверенность в реалистичности теократического проекта, согласно которому «свободная теократия», осуществленная в обществе в форме христианского государства, способна направить исторический процесс к Царству Божию. Пережив глубокое разочарование, связанное с малым успехом у католиков книги «Россия

© Тупикин А.О., 2010

и Вселенская Церковь», опубликованной в 1889 г. в Париже, Соловьев отстранился от тем церковной публицистики. Идее соединения Восточной и Западной Церквей он остался верен до конца жизни, однако переместил свой замысел из плоскости реального исторического времени в плоскость метафизическую. Шутливые стихи к М. Кавосу¹ и предисловие к «Творениям Платона»² подсказывают, что в преддверии последнего десятилетия жизни Соловьев сознавал, что для самых важных, далеких от внешнего практицизма идей им до сих пор так и не найдено должного творческого воплощения. В итоге, порвавший с делом многолетней борьбы за восстановление единства христианского мира, философ вернулся к метафизике любви – теме, рассмотренной в его обрывистых юношеских рукописях³.

Автор этой статьи ставит перед собой скромную задачу. Его цель, следуя логике «Предварительных замечаний» трактата «Смысл любви», показать, с какой именно любовью неразрывно связана вся последующая система соловьевской метафизики – философия всеединства, а также обозначить философское основание изначальной интуиции, позволившей Соловьеву искать смысл любви не в собирательной (родовой), но в индивидуальной жизни. Согласно убеждению автора, изначальная интуиция «Смысла любви» может быть понята в контексте православного учения о браке, а потому свободна от идеологического базиса какого-либо богоборчества и оккультизма.

Прежде чем обратиться к предмету соловьевского трактата, отметим, что эллинская философия завещала мировой культуре три глагола любви. Они выражали в слове три различные стороны любовного чувства. Их краткие характеристики, приведенные ниже, соответствуют словоупотреблению греческих глаголов, характерному для книг Священного Писания. Это: 1) любовь как эстетическая устремленность человеческой души и страстное желание предмета (эрос); 2) любовь как дружеская привязанность, душевная близость (филия) и 3) любовь вселенская, добросердечие по отношению к каждому человеку (агапе).

Соловьев не прибегает к анализу греческих понятий. Любовь, о смысле которой идет речь в трактате, он называет *половой любовью*, не поясняя на протяжении двух первых статей это название каким-либо специальным образом. Однако в самом начале «Статьи третьей» он делает сноску: «Я называю половой любовью (за неимением лучшего названия) исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предрешая при этом вопроса о физиологической стороне дела»⁴.

Термин «половая любовь» является для Соловьева традиционным, как неоднократно появлявшийся в ранних сочинениях философа⁵, однако в «Смысле любви» он с особенной определенностью означает *влюбленность-эрос*, направленную на единственного и неповторимого человека. К достоинствам термина можно, на наш взгляд, причислить как недвусмысленный намек на параллель с «Метафизикой половой любви (*geschlechtsliebe*)» Шопенгауэра, так и освобождение от неоднозначности, все более и более навязываемой сегодня греческому «эросу». В трактате определяется смысл не полового влечения, не физиологического эроса-секса, но сугубо индивидуализированного эроса-влюбленности.

«Предварительные замечания» всецело посвящены тому, чтобы на основании естественно-научных и литературно-художественных фактов, а также фактов общей и священной истории поколебать широко распространенное мнение, согласно которому смысл половой любви состоит в размножении человеческого рода.

Соловьев отмечает, что половым способом размножаются только высшие организмы и что, кроме того, «чем выше мы поднимаемся по лестнице организмов, тем сила размножения становится меньше, а сила полового влечения, напротив, больше» [С. 427]. Внизу «лестницы» высших организмов философ находит класс рыб с миллионным потомством и малым половым влечением, а на вершине – человека с возможностью полного отсутствия размножения и сильнейшей половой любовью. Предложенное наблюдение обобщается выводом: явления половой любви и размножения имеют самостоятельные значения, «смысл одного не может состоять в том, чтобы быть средством другого» [С. 428].

Указание на закон обратного отношения между силами половой страсти и размножения рода выглядит весьма интересным и даже оригинальным. Однако, чтобы оно могло хотя немного приблизить нас к пониманию смысла *человеческой* половой любви, мы должны верить в то, что человек каким-то образом связан со всем этим многообразием высших организмов, что у него есть свое место в животном царстве (в противном случае, разумеется, нет основания рассматривать человеческую половую любовь наряду с половым влечением животных). Впрочем, для Соловьева биологический экскурс не самоцелен и оказывается столь же красноречивым, сколь и кратким.

Сосредоточив внимание исключительно в границах мира человеческого, Соловьев на примерах из действительной жизни и произведений поэзии начинает оспаривать «популярную теорию» о половой любви как орудии размножения, с помощью которого природа или мировая воля заставляет появляться на свет не слу-

чайных людей, а наиболее пригодных для собственных целей. При этом имя А. Шопенгауэра Вл. Соловьев упоминает только в сноске, поясняя, что шопенгауэровские видоизменения внутри этой теории второстепенны, однако есть основания предполагать, что первоочередным объектом соловьевской критики является знаменитая 44-я глава «Мира как воли и представления». На наш взгляд, построить к ней должное опровержение Соловьеву не удастся.

Дело в том, что в своей «Метафизике половой любви» Шопенгауэр, обобщая физиологические наблюдения, развивает пусть не физиологическую, но близкую к таковой теорию, в которой воля к жизни (дух рода) предстает слепой, безличной силой и волит ради воления. Соловьев, оспаривая средоточие цели любви в размножении рода, апеллирует к мировой воле далеко не шопенгауэровской – к воле очень личной, сознательной и идейной. Соловьевская мировая воля зрит в корень исторического процесса, заботится о появлении на свет выдающихся людей, способных влиять улучшающим образом на всех остальных: «Рождение Христофора Колумба было, может быть, для мировой воли еще важнее, чем рождение Шекспира» [С. 434]. У Шопенгауэра воля к жизни, безличная в том смысле, что она не знакома ни с Колумбом, ни с Шекспиром, ни с их достижениями, заботится в первую очередь о биологическом здоровье этих мужчин и их потенциального потомства: «Природа знает только физическое, а не моральное: между ней и моралью существует даже прямой антагонизм»⁶.

Иными словами, вследствие разницы в представлениях о мировой воле, потомство, важное по Соловьеву, не является таковым, согласно Шопенгауэру. Поэтому спекуляции Соловьева в направлении «чем важнее потомство, тем сильнее должна была бы быть любовь родителей, и, обратно, чем сильнее любовь, связывающая двух данных лиц, тем более замечательного потомства должны бы мы были ожидать» [С. 431] не влияют логически на теорию Шопенгауэра. Утверждение о том, что выдающийся человек, имеющий положительное значение в историческом процессе, обыкновенно рождается не от безумно влюбленной пары, предваряет раскрытие Соловьевым его понимания сущности мировой воли.

Вполне очевидно, что натуралистическая метафизика половой любви Шопенгауэра и возвышенная метафизика, развиваемая на страницах «Смысла любви» Соловьевым, исключают друг друга, и потому ни одна из них средствами себя самой не способна конструктивно критиковать и тем более опровергать другую. Рассматривая одни и те же внешние факты (например, оба пишут о том, что любовь часто бывает несчастной), Соловьев и Шопенгауэр интерпретируют их по-разному, не имея возможности выявить, чья

интерпретация истинна (каждая такая интерпретация ограничена своим видением мира и своим представлением о сущности мировой воли). Согласно Соловьеву, «мировая воля, которая на самом деле есть Промысл Божий, распоряжается своевременным порождением необходимых для ее целей провиденциальных людей» [С. 435], но философ категорически отрицает, что в качестве средства для «провиденциального подбора производителей» Промысел использует половую любовь.

«Предварительные замечания» завершаются указанием на ряд фактов из родословия Иисуса Христа, свидетельствующих о том, что система средств, определивших в порядке исторических явлений рождение Христа, не содержит половой любви. Примечателен комментарий Соловьева к рождению Исаака: «Священная книга не говорит, женился ли Авраам на Саре в силу пламенной любви, но, во всяком случае, Провидение ждало, когда эта любовь совершенно остынет, чтобы от столетних родителей произвести дитя веры, а не любви» [С. 436]. Здесь мы находим недвусмысленный намек на эрос-влюбленность, чувство, могущее быть крайне непродолжительным во времени (в метафизике любви Соловьева раскрывается смысл именно этого чувства).

Обладая явными стимулирующими мышление свойствами, «Предварительные замечания» разрабатывают свою тему интересно, а равно и стремительно, вызывая желание полемизировать с философом, представляющим все аргументации в открытой, доступной массовому читателю литературной форме. Основную часть трактата Соловьев предваряет выводом: индивидуальная любовь никогда не бывает служебным орудием родовых целей, «ее положительное значение должно корениться в индивидуальной жизни» [С. 438]. Учитывая значимость данного вывода в логической системе всего трактата, эмпирические подтверждения, приведенные Соловьевым в его пользу, мы находим довольно скромными. Желая опровергнуть «популярную теорию», философ увлекается рассуждением о мировом гении, которое не только не противоречит Шопенгауэру, но и лишь односторонне подтверждают взгляд самого Соловьева на взаимосвязь половой любви и деторождения (точнее, на отсутствие таковой). Мировой гений, «провиденциальный человек», зачастую не есть дитя любви – пусть так, но как быть в отношении всех остальных людей? Создается впечатление, что на основании трех примеров из художественной литературы (Вертер и Шарлотта, Ромео и Джульетта, Афанасий Иванович и Пульхерия Ивановна) Соловьев хочет лишить потомства вообще все влюбленные пары.

Пусть даже будет приведен миллион примеров (и он будет приведен), спекуляции в этом направлении представляются нам

не только надуманными, но и излишними по отношению к главной задаче. Поясним эту мысль.

Чтобы задуматься о поиске смысла любви не в родовой, а в индивидуальной жизни, совсем не обязательно утверждать, что половая любовь и потомство исключают друг друга. Мы склонны «расшифровывать» примеры из действительной жизни (хотя бы из жизни наших родственников и друзей) показывающими, что дети бывают успешно рождаемы как в любви, так и не в любви. Факт появления на свет человека уже свидетельствует о мысли Провидения о нем. Во множестве тех же примеров есть место и для бездетной любви... Таким образом, факт любви родителей не следует из факта рождения детей, равно как факт рождения не следует из факта любви. Думаем, это замечание оправдывает ту гипотезу, что Богом для любви-эроса может быть определен и самостоятельный смысл, обнимающий в первую очередь личности любящих, а не их перспективное потомство.

А. Козырев отмечает, что позиция Соловьева относительно деторождения противопоставлена не только шопенгауэровскому, но и христианскому отношению к любви-эросу, единственным оправданием которой в христианстве, по словам Козырева⁷, является плодородный брак. Без рассмотрения основных идей метафизики половой любви Соловьева мы не считаем возможным оспаривать мнение Козырева, однако заметим, что изначальная соловьевская интуиция (искать смысл любви в индивидуальной жизни) не противоречит православному учению о браке.

В «Беседах о вере и Церкви», в главе, посвященной обсуждению Таинства брака, игумен Петр (Мещеринов) обращает наше внимание на разницу между ветхозаветным и новозаветным пониманием брака:

В Ветхом Завете основной целью брака являлось деторождение, продолжение рода. В связи с этим Ветхим Заветом допускалось и многоженство, и наложничество, – то есть разнообразные средства, направленные на сохранение рода в земной жизни. Новозаветное понимание брака смещает акцент с деторождения прежде всего на любовь и единство двух людей – мужа и жены, любовь, начинающуюся здесь и простирающуюся в вечность⁸.

Да, *любовь*, о которой пишет священник, не тождественна влюбленности-эросу, но едва ли мы осмелимся утверждать, что эрос как естественный или даже сверхъестественный процесс, действующий в человеке изначально независимо от его воли, не может послужить зачаточной формой для этой *любви*.

Установив причастность значения половой любви к жизни не собирательной, а индивидуальной, на страницах своего короткого трактата Владимир Соловьев создал оригинальную метафизику любви, о которой впоследствии Н. Бердяев отзывался как о «самом проникновенном» из всего, что писалось людьми на эту тему.

Примечания

- ¹ Имеются в виду строки из стихотворения <М.А. Кавосу>:
- Не оставивши потомка,
Я хочу в потомстве славы,
Объявляю это громко,
Чуждый гордости лукавой.
Но стянула жизнь у славы
Десять лет по крайней мере,
Так теперь я должен, право,
Наверстать сию потерю.
- ² «С нарастанием жизненного опыта, без всякой перемены в существе своих убеждений, я все более и более сомневался в полезности тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые “лучшие годы”. Разочароваться в этом значило вернуться к философским занятиям, которые за это время отодвинулись было на дальний план», – писал Соловьев в предисловии к первому тому перевода Платона (*Соловьев В.С.* Собрание сочинений: В 12 т. Брюссель, 1966–1970. Т. 12. С. 360–366).
- ³ Имеется в виду сочинение 1876 г. «София. Начала вселенского учения».
- ⁴ *Соловьев В.С.* Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 451. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ⁵ *Соловьев В.С.* София // Логос. 1991. № 2. С. 194; *Он же.* Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. С. 441.
- ⁶ *Шопенгауэр А.* Метафизика половой любви. СПб.: Азбука классика, 2008. С. 143.
- ⁷ *Козырев А.П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 68.
- ⁸ *Петр (Мещеринов), игум.* Беседы о вере и церкви. М.: Даниловский благовестник, 2004. С. 213.

ЭМИЛИЙ МЕТНЕР
И СВЯЩЕННИК П.А. ФЛОРЕНСКИЙ
О СИМВОЛЕ:
ОПЫТ ПОСТАНОВКИ ВОПРОСА

В статье рассмотрены концепции символа Э.К. Метнера и П.А. Флоренского, проанализированы сходство и различие их концепций. Отмечена близость представлений вышеуказанных авторов о символе как универсальном, как посреднике между внутренним и внешним мирами человека.

Ключевые слова: Серебряный век, символизм, Э.К. Метнер, П.А. Флоренский, универсальность символа, двойственность, маска.

В 1909 г. Э.К. Метнер основал одно из важнейших в истории Серебряного века русских издательств – «Мусажет» («водитель муз», один из эпитетов Аполлона). Основатель его известен и как музыкальный критик и философ культуры, собеседник и друг двух великих людей – русского писателя Андрея Белого и немецкого психоаналитика Карла Густава Юнга. Под его влиянием формировались многие идеи его собеседников. Отметим определенную связь между теорией символа, созданной поэтами и философами Серебряного века (Андреем Белым и Вячеславом Ивановым, в первую очередь) и концепцией архетипов по Юнгу. Юнг учел в своей работе воспринятые от Э.К. Метнера новейшие российские теории. По словам Магнуса Юнггрена,

...символ в представлениях «младших» символистов и архетип Юнга имеют нечто общее: и то и другое может быть описано как выводимый из мифа образ, постигаемый одновременно иррационально и рационально. Этот образ есть путь преодоления катастрофического разрыва между интеллектом и чувством, между духом и природой во внутреннем мире современного человека, который ведет к воскрешению и возрождению¹.

Примечательность личности Э.К. Метнера заключалась в восприятии им как русской, так и немецкой культуры, в нахождении на стыке этих культур. Он был человеком, в котором преломились идеи эпохи. Своеобразие концепции Э.К. Метнера – это русский символизм, соединенный с немецкой мыслью и культурой.

Немецкая культура оказала большое влияние на Э.К. Метнера: Кант, Гёте, Вагнер – «для него эти фигуры не только воплощали предельные достижения человеческого духа в философии, поэзии и музыке, но и являли собою образцы для сверки и корректировки собственных идей, ощущений и поступков: «Если я кажусь вам беспринципным, то утешаюсь тем, что таким же беспринципным был и Гёте»; «Любовь к Солнцу, т. е. особенно личное отношение к Солнцу (и к Аполлону вообще) общее у Гёте и меня от рождения в полдень»².

Примечательно, что «Размышления о Гёте» Э.К. Метнера – первая оригинальная монография о Гёте в отечественной литературе столь значительного объема – выходит в тот же год (1914), когда появляется на свет книга П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» – одна из ключевых в понимании понятия «символ» у Флоренского.

В работах П.А. Флоренского, так же как и Э.К. Метнера, прослеживается влияние Гёте. Как и Э.К. Метнер, П.А. Флоренский пронес верность Гёте через всю жизнь. Гёте был любимым писателем его отца. Позднее, осознав свое мировоззрение, мыслитель обнаружил, что его познавательное стремление всегда было направлено на гётевский протофеномен³.

В сочинениях П.А. Флоренского вместе с категорией «символ» используется и понятие *Urphaenomenon*. «*Urphaenomenon*, – писал Флоренский о своем становлении, – делался ... орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт»⁴.

В своей работе «Размышления о Гёте» Метнер, не ограничившись задачей критики, а точнее опровержения, сочинений Рудольфа Штейнера «Мировоззрение Гёте» и «*Goethe als Vater einer neuen Aesthetik*»⁵, дал пространный очерк естественно-научных взглядов и в целом духовной биографии Гёте.

Биографии образцовой и, как можно понять, ставшей таковой для самого автора «Размышлений». Так, говоря об отношении Гёте к оккультизму, Метнер напоминает, что в богословском споре мистиков и рационалистов молодой Гёте примкнул к последним, хотя и не во всем разделял их взгляды, – и в этом пассаже нетрудно увидеть иносказа-

тельное описание позиции самого Э.К. Метнера в конфликте между «муссагетскими» мистиками и рационалистами⁶.

В главе «Эстетика и символизм Гёте» Э.К. Метнер, описывая понимание символа Гёте, описывает и собственное понимание символа. Говоря о познании, Метнер, как и Андрей Белый, отмечает, что «наука никогда не была и не будет чище и непосредственнее искусства, ибо она не менее (если не более) символична – именно в гипотетических своих аллегориях»⁷. Символичность науки указывает на иррациональный момент в научном познании. Творческая мысль – вот что необходимо научному познанию, соединение с символизмом, так как именно символизм позволяет создавать предметы, особую реальность лучше всего.

Символизм, по Метнеру,

требует особенного критического сочетания плюрализма, дуализма и монизма; это сочетание жило в Гёте и живило его творческую мысль, которая через многообразие действительности при посредствии взаимотоображения миров внутреннего и внешнего и, исходя из единой идеи, порождала свой мир идей, образов, символов⁸.

Отчасти сходные положения мы находим и у Флоренского: символ является посредником между духовной и чувственной формами существования, соединяя их, служа посредником между ними.

Означаемое и означающее связаны... духовный и материальный мир не разделены жесткой границей, а смешаны <...>. Мир целостен. В этом мире не бывает только духовных и только материальных предметов. Все пронизано духовной энергией, имеющей физическую основу, нет ни чистого бытия, ни чистого мышления, смысловые и эмпирические предметы существуют лишь вместе, слитые в символ, в материальной оболочке вещественного мира проявляется духовная сущность, содержание духовного, потустороннего мира. Мир обладает подлинной, но особой реальностью, доступной непосредственному созерцанию, в той мере, в какой в самом человеке выражено духовное начало <...>. Именно наличие идеального начала в телесной оболочке человека позволяет усмотреть идеальное начало в материальном предмете⁹.

В отличие от Метнера, у которого символы были творимы фантазией, для Флоренского воплощение переживания в материале только тогда способно создать символ, когда есть переживание единства с Богом, переживание Божественного Откровения. В нем выражается не личность, но сверхличностное начало. Для

Флоренского автор – Творец, и стремление человека занять место Творца – глубочайший грех. Все символы уже созданы, остается лишь постичь их значение.

Анализируя природу символа, Флоренский обращал особое внимание на его двойственность, на то, что символ – не только конкретный, единичный предмет, изображение или слово, обладающее самостоятельными физическими характеристиками, но и отсылка, указание на некоторую идею, стоящую за ним и имеющую обобщенный характер. Это позволяет символу быть одновременно общим и частным, абстрактным и конкретным. Метнер же полагал, что «символический образ только опосредованно означает еще нечто, помимо того, что он являет собою сам по себе, своею видимостью»¹⁰. Образы же к идеям разума рисует фантазия, тем самым оживляя целостное единство человека. Фантазия, творческая мысль порождает символы, питаясь окружающей действительностью, обращаясь на нее и на ее преобразование, «путем выбора и переустановки ее элементов»¹¹. Все порождаемое фантазией должно основываться на действительности, все идеальное – нисходить к ней. Такая фантазия противопоставлена

фантазии отвращенных от природы романтиков, т. е. такой фантазии, которая кормится сама собою и насилует элементы видимой действительности, чтобы с помощью полного искажения последней добиться приблизительного внешнего запечатления порожденных внутри фантазмагорий¹².

Выражая сходную позицию, Флоренский также говорит о соблазне «принять за духовное, за духовные образы, вместо идей те мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу, когда перед ней открывается путь в мир иной»¹³.

И Метнер, и Флоренский отмечают универсальное значение символа, его широту. Метнер вслед за Гёте говорит: «Все, что свершается, есть символ, и тем обстоятельством, что совершающееся отображает само себя полностью, оно намекает и на все остальное. В таком понимании, как мне кажется, заложена высшая притязательность и высшая скромность»¹⁴. Так же и для Флоренского символом является все. Ведущим принципом философии Флоренского, как отмечает С.С. Хоружий, можно считать стремление «рассматривать всякий феномен как символ, в философском значении последнего термина. Этим предполагается, что всякий феномен заключает в себе определенное ноуменальное содержание, или смысл, причем этот смысл неотделим от чувственной данности явления, нераздельно слит с его вещным обликом»¹⁵. Как и у Метнера, для обретения

символической значимости необходима «полнота явления, исполненность его, его согласие со своей энтелехией»¹⁶.

Различие в понимании символа у Э.К. Метнера и свящ. П.А. Флоренского выразилось в отношении их к образу маски. На заре своего творчества Метнер начал писать под псевдонимом, Андрей Белый избрал для него псевдоним «Вольфинг» (волчонок), имя, которым называет себя Зигмунд в «Валькирии», второй части тетралогии Вагнера.

Зигмунд, преследуемый и лишенный матери Вельзунг, стремясь к обретению истоков, берет себе имя сына Волка. Белый считал этот псевдоним просто созданным для Метнера. Метнер прекрасно понимал, что внутри него живет избранный и вместе с тем обреченный Вельзунг, да и Белый с самого начала уловил в его облике нечто волчье. Позднее Метнер отмечал, что маска, которую он знаменательно называл «Забралом Зигфрида», была ему так важна потому, что давала свободу, смелость и силу в битве¹⁷.

Совершенно иное отношение к маске у Флоренского:

личина ... маска ... чем отмечается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина¹⁸.

Эта маска имеет значение «бессубстанциального клише ... темной, безличной вампирической силы, ищущей себе для поддержки и оживления свежей крови и живого лица, которое эта астральная маска могла бы облечь, присосавшись и выдавая это лицо за свою сущность»¹⁹.

Итак, и Флоренский, и Метнер подчеркивают универсальность символа; двойственность и в то же время слитность мира чувственного и духовного; роль символа в качестве посредника между внутренним и внешним мирами человека. Отличительной чертой символизма Флоренского является ориентация на элементы сим-

волического в православии, в то время как в своей интерпретации символа Метнер опирается на его общекультурное значение. Однако констатация этого различия, фактически лежащего на поверхности, является для нас не выводом и итогом, а лишь отправной точкой для дальнейших размышлений.

Примечания

- ¹ *Юнгрен М.* Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб.: Академический проект, 2001. С. 41.
- ² *Безродный М.* Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет» // Исследования по истории русской мысли. М.: ОГИ, 1999. С. 163.
- ³ *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992.
- ⁴ Там же.
- ⁵ «Goethe als Vater einer neuen Aesthetik» («Гёте как отец новой эстетики», 1888) – название работы Р. Штайнера.
- ⁶ *Безродный М.* Указ. соч. С. 195.
- ⁷ *Метнер Э.К.* Размышления о Гёте. М.: Мусагет, 1914. С. 184.
- ⁸ Там же. С. 190.
- ⁹ *Флоренский П.А.* Иконостас. М.: Искусство, 1995. С. 45.
- ¹⁰ *Метнер Э.К.* Указ. соч. С. 208.
- ¹¹ Там же. С. 189.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Флоренский П.А.* Иконостас. С. 48.
- ¹⁴ *Метнер Э.К.* Указ. соч. С. 195.
- ¹⁵ Цит. по: *Хоружий С.С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5.
- ¹⁶ *Метнер Э.К.* Указ. соч. С. 195.
- ¹⁷ *Юнгрен М.* Указ. соч. С. 26.
- ¹⁸ *Флоренский П.А.* Иконостас. С. 54.
- ¹⁹ Там же. С. 55.

УЧЕНИЕ И.А. ИЛЬИНА
ОБ ОДУХОТВОРЕНИИ ИНСТИНКТА
В КОНТЕКСТЕ
ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье анализируется учение И.А. Ильина об одухотворении инстинкта и проводится его сопоставление с традиционным христианским учением о теозисе. Отмечается значимость этого учения для философии искусства Ильина. Указываются проблемы, связанные с интерпретацией художественного творчества как духовного делания.

Ключевые слова: И.А. Ильин, инстинкт, бессознательное, духовность, теозис, творчество.

Источники философского вдохновения И.А. Ильина довольно разнообразны: в их числе и античная классика, и патристика, и немецкий идеализм, и философская феноменология и пр. Не обошло его и увлечение ставшей, по выражению В.В. Бычкова, «общим местом в гуманитарных науках первой трети XX в.»¹ теорией бессознательного. Им развито своеобразное учение об иерархической взаимосвязи жизни человеческого *инстинкта* с жизнью *духа*. Это учение об *одухотворении инстинкта* проходит красной нитью через всю философию Ильина наряду и в тесной связи с такими понятиями, как «созерцание» и «очевидность». В нем философ предлагает свой вариант разрешения антиномии «плоть» и «дух», ставшей одной из центральных тем в русской религиозной философии начала XX в. Прежде чем излагать данное учение, необходимо сказать несколько слов о методе философствования Ильина.

По Ильину, в основе любого творчества, в том числе и философского, лежит нечувственный опыт, зачастую отождествляемый философом с духовным опытом. В письме к И.С. Шмелеву он писал: «Философ без духовного опыта – выдумщик и комбинатор в пустоте;

философ без *собственного* духовного опыта – попрошайка (если он честен) и карманник (если он нечестен)»².

То есть творящий человек что-то чувствует, созерцает некие «предметы», воспринимает некие «содержания», а впоследствии пытается их выразить – либо интуитивно через образы, символы, аллегории и аналогии, либо пытаюсь установить причинно-следственную связь между открывшимися явлениями, надеясь при помощи своей модели что-то предсказать.

Первый путь творчества – это, очевидно, путь поэта, а второй больше подходит ученому. В этом смысле Ильин в гораздо большей степени поэт, чем ученый. Его метод доказательства сродни методу древних геометров, которые для доказательства теоремы считали достаточным сделать рисунок и сказать: «Смотри!» Ильин больше показывает, чем доказывает. И здесь он прав, так как в лице предельно общих философов мы имеем дело не с теоремами, а аксиомами, очевидными утверждениями, достойными того, чтобы быть принятыми на веру. По этой причине тексты философа скорее образны, чем логичны; слова типа «следовательно» или «поэтому» здесь зачастую не отображают формально-логической связи понятий, а являются частями речевых оборотов, демонстрирующих движение образов, с тем чтобы за этим движением читатель мог почувствовать иную, внутреннюю логику.

Философ не выводит для нас из аксиом уравнения, в которые мы могли бы подставить нужные коэффициенты и получить готовый ответ. Он предлагает нам сквозь материю слов и образную ризу пройти к самому предмету, увидеть его своими глазами, самим пережить состояние очевидности и на основе этой очевидности создать для себя свои собственные аксиомы. И та, и другая аксиоматика будет описывать лишь частный случай, но они сведутся друг к другу через общее, поскольку сущность созерцаемого предмета подразумевается объективной.

Упомянутое внимание философа к «духу» своих писаний при достаточно вольном обращении с «буквой» иногда создает видимость противоречия. Сравним, например, два его высказывания о природе художественного предмета: «В каждой вещи есть как бы сокровенное тихое пение, *пение ее о ее собственном священном естестве*, о том, *что она есть перед лицом Божиим*»³. И в другом месте: «Мусоргский не понимал и решительно не считался с тем, что *не все предметы мира поют и не все темы певучи*; что есть в жизни немзыкальная и антимзыкальная *проза*, из которой не идет никакой музыки и на которую не следует натягивать музыку насильно»⁴.

Здесь противоречие устраняется довольно легко. Из контекста можно понять, что в первом случае под пением подразумевает-

ся примерно то, что Дионисий Ареопагит называл «отпечатком Божественного»⁵, присутствующим в каждой вещи, а во втором случае «певучесть» вещи понимается более буквально – как возможность ее бытия в качестве темы музыкального произведения.

В других случаях интерпретация текстов философа вызывает большие затруднения. В особенности когда речь идет о таком предмете, как дух, – предмете столь трудно осязаемом, что некоторые люди и вовсе сомневаются в его существовании.

Здесь мы уже не можем обойтись одной формальной логикой. Ильин в предисловии к своей диссертации, посвященной философии Гегеля, писал: «Историку философии задано осуществить *тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметозерцание* и усвоить его, с тем чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность»⁶. Это мы и попытаемся осуществить, исследуя учение об одухотворении инстинкта. Обратимся к первоисточнику.

Человеку доступна двоякая любовь: *любовь инстинкта и любовь духа*. Они совсем не враждебны и не противоположны, но сочетаются они сравнительно редко. <...> Отличие этих двух видов любви совсем не в том, что одна из них есть «чувственная» и потому «земная», другая же посвящена «сверхчувственному» и называется «небесной» или «платонической». Различие в том, что *любовь инстинкта* ищет того, что данному человеку *субъективно нравится*, с тем чтобы потом слепо идеализировать это нравящееся и без всякого основания приписывать ему в воображении все возможные совершенства. <...>

В отличие от этого *духовная любовь* тяготеет к *качеству, достоинству, совершенству*. Она не восхваляет сослепу то, что нравится, но ищет подлинно хорошего, и это подлинно хорошее ... – *божественное совершенство* во всех явлениях, вещах, людях, состояниях и поступках. <...> Эта обращенность сердца на объективное качество или достоинство вещей есть всегда некий дар Божий, который может быть, однако, укреплен и развит как воспитанием, так и *самовоспитанием*⁷.

Выражая это русской простонародной поговоркой, можно сказать: «*Не по милу хорош, а по хорошу мил*».

Можно бы сказать, что духовная любовь есть не что иное, как *вкус к совершенству*, или – верный духовный *орган для восприятия Божественного совершенства* как в небесах, так и на земле. Можно было бы сказать, что этот вкус или орган присущи человеку по благодати Божией; но в то же время необходимо было бы добавить, что *зачатки* такого вкуса или органа свойственны многим (если не всем!) людям «от природы», конечно, в различной степени и силе. <...>

Духовная любовь совсем не исключает инстинктивную или чувственную. Она не отрицает ее, а только прожигает ее Божиим лучом,

очищает, освящает и облагораживает. <...> Сила инстинкта и сила духа сочетаются, чтобы не разлучаться; и тогда чувственная любовь становится верным и точным знаком духовной близости и духовной любви. «Мил» и «хорош» соединяются: и инстинкт получает полную свободу считать свое субъективное «нравится» духовно безошибочным⁸.

Господин своих страстей не тот, кто их успешно обуздывает, так что они всю жизнь бушуют в нем, а он занят тем, чтобы не дать им хода, но тот, кто их духовно облагородил и преобразовал⁹.

Дух и инстинкт совсем не противоположны друг другу. Напротив, *дух есть высшее естество инстинкта, а инстинкт есть элементарная, но органически-целесообразная сила самого духа*. Раздвоение их, а тем более противоборство – болезненно, опасно и совсем не соответствует великому замыслу Божию¹⁰.

На первый взгляд может показаться, что перед нами творческий пересказ христианского учения об обожении (теозис), согласно которому человек, прилагающий старания, может быть очищен от последствий первородного греха действием Божественной благодати. Силы его души и тела вернутся в свое естественное состояние, в котором они пребывали до падения, и не будут больше влечь его к греху. Действительно, высказывания подобного рода мы встречаем, например, у святого Григория Паламы в его «Триадах в защиту священно безмолвствующих»¹¹:

Учение, полученное нами... говорит, что бесстрастие состоит не в умерщвлении страстной части, а в ее переводе от зла к добру. Плоть мы получили не для того, чтобы убить себя, умерщвляя всякую деятельность тела и всякую силу души, но чтобы отбросить всякое низкое желание и действие... У бесстрастных людей страстная часть души постоянно живет и действует ко благу, и они ее не умерщвляют¹².

Ведь есть и блаженные страсти, и такие общие действия души и тела, которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству, увлекая с собой ввысь и ее. Какие эти действия? Духовные, идущие не от тела к уму, как мы сказали выше, а переходящие от ума к телу, которое через эти энергии и страсти преобразуется к лучшему и обоживается¹³.

Однако есть здесь и существенные отличия. Пафос Ильина в том, что одухотворение инстинкта с последующей возможностью «считать свое субъективное “нравится” духовно безошибочным» доступно каждому и, как следует из контекста, не очень трудно. То, что для этого нужно со стороны человека, – это «воспитание и самовоспитание». Причем, хотя философ и упоминает о Божественной

благодати, опять же по контексту и стилю изложения чувствуется, что в соответствии с видением Ильина многое человек может сделать и своими силами. Для того чтобы стать причастным объективному совершенству, человек должен просто отрыть глаза и душу для Бога, причем подразумевается, что сделать это он может без помощи свыше. Здесь нет христианского «верую, Господи, помоги моему неверию».

По учению Отцов Церкви одухотворение осуществляется *только* Божественной благодатью, а под «воспитанием и самовоспитанием» понимается не просто «духовная интенция», а годы, а то и десятилетия аскетического подвига.

По поводу «духовной неосшибочности субъективного “нравится”» приведем слова святителя Феофана Затворника:

Сердце надо держать на привязи, а то оно много глупостей городит. Правда, что и без сердца дурно: ибо где сердца нет, там что за жизнь, – но все же волю давать ему не следует. Слепо оно и без строгого руководства тотчас в ров попадет¹⁴.

Правда и то, что нельзя полагаться целиком на свой ум (пишет святитель Игнатий Брянчанинов):

Пагубно лъстя себе и обманывая себя, падшие человеки называют и признают свой разум здоровым. Здоровым он был до падения; по падении у всех человеков, *без исключения* (курсив мой. – К. М.), он сделался лжеименным и для спасения должен быть отвергнут¹⁵.

В довершение приведем высказывание Исаака Сирина о том, что есть чистота ума, чистота сердца и как они достигаются:

Иное есть чистота ума, а иное – чистота сердца. Ибо ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства. Оно есть корень. Но если корень свят, то и ветви святы, то есть если сердце доводится до чистоты, то ясно, что очищаются и все чувства. Если ум приложит старание к чтению Божественных Писаний или потрудится несколько в постах, в бдениях, в безмолвиях, то забудет прежнее свое житие и достигнет чистоты, как скоро удалится от скверного поведения; однако же, не будет иметь постоянной чистоты, потому что скоро он очищается, но скоро и оскверняется. Сердце же достигает чистоты многими скорбями, лишениями, удалением от общения со всем, что в мире мирского, и умерщвлением себя для всего этого¹⁶.

Есть и еще одно отличие, достойное упоминания: в духовном делании «по Ильину» оказывается недопроявленным личностный момент. В духовном опыте, как его описывает философ, личным зачастую является только субъект, а предметы опыта не личны – это «объективное совершенство», «Божий луч», «молния духа» и т. д. Очень редко Ильин упоминает о «встрече» человека с Богом как с Личностью. Между тем в христианской духовной практике момент личного общения человека с Богом является основным.

Даже в отрывке, непосредственно посвященном молитве, где такие упоминания в числе прочего присутствуют, мыслитель говорит следующее:

Путь, ведущий к жизненному обновлению, известен и не так труден: мы должны *почувствовать сердцем священное в жизни, сосредоточиться на нем нашим созерцанием и зажечь* им как драгоценным и самым главным. И это есть путь молитвы¹⁷.

Такой духовный акт не является специфически христианским. Описывая в другом месте похожие духовные состояния, Ильин отмечает: «Это делали уже многие и великие, и меньшие люди, начиная с Конфуция, Лаотзе и Будды – и вплоть до наших дней»¹⁸. По этой причине, в частности, когда Ильин «из этого акта» философствует о христианской культуре¹⁹, то перед нами предстает образ культуры религиозной, теистической, духовной, но не собственно христианской...

Учение об одухотворении инстинкта имеет определяющее значение для философии искусства Ильина. По учению философа, в основе любого духовного творчества, в том числе художественного, лежит акт творческого созерцания²⁰. Этот акт осуществляется бессознательно. «Надо забывать о себе в творческом созерцании; не только о своих повседневных делах, *но и о своем так называемом “мировоззрении”*»²¹. Предохранять человека от творческих ошибок должна «бессознательная духовность», верный творческий путь человеку должен указывать «одухотворенный инстинкт». Но с точки зрения христианского учения вполне одухотворенным инстинкт может быть только у святого, а значит, все мирское искусство, каким бы совершенным оно ни казалось, в той или иной степени соблазнительно.

Однако наш философ, кажется, не замечает этой соблазнительности либо пренебрегает ею. Для него образцом является классическое искусство: «России нужен дух чистый и сильный, совестный и зоркий. Пушкиным определяется он в нашем великом искусстве»²².

Здесь, впрочем, может и не быть противоречия. Многое определяется тем, что мы подразумеваем под словом «духовность».

По Ильину, «духовность человека состоит в том, что он ... имеет в виду *объективное совершенство*, воспитывая себя к этому видению и творчеству»²³. Дух определяется как «объективно значительное в душе»²⁴. Во главу угла ставится «объективность».

При этом Ильин принимает на вооружение эллинистически-христианское учение о трехсоставности человеческого существа, включающего в себя тело, душу и дух²⁵. В рамках данного учения под духом подразумевается бессмертная часть человеческой души²⁶. Если под «объективной значимостью» подразумевать бессмертие (что логично), то тогда два определения окажутся эквивалентными.

Но совсем не одно и то же сказать «дух – это объективно значительное в душе» и «духовное – это объективно значительное для души», а у Ильина, похоже, получается именно так. Поэзия Пушкина объективно хороша, и поэтому «духовна» в терминологии Ильина. Но хороша она по большей части для души, а не для духа, и в этом смысле душевна.

Неверно, впрочем, было бы утверждать, что для Ильина не существует различия между духовным и душевным. Это подтверждает, в частности, его комментарий к словам Ф.И. Шаляпина, процитированным философом в одной из лекций о русском искусстве:

«Математическая верность музыке, – пишет он (Шаляпин), – и самый лучший голос мертвенны до тех пор, пока математика и звук не одухотворены чувством и воображением». Он должен был бы сказать: «пока не одушевлены», ибо здесь до духа еще далеко, но он не умел различать душу и дух – и на этом впоследствии и сорвал свой артистический рост²⁷.

С другой стороны, высказывания мыслителя о «духовном» светском искусстве свидетельствуют о том, что он несколько занижает планку духовности по сравнению с традиционным христианским учением.

Возможно, каждый мыслитель имеет право употреблять термины так, как считает нужным. Но в этом случае им должно быть дано четкое однозначное определение. Таких определений Ильин не дает. Между тем специфика слов «духовность», «святость» и им подобных заключается в том, что с ними ассоциируется представление о некоей высшей истине, подлинном бытии, полноте жизни и т. д. Каким же образом может человек обрести полноту? Что «объективно хорошо» для духа? По слову митрополита Антония Сурожского, «человек таким создан, он так глубок, что только Бог может его до края заполнить»²⁸. В этой связи в контексте христианской философии (а Ильин

позиционирует себя именно как христианский философ), по-видимому, было бы правильнее называть духовным лишь то, что имеет непосредственное отношение к общению человека с Богом.

Примечания

- ¹ Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 357.
- ² И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 22.VIII.1927 (*Ильин И.А. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1927–1934)*). М.: Русская книга, 2000. С. 530).
- ³ *Ильин И.А. Основы искусства. О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. I. С. 144.*
- ⁴ *Ильин И.А. Художественное призвание Шаляпина // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 7. 1998. С. 438.*
- ⁵ *Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. 3-е изд., испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 150.*
- ⁶ *Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М.: Русская книга, 2002. С. 12.*
- ⁷ Ср. христианское учение об образе и подобии Божию: образ присутствует в человеке от рождения, а подобия ему предстоит достичь в процессе духовной работы.
- ⁸ *Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Русская книга – XXI век, 2006. С. 47–50.*
- ⁹ Там же. С. 69.
- ¹⁰ *Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 766.*
- ¹¹ Сам факт такого совпадения является по-своему забавным, так как тех самых исихастов, которых Палама защищал от эллинистического интеллектуализма Варлаама, приводя по сути те же доводы, что и Ильин, наш философ, следуя утвердившемуся в дореволюционном богословии мнению, называл «византийской сектой». См.: *Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений. 1996. Т. 6. Кн. II. С. 434.*
- ¹² Цит. по: *Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. М.: ДАРЪ, 2007. С. 169.*
- ¹³ *Григорий Палама. Триады в защиту священо безмолвствующих. М.: Канон+, 2005. С. 169.*
- ¹⁴ *Феофан Затворник, свят. Что есть духовная жизнь. М.: Сретенский монастырь, 2004. С. 73.*
- ¹⁵ *Игнатий Брянчанинов, свят. Слово о человеке. Избранные творения. СПб.: Приход святителя Игнатия Брянчанинова, 2008. С. 130.*
- ¹⁶ *Исаак Сириянин. Слова подвижнические. М.: Саввино-Сторожевский ставропигиальный мужской монастырь, 2006. С. 37.*

- ¹⁷ *Ильин И.А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. 3-е изд., испр. М.: ДАРЪ, 2008. С. 154.
- ¹⁸ *Ильин И.А.* Путь к очевидности. С. 786.
- ¹⁹ *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Русская книга – XXI век, 2006. С. 249–292.
- ²⁰ Подробнее см.: *Мурьшев К.Е.* Значение и природа творческого созерцания в философии искусства И.А. Ильина // Вестник РГГУ. 2009. № 12. С. 278–285.
- ²¹ *Ильин И.А.* Основы искусства. О совершенном в искусстве. С. 77.
- ²² Там же. С. 71.
- ²³ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию. С. 417.
- ²⁴ *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии // Там же. С. 55.
- ²⁵ См., напр.: *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. С. 67–68.
- ²⁶ Изложение данного учения с опорой на достижения науки XX в. см.: *Лука Войно-Ясенецкий, свят.* Дух. Душа. Тело. М.: ОБРАЗ, 2009. 128 с.
- ²⁷ *Ильин И.А.* Художественное призвание Шалапина. С. 431.
- ²⁸ *Антоний Сурожский, митр.* Проповедь на апостольское чтение (воскресенье 19 ноября 1970 г.) [Электронный ресурс] // Библиотека православной литературы. [М., 2010]. URL: http://pilotchart.narod.ru/text/Surogskiy/S_1_60.htm (дата обращения: 05.02.2010).

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ Р.М. ЦЕБРИКОВА

В статье рассматриваются основные философские идеи русского писателя и переводчика Р.М. Цебрикова, особое внимание уделено анализу его представлений о человеке.

Ключевые слова: Р.М. Цебриков, русское просвещение, природа человека, душевные силы, чувственность и чувствительность, эстетика.

Роман Максимович Цебриков (1763–1817) известен в первую очередь как просветитель, литератор, профессиональный переводчик¹, член Российской академии наук. Его философские изыскания – главное увлечение всей жизни – не были опубликованы и волею судьбы до сих пор остаются почти не замеченными².

Он получил блестящее европейское образование: в 1779–1785 гг. обучался в Лейпцигском университете, где познакомился с философией Лейбница, Гердера, Локка, французских просветителей, Баумгартена, Мендельсона, Тетенса, Энгеля, Канта. Любимым его учителем стал Эрнст Платнер (1744–1818). Сохранилось воспоминание Н.М. Карамзина о Платнере:

Никто из Лейпцигских ученых так не славен, как доктор Платнер, эклектичный философ, который ищет истины во всех системах, не привязываясь особенно ни к одной из них; который, например, в ином согласен с Кантом, а в ином – с Лейбницем или противоречит обоим. Он умеет писать ясно, и кто хотя несколько знаком с логикою и метафизикою, тот легко может понимать его. «Афоризмы» Платнера весьма уважаются, и человеку, хотящему пуститься в лабиринт философских систем, могут они служить Ариадниною нитью³.

Афористический стиль философствования, привлекавший непринужденностью мысли, краткостью и законченностью изложения, питал и Цебриков. Он говорил о своем творчестве: «Я пишу не яко систематик сии отрывки, но даю свободу действовать мыслям, как они в рассуждении подлежащей сей материи в уме моем встретилися»⁴.

В рукописном фонде Российской государственной библиотеки хранится солидное собрание его философских сочинений. Назовем лишь некоторые из них: «Нечто о человеке», «Душа», «Три силы душевные», «Отрывок о впечатлениях в нас понятий о вещи», «Разнообразные мнения людей о благополучии», «Явные несообразности во всей всеобщей Европейской вере», «Различие между словами чувственность, чувство, чувствительность, чувствование», «О предвещениях явных и во сне видящихся», «Адская политика владетелей-тиранов, и кроткое им напоминание человеколюбца», «Для чего человек с достоинствами не по заслугам награждается?», «Что есть философ для света?». Все эти разнообразные сочинения нацелены на познание и выражение сущности человека.

Размышления о человеке – центральная тема сочинений Цебрикова, органически соединившая вопросы мировоззренческого, социально-политического, этического и эстетического характера. В чем состоит сущность человека? Какова его природа? Что представляет собой человек как гражданин и член «общезития»? Проблема человека в конечном счете конкретизируется в проблеме мыслящей личности («философа для света») и ее отношения к миру. Личность становится своеобразным центром, к которому устремлены все силовые линии его философских сочинений.

Цебрикова отличает увлеченность идеей творения, восторженное отношение к Творцу. «Создавший вся и всех не может быть сам создан; кто не создан, тот не имеет начала, следовательно, и конца, а по сему и есть он вечное и верховнейшее существо, держащее крепкою своею десницею всю цепь видимых и невидимых существ в сей неизмеримой вселенной, и заключает, наконец, что всемогущее сие Существо связало и соединило с собою все твари оную цепью, на каком бы звене твари сии ни находились»⁵. Божественное происхождение человека, по Цебрикову, таинственно и сокровенно. О «человеке вообще» с уверенностью можно сказать лишь то, что он составлен из «непостижимых существ» – души и тела. Эти два начала, различные по своей природе, нередко противоречат друг другу. В развернутом конспекте статьи о душе, написанном в 1782 г., были собраны различные мнения о вещественности и бессмертии души. Обширный список включал имена Платнера, Мендельсона, Локка, Гельвеция и других авторов.

Исследования души и тела в трактатах современных Цебрикову «душесловцев», «нравоучителей» и врачей в равной мере представлялись ему парадоксальными: «Две противоположные одна другой секты спиритуалистов и материалистов толкуют обе оных по принятым и свойственным каждой из них мнениям. Духовидцы изъясняют все действия, и изыскивают причины оным, по доказательствам на духовности основанным; вещевословы же, почитающие за одни токма бредни все то, что не можно видеть, слышать, обонять, осязать, вкушать, в изъяснениях своих основываются на доводах из вещественности почерпнутых. Много есть доказательств, много и возражений против одного и другого образа мысли»⁶.

Изучение глубин души человека притягательно, но сложно и даже опасно. В сочинении «Нечто о человеке» философ пишет: «Разныя о ней мнения и разныя толки заманят тебя в лабиринт, из коего ты, может быть, не прежде выйдешь, как вместе с разрушением твоего бытия»⁷. Опасность коренится в самой природе человека, в возможности нарушения единства трех душевных сил: разумности, воли и чувства. Если пересиливает мышление, то в глазах человека мир сохраняет значение лишь в той мере, в какой он доставляет ему материал для удовлетворения безгранично возросшей жажды мудрости.

Великое завоевание и ответственность мыслящего человека состоит в том, что он достигает господства над взаимодействием душевных сил. Обыкновенно все три основные силы человека в конкретный период жизни не одинаково уходят вперед в своем развитии. У одного человека мышление опережает чувство и волю, у другого – какая-либо другая сила имеет верх над остальными. Возможны отклонения в ходе развития человека. Например, если у волевого человека прекращается закономерное влияние чувства и разумности, то воля направляется своим собственным безудержным путем, пересиливает человека, и возникнет деспотическая натура, переходящая от одного необузданного поступка к другому.

В работе «Три силы душевные»⁸ Цебриков особое внимание уделяет силе чувствования. Он связывает ее с «восприятием изящного и величественного в предметах естественных, нравственных и художественных»⁹. Развитое чувствование способно облагородить нравы, укрепить душу в добродетели, «ублагодатьствовать» образ нашей жизни. Эстетика – наука «ощутительной пользы». Благодаря ей возможно

предавать забвению и искоренять все, могущее растритить наши нравы, повредить вкус, огрубить чувства, возбудить сластолюбивые мысли, сделать нас поползновенными к порокам и непозволительным заба-

вам, истребить семена добродетели, любви к отечеству и ближнему, и погрязнуть силы наши и способности к отправлению должностей наших в общежитии¹⁰.

По глубокому убеждению Р.М. Цебрикова, важнейшее качество исследователя – точное употребление понятий. В работе «Различие между словами чувственность, чувство, чувствительность, чувствование»¹¹ он стремится прояснить каждое из них. Слово «чувствительность» в Словаре Академии российской (1789–1794), на который он ссылается, интерпретировалось как качество человека, трогаящегося несчастьями другого. Сострадав, человек испытывает самую изысканную радость. Для душевно богатого человека совершать добродетельные поступки означает следовать не внешнему долгу, но собственной природе. Чувствительность превращается тем самым в основу человеческой солидарности. Казалось, что стоит пробудить в людях чувствительность, и любая несправедливость будет устранена как из личных, так и социальных отношений.

В бытовом употреблении того времени слово «чувствительность» имело иной смысл, означало проявление гневливого, вспыльчивого характера. Поэтому духовную составляющую чувственного восприятия Цебриков предполагает выделить и назвать «чувствованием». К философии относится все то, что может производить чувствование, обращающее на себя внимание души.

Для обозначения повторного переживания прошлых впечатлений и воспоминаний, связанных в первую очередь с восприятием художественных образов, он вводит дополнительное понятие «чувствие», хотя и сомневается, «с удовольствием ли оно всемирно принято будет»¹².

Как и любой другой дар природы, эстетические способности «чувствия» и «чувствования» нуждаются в воспитании и руководстве. Цебриков ставит перед собой дидактическую задачу пробуждения и развития возвышенных переживаний. С особым удовольствием описывает он величественные красоты родной природы, например, вспоминая о своем детстве, говорит, что родился «под небесною полосою, благорастворенным воздухом питаемую», «где изобилие всяких плодов предупреждает труды смертных, где благотворительная мать земля не допускает чад своих до истощения естественных их сил»¹³. Не может не вызывать эмоционального отклика его энтузиазм в отношении философии: «Кедр сей Ливанский есть философия. – Тебя я люблю, с тобою жить буду, и с тобою закрою мои очи от света мира сего, когда всеблагой Творец позовет меня в вечное обиталище»¹⁴. Он апеллирует также к религиозному чувству, изображает трогательные ситуации, развивая у читателей

радость от собственной душевной чуткости. Просвещенному человеку он противопоставляет безрассудно «чувственного», пренебрегающего доводами разума, раба собственных страстей.

Цебриков отстаивает центральный постулат просветителей: величие человека заключено в его разуме. Только руководствуясь разумом, человек может удовлетворить свои потребности, не принося вреда окружающим. Его волновала мысль, что при всей своей уникальности человек страдает от несправедливости и социального неравенства. В сочинении «Для чего человек с достоинствами не по заслугам награждается?»¹⁵ он заключает:

Ежели бросить взор на пространство, замыкающееся между скипетром и посохом, и рассудить философическим оком о всех состояниях людей, то легко можно увидеть, что, кто все может, тот всегда добро творит и, его желая, ищет, что обман, лож и вероломство ни от чего другого рождается, как от немощи, слабоумия и крайнего недостатка других средств, могущих возвеличить¹⁶.

Он задумывался и над проблемой свободы личности. Рассматривая человека как существо социальное, Цебриков обращает внимание на индивидуальные особенности каждого человека, да и целых сообществ людей. Просвещенный человек, по его мнению, «не презирует нижних степеней ума человеческого, ведая, что в свете должно быть неравенство разнообразность и познаний, а потому самому должна быть и лесница многообразных умов, много-различных понятий о вселенной и о всем в ней существующем»¹⁷.

Независимо от способностей, все люди равны по своей природе, от рождения они обладают одинаковыми правами, и только личные заслуги должны определять их положение в обществе. Цебриков замечает:

Какое блаженство жить во свете между людьми просвещенными и благонаравными, трудолюбивыми и ближних своих любящими, а особливо ежели в совести своей убежден, что ты и сам человек просвещен, благонаравен, трудолюбив, и усердствуешь своей собратии. Кто не обретает пользы в советах и наставлениях родительских, братских и дружеских? Кто не вкушает приятностей и удовольствий в собраниях благородных: не по выражению, не по своей существенности? Не увеселяет ли нас обхождением, на честных правилах основанное, с подобными нам со-человеками?¹⁸

Согласие в обществе достоверно и надежно укрепляет его благосостояние. Главной целью свободного общества, по его мнению,

является благополучие его граждан. Человек свободного общества должен быть достойным гражданином, уметь ставить общественные интересы выше личных выгод.

От рождения человек представляет собой *tabula rasa*. Его личностные качества складываются под влиянием обстоятельств и условий жизни, поэтому если создать ему достойное окружение, то можно сформировать добропорядочного гражданина и высоконравственную личность. Еще в студенческие годы у Цебрикова сложился образ просвещенного, мыслящего человека. «Философ для света» должен быть: 1) «быстрога ума, тонкаго проникания и обширных всякого рода познаний», 2) «отменно одарен чувствительностью», 3) он «ищет быть политиком благопросвещенным», 4) «познает приятность общественного жития». «Посему не может он не любить человечества, снося притом великодушно все его недостатки и погрешности»¹⁹, – отмечает он.

Сам Цебриков в высшей степени соответствовал этому образу, созданному им еще в юности. В его философских сочинениях утверждаются и одновременно критически осмысливаются основные постулаты Просвещения. Его рассуждения помогают обнаружить классические принципы мышления того времени и вносят в русскую философскую антропологию новые оттенки и смыслы. Его исследования расширяют наши представления о внутреннем мире человека рубежа XVIII–XIX вв.

Примечания

¹ Основные переводы Р.М. Цебрикова: Мир Европы не может иначе восстановиться, как только по продолжительном перемирии. Проект всеобщего замирения, сопряженного купно с отложением орудий на двадцать лет между всеми политическими державами. СПб., 1789; Письма к двум молодым женщинам о важных предметах / Пер. с нем. СПб., 1795; Вилиома практическая логика, или Дейтельное умословие, руководствующее легчайшим способом к познанию истины и здравому суждению о разных предметах / Пер. с нем. СПб., 1802; И. Канта наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного, в рассуждении природы и человека вообще и характеров народных особенно, служащие к объяснению некоторых мест Вилиомовой практической логики / Пер. с нем. СПб., 1804; Олофа Далина История Шведского государства / Пер. с нем. СПб., 1805–1807; Собрание превосходных сочинений, до законодательства и управления Государственного Хозяйства, особливо же финансов и Коммерции касающихся / Пер. с нем. СПб., 1808; Уголовное право, сочинение доктора Павла Анзельма Фейербаха / Пер. с нем. совместно с П.Д. Лодием и П. Полонским. СПб., 1810–1827; Философически-юридическое исследование государствен-

- ной измены и преступления против Величества, с кратким начертанием истории законодательства о сем преступлении, сочиненное Д.П.И.А. Фейербахом / Пер. с нем. СПб., 1812; Новейший самоучительный Немецко-Российский словарь. 2 части. СПб., 1812–1813; Избранные слова Массильона, епископа Клермонского, служащие дополнением изданных в 1808 году / Пер. с франц. 3 части. СПб., 1814.
- ² Бумаги Р.М. Цебрикова // ОР РНБ. Ф. 830.
- ³ Цит. по: *Козлов С.А.* От Лейпцига до Очакова. Дневниковые записки Р.М. Цебрикова 1785–1788. СПб.: Историческая иллюстрация, 2009. С. 14–15.
- ⁴ Бумаги Р.М. Цебрикова // ОР РНБ. Ф. 830. Т. 2. Л. 165об.
- ⁵ Там же. Л. 190об.
- ⁶ Там же. Л. 32–32об.
- ⁷ Там же. Л. 31.
- ⁸ *Цебриков Р.М.* Силы душевные // ОР РНБ. Ф. 830. Т. 2. Л. 180–183об.
- ⁹ Там же. Л. 181.
- ¹⁰ Там же. Л. 183об.
- ¹¹ *Цебриков Р.М.* Различие между словами чувственность, чувство, чувствительность, чувствование // ОР РНБ. Ф. 830. Т. 2. Л. 162–169об.
- ¹² Там же. Л. 167об.
- ¹³ Там же. Т. 2. Л. 72.
- ¹⁴ Там же. Л. 27об.
- ¹⁵ *Цебриков Р.М.* Для чего человек с достоинствами не по заслугам награждается? // ОР РНБ. Ф. 830. Т. 2. Л. 391–396об.
- ¹⁶ ОР РНБ. Ф. 830. Т. 2. Л. 396об.
- ¹⁷ Там же. Л. 189об.
- ¹⁸ Там же. Л. 193.
- ¹⁹ Там же.

МАТЕМАТИКА, НАУКА И ЯЗЫК¹

I

Математика, наука и язык формируют основные функции деятельности, посредством которой человечество управляет природой и устанавливает порядок в окружающем мире. Эти функции имеют свой исток в трех формах действий индивидуума в его стремлении к жизни: (1) математическом созерцании, (2) математической абстракции и (3) передаче своих желаний другим с помощью звуков.

1. *Математическое созерцание* как волевая активность на службе инстинкта самосохранения индивидуума осуществляется в двух фазах – фазе временной и фазе причинно-следственной установок. Первая фаза есть не что иное, как интеллектуальный феномен расщепления определенного жизненного момента на две качественно разные составляющие, причем одна из которых последовательно сменяет другую, но первая при этом сохраняется в памяти. Одновременно расщепленный жизненный момент отделяется от «я» и переносится в мир, который можно назвать миром созерцания. Благодаря вышеуказанному восприятию времени постоянно осуществляющаяся временная двойственность или дву-единство последовательности времени позволяет затем понять себя в качестве одного из членов новой двойственности, что создает теперь временную тройственность и т. д. Таким образом, посредством фундаментального для интеллекта свойства саморазвертывания временная последовательность явлений создается из произвольно разнообразия.

Каузальная установка, или причинное рассмотрение, содержится, следовательно, в самом действии по идентификации различных последовательностей событий во времени, которые уходят в прош-

лое так же, как и в будущем. Так возникает единый фундамент совпадающих последовательностей, известный как причинная последовательность. Особый случай причинного восприятия – мысленное построение объектов, таких как стойкие, стационарные объекты (простые или составные) феноменального мира, такого восприятия, при котором одновременно воспринимаемый мир обретает устойчивость.

Как мы уже сказали, обе фазы математического созерцания никоим образом не являются просто пассивными отношениями; напротив, они представляют собой акты желания. Каждый может обнаружить посредством внутреннего опыта, что он способен при желании погрузиться в грезы, не воспринимая течение времени и не разделяя собственное «я» и воспринимаемый мир, либо провести указанное разделение с особым усилием, вызывающим в феноменальном мире конденсацию единичных предметов. И точно так же с неизбежным усилием осуществляется сравнение различных временных последовательностей.

Оправдание математического созерцания заключено в «целесообразности» совершаемых им «математических действий». Благодаря этому каузальная установка позволяет человеческому индивиду, выделяющему специфический случай, представляющий для него интерес, извлечь из спонтанной последовательности явлений, им не вызываемой, предшествующее явление, само по себе не представляющее для него интереса, но оказывающегося средством вызвать то, что является его конечной целью.

Очевидно, что причинная последовательность не существует иначе, кроме как в корреляции со склонностью человека к математической деятельности; нет оснований для признания существования причинно-следственной согласованности в мире независимо от человека. Напротив, так называемая причинная согласованность мира – это направленная наружу сила человеческого мышления, служащая темной функцией желания, делающая мир более или менее податливым, аналогично той змее, которая обессиливает свою добычу с помощью гипнотического взгляда, или каракатице с ее затемняющей струей.

Дальнейшее последствие этой причинной установки – попытка человека, уже на ранних этапах развития цивилизации, создать вокруг себя и под своим господством сферу упорядоченных явлений, чтобы стабилизировать собственную область причинного влияния. В ее пределах он изолирует одни последовательности, полезные для него самого, защищая их от влияния внешних явлений, а затем создает новые причинные последовательности как при посредстве материальных конструкций из устойчивых объектов и инс-

трументов, так и при посредстве более или менее организованного подчинения своей собственной воле окружающих его человеческих индивидуумов.

2. Однако математическое действие может достигнуть своего полного развития только на более высоких стадиях цивилизации благодаря математической абстракции. Посредством нее человек перерабатывает вещественное содержание сознания, отделяя и удерживая в разуме в качестве чистой формы общий фундамент всякой двойственности. Этот фундамент всех форм двойственности – *первичная интуиция математики*, которая в своем саморазвертывании вводит бесконечное как мысленно реализуемое и создает натуральный ряд чисел (который мы не будем обсуждать здесь далее), а также и действительные числа и, наконец, всю чистую математику.

Эффективность математической абстракции основана на том факте, что многими причинными последовательностями намного легче управлять, если они «вложены» в подсистемы чистой математики, т. е. если их пустые абстракции сопряжены с расширенными чистыми математическими системами. Таким образом, отношения, существующие в пределах расширенной системы, могут также использоваться, чтобы обеспечить краткий обзор более ограниченной системы, что часто приводит к значительному упрощению последней. Это – способ возникновения научных теорий, где «гипотезами» представляются не только элементы причинной системы, но также и чистая математическая система, которая играет центральную роль в анализе. Точные научные теории определяются как правильные научные теории. Эти теории прежде всего касаются особенно устойчивых причинных последовательностей (воспринимаемых как законы природы или созданных искусственно как технические реальности); во-вторых, посредством гипотез достигают значительного упрощения, и, в-третьих, причинные последовательности в таком случае соответствуют специальным значениям числовых параметров (величинам), область определения которых принадлежит математической системе, на которой они спроектированы. К точным научным теориям в особенности относится феномен эвристики научных гипотез; он заключается в дальнейшем открытии того, что последовательностям, введенным первоначально как гипотезы, соответствуют реальные причинные последовательности в воспринимаемом мире.

3. Наконец, математическое созерцание и математическая абстракция, служившие воле отдельных человеческих индивидуумов, могли быть поставлены на службу приказывающей воле других, будь это единичная воля другого человека, или воля некоторой

группы людей, или даже всего человечества, как, например, автономная агрессивная или оборонительная деятельность. Это осуществлялось либо посредством внушения, либо прямым принуждением, угрозами, или при помощи приманки, возбуждения фантазии, грубой животной силы господства, либо косвенно, посредством дрессуры разума, влияя на опыт человека, который будет поработан посредством собственного математического созерцания, в котором перспектива удовольствия или страха перед болью приводят к готовности работать.

Среди математических представлений, наложенных на всех людей общей волей всего человечества, мы должны прежде всего назвать гипотетический «объективный пространственно-временной мир». Он представляет собой единое вместилище всех временных последовательностей явлений для каждого человека и, далее, вместилище всех точных и технических наук, поскольку они не служат чьим-либо специальным интересам, как это происходит с промышленными секретами.

Единая математическая точка зрения, навязанная меньшей группой людей (например, правительством или профессиональной организацией) своим участникам, является, прежде всего, признанием и сохранением организации группы, т. е. представляется той сетью волеизъявлений, посредством которой в пределах группы отдельные математические представления и операции обретают определенность нормативности труда. Эта организация индивидуальной человеческой группы имеет, таким образом, намного менее устойчивый характер, чем точные и технические науки, потому что эти группы, во-первых, даже будучи целесообразно организованными, никогда не господствовали над всеми внешними материальными обстоятельствами и должны были в то же время непрерывно приспосабливаться к их частым сменам и потому, во-вторых, что их эффективность не столько вытекала из целесообразности их организации, сколько зависела от преданности и степени удовлетворенности ее членов, чего нельзя достичь полностью и поддерживать в дальнейшем. Лояльность в пределах организации постоянно находится в опасности, особенно на более высоких уровнях из-за столкновения интересов личности и группы, так же как и на более низких уровнях. Здесь удовлетворенности часто недостаточно, потому что находящиеся в более скромном положении прекрасно понимают, что общие пожелания и потребности участников требуют организации, но они не признают, что эта организация практикует полностью правильные решения или что им самим дали достойное место в этой организации².

Однако метод «тренировки разума», используемый организацией, совершенно неадекватен как средство сохранения лояльности и

удовлетворенности на благоразумном или даже на очень хорошем уровне. Каждая организация кроме этого обращается к пропаганде моральных теорий, что означает: из изначальной математической интуиции, которую необходимость поставила над эгоистическими целями и нуждой, вводит моральные, что значит лишенные эгоистического содержания общественные ценности. Здесь напрашиваются примеры «защиты родины» и пропаганда моральных ценностей религиозных заповедей, как и понятий «отечество», «собственность» и «семья».

Пропаганда моральных ценностей, пока она еще не поддерживается методами «тренировки разума», вынуждена обходиться более всего суггестией, особенно возбуждением фантазии. Кроме того, власть моральных ценностей не основана исключительно на одной организованной пропаганде упомянутых групп, но и на незаметном действии тех математических расчетов отдельных индивидуумов, в которые моральные ценности входят как девиации от эгоистических инстинктов.

На ранних стадиях организации человеческих обществ, отличающихся примитивизмом способов человеческих взаимоотношений, передача желаний достигается посредством простых жестов; человеческий крик является особенно эффективным. В группах более высокой организации поставленные задачи слишком сложны и дифференцированы, чтобы они могли инициализироваться единственным криком. Для того чтобы регулярное побуждение к решению таких задач стало вообще возможным, нужно было представить все команды, объекты и теории, которые играют роль в указанной математически принуждающей деятельности, в форме математического созерцания. *Элементарные лингвистические символы*, соотнесенные с элементами чистых математических систем, ассоциируются с научной теорией, выросшей из математического созерцания. Организованный язык вынужден работать с ними согласно грамматическим правилам, непосредственно полученным из той же самой научной теории. Таким образом, передача желаний, требуемых цивилизованным обществом, стала возможной. Язык, следовательно, является в целом функцией деятельности социализированного человека. Поэтому индивидуум и в одиночестве использует язык для того, чтобы, обратившись к памяти, вспомнить, что в его мышлении должны быть приняты во внимание и наука, и общественные объединения. И когда также посредством языка выводятся трансцендентные события и выводы, то это вполне объяснимо тем, что общая человеческая активность подчинена влиянию свободной воли.

II

Однако нет ни точности, ни уверенности в передаче желания, особенно при передаче посредством языка. Это справедливо и для того случая, когда такая передача касается построений чистых математических систем. И для чистой математики не дано от природы никакого адекватного языка, исключаяющего в обращении недопонимание и предохраняющего от ошибок памяти, например от смешения различных математических сущностей. Однако попытку исключить такого рода ошибки предприняла формалистская школа. Сам математический язык (т. е. система символов, служащая представлению чистых математических систем в других языках) был подвергнут формалистами математическому же рассмотрению, с той целью чтобы посредством полной перестройки придать этому языку стабильность и точность физического инструмента или феномена точной науки, используя для этого язык второго порядка, или метаязык. Но, во-первых, хотя в случае математического языка ему можно приписать высокую степень сходства с метаязыком (так как он обращается к обозримой, конечной совокупности конечных объектов и к чистой математике конечной системы, резюмируемой из нее), все же никогда нельзя утверждать с абсолютной уверенностью, что этот язык лишен недоразумений и ошибок. Во-вторых, вероятность неверного понимания в отношении математического языка, уточненного таким образом, никоим образом не устраняется упомянутыми чисто математическими средствами.

Цель формалистов, которая, как мы продемонстрировали выше, базируется на непреложной вере в волшебный характер языка, по крайней мере на том, что его диапазон превышает функцию передачи желания, может быть объяснена в этом свете как естественное продолжение намного более раннего, более элементарного, более последовательного и глубже внедренного заблуждения. Оно – неблагоприятное доверие к классической логике.

Происхождение этого доверия может быть объяснено следующим образом: человек в древности уже имел в своем распоряжении совершенный язык, т. е. такой, который фактически исключал ошибки. Это язык математического рассмотрения конечных групп вещей в объективном пространственно-временном мире, в котором все эти вещи определялись как единицы и как постоянные сущности. В этом языке есть определенные правила перехода от тех утверждений, которые отвечают действительному математическому созерцанию, к другим утверждениям. Это правила, которые обозначили и обобщили как законы тождества, противоречия, исключенного третьего и силлогизма, или как «логические принципы». Когда эти

принципы имели чисто вербальное применение, это означало, что с их помощью одни высказывания естественного языка выводили из других, таких же высказываний без того, чтобы мыслить соответствующие этим высказываниям математические интуиции. При этом казалось, что принципы логики доказывают свою надежность. Это означало только, что каждое высказывание, получаемое этим способом, можно было подтвердить задним числом. Тем самым создавалась видимость, что всякий грамматически образованный человек может с их помощью решать задачи реального математического созерцания, которые для всех грамматически образованных людей в объективном пространственно-временном мире представляются практически идентичными.

Кроме того, логические принципы также, казалось, работали, когда они применялись к языку науки или к событиям практической жизни, по меньшей мере тогда, когда происходят события, управляющиеся законами природы, к незыблемости которых привыкли. Это принудило людей принимать и доверять утверждениям, полученным посредством логических принципов, даже тогда, когда они не могли быть подвергнуты непосредственной проверке. Особенно это доверие распространяется на принцип «исключенного третьего», и в той далеко идущей форме, согласно которой, после того как произошло событие, ему подыскивают объяснение, принимающее во внимание абсурдность альтернативы или практическую невозможность обратного. На этом доверии основываются не только теоретические науки, такие как палеонтология и космогония, но и такие бюрократические институты, как порядок уголовного процесса. Конечно, в делах относительно воспринимаемого мира логические аргументы действительно могут приводить к некоторым неправильным заключениям, но такой опыт люди всегда относят к некорректным базовым посылкам или законам природы соответственно; их вера в принципы логики никогда не колеблется.

Однако практическая надежность логических принципов (т. е. законов, которые управляют соединением предложений в языке конечной математики) заключается в делах, касающихся воспринимаемого мира. Она является результатом успехов человека в управлении большинством наблюдаемых объектов и механизмов чувственного мира, поскольку рассматривает и исследует систему состояний этих объектов и механизмов в пространственно-временном мире как часть конечной и дискретной системы, элементы которой связаны конечным числом отношений. Другими словами, практическая надежность логических принципов основана на факте, что большая часть чувственного мира в его конечной организации вызывает намного большее доверие и удовлетворенность, чем

само человечество непосредственно. Человек целую вечность был ослеплен этой простой интерпретацией, потому что не признавал, что слова в основном – это только инструмент передачи желания, и в глупом суеверии начал рассматривать слова как ярлыки некоторых подобных фетишу «понятий». Эти «понятия» и отношения между ними были приняты и привели к тому, что их существование, независимое от причинной установки человека и логических принципов, предполагалось априорными законами, управляющими этими понятиями и отношениями между ними. Соответственно этому из соединения понятий, выводимых из неопровержимых аксиом (т. е. из соединений таких понятий, которые констатировали неоспоримые факты или законы природы) при помощи логических принципов, равно как и метода приведения к абсурду высказываний, им противоположных, из того факта, что действие логически правильных высказываний распространялось за границы феноменального мира, и эта правильность постоянно победоносно подтверждалась, пришли к тому, чтобы рассматривать данные высказывания как «идеальные истины».

Философы в течение столетий выводили такие «идеальные истины» старательно и уверенно. Если время от времени появление неудобного противоречия в выводе вызывало сомнения относительно правильности этого рассуждения, то такие сомнения никогда не касались надежности логических принципов, но только неоспоримости аксиом (т. е. отношений, на которых рассуждение базировалось). Много аксиом должно было быть отклонено или изменено из-за противоречий, которые произошли в идеальных истинах, полученных из них.

Математики в подражание философам в разработке чистой математики бесконечных систем перенимали и скрупулезно применяли логические принципы языка конечной математики. Таким путем они получили для математики бесконечных систем, особенно для теории множеств, подтверждение «идеальных истин». Эти истины не были чем-то большим для математиков, чем только пустыми словами. И до этого, именно после введения в математику теории множеств, открывали противоречия, которые не позволяли устранить себя соответствующей модификацией аксиом. Наконец в связи с упоминавшимся выше формалистическим устремлением дошли до сути этих противоречий, озадачивающих в математике еще более, чем в философии. Однако вера в значение языка, независимого от передачи желания, сохранилась. Она сохранилась даже теперь, когда аксиоматические фундаментальные отношения между математическими понятиями и формами дифференциального преобразования различных отношений между математическими понятиями

(в особенности, поскольку они затрагивают создание множеств и принадлежности множеств) были подвергнуты строгому анализу и пересмотру, которыми, однако, вербальное действие логических принципов на материал предполагалось само собой разумеющимся. Смысл математических понятий и конструкций изъясняется при этом неверно, а конечная цель стремлений, которая все еще не близка, представляется как новое строительство математического языка, свободного от противоречий, который, за исключением некоторых незначительных ампутаций из-за предыдущих противоречий, охватит всю математику.

III

Интуиционизм, с другой стороны, выдвигает на первый план существование чистой математики, независимой от языка, и на этой основе пытается доказать истинность математики, построенной до сих пор. Он исследует, насколько логические принципы, которые играли такую существенную роль в строительстве этой математики, могут быть применимы – не исключая математики бесконечного – как надежное средство связи чистых математических построений. Интуиционистское исследование привело к положительному результату в отношении связи с математикой принципов тождества, противоречия и силлогизма и к негативным результатам в случае принципа исключенного третьего. Было доказано, что вообще никакая математическая действительность не соответствует подтверждению этого принципа и выводов, полученных посредством этого принципа.

Далее Брауэр иллюстрирует этот тезис рядом примеров. После их рассмотрения он заключает, что интуиционистская атака предполагает далеко идущие последствия для математики. Победа интуиционистской точки зрения должна повлечь за собой разрушение одних математических построений и установление совершенно новой структуры, имеющей абсолютно иной стиль и характер. Даже те части классической математики, которые остаются нетронутыми, потребуют новой реконструкции.

Он отмечает также, что принцип исключенного третьего в интуиционистской математике, хотя и не является верным, все же непротиворечив, если он одновременно применяется только для конечных совокупностей свойств.

Это, прежде всего, объясняет то, как ошибки в классической математике могли оставаться необнаруженными так долго. Также это дает поддержку формалистскому направлению, поскольку на

основе указанной интуиционистской способности проникновения в суть можно не только построить правильные теории, независимые от принципа исключенного третьего, но также и получить непротиворечивые теории, которые охватывают сравнительно большую часть классической математики, чем правильные (корректные) теории. Соответствующая формализация языка непротиворечивой интуиционистской математики должна привести к тому, к чему стремится формалистская школа.

С другой стороны, одновременное изложение принципа исключенного третьего для случайных совокупностей свойств может оказаться очень противоречивым. Например, может быть доказана противоречивость утверждения «все действительные числа или рациональны или иррациональны». Это нужно принять во внимание при построении непротиворечивой формалистской языковой структуры и всегда проявлять максимальную осторожность в дальнейшем.

Пер. с англ. А.С. Левченко

Примечания

- ¹ Доклад, прочитанный Л.Э.Я. Брауэром 10 марта 1928 г. в Вене по приглашению комитета по проведению научной конференции с участием иностранных ученых, представляющих точные науки.
За основу настоящего перевода этого доклада на русский язык была взята его публикация в: *Collected works*. Vol. 1–2. Amsterdam; Oxford: North-Holland publishing company, 1975–1976. Vol. 1. *Philosophy and foundations of mathematics*. P. 417–428. При переводе была учтена его публикация на немецком языке в *Monatshefte für Mathematik und Physik* (1929. 36 (1). P. 153–164). Редакция выражает благодарность А.Н. Круглову, В.И. Молчанову, В.И. Стрелкову и П.В. Лютикову за ряд ценных замечаний, содействовавших улучшению настоящего перевода.
- ² Недовольство людей имеет разрушительный эффект на организацию группы, потому что оно способствует формированию подгрупп в пределах группы, вследствие того что математические представления подгрупп нацелены на реформу главной организации.

К ПУБЛИКАЦИИ ДОКЛАДА
Л.Я.Э. БРАУЭРА

Венский доклад Л. Брауэра «Математика, наука и язык» вошел в анналы истории науки и философии помимо своего значения в контексте развития идей интуиционизма еще одним примечательным эпизодом. Известно, что в 20-е гг. прошлого века Людвиг Витгенштейн отошел от философии. Он сменил много занятий: учительствовал в деревнях Австрии, работал садовником, пробовал силы в скульптуре и архитектуре. Г. Фейгль вспоминал, что в это время он избегал разговоров о философии. 10 марта 1928 г. Г. Фейгль и Ф. Вайсман с трудом уговорили Витгенштейна пойти на доклад, перевод большей части которого публикуется в этом номере «Вестника РГГУ». Согласно впечатлению, оставшемуся у Фейгла, посещение этого доклада ознаменовало возвращение Витгенштейна к «глубоким философским интересам и занятиям». По свидетельству Фейгля, после лекции он стал крайне разговорчивым и высказывал идеи, ставшие началом его поздних работ. Уже через год он защитил диссертацию по философии математики, и исследование оснований математики стало предметом его занятий на долгие годы.

Основатель интуиционизма и нидерландской школы интуиционистской математики Лейтзен Ян Эгбертус Брауэр родился 27 февраля 1881 г. в семье школьного учителя в г. Оверсхи, недалеко от Амстердама. Родители, Эгберт Лейтзен Брауэр и Гендерика Путсма, были выходцами из Фрисландии. Семью будущего великого математика отличала причастность к интеллектуальным традициям, особенно с материнской стороны: под фамилией Путсма был известен ряд юристов, врачей и педагогов. Юный Берт очень рано выделился блестящими успехами в школе, так что отец решил, что сыну необходимо продолжать учебу «в собственном темпе». После окончания школы юный Брауэр обучался математике в Муниципальном университете Амстердама, куда поступил как вундеркинд в возрасте

16 лет. Там одним из его учителей был Гарриет Маннури, основавший в 1922 г. вместе с ван Гиннекеном кружок «Сигнифики» в целях изучения «средств понимания» и развивавший прагматический и психологический подходы к математике. Интересы этого, специфически нидерландского, кружка, не заключались только в границах семиотики и математики, но простирались и на другие науки, в том числе, к примеру, на социологию и юриспруденцию.

В 1907 г. Брауэр защитил докторскую диссертацию под названием «Об основаниях математики» (*Over de grondslagen van de Wiskunde*). Собственно именно этот год и считается временем рождения интуитивизма как одного из основных направлений в области исследования оснований математики.

После нескольких заметок и статей, последовавших за диссертацией, в 1918 г. Брауэр завершил работу, претендующую на совершенно новое обоснование математики – «Обоснование теории множеств независимо от логического принципа исключенного третьего».

Академическая деятельность Брауэра была тесно связана с Амстердамским университетом, где он работал в качестве профессора по 1955 г. В 1912 г. Брауэр стал членом Нидерландской королевской академии наук. Будучи верен Амстердаму, он не принял в 1919 г. почетное предложение Давида Гильберта, предлагавшего ему докторат в Геттингене, который в то время под руководством Гильберта затмил блеск Берлина и Парижа и превратил этот город в центр притяжения для математиков.

В период Первой мировой войны Брауэр был обеспокоен разрывом отношений между научными сообществами воюющих сторон, так что в мае 1918 г. он активно поддерживал идею о проведении в Америке конференции ученых как нейтральных, так и воюющих стран. Его неприятие смешения науки и политики побудило его вести агитацию за бойкот наступающего международного математического конгресса в Болонье 1927 г., на который немецкие математики, возглавляемые Гильбертом, были допущены только в качестве наблюдателей. Он требовал либо признания членом немецкой делегации за полноправных участников конференции, либо объявление бойкота конференции. Немецкие математики подобным «отлучением» от международных конгрессов подверглись наказанию за «грехи» их отечества.

В двадцатые годы Брауэр обрел широкую известность исследованиями и области геометрии и топологии. Новый стиль в топологии привлек внимание молодого поколения математиков, некоторое число которых приезжало в Нидерланды, чтобы работать вместе с отцом новых ее направлений. Хотя в то время Брауэр разрабатывал

интуиционизм, его сельский дом в Бларикуме стал центром топологической активности. Посетители обосновывались в окрестностях обычно на год или около того и принимали участие в церемониях брауэровского образа жизни. В своем одиночестве Брауэр поддерживал у себя дома своего рода расширенный институт изучения топологии. Летние посетители поддерживались грантами (к примеру, Рокфеллеровского фонда). Многие посетители составляли топологическую элиту века: среди них были П.С. Александров, В. Гуревич, П. Урысон. Брауэра посещали также выдающиеся логики и философы, среди прочих Э. Гуссерль и Р. Карнап. Л. Брауэр имел также общение с Л. Витгенштейном и К. Геделем.

Из учеников и последователей Брауэра в Голландии мировую известность получили М.И. Белинфанте, А. Гейтинг, Г.Ф.С. Грисс, А. Трудстра, Х. Фройденталь и другие. В США, России, Германии и Польше идеи Брауэра вызвали к жизни целые школы.

В России интуиционистское направление представлено школой советского конструктивизма, основанной А. Марковым. Ей принадлежит целый ряд фундаментальных результатов в области математики, исследований оснований математики и интуиционистской логики.

Уже школьные оценки Берта позволяли заметить, что он вовсе не был мономаном. Отметки по современным и древним языкам и другим предметам выказывали всесторонне одаренного ученика – образ, который в его дальнейшей карьере только еще укрепился. Во время учебы юный Брауэр показал необычайные математические способности. Его студенческий доклад о пространстве четырех измерений сделал его знаменитым среди студентов и профессоров. Он умел находить время для знакомства с литературой и занятий философией наряду с основными, математическими, занятиями. Брауэр рано выработал оригинальную философскую позицию, основные принципы которой развивал на протяжении всей жизни: еще в 1898 г., в возрасте 17 лет, он принял некоторую форму субъективной идеалистической философии с солипсическими чертами. Во время Первой мировой войны, еще до создания «Сигнификационного кружка», он вместе с Ван Эденом, Борелем, Блумерсом, Маннури, Орнштейном и другими пытался создать Международный институт философии, который из-за недостатка финансирования оказался нежизнеспособным и был вскоре закрыт.

Его философия не ограничивалась основаниями математики: Брауэр был одним из критиков современной человеческой цивилизации и культуры. Он полагал, что ее фундаментальным пороком является нарастающее забвение основных целей человеческой жизни и все возрастающее значение того, что относится к категории

П.В. Лютиков

ее средств. Многие обвинения его звучат вполне современно: человечество не живет в гармонии с природой, но пытается подчинить ее себе, следуя близорукому корыстному интересу. На этих моментах, надо думать, и основывался достаточно обстоятельно разработанный брауэровский мистицизм: на постижении себя и природы, во многом альтернативном современному отчуждению. Аскетизм, вегетарианство и индийская философия Брауэра определили в значительной степени как его образ сурового моралиста, так и то непонимание и изоляцию, с которыми относилось к этой необыкновенной личности современное ему общество.

Вечером 2 декабря 1966 г., накануне Николина дня, домашние попросили его отнести праздничный презент одной дружественной семье. Когда он в наспех наброшенном пальто пересекал Торенлан, на него наехал проезжавший автомобиль.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОЛКОВАНИЯ ГЕОМЕТРИИ В ПРОГРАММЕ ИНТУИЦИОНИЗМА

В настоящей статье на основе работ интуиционистов Л.Э.Я. Брауэра и Г. Вейля выявляются онтологические и гносеологические установки программы интуиционизма в истолковании геометрической составляющей математики. В статье находит подтверждение точка зрения, что подход к обоснованию математики последователями школы Л.Э.Я. Брауэра включает в себя элементы объективистского, реалистического истолкования природы фундаментальных математических истин и объектов.

Ключевые слова: философия математики, интуиционизм, онтологические и гносеологические основания математики, геометрия.

Изучение сущностных особенностей, а также отдельных аспектов эволюции и взаимного влияния интуиционизма, формализма и логицизма, несмотря на множество интереснейших работ отечественных и зарубежных авторов, затрагивающих эту тематику, до настоящего времени представляет собой обширное поле нерешенных задач. Решение этих задач важно как для ученых-математиков, так и для философов.

В качестве одного из возможных и новых подходов к изучению интуиционистского направления нами был выбран подход, предполагающий наличие в сущностных основах математики трех равнозначных и взаимодополняющих составляющих – арифметической, геометрической и логической¹.

Ометим, что такой подход на первый взгляд может показаться неуместным для исследования интуиционистского направления, поскольку Брауэр и его последователи не считают логическую и геометрическую составляющие равнозначными арифметике и не

© Брауэр Л.Э.Я., 2010

Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08–03–00049а.

рассматривают все три составляющие в качестве неотъемлемых компонент фундамента математики. Логика для интуиционистов производна от математики, вернее от арифметики, предполагающей фундамент всего математического знания. Кроме того, интуиционисты считают возможным существование различных логик, пригодных для выполнения различных задач математики и даже различных областей научного знания².

Брауэр настаивает на том, что в науке логика часто приводит к правильному результату, но это не делает верным утверждение, что ее применимость можно использовать до бесконечности, а кроме того, в математике сомнительно, допустима ли вся логика, и сомнительно также, разрешима ли проблема ее допустимости в принципе³.

В отношении геометрии основоположник интуиционизма занимает более жесткую позицию и говорит о невозможности придания ей статуса фундаментальной компоненты математики, поскольку имеется возможность полного сведения геометрических систем к арифметике: «Со времен Декарта нами изучена редукция всех типов геометрии к арифметике, посредством вычисления координат»⁴. Однако сегодня мы знаем, что множество убедительных аргументов указывают на обратное: геометрическая составляющая входит в качестве фундаментальной компоненты в основы математики, она несводима к другим компонентам (равнозначна им) и неустраима, т. е. не может быть заменена или просто игнорироваться при рассмотрении онтологических и познавательных основ математики.

Очевидно, что фундаментальные понятия и отношения геометрии: точка, прямая, плоскость, пространство, движение, принадлежность точки прямой и пр. – не могут быть полностью сведены к другим составляющим оснований математики. По мнению современных авторов, признание геометрической очевидности наряду с очевидностями логики и арифметики позволят в значительной степени расширить возможности интуиционистского обоснования математики. Например, часть относительных доказательств непротиворечивости в этом случае может приобрести статус абсолютных. Кроме того, допущение непрерывности прямой в статусе конструктивного тезиса позволяет построить геометрию конструктивно⁵.

В работе «On the foundations of mathematics» имеется непосредственное указание Брауэром на фундаментальную важность в науке не только категории времени, но и категории пространства, а также фактически признается объективный статус этой категории: «...позвольте задать нам вопрос о том, насколько физическое время и пространство объективны. Ответом должно быть то, что они обладают этим фундаментальным свойством во всей полноте, возможно более полно, чем любой другой физической объект»⁶. Брауэр, помимо

этого, говорит о необходимости разработки геометрического метода в различных областях математики: «Моим главным намерением была демонстрация того, что было бы возможным и желательным уделять первостепенное значение геометрическому методу также в тех частях математики, где это еще не было предпринято»⁷. Все это позволяет нам прийти к выводу, что интуиционистская программа обоснования математики имплицитно признает включенность геометрии в основания математического знания. Более того, Брауэр в своей программе ставит сущностное основание геометрии, в качестве которого выступает понятие пространства, на один уровень с понятием времени, которое в то же время предполагается единственно возможным основанием для построения математики.

Здесь очевидна противоречивость высказываний Л.Э.Я. Брауэра в отношении геометрической компоненты. На наш взгляд, такое противоречие является, с одной стороны, результатом отказа интуиционистов от рассмотрения геометрии в качестве фундаментальной составляющей оснований математики и, с другой стороны, следствием признания очевидной объективности геометрических истин, указывающей на сущностную значимость геометрии, ее непосредственную связь с действительностью.

Брауэр, рассуждая об априорности в математике, указывает, что это понятие может иметь двойную трактовку. Его можно понимать либо как существование, независимое от опыта, или же как необходимое условие для возможности создания всей науки (т. е. как фундаментальность, в нашей терминологии). Если рассматривать понятие исключительно в первом смысле, то в этом случае, по мнению Брауэра, априорность всей математики следует «из ее интуитивного построения», и «неевклидова геометрия априорна настолько же, насколько и геометрия Евклида»⁸. Если же в качестве единственного определения априорности предполагается второе из приведенных (т. е. как синоним фундаментальности), то для построения всей математики Брауэр предполагает достаточным считать единственным априорным элементом в науке время, а точнее, интуицию восприятия разделенных моментов времени.

С целью исключения пространственной компоненты из фундамента построения науки Л.Э.Я. Брауэр подвергает критике точку зрения Канта на статус эмпирического пространства. Кант утверждал, что геометрия Евклида представляет собой необходимое условие для всех внешних событий и является единственным источником для построения концепции окружающего мира. Естественно, что такой источник предшествует всякому внешнему опыту.

Брауэр возражает против этой точки зрения, утверждая, что человек приобретает опыт «отдельно от всей математики, следо-

вательно, вне любой пространственной концепции»; более того, в математике в процессе классификации событий также возможно создание «пространственных концепций, являющихся свободными актами интеллекта»⁹. Таким образом, Брауэр все же указывает на независимость всей геометрии от опыта, другими словами, на ее априорность в первом из указанных им смыслов. Но, кроме этого, он предполагает возможность существования множества геометрий как разновидностей математических систем. Здесь просматривается аналогия с точкой зрения представителей интуиционизма на природу логики и ее роль в общей структуре математического знания.

В подтверждение своей точки зрения Брауэр говорит о том, что не только математика существует независимо от опыта, но и опыт человека независим от математики: «Человеческий опыт пассивно не определяется ни какой-либо единственной математической системой, ни координатой времени, ни даже временным континуумом»¹⁰. В отношении связи пространства нашего опыта и геометрии, по словам Брауэра, человеческий интеллект совершенно свободно может «отделить себя от трехмерной Евклидовой геометрии». При этом «виртуозность» и привычность связи явлений окружающего нас мира с геометрией Евклида вовсе не исключает для человека возможности строить другие «математические схемы» и связывать события нашего опыта с этими новыми схемами¹¹.

Другими словами, Брауэр считает, что мир объектов не является необходимым условием для опыта, а «эмпирическое пространство» представляет собой произвольное построение, дающее возможность при помощи математической индукции разным людям «рассматривать причинные последовательности различного рода под одной точкой зрения»¹². Однако, отождествляя геометрию с произвольно конструируемыми системами и считая такие системы независимыми от опыта, а опыт – независимым от внешнего мира, Брауэр игнорирует ряд убедительных аргументов, противоречащих его позиции. Во-первых, необходимо указать, что эмпирические критерии знания – это критерии объективности, т. е. истинности, понимаемой как соответствие действительности. Во-вторых, эмпирически получаемые законы естествознания находят свое подтверждение с точки зрения других критериев объективности и истинности. В частности, с точки зрения рационалистических критериев (к которым можно отнести непротиворечивость, логичность и т. д.), а также критерия практики.

Для подтверждения своего подхода к пониманию сущностного статуса геометрии Брауэр приводит онтологическое описание исходных понятий и принципов построения геометрии: «В мире опыта существуют определенные объекты, называемые твердыми телами.

Они допускают группу преобразований, называемых движениями. Эти движения могут быть отображены с высокой степенью точности шестимерным Евклидовым преобразованием в трехмерном Декартовом пространстве. С помощью этого отображения световые лучи в мире опыта изображаются прямыми линиями в Декартовском пространстве»¹³. Предугадывая критические возражения о том, что не только лучи света и движения твердых тел, но и вообще любые физические явления даны нам через восприятие в пространстве, описываемом Евклидовой геометрией, Брауэр все же утверждает, что в конечном счете все физические события могут быть редуцированы к преобразованиям твердых тел и изображениям световых лучей прямыми линиями. Независимость Евклидовой системы от «царства чисел», считает ученый, имела место до тех пор, пока человеческий разум не построил с помощью чисел другие системы, сопоставимые с Евклидовой геометрией. В качестве примера таких систем Брауэр указывает на неевклидовы геометрии.

И все же сам математик приходит к следующему выводу: «Несмотря на существование возможности представить, что аксиома параллельных не априорна в математике, наша способность познания может ассимилировать мир опыта только в форме геометрии Евклида», вследствие чего в окружающей действительности «геометрия Евклида сохраняет физическую априорность». По мнению Брауэра, у человека нет необходимости изменять свою точку зрения, пока опыт эмпирического пространства не задаст движения твердых тел по законам неевклидовых геометрий¹⁴. Сейчас нам известно, что описание физического пространства вообще требует привлечения неевклидовых геометрий, а Евклидова геометрия наиболее эффективна для частных случаев, когда действие гравитационных полей сравнительно мало. Известно также, что сама Евклидова геометрия может рассматриваться как частный случай геометрии, в котором «кривизна» пространства является нулевой. Все это указывает нам на объективность, реальность геометрических истин, на их соответствие действительности. Это, в свою очередь, означает, что геометрическая компонента математики является существенно значимой, фундаментальной, самостоятельной, а не производной, вторичной, редуцируемой компонентой.

Тем не менее данные положения не отрицают позиции Брауэра в том смысле, что именно базисные понятия и истины евклидовой геометрии выступают в роли первичных для человеческого познания элементов геометрии, что эти истины и понятия не эмпиричны, а априорны. Брауэр, ошибочно утверждая, с одной стороны, неправомерность отнесения геометрической составляющей к области фундаментальных компонент математики, с другой стороны, считает

геометрию Евклида единственно возможным инструментом для определения, измерения и преобразования объективной действительности. Ученый считает, что при рассмотрении математической структуры геометрии Евклида как уже завершенной системы для объективного пространства Евклид «не может быть обвинен в неполноте его аксиом». Брауэр предполагает, что аксиомы геометрии Евклида единственной своей целью имеют «сопровождение перехода с помощью цепи тавтологий от ясно воспринятых отношений (т. е. оснований) к новым отношениям, которые не являются изначально непосредственно воспринятыми»¹⁵. При таком подходе к сущности геометрии основоположник интуиционизма рассматривает систему Евклида как принадлежащую к чистой математике, считая отсутствие в этой системе координатного метода всего лишь недочетом самого Евклида. В свою очередь, Брауэр не указывает, какую природу имеют те самые непосредственно воспринятые отношения в геометрии, на которых и основывается дальнейшая цепь тавтологий. На наш взгляд, эти первичные отношения имеют в действительности фундаментальный и априорный характер, однако признание этого потребовало бы от интуиционистов включения геометрии наряду с арифметикой в фундамент математического знания.

Брауэр сам задает вопрос о том, существует ли вообще «какая-либо априорная форма восприятия для мира опыта»¹⁶. Он отвечает на этот вопрос положительно и говорит, что такая форма восприятия существует в виде абстракции интуиции времени, а любой опыт воспринимается как пространственное или непространственное изменение, связанное с этой абстракцией. Именно эта фундаментальная и независимая от опыта абстракция является источником всех математических систем, в том числе «включая пространства с их геометриями»¹⁷. Далее, говорит математик, некоторые из этих систем были выбраны для упорядочивания, систематизации (каталогизации) различных явлений опыта. То, какие математические системы выбираются, Брауэр считает не более чем вопросом «удобства, вкуса или обычая». Из вышесказанного он делает вывод о неправомочности считать геометрию одним из сущностно значимых оснований математики. Более того, ученый считает, что априорность геометрии не дает права выделять ее как специфическую часть математики¹⁸.

При столь категоричном подходе в работах Брауэра не встречается анализа того, почему, несмотря на утверждаемую им возможность значительного выбора в применении тех или иных математических систем, в обозримой истории человечества не обнаруживаются системы, которые бы противоречили или, по крайней мере, были принципиально отличны и несводимы к геометрии Евклида.

Мы предполагаем, что ответ на этот вопрос кроется в словах самого Брауэра. Именно априорный характер оснований, определяющих принципы восприятия человеком действительности и являющихся источником для построения всей геометрии, позволяет говорить о фундаментальном, сущностно значимом статусе геометрической компоненты в структуре всего математического знания. Только не зависящие от человеческого опыта, но имеющие онтологическую значимость основания могут гарантировать неизменную эффективность применения в практической деятельности истин и положений математической науки, непосредственно связанной с окружающей действительностью, но в то же время не зависящей от условий своего применения.

Г. Вейль в своей работе «О философии математики»¹⁹ приводит аналогичное Брауэру рассмотрение (а точнее построение) геометрии Евклида как одной из возможных структур математики, построенных на фундаменте арифметики. Он разделяет точку зрения Брауэра на возможность сведения геометрии к арифметической составляющей фундамента математики. Вейль считает, что приведенная им система сведения геометрии к учению о числах необходима для того, чтобы продемонстрировать глубокое различие между математическими (геометрическими) построениями и воспринимаемым человеком пространством. Но все же ученый отмечает, что подобные построения требуют отказа от «значительной части того, что в математике издавна почитается вполне обеспеченным ее достоянием»²⁰.

Однако предложенная Вейлем конструкция представляет собой не исчерпывающий фундамент геометрии, а только возможную ее интерпретацию в некоторой числовой системе. Так, в самом начале построения «объемноопределенного поля», математик свободно использует понятие системы координат, хотя это понятие предполагает определенность ряда положений геометрии еще до привлечения арифметики.

В той же работе «О философии математики» Вейль подтверждает равнозначность арифметической и геометрической компонент фундамента математики.

В геометрии Евклида мы оперируем тремя категориями предметов: точками, прямыми и плоскостями, не определяемыми, а рассматриваемыми в качестве интуитивно-данных, и тремя основными отношениями: «лежать на» (точка лежит на прямой, прямая лежит на плоскости, точка лежит на плоскости), «между» (точка z лежит между точками x и y) и «конгруэнтный» (конгруэнтность отрезков и углов). Аналогичным образом в области натуральных чисел 1, 2, 3, ... един-

ственным основным отношением, при помощи которого определяются все прочие, является отношение, существующее между числом n и следующим за ним числом натурального ряда n^{21} .

Фундаментальность для математики, самостоятельность, онтогносеологическую значимость базисных истин и положений геометрии Вейль фактически подтверждает указанием на логическую и интуитивную «однородность пространства». Она состоит в том, что любое свойство «выведенное из основных геометрических отношений, без указания частных точек, прямых или плоскостей и присущее какой-либо одной точке, – присуще также всякой другой точке»²². Такого свойства, очевидным образом, приписать основным объектам арифметики – числам – мы не можем.

Говоря о непротиворечивости евклидовой геометрии, Вейль отмечает, что она может быть доказана без веры в ее фундаментальные определения: «...непротиворечивость эвклидовой геометрии может быть доказана на арифметической модели. Действительно, аналитическая геометрия, в основу которой целесообразнее всего положить понятие вектора, показала, что эвклидова геометрия есть лишь особенный способ изложения линейной алгебры, теории линейных уравнений»²³. Однако, как мы уже показали, это вовсе не значит, что Вейль тем самым обосновал полную выводимость геометрии из арифметики. Отмечая неразрывную связь этих двух компонент математики, он четко указывал на принципиально различную гносеологическую природу их априорных очевидностей: «...числа являются вольным творением духа и потому как бы прозрачны для духа в совершенно иной степени, чем пространственные объекты и отношения»²⁴.

Подводя итог нашего рассмотрения, мы можем заключить, что, в отличие от общепринятой точки зрения, работы Брауэра и его последователей содержат множество указаний (в основном неявных) на то, что геометрия имеет онтологически значимую основу. Она выражает себя посредством интуитивных очевидностей пространственного характера, которые и являются фундаментом для создания всей структуры этой компоненты математического знания.

Выводимость первичных, фундаментальных понятий геометрии из принятой в качестве основания всей математики интуиции двуединства не демонстрируется Брауэром в убедительной форме. На наш взгляд, описание данной процедуры для разъяснения невозможности рассмотрения геометрии в качестве одной из компонент фундамента математики в интуиционистской программе ее обоснования представляется необходимым. Отсутствие такого описания в работах интуиционистов, как мы считаем, объясняется именно

несводимостью фундаментальных геометрических очевидностей к каким-либо другим математическим сущностям или понятиям, поскольку исходные понятия геометрии, как и их аналоги в арифметике, имеют априорную природу и столь же надежны.

Стоит отметить еще один аргумент в пользу пересмотра, реконструкции подхода Брауэра и его последователей к определению значимости геометрической компоненты для обоснования математики. Дело в том, что, хотя геометрические утверждения и не выводятся эмпирическим путем, их истинность (в смысле соответствия действительности) всегда подтверждается неизменной успешностью применения геометрических законов в естественно-научном познании мира, то есть эмпирические критерии косвенно, опосредованно свидетельствуют об истинности, реальности, объективности утверждений геометрии. Геометрия представляет собой совершенно объективную науку, истины которой априорны и заданы как свойствами разума, так и свойствами действительности, что означает ее реалистичность и необходимость для восприятия человеком окружающего мира.

Примечания

- ¹ Подробнее об использовании указанного подхода в изучении оснований математики см.: *Арепьев Е.И.* О сущностном фундаменте математики и ее арифметической составляющей // *Философская Россия*. 2006. № 1. С. 99–108; *Он же.* Онтологические и гносеологические компоненты оснований математики: геометрическая составляющая // *Философская Россия*. 2007. № 3. С. 144–151.
- ² Подробно о сущности и статусе логики в интуиционизме см., напр.: *Гейтинг А.* Интуиционизм. Введение / Пер. Б.А. Янкоба, под ред. и с коммент. А.А. Маркова. М.: МИР, 1965. С. 78, 82, 87; *Brouwer L.E.J.* The unreliability of the logical principles // *Brouwer L.E.J. Collected Works*. Vol. 1. Philosophy and Foundations of Mathematics. Amsterdam; Oxford, 1975. P. 107–108; *Idem.* Historical background, principles and methods of intuitionism // *Ibid.* P. 509.
- ³ Подробнее см.: *Brouwer L.E.J.* The unreliability of the logical principles. P. 110.
- ⁴ *Brouwer L.E.J.* Intuitionism and formalism // *Bulletin of the American mathematical society (New Series)*. 1999. Vol. 37. № 1. P. 58.
- ⁵ Подробнее о фундаментальном статусе геометрии в основаниях математики см., например: *Перминов В.Я.* Философия и основания математики. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 192–194; *Арепьев Е.И.* О сущностном фундаменте математики и ее арифметической составляющей. С. 99–108; *Он же.* Онтологические и гносеологические компоненты оснований математики. С. 144–151.
- ⁶ *Brouwer L.E.J.* On the foundations of mathematics // *Brouwer L.E.J. Collected Works*. Vol. 1. P. 60.

- ⁷ *Brouwer L.E.J.* The nature of geometry // Brouwer L.E.J. Collected Works. Vol. 1. P. 120.
- ⁸ *Brouwer L.E.J.* On the foundations of mathematics. P. 68.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ Ibid. P. 70–71.
- ¹¹ Подробнее см.: Ibid. P. 68–71.
- ¹² Ibid. P. 64.
- ¹³ *Brouwer L.E.J.* The nature of geometry. P. 113.
- ¹⁴ Подробнее об этом см.: Ibid. P. 113–114.
- ¹⁵ *Brouwer L.E.J.* On the foundations of mathematics. P. 76.
- ¹⁶ *Brouwer L.E.J.* The nature of geometry. P. 116.
- ¹⁷ Ibid. P. 117.
- ¹⁸ Подробнее см.: Ibid. P. 116–117.
- ¹⁹ *Вейль Г.* О философии математики / Пер. с нем. предисл. С.А. Яновской. Вступ. ст. А.П. Юшкевича. 2-е изд., стереотип. М.: КомКнига, 2005.
- ²⁰ Подробнее об указанной Вейлем системе см.: Там же. С. 21.
- ²¹ Там же. С. 34–35.
- ²² Там же. С. 38–39.
- ²³ Там же. С. 51–52.
- ²⁴ Там же.

МЕТОДОЛОГИЯ ПРОНИКНОВЕНИЯ В ОБЛАСТЬ ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ: КАНТ ИЛИ ГУССЕРЛЬ?

Статья посвящена сопоставлению методологий И. Канта и Э. Гуссерля, обеспечивающих проникновение в область чистого сознания. Отмечаются расхождения в уровнях осмысления его содержания, выявляются разногласия между представителями феноменологии относительно значений дескрипции и редукции. Произведено сопоставление исторических заслуг И. Канта и Э. Гуссерля по определению содержания чистых форм сознания.

Ключевые слова: трансцендентальное, эмпиризм, феноменология, метод, априорное, форма, редукция.

Предварительно выскажу свое мнение о правомерности постановки самого вопроса, включенного в название статьи, – «Кант или Гуссерль?» Поскольку деятельность Канта и Гуссерля объединяет общий интерес, заключающийся в осмыслении содержания чистых форм сознания и самих возможностей познавательной деятельности, то они, естественно, в какой-то степени выступают соперниками в достижении поставленной цели. Их методологии включают в себя принцип сомнения, различная степень последовательности в применении которого приводит их к различным результатам, что проявляется в несхожем отношении к конститутивным принципам и глубине осмысления сущности априорных форм. Рассмотрение данной проблемы проникновения в чистое сознание при использовании сомнения и будет составлять общее содержание представленного вашему вниманию исследования.

Совершим небольшой экскурс в историю. Предварительно напомним, что понимал под «феноменологией» Кант. Впервые употребляет термин «феноменология» в «Новом органоне» И.Г. Ламберт как определение «учения о видимости» (1764 г.). Кант в письме к

нему (1770 г.) высказывается следующим образом: «Метафизике должна предшествовать особая, впрочем чисто негативная, наука (*phaenomenologia generalis*), в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор»¹. В «Метафизических началах естествознания» он использует данный термин в названии одной из частей чистого учения о движении. Кант считает, что пространство и время присутствуют в качестве возможности всех явлений чувственно постигаемого мира и эмпирических суждений.

К концу XIX столетия благодаря развитию неокантианства термином «гносеология» обозначается новое направление научного знания, исследующего область сознания. Гуссерль, испытав на себе влияние Марбургской школы неокантианства, в своем учении пытается совместить кантовскую идею об априорных формах, обеспечивающих и одновременно ограничивающих возможности нашего познания, с позитивистской идеей тождества знания с сущностью такого объекта познания, как чистые формы сознания, используя при этом эмпирическую методологию.

И еще одно предварительное замечание. Особенностью кантовского мышления является многократное возвращение (в процессе дальнейшего развития своих идей) к ранее уже высказанным положениям. Так, содержание категорического императива в работах «Основоположение к метафизике нравов» и «Критика практического разума» он формулирует в различных интерпретациях около двадцати раз. Нечто подобное происходит и с размышлениями, посвященными отделению содержания конститутивных принципов от регулятивной идеи чистого разума. Хотя «Критика способности суждения» (1790 г.) появилась позже «Критики чистого разума» (1781 г.), Кант в ней продолжает напряженно размышлять на эту тему, уточняя, развивая и закрепляя в своем представлении то, что ранее им было уже определено в основных чертах. Это дает мне право в равной степени использовать оба произведения для рассмотрения заявленной темы.

Сопоставление между собой методологии трансцендентального идеализма Канта и трансцендентальной феноменологической редукции Гуссерля, а также сравнение полученных ими результатов представляют собой значительный научный интерес. Обратимся к современному состоянию решения проблемы, предполагающего сочетание учений Канта и Гуссерля. «Первым и вместе с тем фундаментальным указанием на то, что мы подразумеваем под “феноменологией” Канта, – пишет Д.Н. Разеев, – является ее определение в качестве “неклассической феноменологии”,

подпадающей под род феноменологии»². «Узкому» направлению трансцендентального идеализма Канта, как мы видим, придают статус неклассической разновидности феноменологии, предполагающей более широкую по своему объему сферу исследования форм чистого сознания. Каким же образом «классический» трансцендентальный идеализм Канта соотносится с «классической» феноменологией Гуссерля?

Органично связанной с вышеуказанной проблемой является неоднозначное соотношение гносеологии и онтологии при их взаимном поглощении. В связи с этим В. Молчанов отмечает, указывая на М. Хайдеггера: «Согласно Хайдеггеру Кант заложил основу онтологии нового типа, хотя и не осознавал глубинных тенденций своей философии»³. Онтология нового типа представляет собой установление органичной связи материи представления с находящейся в ней априорной формой. Гносеология и онтология оказываются взаимопроникающими сущностями. Перейдем после этих предварительных замечаний к рассмотрению одного принципа, входящего в методологии Канта и Гуссерля, а также к оценке степени результативности его использования.

Обратим внимание на принцип сомнения. Рассмотрение роли сомнения при сопоставлении его значения у Канта и Гуссерля предпочтительней начать с феноменологии, поскольку он входит в ее метод составной частью с фиксацией особым термином (эпохе). В «Логических исследованиях» Гуссерль высказывается о сознании, непрерывно продуцирующем характерные представления и понятия, имея под собой их априорные «типологические свойства акта», не сводимые в дескриптивности к иным по качеству его действиям, «обнаруживая видовые различия, которые основываются в чистой сущности этого рода»⁴.

Априорность, как считал Гуссерль, демонстрирует наличие «несомненной сферы бытия» сознания, его фундамент, но у нас неизбежно должны возникнуть вопросы о степени достоверности наших определений априорных форм. Близость к опыту, к вещам, как полагал Гуссерль, выступает гарантией отсутствия у нас искажения «чистых сущностей». Но это положение не имеет достаточного обоснования. Так, причину появления одного и того же состояния у другого человека (эйдоса – в определении) разные люди могут оценивать по-своему и чаще всего обманываясь, возможно, даже сознательно. В работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль пишет: «Попытка универсального сомнения послужит у нас лишь методическим приемом для выделения известных пунктов, какие благодаря нему, как заключенные в его сущности, можно выявить со всей очевидностью» (с. 255).

В определении Гуссерля скрытно присутствует противоречие. Универсальное сомнение предполагает постоянную неуверенность в прочности имеющихся знаний, постоянное признание их недостоверными. Своим методическим требованием тотального сомнения Гуссерль противоречит общей априорной форме сознания, требующей завершения сомнения некоторым утверждением. Такой вид сомнения противоестественен для общей структуры деятельности сознания. Невозможно представить себе человека, обладающего универсальным сомнением, подвергающего сомнению даже свои сомнения и сам факт их существования. Безграничное сомнение губительно для сознания, мешает поиску истины и аномально для психики.

Проявление сомнения в своих убеждениях есть царство совершенства нашей свободы, ведь «мы можем пытаться усомниться во всем – даже и в том, в чем мы были бы твердо убеждены, в адекватной очевидности чего мы были бы удостоверены» (там же), – считал Гуссерль. Осознавая некоторую чрезмерность в определении своего основного положения, Гуссерль делал легкий уклон в сторону значения фактора устойчивости сознания. Оказывается, мы не руководствуемся требованием универсального сомнения, а «переживаем» его, готовясь к попытке отрицания и перевода тезиса в антитезис.

В ходе дальнейших рассуждений Гуссерль начинал сочетать воздержание от суждения с «непоколебимой убежденностью» (выделено автором. – А. К.) в истине» (с. 256). Сомнение становится средством достижения истины, где сомнение отсутствует. Картезианское универсальное сомнение он заменил универсальным эпохе, заключающим в скобки содержание любого представления. Затем ограничение накладывалось на само эпохе, где сомнение должно частично отступить. В «Картезианских медитациях» Гуссерль отмечал, что в конституировании мира сознанием присутствует «начало радикального прояснения смысла и источника (соответственно, смысла на основе источника) понятий мира, природы, пространства, времени, живых существ, человека, души, тела, социальной общности, культуры и т. п.» (с. 440).

Оптимизм Гуссерля мало чем отличается от оптимизма представителей научного знания, против которого он так активно выступает. Трансцендентальная феноменология, отправляясь на поиск рационально построенных определений конституирующих форм с помощью разума, способна создавать различные конституирующие формы, оправдывающие одно и то же представление, и тогда возникает, по выражению Канта, «скандал разума с самим собой», что внешне выражается в образовании антиномии. Например,

Фрейд и Юнг, оба занимающиеся объяснением сновидений на основе различных концепций психоанализа, увидели в одном и том же сне (рассказанном однажды Юнгом Фрейду) различную причинную обусловленность. Великое множество подобных фактов лежит на поверхности деятельности сознания. Логика рассуждений Гуссерля, усматривающая в исследованиях трансцендентальной феноменологии начало «предельного обоснования всех априорных наук вообще» в самом общем смысле кажется на первый взгляд безупречной. Ведь в этом движении к чистому сознанию мы по разным руслам его проявления должны найти в конечном итоге его общий исток для всех разветвлений типологически особых представлений, составляющих «ее систематические ответвления» (С. 440–441). «Эту систему универсального *Apriori* следует, таким образом, обозначить как систематическое развертывание универсального *Apriori*, – пишет Гуссерль, – сущностно врожденного трансцендентальной субъективности, а следовательно, и интерсубъективности, или универсального Логоса всякого мыслимого бытия» (С. 441). На принципе системности нам следует сделать акцент, связывающий данное гуссерлевское рассуждение с заключением Канта о системности как формальной идее чистого разума. Гуссерль относит свое учение о сознании (гносеологию) к онтологии – ведь все онтологические определения (в обыденном сознании, науке, религии, праве, искусстве и прочее) так или иначе создаются с помощью бытия в сознании принципов интерсубъективности. Речь идет о едином организме сознания, представляющем собой сплав внешнего определения содержания объектов, расположенных вне сознания, и бытия формального строения сознания. «То же самое означает опять-таки, – рассуждает Гуссерль, – что систематически и полностью развернутая трансцендентальная феноменология была бы *eo ipso* (*лат.* сама. – *А. К.*) истинной и подлинной универсальной онтологией» (Там же).

Гуссерль считает, что феноменология превосходит кантовское гносеологическое учение, поскольку она поднимает вопросы, «которые учитывает познающая субъективность и которые находят свой ответ в теории трансцендентально-формирующей субъективности, в теории трансцендентальных действий чувственности, рассудка и т. д., и на высшей ступени – в теории функций Я “трансцендентальной апперцепции”» (Там же). Сомнение в требовании следовать постоянному сомнению в редукции соответствует рассуждению Гадамера о важности критической саморефлексии герменевтики в поиске собственной обусловленности, где герменевтика сама для себя становится предметом исследования с помощью редукции. В критической саморефлексии «она выводит на свет сознания еще

и такую иллюзию, как рефлексия»⁵. То же самое следует сказать и по отношению к феноменологии, включающей универсальное сомнение (эпохе) в метод трансцендентальной феноменологической редукции. Сомнение следует направить на саморефлексию феноменологии. Тем более что герменевтику можно расценивать как ответвление от феноменологии, изучающее лишь фрагмент чистой формы сознания, а именно совокупность конститутивных условий раскрытия содержания условного текста.

В учении о феноменологической редукции присутствует антиномия. Гуссерль говорит об универсальном надьиндивидуальном разуме, выходящем за рамки субъективного личностного *ego*, но такое определение всегда будет для нас всего лишь явлением чистого разума, и эту почтительную дистанцию Гуссерль в своей теоретической установке не вполне выдерживает. Данную его неосторожность заметили его ученики и последователи, но он сам почему-то ее настойчиво игнорирует, веря в неограниченные возможности рассудка давать исчерпывающе точные определения чистым формам сознания с помощью понятий. «Именно с этого начинается философия, – пишет он, – характеризующаяся самым глубоким и самым универсальным пониманием философствующим *ego* себя самого как носителя приходящего к самому себе абсолютного разума...»⁶ Н. Гартман разглядел иллюзорность в гуссерлевском подходе объявления явления нам чистой формы сознания ее непосредственной сущностью. То, что феноменологический метод, «подходя к конкретному случаю, “выносит за скобки” в качестве сущности, есть не сущность как таковая, но так-бытие, а именно в форме нейтрального так-бытия. При этом он, разумеется, придерживается только всеобщего в так-бытии и за счет этого создает видимость, будто дело идет об идеальной сущности»⁷.

Научное знание, по мнению Гуссерля, порождено нашей общей способностью ориентироваться в окружающем мире, расположенной на априорном уровне конституирующих форм как предданность. Эта единая для всех представлений форма заполнена обыденными, мифологическими, научными, философскими, религиозными, художественными, идеологическими, моральными, правовыми и прочими представлениями. Данные значения органично сочетают в себе рациональное и чувственное, субъективное и объективное, истинное и ложное. Научное знание не есть нечто исключительно самостоятельное, изолированное в себе, а всего лишь звено в общей цепи общечеловеческих представлений, идей, имеющих для всех них общее априорное основание, содержащее в себе возможность для создания иллюзий, догматизма и неоправданных надежд. Естественная (во многом несовершенная) «предданная» установка

сознания оказывается характерной не только для научного знания о внешних объектах, но и феноменологического знания о чистой форме сознания. Она есть своеобразный троянский конь, неизбежно присутствующий в самом феноменологическом методе, поскольку находится внутри априорной формы всякого познавательного процесса, а феноменологический метод выступает всего лишь как частный случай и результат деятельности этой априорной формы, с необходимостью требующий тождества между представлением о форме и ею самой.

Как следствие различной степени сомнения относительно возможности обладания адекватным представлением о содержании чистых форм сознания между Кантом и Гуссерлем возникает столкновение мнений (в виде частного случая) по поводу регулятивных и конститутивных принципов. Гуссерль в «Феноменологической психологии» указывал на феноменологический метод как на «метод доступа, который от необходимо первично данного поля опыта, внешнего мира опыта систематически возводит нас к универсально конституирующему его абсолютному бытию трансцендентальной субъективности» (С. 332).

По мнению Гуссерля, за частными представлениями расположены конститутивные принципы как формальные условия их возможности, по которым можно последовательно спускаться, как по ступеням, в область все более общей по содержанию конститутивной априорности. Аналогичную систему в рассуждениях о промежуточных чистых формах мы находим у Гартмана при анализе художественного произведения. Здесь он на практике следует феноменологическому методу своего учителя, последовательно открывая одну чистую форму сознания за другой, называя такие ступени нисхождения «слоями».

Откровением, – считает Гартман, – совершаемым художником, является прозрение им идеи через все множество слоев и пестроту ее содержания. Это прозрение тождественно многослойной глубине прозрачности, которая иногда достигается в великих произведениях, ибо именно здесь оно доходит до последнего слоя, и то, что в нем есть, наглядно выступает в увиденных образах⁸.

Обратим внимание: Гартман в многочисленных высказываниях определяет художественное произведение как систему, но ведь система произведения (как и любого другого движения души) определена открытой Кантом формальной регулятивной идеей чистого разума, изначально требующей от всех действий сознания системности, соподчиненности входящих в данную целокупность

частей. Благодаря схеме редукции, как отмечал Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия», «для нас с удивлением раскрывается бесконечность постоянно новых феноменов нового измерения, которые выявляются только благодаря последовательному проникновению в импликации смысла и значимости этого само собой разумеющегося» (С. 453). «Конститутивные» принципы, как видим, – это завершающий этап в рассуждениях Гуссерля о чистой форме сознания.

Иначе выглядит метод и результат приведения к форме чистого сознания у Канта. Его общая задача поиска первоосновы сознания выражена в следующем высказывании:

...для того чтобы когда-нибудь подобная система под общим названием метафизики могла быть создана (построить ее во всей ее полноте возможно и во всех отношениях чрезвычайно важно для применения разума), критика должна сначала исследовать почву для этого построения на такой глубине, на которой находится первооснова способности давать независимые от опыта принципы...⁹

Уточняя разницу между конститутивными принципами и регулятивными идеями разума, Кант находит четыре отличительных признака.

1. Он проводит четкую и принципиально важную разделительную линию внутри общего строения чистой формы сознания, внося значительную степень определенности в ее понимание. Трансцендентальные идеи чистого разума расположены до любого конститутивного принципа, дискретно взятого на бесконечно и последовательно удаляющихся от «вещи» переходах от одной промежуточной чистой формы к другой. Кант под конститутивными априорными принципами понимает принципы, определяющие содержание условий возможности конкретного, частного представления, идущего от восприятия вещи. Под регулятивными же идеями разума он понимает идеи, «не имеющие собственной области»¹⁰. Следовательно, они лежат до всех конститутивных принципов, невольно присутствуя в них и проходя сквозь них, то есть трансцендентально. Например, согласно высказыванию Хайдеггера о субъективности, историческая наука способна всякий раз исказить подлинные исторические события в угоду наступившему моменту¹¹, следуя конститутивному принципу сиюминутной выгоды. «Разум предполагает рассудочные познания, – пишет Кант, – применяемые прежде всего к опыту, и ищет в них единство согласно идеям, идущее гораздо дальше того, что может доставить опыт»¹². Это справедливо, в том числе и для истори-

ческой науки, – идти «гораздо дальше того, что может доставить опыт» в создании исторических мифов.

В «Критике способности суждения» Кант предостерегает о том, что «цели природы» не могут рассматриваться нами как конститутивные принципы, имеющие «объективную реальность». Эти цели не могут быть доказаны разумом. Они должны определяться лишь как регулятивные «для рефлектирующей способности суждения»¹³, то есть чисто формально. Последовательное выведение из опыта априорных принципов проблематично. «Было бы совершенно напрасным трудом, если бы захотели сделать попытку дать их (априорных форм чувственности и рассудка. – А. К.) эмпирическую дедукцию, ибо их отличительная черта в том и состоит, что они относятся к своим предметам, ничего не заимствуя из опыта»¹⁴. Априорные принципы лежат вне опытного знания, убежден Кант.

Невозможность последовательного вывода априорных принципов из опыта подтверждает и Гартман. Он убеждается в их особой природе, не связанной с эмпирической областью, высказываясь следующим образом: «В самом низу находятся априорные элементы познания; их феномен не обнаруживает феноменальной трансцендентности, подобно тому как их “объективная сила” требует прежде особого доказательства»¹⁵.

2. Конститутивные принципы, как правило, образуют антиномию. Подтвердим это рассуждение цитатой.

Если чисто регулятивные основоположения рассматриваются как конститутивные, – пишет Кант, – то в качестве объективных принципов они могут противоречить друг другу; если же они рассматриваются только как *максимы*, то между ними по истине нет никакого противоречия, а есть лишь различие интересов разума, вызывающее расхождение в способах мышления¹⁶.

Несколько далее он указывает, что «идеи чистого разума сами по себе никогда не могут быть диалектическими»¹⁷.

Гуссерль в «Парижских докладах» под условиями появления трансцендентных идей, выходящих за пределы опыта, тоже ищет конститутивные принципы, поскольку «любой вид бытия, в том числе любой, характеризующийся как трансцендентный, имеет свое особенное конституирование» (С. 370).

3. У разума, в отличие от множества взаимоисключающих конститутивных принципов (максим по отдельным темам), есть всего лишь один-единственный интерес, и заключается он в систематизации множества значений согласно общему принципу единства внутри максимы. Кант: «На самом деле у разума есть только один

единый интерес, и спор между его максимами есть лишь различие и взаимное ограничение методов удовлетворения этого интереса»¹⁸.

4. Кант справедливо замечает: «...мы указали на особенности нашей (даже высшей) познавательной способности, которые мы склонны переносить на сами вещи в качестве объективных предикатов»¹⁹. Поэтому, в контексте данного высказывания, конститутивные принципы всегда будут являться внешней по отношению к кантовским априорным формам «вещью».

Критически не оценивая принципиального разногласия между Кантом и Гуссерлем по поводу соотношения конститутивных принципов и регулятивной идеи чистого разума, последователи Гуссерля в различных сферах применения феноменологического метода допускают, на мой взгляд, ряд ошибочных выводов.

Так, например, И. Керн в работе «Гуссерль и Кант» рассматривает возражения Наторпа против установки Гуссерля, предполагающей извлечение из опыта деятельности сознания качественно разнообразной эйдетической сущности форм сознания (с учетом их взаимной изолированности). Наторп, признавая сочетание дискретности в проявлении форм сознания, отказывает им в праве на самостоятельность, считая сознание единым, и по сути встает на защиту концепции Канта. Именно здесь Наторп справедливо фиксирует игнорирование последователем Гуссерля демаркационной линии между конститутивными принципами и более глубоко скрытыми кантовскими априорными формами сознания, трансцендентально проходящими сквозь них²⁰.

Э. Марбах в размышлениях «К пониманию репрезентативного интеллекта: Феноменологическая перспектива», посвященных развитию научной психологии, считает гуссерлевский метод описания «форм сознания» «равносильным эйдетическому анализу опыта сознания»²¹, что указывает, по его мнению, на близкое следование кантовскому трансцендентализму. Но, как мы уже отмечали выше, согласно Канту эйдос (идея) конститутивной формы всегда будет оставаться для нас лишь внутренне противоречивым явлением, допускающим многовариантность в его определении.

Л. Бинсвангер (занимаясь в психиатрии исследованием патологически измененных состояний сознания) в работе «Бытие-в-мире» обращает внимание на новое в учении Гуссерля, а именно на признание им интуитивной деятельности рассудка, позволяющей непосредственно проникать в сущность объекта (формы сознания). Кант, по его мнению, неправоммерно исключает интуицию (как чувственность) из сферы теоретического разума. Бинсвангер принимает на веру положение Гуссерля о категориальной интуиции вопреки борьбе Канта с этой естественной иллюзией здравого рассудка²².

Возвращаясь к вопросу о роли сомнения, мы можем сделать вывод о том, что Кант оказался более радикальным мыслителем по сравнению с Гуссерлем и его последователями в использовании сомнения при изучении основ чистого сознания.

Примечания

- ¹ *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 482.
- ² *Разеев Д.Н.* В сетях феноменологии // Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 20.
- ³ *Молчанов В.* Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 151.
- ⁴ *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 154.
- ⁵ *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Пер. с нем. М.: Искусство, 1991. С. 70.
- ⁶ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 357.
- ⁷ *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 295.
- ⁸ *Гуссерль Э.* Избранные работы. С. 332.
- ⁹ *Гартман Н.* Эстетика. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. С. 684.
- ¹⁰ *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Сочинения. Т. 5. С. 7.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 125.
- ¹³ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001–2006. Т. 2: Критика чистого разума: В 2 ч. Ч. 1 / Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. 2006. С. 847.
- ¹⁴ *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения. Т. 5. С. 238.
- ¹⁵ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. С. 187.
- ¹⁶ *Гартман Н.* К основоположению онтологии. С. 463.
- ¹⁷ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. С. 851.
- ¹⁸ Там же. С. 855.
- ¹⁹ Там же. С. 851.
- ²⁰ *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения. Т. 5. С. 247.
- ²¹ URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_10/02.htm (дата обращения: 5.02.2010).
- ²² URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_10/03.htm (дата обращения: 5.02.2010).

СПОР О СОЦИОЛОГИЗМЕ

Цель статьи – попытка переформулировать и критически переосмыслить эпистемологические аргументы в пользу внутренней противоречивости исследовательской программы так называемого социологизма, а также сформулировать альтернативную позицию. Представлению о замещении знания социальными формами в ходе социологистского объяснения автор противопоставляет критику метапозиции, из которой возможно данное утверждение. Также автор настаивает на значимости различия между симметричными и асимметричными типами социологистского объяснения как аргумента в пользу его внутренней непротиворечивости.

Ключевые слова: эпистемология, социология знания, социология науки, сильная программа, социологизм.

Знаете ли вы, что значит для меня «мир»?
Вам бы хотелось увидеть его отражение
в моем зеркале? Этот мир есть мир силы,
не имеющий ни начала, ни конца...
Этот мир есть воля к власти и ничто иное!
И вы так же являете собой эту волю
к власти – и ничто иное!

Ницше Ф. Воля к власти

Относительно недавно на сайте «Полит.ру» была опубликована расшифровка выступления Виктора Вахштайна, декана социологического факультета «Шанинки» (МВШСЭН)¹. Текст, лаконично и недвусмысленно озаглавленный «Конец социологизма», захватывает и заставляет на какое-то время поверить в автономии (научной) истины по отношению к любым «низменным» детерми-

© Кондов Д.Ж., 2010

нациям частными, эгоистическими интересами: социолог и декан профильного факультета методически и с полемическим задором ставит под вопрос концепцию, которая в начале XX в. выступила в качестве интеллектуального основания институционализации социологии как университетской дисциплины. Однако более внимательное знакомство с логикой аргументации оставляет мало места для веры в подобное (социальное) чудо. Таким образом, данный «спор о социологизме» затрагивает проблематику познания и его (социальных) условий и имеет прямое отношение к социальной философии. В статье предпринимается попытка (1) вычлениить основные аргументы данного выступления, (2) подвергнуть их критике и (3) сформулировать альтернативную позицию.

* * *

«Социологизм», по мнению В. Вахштайна, представляет собой специфическую форму объяснения, *редукцию*, радикально замыкающую каузальные ряды. Канонической формулировкой социологического объяснения мы обязаны Эмилю Дюркгейму, который в одном из своих «правил социологического метода» настаивает на том, что «социальное необходимо объяснять социальным»². Данное (эпистемологическое) правило логически вытекает из его онтологии: социальное, говорит Дюркгейм, является реальностью *sui generis*, «своего рода» и как таковое несводимо к другим типам реальности и, следовательно, требует объяснения из себя самого: каузальный ряд замыкается, и отныне «социальные факты» должны объясняться лишь другими «социальными фактами». Подобная *антиредукционистская* позиция (на уровне онтологии) позволяла Дюркгейму интеллектуально обосновать необходимость *отдельного* факультета социологии в университете. Интересно, что другой социальный мыслитель того времени, Герберт Спенсер, чья профессиональная траектория прошла вдали от академических учреждений, стал автором концепции универсального эволюционного закона, действительного для всех «уровней бытия» – от неживой природы и индивидуальных организмов до «сверхорганизмов», каковыми он полагал общества.

До этого момента «социологизм» не вызывает возражений: любая наука, говорит Вахштайн, является той или иной формой редукции. До тех пор, пока в «объяснительную машину» социологизма попадают такие темы, как самоубийство, преступность или, например, система образования, она раздражает своим «экспансионизмом» и «всеядностью» («в итоге социологический анализ – из-за своей всеядности и универсальности – становится чем-то вроде “конвертера материи”...»), но еще терпима. Предел терпению насту-

пает тогда, когда в этот «конвертер» попадает сначала знание, потом наука, а потом и сам «социологизм»:

Мой тезис таков: социологизм, примененный к себе самому, подрывает свои собственные основания. Когда мы фокусируемся на социальных формах производства, конструирования и распространения знания, само знание оказывается за скобками. В этот момент нам совершенно нечего сказать о том, например, что же в работах Дюркгейма способствовало или препятствовало его классикализации. Мы говорим о том, какую позицию он занял в политическом споре и через это указание объясняем его классичность³.

Эта длинная цитата понадобилась постольку, поскольку в ней выражен ключевой аргумент в пользу «конца социологизма». В самом деле, если «социологистская» механика объяснения характеризуется способностью «*заместить*» (если не «*подменить*») ⁴ объект любой природы на объект, принадлежащий обществу, знание *исчезает*, уступая место тому, что «на самом деле» скрывается за ним: «власти», «интересам», «социальным институтам» и т. д. «Знание» было подменено / замещено безграничным и безгранично экспансионистским «социальным», что делает содержательное обсуждение бессмысленным: логические «основания» заменяются социальными «причинами», и «знание выводится за скобки»⁵. Таким образом, именно «проблема познания» становится той проблемой, разрешить которую не может «социологизм» и которая становится своего рода естественным пределом для его потенциально бесконечной экспансии. Точнее, говорит В. Вахштайн, не просто «проблема познания», а ее конкретная область – *спор эмпиризма и априоризма*, в котором социологизм «подменяет / замещает» трансцендентальный субъект классической эпистемологии «обществом»⁶.

Какой выход видит автор из сложившейся ситуации? В возвращении автономии и суверенитета когнитивному содержанию науки («знанию») и, соответственно, *в учреждении позиции «эпистемолога»*, который, занимая внешнюю («автономную» и «суверенную»?) позицию по отношению к социологистской «оптике»⁷ (и, видимо, к ее носителям), будет определять легитимность ее притязаний. Его задача – определять «что является допустимым или недопустимым» и выступать «гарантом и инстанцией обоснования». Знание, выведенное «за скобки» социологистами, восстанавливается в правах и обретает аутентичное описание на априористском языке «оптики», «когнитивных стилей», «метафор», «аксиоматизаций» и т. д.

* * *

Данная попытка сжать публичное выступление Виктора Вахштайна до набора аргументов необходима постольку, поскольку оно – одно из немногих, которое в отечественном интеллектуальном контексте явным образом формулирует проблему и дает ее однозначное и аргументированное решение. И так, как бы ни было соблазнительно увидеть в утверждении автономии «когнитивного содержания» и независимости любой теоретической «оптики» от эмпирического содержания со всеми ее следствиями, *форму самоутверждения* социолога-теоретика и сотрудника *Центра фундаментальных исследований*⁸, этот шаг будет преждевременным, если мы не сможем внятно обозначить его смысл. Для этого необходимо осмыслить его в контексте *иного* решения вопроса о социальных основаниях процесса познания.

Попробуем это сделать в процессе критического рассмотрения высказанных аргументов. Что делает возможным высказывание вроде этого: «Когда мы фокусируемся на социальных формах производства, конструирования и распространения знания, само знание оказывается за скобками»⁹? Что предполагает заимствованная у Б. Латура риторика «замещения/подмены» социологизмом несоциальных объектов социальными? Она предполагает, что «на самом деле» есть то, что подменяется и то, что подменяет. Другими словами, она уже предполагает некоторую онтологию, которая не вводится автором аксиоматически, а *проскальзывает* как нечто очевидное и естественное в используемом словаре: для того чтобы «социальные формы» заместили / подменили «знание» необходимо, чтобы они представляли из себя разнородные объекты. То есть предполагаемый аргумент против «социологизма» укоренен в другой «оптике», в которой «знание» и «социальное» *уже* изначально разнесены¹⁰. Но не в пользу ли этой «оптики» был высказан данный аргумент? Получается занятная вещь: для того чтобы аргумент в пользу определенной позиции стал осмысленным, мы *уже* должны разделять эту позицию. Но что станет с этим аргументом в случае, если мы эту позицию не разделяем? Что, если «социальные формы» и «знание» имеют одинаковую (социальную) природу, как утверждают «социологи»¹¹? Аргумент потеряет силу.

Чтобы проиллюстрировать эту мысль, рассмотрим пассаж, который следует сразу за фразой о выведении знания за скобки: «В этот момент нам совершенно нечего сказать о том, например, что же в работах Дюркгейма способствовало или препятствовало его классикализации. Мы говорим о том, какую позицию он занял в политическом споре и через это указание объясняем его классичность»¹². Если всерьез отнестись к такому «социологисту», как М. Куш, который

утверждает, что «аргументы и теории являются социальными институтами определенного вида»¹³, то для анализа «классикализации» Дюркгейма нам потребуются *как* его позиция в политическом споре (он был умеренным «дрейфусаром»), *так* и его «онтологический антиредукционизм», который обладал собственной каузальной силой в сети других аргументов и теоретических позиций в рамках более широкого социального института «науки», обладающего собственной логикой функционирования («автономия»), не сводимой к логике функционирования социального института «политики». Кроме того, потребуется установить характер связей между «политикой», «государством» и «наукой», т. е. определить «степень автономии» последней. Иными словами, в рамках данной концепции политическое давление, с одной стороны, и рациональная аргументация – с другой, противостоят не как воплощения разнородных сущностей, а как правила функционирования двух классов социальных институтов, находящихся в сложных и подвижных отношениях друг с другом. «Наука», вслед за П. Бурдьё, понимается как «социальное поле», которое накладывает определенную цензуру на практики входящих в него агентов. Именно *социальное* принуждение «поля» заставляет последних выяснять отношения с помощью аргументов и по правилам рациональной аргументации, а не по правилам политической борьбы – что объясняет реальную автономию научного знания по отношению к «внешним» социальным факторам¹⁴. Наверное, нет необходимости говорить, что при подобном рассмотрении именно позиция В. Вахштайна начинает выглядеть как *редукционизм* (т. е. сведение всего разнообразия обстоятельств «классикализации» лишь к одному из возможных классов переменных – к рациональным аргументам).

Далее попробуем критически рассмотреть другой пассаж, который органически связан с предыдущим: «Социолог социологии оказывается как бы “социологом второго порядка”. А что если мы сделаем с социологом второго порядка то же, что он делает с социологами первого порядка, – опишем его собственных идолов, ритуалы и тотемы? Например: *идол идола*. Социолог первого порядка верит в то, что есть «фундаментальная наука», и это его «идол». А социолог второго порядка верит в то, что есть идолы, которые застыт взор социологов и скрывают от них истинное положение дел («а на самом деле...») – и это его «идол»¹⁵. Далее автор предлагает поиграть в мысленный эксперимент и представить социолога третьего порядка и т. д. В чем заключается парадокс, который, по мысли В. Вахштайна, доказывает тщетность «социологии социологии» и указывает на границы «социологизма» и его «кризис»? Ответ на поверхности: социолог № 1 верит во что-то, социолог № 2 ищет

социальные основания этой веры и объясняет ее как иллюзию, порожденную этими основаниями; в свою очередь, социолог № 3 ищет социальные основания веры социолога второго порядка в социально порожденные иллюзии и, в свою очередь, объясняет ее как иллюзию. Круг замыкается. В случае если наша переформулировка верна, мы оказываемся перед социологическим вариантом известного «парадокса лжеца»: «Критянин говорит, что все критяне – лжецы». Выход из парадокса, предложенный В. Вахштайном, заключается в признании автономии и суверенности когнитивного содержания науки. Это решение, как таковое, напоминает «рациональные реконструкции» науки К. Поппера и, особенно, И. Лакатоса с его разделением на «внутреннюю» и «внешнюю» историю, в которой

внешняя история либо дает нерациональное объяснение темпов локализации, выделения и т. п. исторических событий, интерпретированных на основе внутренней истории, либо – если зафиксированная история значительно отличается от своей рациональной реконструкции – она дает эмпирическое объяснение этого отличия¹⁶.

Иными словами, это решение близко к тому, что Дэвид Блур назвал «ассиметричным объяснением»¹⁷, при котором научные успехи атрибутируются универсальному разумному началу, тогда как любые отклонения от «рациональной реконструкции» списываются на влияние психологических, социальных или иных «внешних» причин. Несколько утрируя, можно сказать, что субъект познания здесь представлен бесстрастным, пассивным *зрителем* (метафора «оптики» вполне симптоматична), который оступается каждый раз, как только в процесс познания вмешиваются социальные и/или психологические силы.

Однако это не единственное решение социологического варианта «парадокса лжеца». Альтернатива ему интуитивно схвачена Ф. Ницше в том отрывке из его «Генеалогии морали», где он спорит с Кантом:

Будем-ка лучше, господа философы, держать впредь ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими «чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания»... Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное познание; и *чем* *большему количеству* аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, чем больше глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше «понятие» об этом предмете, наша «объективность». Устранить же волю вообще, вывести из игры все без исключения аффекты, при условии, что нам удалось бы это: как? не значило бы это – *кастрировать* интеллект?¹⁸

Самым интересным в данном утверждении является не столько перспективизм, который давно стал общим местом, или идея стереоскопии, сколько *позитивная оценка* обусловленности познания определенной «волей к власти». Последняя оказывается не только источником специфических ошибок и искажений, но и позитивным основанием процесса познания, тем, что позволяет что-то увидеть. Другими словами, альтернативой утверждению трансцендентального субъекта и суверенности «когнитивного содержания науки» будет признание наличия социального основания не только у «искажений», «иллюзий» и «лжи», но и у «истины» (как бы ее ни понимать). Именно это представление легло в основание «сильной программы» в социологии знания в виде «тезиса о симметрии», который противопоставляется всем «ассиметричным» объяснениям: «Форма ее [социологии знания] объяснений должна быть симметричной. Одни и те же типы причин будут объяснять, например, и истинные и ложные представления»¹⁹. Таким образом, размыкается замкнутый круг данного парадокса: когда «социолог второго порядка» объясняет верования «социолога первого порядка» это отнюдь не означает их *автоматического* зачисления в категорию «иллюзий», и, следовательно, это не делает иллюзорными его собственные верования. Далее, если последовать совету В. Вахштайна и добавить «социолога третьего порядка» и «социолога n-ого порядка», то не изменится ровным счетом ничего. В итоге обобщенный характер понятия «социологизм» сыграл против аргументации автора выступления. Если для одних его типов, склонных к «ассиметричным» объяснениям, упреки верны и вполне заслуженны (это прежде всего, конечно, марксистские версии, систематически склонные использовать риторику разоблачения), то для других – нет.

Главным следствием принятия «симметричных» типов объяснения является *невозможность* использовать социальный анализ знания как форму разоблачения и стигматизации (парадигматический пример такого рода использования представлен В. Лениным в его первой работе: «Поскребите “народного друга”... и вы найдете буржуа»²⁰). Если «один и тот же тип причин будет объяснять и истинные и ложные представления», то наличие социальных оснований у определенной теоретической позиции ровным счетом ничего не говорит о ее «иллюзорности» или «ложности». Последнее будет требовать отдельного доказательства и обоснования (разумеется, если мы находимся в рамках *научной коммуникации*, а не, например, *политики*, где порой достаточно просто обозначить «друзей» и «врагов»). Таким образом, возвращаясь к началу данного раздела, когда мы предполагаем, что теоретическая позиция самого В. Вахштайна (утверждение «автономии» и «суверенитета» «когнитивного со-

держания науки», метафора «оптики» со всеми ее импликациями и т. д.) является своего рода цензурированной версией специфической «воли к власти», формой утверждения «автономии» и «суверенитета» самого «эпистемолога» и социолога-теоретика, это отнюдь не значит, что она с необходимостью неверна. Нет, она неверна потому, что на протяжении всего выступления мы встречаем множество разнообразной *риторики* (вроде исторических анекдотов про Гуссерля и Латура и забавных аналогий) и мало *аргументов*, которые на поверку оказываются довольно слабыми и неубедительными. Иронизируя, автор доклада утверждает:

Вот и я сейчас, вероятно, критикую социологизм не потому, что вижу в нем опасность исчерпания социологической мысли, а потому, что принадлежу определенной банде – самому страшно подумать какой, – и пытаюсь свергнуть с пьедестала канона один способ анализа, чтобы утвердить на нем другой²¹.

Поймаем его на слове: да, конечно, «принадлежит» и, без сомнения, «пытается свергнуть», и именно поэтому он видит то, чего упорно не замечают другие – «опасность исчерпания социологической мысли»²². Существует ли эта опасность и действительно ли наступил «кризис социологизма»? Вопрос дискуссионный, но пока внятных и бесспорных доводов в его пользу найти (по крайней мере, в тексте доклада) не удалось. «Кризис социологизма», настойчиво утверждаемый на протяжении всего текста, больше напоминает риторическую уловку, когда желаемое положение вещей выдается за фактическое. В действительности существует не столько «кризис», сколько «дилемма», две альтернативные программы исследований, каждая из которых обладает своими сильными и слабыми сторонами и претендует на описание/объяснение одного ряда явлений.

Примечания

¹ *Вахштайн В.* Конец социологизма: перспективы социологии науки [Электронный ресурс] // Новостной сайт «Полит.ру». [М., 2009]. URL: http://www.polit.ru/lectures/2009/08/06/videon_vahshtain.html (дата обращения: 01.11.09).

² *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 128.

³ Там же.

⁴ Формулировка, заимствованная у Б. Латура, см.: *Латур Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей. М.: Территория будущего, 2006. С. 344. Далее по тексту Латур дает еще

- более сильную характеристику «социологистского» объяснения, включая в свое описание оценки «истинный» и «ложный»: «Как только произошла *подмена* ложных объектов, относящихся к верованиям, истинными объектами, относящимися к обществу, ничего больше в религии не заслуживает внимания, кроме социальных сил, которые она умело скрывает и символизирует».
- ⁵ Мы не будем в рамках данного текста рассматривать историческую аргументацию автора, которая имеет отношение скорее к жанру популярного интеллектуального романа, чем к области рациональной аргументации.
- ⁶ Образцовым примером, как и прежде, является Дюркгейм, который соглашается с априористской критикой эмпиризма, но сами априорные категории рассматривает как «коллективные представления», см.: *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания [Электронный ресурс] // Социально-гуманитарное и политологическое образование. [М., 2009]. URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/17101> (дата обращения: 01.11.09).
- ⁷ «Оптика» социологии, говорит Вахштайн, должна рассматриваться в несоциологической «оптике».
- ⁸ Характер институции можно уловить по тем задачам, которые ставит перед собой связанный с ней журнал: «Но... главное все-таки другое: массивное (сколько это возможно в ограниченное время и в ограниченном объеме) представление недавней истории и современного состояния *современной теоретической социологии*» (*Филитов А.* Еще одна попытка социологического просвещения // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 1. С. 4).
- ⁹ *Вахштайн В.* Указ. соч.
- ¹⁰ Учитывая интерес автора выступления к И. Гофману, возможно, именно его «теория фреймов», переосмысленная с помощью социальной феноменологии А. Шюца, стала той социологической «оптикой», которая легла в основу выступления.
- ¹¹ См., напр.: «Мы прошли длинный путь. Я начал с указания на то, что социология знания уделяет внимание как аргументам, так и интересам, как доводам, так и политике, как теориям, так и конфликтам. На протяжении большей части этой статьи я старался сблизить эти виды сущностей, показывая, что первые пункты этих оппозиций похожи на вторые в том, что все они также являются социальными» (*Куш М.* Социология философского знания // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 25).
- ¹² *Вахштайн В.* Указ. соч.
- ¹³ *Куш М.* Указ. соч.
- ¹⁴ См., напр.: *Бурдые П.* Цензура поля и научная сублимация // Социоанализ Пьера Бурдые. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
- ¹⁵ *Вахштайн В.* Указ. соч.
- ¹⁶ *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический проект; Трикста, 2008. С. 232–233.

- ¹⁷ *Блур Д.* Сильная программа в социологии знания // *Логос*. 2002. № 5–6 (35). С. 11.
- ¹⁸ *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы.* Мн.: Харвест, 2003. С. 391–392.
- ¹⁹ *Блур Д.* Указ. соч. С. 5.
- ²⁰ *Ленин В.И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов [Электронный ресурс] // *Материалистическая диалектика.* [М., 2009]. URL: <http://libelli.ru/works/1-1.htm> (дата обращения: 01.11.09).
- ²¹ *Вахштайн В.* Указ. соч.
- ²² Следует понимать, что это другая формулировка вызывающего беспокойство безграничного экспансионизма «социологизма».

ТИПОЛОГИЯ НЕПОЛНОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

В работе предпринимается попытка объединить «понимающую» и «натуралистскую» парадигмы в общественных науках. В качестве объединяющего понятия берется понятие «субъектность». Под субъектностью в статье полагается структура сознания действующего индивида, имеющая своим следствием творческое преобразование мира. Также полагается, что в настоящее время субъектность в своем полном и завершенном виде не раскрывается. У разных индивидов и социальных групп развиваются лишь отдельные аспекты субъектности.

Ключевые слова: субъектность, сознание, действие, активность, идентичность.

Проблема субъектности практически не затрагивается в современной социологической литературе. До сих пор недостаточно работ, посвященных анализу содержания этого понятия. Прежде всего необходимо осветить его значимость для социальных наук.

Привнесение в дискурс социальных наук понятия «субъектность» позволяет объединить «понимающую» и «натуралистскую» парадигмы и наиболее полно описать сознание и действия конкретного индивида. В этом случае исследование индивида избежит двух крайностей, а именно как концепции «недействующего индивида», так и «неосознающего деятеля». Первая концепция, делающая основной упор на понятии становления, развития идентичности, что характерно для «понимающей социологии» (примерами могут служить подходы символического интеракционизма и феноменологической социологии), не оставляет места анализу социальных условий этого становления. «Натуралистская» парадигма, напротив, делая основной упор на социальной обусловленности поведения

индивида, не способна к глубинному анализу его сознания и идентичности. В результате подобного анализа вырабатываются две абстракции, причем неполнота первой дополняется неполнотой второй. И главное, в результате этого абстрагирования познаваемый предмет, т. е. человек, теряет свое ключевое свойство, делающее его отличным от представителей мира животных, а именно способность творческого преобразования себя и мира.

В данной работе предпринята попытка объединить обе парадигмы, и в качестве объединяющей категории взято понятие «субъектность». Что же понимается под субъектностью? В самом широком смысле субъектность есть структура *сознания действующего* индивида, имеющая своим следствием *творческое преобразование мира*. В свою очередь структура сознания складывается из того, что в него привнесено извне (интернализировано) социумом (ценности, поведенческие модели, роли) и личным, внутренним осмыслением и осознанием себя как отличного от других. Деятельность представляет собой активное преобразование мира или пассивное приспособление к нему, или, в иной редакции, она состоит из активности или ее отсутствия. Остановимся подробнее на этих характеристиках.

Деятельность. Любая деятельность характеризуется степенями активности и пассивности по отношению к ее объекту. Ф. Ницше полагал, что первое отношение – это отношение господства, второе – рабства. Если перевести это положение в социальную плоскость, то можно предположить, что привилегированные слои относятся к миру как к пластилину, из которого можно лепить что угодно. Мир, согласно их вере, податлив, им можно и нужно владеть, его можно переделывать, изменять, делать с ним все, что хочешь. Конечно, возможно сопротивление, но это сопротивление не со стороны мира, а со стороны таких же «господ». По сути, для господина мир соткан субъективными усилиями и сам по себе субъективен. Мир реален настолько, насколько «Я» господина признает его в качестве своего мира. Если чего-то не существует для субъекта, его не существует вообще. Чем больше осуществляется «Я» господина, тем больше становится и мир. Если господин осуществился полностью, это значит, что он овладел всем миром. Основной императив действия для активных индивидов – это максима «sic volo»¹.

Взгляд на мир со стороны непривилегированных слоев противоположен. Для них мир является объективной реальностью, постоянно предъявляющей свои требования индивиду. Они имеют форму действия законов, не подлежащих никакому сомнению. Поэтому реальность имеет угрожающий и насильственный характер. Для того чтобы выжить, необходимо постоянно приспосабливаться, т. е. пассивно воспринимать действительность, не переделывать ее,

а переделывать себя или хотя бы делать вид, что ты перестроился, мимикрировать. Умение увернуться, а не противостоять, есть одно из важнейших умений тех, кто лишен привилегий.

Подводя итог, отметим, что исходя из активной установки отношения к миру, его преобразуют; исходя из пассивной установки, к нему адаптируются. Для характеристики субъектности с позиций деятельности необходимо отметить активность и ее отсутствие в качестве значимых ее индикаторов.

Второй важный параметр, выделенный нами выше, это сознание, которое мы конкретизировали как совокупность «внешнего» и «внутреннего». Все люди принадлежат к определенным группам, выражают ценности этих групп, имеют свои роли. Все это относится к «внешнему», интернализированному в них. Человек может вести себя не так, как принято в той группе, к которой он принадлежит. Он может вырабатывать свои нормы, ценности и правила поведения. Он может анализировать свои поступки, видеть себя «со стороны», он может осознавать, бороться и отрицать те нормы и ценности, которыми он проникнут. Все это свидетельствует о том, что помимо «внешнего», что есть в сознании человека, в нем также присутствует некая *дистанция* по отношению к этому внешнему. Эта дистанция предполагает наличность места, позволяющего отвлечься от самого себя. Назовем его «внутренним». О подобном разделении человеческого сознания свидетельствуют практически все парадигмы, работающие с этим феноменом. Они используют для его описания разные понятия, но, по сути, говорят об одном и том же. Для наглядности в табл. 1 приведен ряд авторов, занимавшихся этой проблемой.

Таблица 1

Сознание (Разум – Гегель, Самость – Дж. Мид)

	Гегель ²	Дж. Мид ³	З. Фрейд ⁴	Н. Элиас ⁵
Внешнее	Сознание	Me (Меня)	Сверх-Я	«Мы»-идентичность
Внутреннее	Самосознание	I (Я)	Я	«Я»-идентичность

Если с понятиями, относящимися к интернализированному внешнему в сознании индивида, вопросов практически не возникает, то иначе дело обстоит с «Я». Любые попытки описать его терпят неудачу, что обусловлено коллективной природой языка. Описать внешним и коллективным внутреннее и индивидуальное невозмож-

но. «Я» можно описывать только в терминах отрицания (негации). И само «Я» состоит и воспроизводится в индивиде как отрицание внешнего, как осознание того, чем «Я» не является.

Таким образом, можно сказать, что категории «внутреннего» и «внешнего» практически полностью описывают все феномены сознания и, соответственно, являются необходимыми и достаточными для его описания, не требующими привлечения дополнительных понятий.

Как показал Н. Элиас⁶, генезис сознания представляет собой постепенное историческое развитие «Я»-идентичности, которое во многом было обусловлено, распадом традиционных социальных связей (община, церковь, цеховое производство, образование, традиционная семья) и монополизацией этих связей государством. Оно в настоящий момент является средоточием всей «социальности», всего общего, а индивид, лишенный практически всех независимых от государства социальных связей, выступает неким неделимым атомом, «индивидуумом». Подобное представление возникло в Европе в Новое время и отмечается практически всеми мыслителями и учеными, наблюдавшими и анализирувавшими переход от традиционного общества к обществу модерна. Этот конфликт решался разными мыслителями по-разному, но в целом его характеризует отказ от «Мы»-идентичности в пользу «Я»-идентичности, нашедший свое выражение в процессах секуляризации.

Согласно Э. Дюркгейму⁷, любая религия по своей сути есть выражение общественных связей. Веруя и производя ритуалы, человек на самом деле поклоняется обществу и его социальным связям, тем самым общество сплавивается, а религия выполняет функцию интеграции индивидов. В традиционном обществе при господстве «Мы»-идентичности и механической солидарности подобная интеграция происходит достаточно легко для индивида, и социальный порядок стабилен и консервативен, в модернистских обществах бунт против религии обращается бунтом против общества, возникает «Я»-идентичность, идентифицирующая себя как «не». «Я не такой, как они», и, главное, личность с «Я»-идентичностью может посмотреть на себя «со стороны» Возникает феномен самосознания, что ведет к появлению совести как резонансу между «Мы»-идентичностью и «Я»-идентичностью. «Собственно, совесть и есть не что иное, как осознание различия должного, представляющего мне мою *всеобщую* (курсив мой. – Р. А.) сущность, и желаемого, манифестирующего мне мою уже потерявшую всеобщность чувственность»⁸.

Именно в Новое время распространяется идея о том, что мысли человека – его личное внутреннее дело. Судить же человека возмож-

но только за дела, которыми нанесен вред другим людям. За мысли человек отвечает только перед своей совестью. В традиционных обществах никакой совести нет. Например, в японском обществе, которое долгое время оставалось традиционным, слово, означающее «совесть», отсутствует. Распространено такое понятие, как «стыд», то есть потеря «лица». Лицо, или персона, воспринимается как внешняя маска («persona» по-латыни и есть «маска»), т. е. некоторая социальная роль. И потеря ее не влечет за собой внутренних переживаний, характерных для совестливого человека. Потеря лица практически моментально приводит или к убийству того, кто уничтожил социальную маску («дуэль из-за оскорбления», «потеря чести» и т. п., поводы к чему в наше время представляются абсурдными и мелкими), или к самоубийству (если нет возможности уничтожить «обесчестившего» противника). Потеря лица, потеря социального образа приводит к потере всего, так как «Я»-идентичность отсутствует, а есть только «Мы»-идентичность, а поэтому ее потеря равносильна смерти.

Благодаря процессу секуляризации происходит медленное, но последовательное развитие «Я»-идентичности в ущерб «Мы»-идентичности. Таким образом рождается феномен совести, или самоконтроля. Можно предположить, что если «Мы»-идентичность практически полностью будет вытеснена «Я»-идентичностью, то и такой феномен, как самоконтроль, исчезнет. Останется только страх, но этот страх будет внешним, страх наказания со стороны общества, его средоточия – государства. Можно предположить, что социальный контроль в чувствах индивидов проделывает в своем генезисе некий круг. Сначала был «стыд», тот же самый страх, толкающий индивида на совершение приговора над собой. Потом этот стыд выступает уже как «совесть», как средство самоконтроля, сдерживающее индивида от антиобщественных поступков. Если поступок все-таки совершался, то страх выступает в роли «раскаяния» и «покаяния». И, наконец, возникает опять страх как таковой. С распадом «Мы»-идентичности возникает страх наказания извне. Если есть возможность делать что-то безнаказанно, то это будет делаться, без угрызений совести, так как и совести тоже нет. «Если Бога нет, то все дозволено».

Социализация современного индивида представляет собой аналогичный процесс. По мнению Дж. Мида⁹, в процессе социализации в ребенке сначала формируется «интернализированный Другой», или «Мы»-идентичность, и только затем в процессе развития возникает «Я»-идентичность как возможность наблюдать себя со стороны и действовать, исходя из ожиданий других индивидов.

Можно предположить, что субъектность в своем наиболее полном виде достигается за счет развития «Мы»-идентичности,

«Я»-идентичности и активности. Если все эти три компонента присутствуют у личности, то только такую личность можно назвать субъектной. Благодаря субъектности человек превращается в творческую личность, переделывающую действительность, а благодаря «Мы»-идентичности человек приобретает опыт прошлых поколений, являющийся отправным пунктом для творчества индивида. Без этого опыта никакое творчество невозможно. Если человек полностью отказывается от «Мы»-идентичности, вся его энергия уходит на отрицание и разрушение устоявшегося. Благодаря «Я»-идентичности, или самосознанию, человек может критически оценивать опыт своих предшественников и, отталкиваясь от него, творить что-то новое. Без развитой «Я»-идентичности это невозможно. Если у человека развита только «Мы»-идентичность, то он не творит, а воспроизводит прошлое, не привнося в него ничего нового. Налицо своеобразный синтез необходимости и свободы как условий творчества. Необходимость выступает как опыт предыдущих поколений, который ограничивает и принуждает человека работать в рамках определенной традиции, пользоваться определенной технологией. Свобода выступает как критическая оценка прошлого опыта, его переработка и улучшение. Таким образом, субъектность – необходимое условие творческого самораскрытия индивида.

Эти три компонента являются составляющими идеального типа субъектности¹⁰.

Прилагая этот идеальный тип к реальности, можно предположить, что эти составляющие у индивидов развиты неодинаково. Более того, в реальности в каждом из нас присутствуют все эти составляющие, но можно выявить доминирующую и затмевающую все иные. Поэтому преобладание тех или иных черт будет своеобразным фактором, конституирующим тип индивидуальности, в то время как оставшиеся черты такую функцию не исполняют.

Также можно предположить, что развитие одних компонентов и неразвитость других зависят от социального положения, занимаемого конкретным индивидом. Сама социальная структура способствует развитию определенных качеств в разных социальных группах.

Исходя из сказанного, нами была построена типология неполной субъектности, где преобладают один-два признака, но не являются равнозначными все три. Нами же предложена спецификация этих типов применительно к различным ситуациям, т. е. согласно обусловленности внутренних характеристик внешними условиями. Можно выделить два вида внешних условий, или ситуаций. Первый вид – это ситуации повторяющиеся, рутинные или повседневные.

Второй вид – это ситуации не повторяющиеся, не рутинные или не повседневные. В жизни человека существуют только два неповторяющихся момента – это момент рождения и момент смерти. Но поскольку оба они от самого человека не зависят, то эти уникальные моменты мы не учитываем, так как их нельзя отнести к «социальному действию», по терминологии М. Вебера¹¹. Поэтому, выстраивая типологию неполной субъектности по отношению к уникальным событиям, мы выбираем только осознанное отношение к смерти и к смертельным ситуациям.

При выстраивании типологии неполной субъектности у нас получилось 6 идеальных типов, представленных в табл. 2 и 3. В табл. 4 дана характеристика их деятельности.

Таблица 2

Поведение в повседневности
(повторяющееся, рутинное)

	«Я»-идентичность	«Мы»-идентичность	Активность
«Я»-идентичность	Замыкание, уход в себя Непроявленность вовне Девиз «Оставьте меня в покое»	Фантазирование, мечтание «Несчастное сознание» Девиз «Прочь от действительности в мечту»	Нонконформизм, цинизм, аморальность Девиз «Не будем лицемерить: кто сильнее, тот и прав»
«Мы»-идентичность	Фантазирование, мечтание «Несчастное сознание» Девиз «Прочь от действительности в мечту»	Конформизм Девиз «У меня должно быть как у людей»	Тотализация Девиз «Должен – значит можешь»
Активность	Нонконформизм, цинизм, аморальность Девиз «Не будем лицемерить: кто сильнее, тот и прав»	Тотализация Девиз «Должен – значит можешь»	Симуляция, пустая активность Девиз «Движение – жизнь»

Таблица 3

Поведение в отношении смерти

	«Я»-идентичность	«Мы»-идентичность	Активность
«Я»-идентичность	Самоубийство (Кириллов)	Героическое самопожертвование (Смерть за идею)	Убийство (Сегодня – ты, завтра – я)
«Мы»-идентичность	Героическое самопожертвование (Смерть за идею)	Жертвенность (На миру и смерть красна)	Традиционное, ритуальное самоубийство Самопожертвование
Активность	Убийство (Сегодня – ты, завтра – я)	Традиционное, ритуальное самоубийство Самопожертвование	Экстремальность (Риск – благородное дело)

Таблица 4

Характеристика деятельности

	«Я»-идентичность	«Мы»-идентичность	Активность
«Я»-идентичность	Саморазрушение	Создание проектов, моделирование	Разрушение
«Мы»-идентичность	Создание проектов	Воспроизводство, копирование	Улучшение в рамках имеющегося
Активность	Разрушение	Улучшение в рамках имеющегося	Симулятивное воспроизводство, симулятивное разрушение, симулятивное творчество

Охарактеризуем подробнее все эти типы.

Замыкание (развитие «Я»-идентичности, без развития «Мы»-идентичности и активности). Отказываясь от «Мы»-идентичности и не проявляя себя в какой-либо активности, этот тип субъектности практически не проявляет себя вовне, не создает даже семьи. В повседневности малообщителен, в мире как таковом не заинтересован, ни к чему не стремится, никому не сочувствует, аутист. Если у него

и есть какие-либо способности, он их не проявляет. В отношении смерти повторяет судьбу Кириллова, который, отказываясь полностью от Бога (а в нашей терминологии от «Мы»-идентичности), неспособен на творчество, а способен только на саморазрушение. Ведь чтобы разрушать мир, нужно обладать активностью действия в мире, а Кириллов ею не обладает, поэтому ему остается только разрушить себя или застыть в неизменности (вечности, безвременности) своего «Я».

Фантазирование (развитие «Я-» и «Мы»-идентичностей без развития активности). Люди с этим типом субъектности признают «Я»-идентичность и «Мы»-идентичность, но не проявляет активности в мире. Это люди с раздвоенным, «несчастливым» сознанием. В них постоянно борются «ты должен» («Мы»-идентичность) и «я хочу» («Я»-идентичность). Обладая оценкой должного и сущего, они видят их рассогласованность друг с другом, пытаются согласовать их, что влечет за собой выдвижение разнообразных проектов, но отсутствие активности оставляет их нереализованными. Но несмотря на это, люди с этим типом субъектности оказывают влияние на преобразование мира, правда, опосредованно, то есть через других, склонных к реализации их проектов. В отношении к смерти они готовы на героическое самопожертвование.

Нонконформизм (развитие «Я»-идентичности и активности без развития «Мы»-идентичности). Этот тип отличается признанием только «Я»-идентичности и активным утверждением ее в мире. Личные интересы ставятся им во главе всего. Ищет во всех проявлениях человеческой активности корысть, если ее не находит, то выдумывает. Отсутствует понимание значения общего и надындивидуального, а присутствует лишь понимание частного и индивидуального. Внешний мир «нонконформист» воспринимает как собственную добычу, или еще не поделенную, или уже поделенную подобными ему. Другие выступают для него как средство для реализации своих целей, соответственно, они делятся на «слабых» тех, кого можно использовать, и «сильных», тех, кого использовать нельзя. Осознавая, что и его также можно использовать, стремится этого всячески избегать. Это активная, но не творческая натура. Активность проявляется в разрушении «Мы»-идентичности, которая выступает под именем старого, стереотипов, предрассудков.

Конформизм (развитие «Мы»-идентичности без развития «Я»-идентичности и активности). Этот тип характеризуется подчинением, стремлением уничтожить «Я»-идентичность «Мы»-идентичностью. Если «Я»-идентичность все-таки проявляется у них, то ощущают свою вину, грех, что поступили не как положено. Очень трепетно относятся к общественному мнению. Очень адап-

тивны. Сегодня могут искренне осуждать то, что искренне поддерживали вчера, все зависит от общественного мнения, когнитивного диссонанса у них это не вызывает, так как всегда найдут довод в защиту этой некогерентности своих суждений. Являются объектом манипуляций, маркетинговых кампаний, избирательных технологий. Нетворческие и неактивные, одномерные люди, которые не могут выйти за пределы налично данного, поэтому лучше всего делают повторяющуюся работу. Вся творческая активность проявляется в воспроизводстве, копировании по шаблонам. Коллективисты. В экстремальных ситуациях готовы на жертвенность, но не в силу своих внутренних субъективных свойств, как это делают «фантазеры», а чтобы не выделяться из коллектива. Если все пойдут на войну, то и они пойдут, если все будут дезертировать, то и они будут вместе со всеми.

Тотализация (развитие «Мы»-идентичности и активности без развития «Я»-идентичности). Этому типу свойственно активное и полное подчинение/уничтожение «Я»-идентичности «Мы»-идентичностью. Его представители склонны к активному насаждению внешних социальных установлений не только в отношении себя, но и других. «Идеальные граждане». Собственная картина мира полностью соответствует должной картине. Если она по каким-то показателям не соответствует должному, то эти показатели игнорируются, их не видят. Нетворческие, но активные, поэтому служат «иконами стиля», созданного не ими, проводниками, популяризаторами идей, придуманных не ими. В творчестве максимально способны лишь на улучшение известного, а не на открытие неизвестного. От смены социального топоса страдают больше всего, вплоть до самоубийств из-за потери статуса, работы, страны, что является закономерным следствием отсутствия «Я»-идентичности. Готовы на самопожертвование, активно ищут место для совершения подвигов. Однако этот героизм без осознания своей, субъективной, смерти. У них нет своей субъективной жизни, они не осознают уникальность, неповторимость, конечность своего «Я». Героизм таких людей не трагичен, как в случае с носителями «несчастливого сознания», а больше всего похож на традиционное самоубийство.

Симуляция (развитие активности без развития «Мы»-идентичности и «Я»-идентичности). Гипертрофия активности, отличающая этот тип, сочетается с нечувствием ее целей и смысла. Увлекает сам жизненный процесс, но не результат, деятельность не имеет значимых целей и оснований, они не нужны. Организаторы неизвестно чего, неизвестно зачем. Они играют жизнью ради самой игры, поэтому могут рисковать, но бесцельно, ради острых ощущений и чувства жизни.

Сумма индивидов с разными типами неполной субъектности, объединяясь в одно целое, приобретает дополнительные свойства, которыми не обладают составляющие ее индивиды. Объединяясь, они образуют *полного коллективного субъекта*. Такой коллективный субъект обладает творческой способностью, он созидает такие продукты деятельности, которые не прогнозировались и даже не подразумевались объединившимися в это коллективное тело индивидами. Можно сказать, что коллективный субъект действует независимо, свободно, развиваясь по собственным законам. Вследствие такого положения человек не располагает возможностью контроля над коллективным субъектом и поэтому утрачивает возможность свободного проектирования собственной биографии. Он адаптирует собственную жизнь к новым продуктам, полученным вследствие творчества коллективного субъекта. Дифференциация внутри составных частей коллективного субъекта постоянно возрастает, обуславливаясь не количественными различиями (богатство, уровень власти, образования и т. д.), а качественными (различиями в тех ценностях, которые практикуются каждым типом неполной субъектности). Богатый и бедный, если они обладают одним типом ментальности, могут понять мотивы и цели друг друга. Для тех, кто обладает различными типами неполной субъектности, такая задача может оказаться нерешаемой.

Сохранение неполного типа субъектности перед обществом и составляющими его индивидами чревато рядом опасностей, обусловленных ростом ценностных конфликтов внутри составных групп общества, могущих рано или поздно привести или к распаду общества, или к уничтожению одной группы другой.

Избежать этого возможно только формированием индивидов-творцов, воспитанием гармонически развитой личности, основной жизненной ценностью которой является само творчество. Это предполагает замену существующей системы ценностей, перестройку всей социальной структуры общества.

Примечания

- ¹ «Sic volo» или «hoc volo» – *лат.* «я так хочу». Полная фраза – «Noc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas», т. е. «Я этого хочу, я так велю, пусть доводом будет моя воля». Известная цитата из «Сатир» Ювенала.
- ² Гегель считал, что разум конструирует собственные объекты, но понимание этого приходит на уровне самосознания, когда разум осознает самого себя. Поэтому мы посчитали, что не будет ошибкой включить в эту таблицу Гегеля.

- ³ «Ме» – это интернализированные представления обо мне Других, которые есть в моем сознании, «I» – это и есть Я, который осознает эти представления и поступает исходя из этого. Совокупность «I» и «Ме» рождает Самость.
- ⁴ У Фрейда есть еще категория «бессознательного», или «Оно», синтез которого со «сверх-Я» и рождает «Я», но в данной работе мы не затрагиваем эту категорию.
- ⁵ «Мы»-идентичность», согласно Н. Элиасу, это совокупность социальных норм, требований, ролей, интернализированных в сознание индивидов. «Я»-идентичность – это, по сути, реакция на эти требования.
- ⁶ *Элиас Н.* Изменение баланса между Я и Мы // Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис, 2001. С. 215–331.
- ⁷ *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 186.
- ⁸ *Франц Ф.Б.* Структура морального отчуждения (Блеск и нищета моралистики) // Проблема отчуждения в современной теории культуры, этике и эстетике. Свердловск. Изд-во Уральск. гос. ун-та, 1990. С. 75.
- ⁹ *Мид Дж.* Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль. М.: Международный университет бизнеса и управления, 1996. С. 222–225.
- ¹⁰ Идеального типа в веберовском понимании. См.: *Вебер М.* Основные социологические понятия [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. [М., 2009]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Weber/osn_soc.php (дата обращения: 15.12.2009).
- ¹¹ Там же.

КРИТИЧЕСКИЙ ОПЫТ «КРИТИКИ ОПЫТА СОЗНАНИЯ»

Конец В.А. Критика опыта сознания. Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание». Самара: СамГУ, 2008.

Любому ценителю прекрасного известно, что осмотреть в большом музее все картины сразу не стоит и пытаться – лучше потратить время, которое займет такая «пробежка по залам», на несколько шедевров. Серьезные любители искусства всегда идут смотреть определенную картину или картины определенного художника. Покажется это странным или нет, но с похожей «музейной» проблемой мы столкнулись при попытке написать рецензию на книгу «Критика опыта сознания», представляющую собой сборник текстов выступлений участников самарских философских семинаров под руководством профессора В.А. Конева, посвященных трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание». Роль музейных залов, с развешенными в них «темными шедеврами», сыграли отдельные главы указанного трактата. Помимо В.А. Конева, в качестве докладчиков в самарских семинарах участвовали: Ю.А. Разинов с докладом «Правила “входа”, или Как не заблудиться в лабиринте “Символа и сознания”» (семинар 1); С.В. Соловьева с докладом «Сознание как событие: силовое измерение» (семинар 2); Е.В. Захарова с докладом «“Состояние сознания” и апофатическая онтология сознания в буддизме» (семинар 2).

Темы докладов самого В.А. Конева представляют собой своеобразные «вехи» движения (довольно, повторим, быстрого, а потому не без пробелов) по тексту «Символа и сознания»: «Сознание и работа с сознанием» (семинар 1); «Метатеория сознания как критика “работы с сознанием”, или Критика опыта сознательности»

(семинар 2); «Проблема различия знака и символа» (семинар 3); «Понимание в межкультурной коммуникации» (семинар 4); «Первичные и вторичные символические системы и их роль в опыте сознания» (семинар 5); «Символ и культура» (семинар 6); «Principia conscientiae, или Основания сознательного опыта» (семинар 7).

Открывая «Самарские семинары», читатель, конечно, надеется получить в готовом виде ясные и убедительные толкования действительно непростого текста Мамардашвили и Пятигорского. Заметим сразу, что эта надежда в определенной мере оправдана, но именно в определенной, не в полной мере. Дело в том, что участники самарских семинаров явно проигнорировали «закон большого музея»: быстро переходя «из зала в зал», от главы к главе, они доходят до конца «Символа и сознания» с целым веером интересных, но, как правило, лишь «пунктиром» намеченных, а потому подчас не совсем убедительных и ясных интерпретаций. Для того чтобы показать значимость самарских открытий, которые важны уже тем, что пополняют немногочисленные попытки критически проанализировать проблемы «Символа и сознания» и избежать одновременно «музейной ошибки» участников самарских семинаров, мы решили выделить лишь наиболее интересные идеи и темы, которые самарским философам все же не удалось довести до их смыслового конца.

Почти все они (всего четыре блока) оказались представлены в первом же докладе (Ю.А. Разинова), который был задуман в виде *ключа* к «Символу и сознанию», а значит, и ко всем самарским семинарам. Сузить пространство рецензируемого материала нам позволил особый стиль самарских семинаров, который можно обозначить как «интерпретирующее реферирование» с акцентом именно на *реферировании*. Мы в нашей рецензии предпочли, наоборот, сосредоточиться не столько на реферировании «Символа и сознания» – и, соответственно, самарской «Критики опыта сознания» – сколько на анализе представленных в них *интерпретаций*¹.

Итак, в целом все самарские доклады грешат, на наш взгляд, одним и тем же недостатком: представленные в них интерпретации часто не доводятся до их же собственного смыслового конца. То, что вариантов *интерпретационного завершения* «Символа и сознания» может быть множество, совсем не отменяет необходимости достижения чувства смысловой завершенности, которое должно возникнуть, если не после прочтения само́ «темного шедевра», то хотя бы после знакомства с интерпретациями/комментариями к нему. Стратегия построения нашей рецензии основывалась, прежде всего, на том, что свои интерпретации сами авторы «Символа и сознания» – хотели они того или нет – оставляли открытыми для дальнейшего их толкования.

* * *

1. В начале своего доклада Ю. Разинов отмечает, что текст

«Символа и сознания» не просто труден для понимания (хотя и этого уже немало) ... помимо этого он производит еще и *ложный эффект понимания*, рано или поздно заводящий читателя в тупик. <...> В какой-то момент чтения его [читателя] отношение с текстом становится чисто лингвистическим, но не сознательным. Читатель обнаруживает себя в ситуации, когда он совершает механическую работу чтения, а не производства смысла. Между тем именно эта проблема – проблема различения знака и смысла, читаемого текста и «текста сознания» – составляет основной сюжет этой книги².

Используя предложенное авторами «Символа и сознания» различие *сознания* и *мышления*, попробуем для начала довести до смыслового конца эту – совсем немаловажную – интерпретацию основного сюжета трактата Мамардашвили и Пятигорского. Введем для этого особое понятие «*устоявшееся культурное мышление*». Его смысл можно легко пояснить с помощью другого понятия, введенного в философский оборот авторами трактата, – «борьба с сознанием»:

Мир сознания в чем-то чрезвычайно существенном противостоит нашим внутренним стремлениям, противостоит какой-то важной линии нашей жизни, и тогда выражение «борьба с сознанием» получит более конкретное жизненное значение, ибо окажется такой вещью, которую во имя некоторых мотиваций и целей, лежащих за пределами сознания, надо в некотором смысле «прекратить». Надо прекратить, и не только для того, чтобы ее понять, но и для того, чтобы понять *что-то другое* и, по-видимому, чтобы просто жить³.

Желание прекратить сознание «для того, чтобы понять что-то другое», предусматривающее невосприимчивость к смыслам текста, с которым имеют дело, – маркер присутствия *устоявшегося культурного мышления*.

Для выражения в культуре *устоявшегося мышления*, как правило, используются идиомы, *устойчивые образные выражения*, и те бесчисленные словесные штампы, изначальный смысл которых давно утерян. Приведем, к примеру, две идиомы, собранные в одной цитате.

Некоторые выражения, чисто идиоматические, когда их приводят дословно, остаются непонятными современному читателю, тогда как они были совершенно ясны для семитов, современников Христа: кто знает

теперь у нас, что в Библии всюду сердце считается органом мышления, а почки – органом чувств, или что рог является символом могущества? Например, такая фраза как «Бог воздвиг нам рог спасения» (Лк 1:69) значит: «Бог посылает нам могущественного Спасителя»⁴.

Автор этого комментария не совсем прав: *мысль* и *чувство* для человека древности были тождественны, поэтому сердце в данном случае – тоже орган *чувств* (точнее, *мыслечувств*), но только более возвышенных, чем те, органом которых являются почки. Это положение дел до сих пор хранит язык. По-русски можно сказать, например, «я догадываюсь» с помощью *устоявшегося* выражения «я нутром (в более возвышенных случаях – сердцем) чувю». Мысли *устоявшегося* культурного мышления были уже столько раз подуманы людьми в их готовой языковой форме, что «стерлись» до уровня их носителя-языка. Кто теперь, читая в Библии фразу «Бог воздвиг нам рог спасения», доходит до глубины изначального, *перво-бытного* смысла *удивления-благоговения-страха* перед мощью бычьего рога?

У каждого человека может быть не только общественный, общезначимый, но и сугубо индивидуальный набор *устойчивых мыслефраз*. Некоторые из них входят в общественный оборот, сохраняя на первых порах «след индивидуальности» мышления их создателя. Так, видимо, случилось с особым «маркером» мышления Мамардашвили – с его метафорой «кристаллизация», часто встречающейся в разных его работах. В «Символе и сознании» эта *устоявшаяся* метафора (психологическая «кристаллизация», «кристаллизация» в языке и т. д.) ясно выражает смысл *инкультурации* «вспыхнувшего» сознания в таких образованиях, как психика, язык и (используя теперь уже нашу терминологию) *устоявшееся* культурное мышление.

В целом можно сказать, что все виды *устоявшегося* в культуре мышления формируются одним и тем же механизмом *буквализации* языковых метафор, т. е. механизмом придания метафорам буквального смысла, что требует забвения скрытого в них акта *пере-несения*. Но перенесения чего? и откуда куда? Наше предположение состоит в том, что языком метафор (их «метаязыком») мы пытаемся схватить само сознание, непосредственно «формирующее прямой смысл», чтобы перенести его – сознание/смысл – в культуру. Сознание *метафоризируется* в культуре(-ой), чтобы потом «кристаллизироваться» в ней в *устоявшееся* мышление. Любой метаязык культуры образуется из языка сознания, из его *изначального, непосредственного* языка без приставки «мета-», обозначающей *инкультурацию* этого языка.

Теперь, опираясь на понятие *устоявшегося* культурного мышления, мы можем заново сформулировать ключевую мысль Разинова о том, что «проблема различения знака и смысла, читаемого текста и “текста сознания” составляет основной сюжет» книги Мамардашвили и Пятигорского. Переформулировать ее можно так: сюжет «Символа и сознания», увиденный в своей *предельной* смысловой перспективе, представляет собой проблему различения *устоявшегося* культурного мышления, с одной стороны, и *предельного* сознания – с другой.

2. Характерной особенностью «Символа и сознания», специально выделенной Разиновым, является темный, «гераклитовский» язык этой книги. «И это притом, – говорил Разинов, – что текст выглядит и даже сознательно конструируется авторами как *максимально рефлексивный по отношению к себе*. Причем настолько, что автор Предисловия к иерусалимскому изданию Л. Воронина сочла возможным заявить, что в плане рефлексивности и самореферентности этому тексту нет равных, ибо он “инкорпорировал все возможные рефлексивные подступы к нему”»⁵.

Позволим себе не согласиться с Л. Ворониной. Точно так же как любая интерпретация подразумевает возможность другой интерпретации, любой «рефлексивный подступ» подразумевает возможность другого «рефлексивного подступа» как по отношению к тому, что рефлексивируется, так и по отношению к предыдущему «рефлексивному подступу». Любая рефлексия *скрывает* то, что она, *рефлексируя, открывает*. Речь идет об *открывающем сокрытии* в *само-сознании* самого его *само-*. В *пределе*, таким образом, любая рефлексия открывает/скрывает «*самое само*» сознания, сознание «само по себе». [Для дальнейшего важно, что это понятие греческой философии – «само по себе» («*αὐτό καθ' αὐτό*») – оказалось тождественно смыслу понятия позднейшей философии «Абсолют».] Мамардашвили и Пятигорский называют это сознание *сознанием как таковым*. Выше мы назвали его *предельным* сознанием. Что это такое?

Не употребляя понятие «*предельное* сознание», Разинов предлагает следующую «наводящую» на него дескрипцию:

Рефлексивность этого текста заранее превосходит любую возможную рефлексивность не потому, что в нем наконец-то осуществлен новременной идеал абсолютно рефлексивного и самореферентного сознания, а потому, что в нем отрефлексированы *границы самой рефлексии* (курсив наш. – П. П.). Рефлексия осуществляется так, как если бы за ее тонкой пленкой скрывался иной, символический план сознания, ускользающий от рефлексии в бесконечность смыслообразующей деятельности. Для того чтобы описать этот нерефлексируемый план *жизни созна-*

ния – ту область, где сознание не *знает*, а *живет*, необходимо гераклитовское усилие и гераклитовский язык философии⁶.

Конечно, «отрефлексировать *границы самой рефлексии*» на практике так же невозможно, как найти место, где начинается радуга. На наш взгляд, указать в культуре «*вот здесь начинается предельное сознание*», «символический план сознания, ускользающий от рефлексии в бесконечность смыслообразующей деятельности», невозможно именно потому, что сознание по самой своей сути без конца *ускользает из природы в культуру* и обратно⁷. Но поставленный таким образом вопрос можно понять иначе – как вопрос о том, чем сознание сознает, «чем оно работает». Он прямо связан с вопросом о генезисе сознания, решить который можно, конечно, только гипотетически. Прибегнем в нашем *пред-положении* – в нашей *гипотезе* – к метафоре, навеянной *устоявшимися* метафорами философского языка Мамардашвили.

Из кристаллографии известно, что режущая кромка кристаллита представляет собой ребро, образованное любой парой пересекающихся кристаллических *плоскостей*. Кристаллиты обладают свойством самозатачиваемости, сохраняя свою работоспособность именно благодаря активному использованию в резке. «Режущая кромка кристаллита» сознания – это «ребро» (или, иначе говоря, *граница*), образованное парой пересекающихся *плоскостей*: природы и культуры. Мы предполагаем, что именно эта *граница* и есть «кромка» (*предел*) сознания. Поскольку сознание существует только *в процессе*, только сознавая что-либо (сознание – это сознание о...), оно есть постоянно нарушаемая то в пользу природы, то в пользу культуры, их хрупкая *граница*, устойчивость которой обеспечивается лишь постоянным ее возобновлением⁸. В качестве *границы* а-культурной природы и культуры, *предельное* сознание является и той и другой, что одновременно означает, что оно ни той ни другой не является. *Предельное* сознание в своем *всегда-до-рефлексивном* существовании должно рассматриваться как *всегда-еще-не-достигнувшее* культуры и одновременно как *всегда-уже-вышедшее* из а-культурной природы. Из темноты этого *пограничья* прорастает все *несчастье* «несчастливого сознания», описанного Гегелем.

Итак, на «воздухе» культуры *предельное* сознание как *такое* быстро «кристаллизуется» в привычное нам инкультурированное сознание, оседающее в глубинах *устоявшегося* культурного мышления. Но само сознание – *граница* культуры и а-культурной природы – при этом остается. Сказанное необходимо рассматривать в виде попытки завершить следующую мысль Ю. Разинова (он при этом ссылается на Пятигорского):

Нулевым уровнем для всякого понимания сознания является отличие сознания от наших представлений о нем. Ошибка Серла⁹, с этой точки зрения, состояла в том, что он не отрефлексировал этот исходный (нулевой) уровень проблемы. Сама претензия «открыть сознание заново» содержит то, что А. Пятигорский назвал «иллюзией финальности в неотрефлексированном мышлении». <...> [Так,] модернизм [например] – это конструкт самого постмодернизма. В этом смысле он не предшествует постмодернизму, а возникает вместе с ним¹⁰.

Этот пример, спроецированный на нашу попытку понять суть *предельного* сознания, означает, что *предельное* сознание, возникающее в культуре лишь в акте своей инкультурированной саморефлексии, этим актом преобразуется, искажается, иными словами – *уничтожается* именно в качестве *предельного* сознания. Ввиду отсутствия оператора *культура/(а-культурная) природа* (или какого-либо другого оператора, работающего на *пределе* нашего понимания, соответствующего природе сознания), Разинов, на наш взгляд, так и не смог *до конца* пояснить смысл предложенного им понятия «нулевой уровень сознания».

3. Центральная проблема первой главы «Символа и сознания» формулируется Разиновым как парадокс: «Как мы можем говорить о сознании, если в качестве объекта нашего рассмотрения всегда оказывается не само сознание, а наше представление о сознании. Иными словами, в любом нашем понимании сознания всегда участвует само это сознание. Сознание, которое совершило определенную работу, результатом которой стало то или иное понимание. Но в том-то и дело, что это понимание есть *след* работы сознания, а не оно само»¹¹. Ограничиться констатацией здесь явно мало. Разинов не замечает или просто не оговаривает специально, что к похожему выводу пришел когда-то еще Платон: здесь, в мире вещей [культуры], мы все время имеем дело со *следами* идей, а не с ними самими. Речь идет о том, что сознание *как таковое* ускользает от нас в культуре, оставляя нам лишь «кристаллы» нашего *непонимающего* его *понимания*. Мамардашвили довольно настойчиво – и не только в «Символе и сознании» – подчеркивал, что Платон пытался философски эксплицировать именно проблему различия *сознания* и *понимания* (в других формулировках – *понимания* и *знания, сознания* и *мышления* и т. д.).

Именно здесь оказались укоренены те трудности, которые Разинову так и не удалось, на наш взгляд, до конца разрешить.

Из вступления «От авторов» следует, – говорил он, – что данный текст является *разработкой общей теории символов*. <...> Предметом

... [такой] симвонологии (в отличие от обычной семиотики. – П. П.) должно стать отношение символа к реальности, причем не только обозначаемых вещей, но и «обозначающего» сознания, или, как пишут авторы, символ как особое выражение жизни сознания. Короче говоря, предметом симвонологии является символизм сознания, или, иначе, символическая активность сознания¹².

Тонкость заключается в том, что символы *предельного* сознания ничем не отличаются от самого этого сознания. *Предельное* сознание не просто «мыслит символами» (как это делает, например, *устоявшееся* культурное мышление, мысли которого «стерты» до уровня их языкового носителя), – оно *изначально целостно* со своими символами (а не просто *тождественно* с ними, как в случае *устоявшегося* культурного мышления). Понятно, что речь идет об особых символах, не различимых с тем, что они символизируют, – о символах, *непривычных* нам *в культуре*. Представить их в культуре, соответственно, можно только *метафорически*.

Приведем пример. Известно, что первобытные «художники» использовали для создания пещерных рисунков неровности стен пещеры: естественные выпуклости, вогнутости, трещины и т. п. Небольшая естественная выпуклость могла, например, обозначать на первобытном рисунке глаз животного (речь идет о подлинном пещерном рисунке). Это – и есть символ, «застывший» на *границе* природы и культуры. Неровность на стене пещеры – это сама природа и одновременно культура, глаз на рисунке. Этот «наводящий» пример должен помочь нам перейти к *трансцендентно-имманентным* символам *предельного* сознания.

Психотехника Фрейда, – писали Мамардашвили и Пятигорский, – показывала некоторые природные явления или то, что можно рассматривать как свойства человеческой природы, не в качестве природных явлений, а в качестве образований сознания. Таким образом, сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта, а затем оказывается, что бессознательное – это то, что «было» сознанием, и только в этом смысле возможно сравнение или различие бессознательного и сознательного¹³.

Итак, символы *предельного* сознания – это «свойства человеческой природы», рассматриваемые одновременно и «в качестве природных явлений», и «в качестве образований сознания». В этом смысле характерна ситуация, когда человек молча – в ответ на вопрос «Где ключи?» – указывает на них пальцем. Этот *молчаливо-говорящий*

жест, принадлежащий одновременно и природе, и культуре, является наглядным примером работы символа *предельного* сознания, который позволяет что-то мгновенно осознать, ничего не называя. (Примером *молчаливо-говорящего* жеста, уже *устоявшегося* в культуре, т. е. возникающего бессознательно и регулярно, а не только *здесь-и-теперь, ad hoc*, является «крестное знамение», накладываемое на себя молящимся христианином автоматически.)

Далее Разинов в своем докладе утверждает: «Необходимость обращения к символической стороне жизни сознания, по мысли авторов, продиктована тем, что семиотика ничего не проясняет относительно ... сознательной стороны символа. <...> Таким образом, путь к пониманию сознания прокладывается через анализ его символики»¹⁴. Последняя фраза, на наш взгляд, означает, что Разинов не видит того, что *особые* символы *предельного* сознания и есть само *предельное* сознание. Эти символы живут ровно столько, сколько живет сама «вспышка» *предельного* сознания, а не символизируют его в принятом (инкультурированном) смысле слова «символ». Именно поэтому «путь к *пониманию* сознания через анализ его символики», как и вообще любой путь *понимания* сознания, является путем *потери, искажения, ускользания* сознания (в культуре). Анализ символики сознания – анализ самого сознания *как такового* – имеет один и тот же результат: у нас остаются лишь «кристаллы» его инкультурированного *понимающего непонимания*.

Подход к символу, свойственный семиотике, замечает Разинов, «интересуется лишь тем, *как одна вещь представлена в другой вещи*. То есть символ представлен со стороны способности одной вещи отсылать к другой вещи, нечто обозначать. При таком понимании, считают авторы, “об онтологии не может быть и речи” (кстати, не ясно почему), “а без онтологии тоска берет за горло”, с чем действительно нам, говорит Разинов, занимающимся вопросами онтологии, легко согласиться»¹⁵. Здесь, как это нередко бывает, то, что пишется в скобках, «на полях» и «между прочим», несет в себе фундаментальный смысл.

Начнем с конца. Приведенная фраза, ставшая «в узких кругах» крылатой – «без онтологии тоска берет за горло», – выражает так называемую *метафизическую* потребность. В случае этой потребности, как и в случае, например, *религиозной* потребности, речь идет о потребности человека в *сверхчеловеческом* в самом широком смысле этого слова. (*Атеистическая* тоска Ницше по «сверхчеловеку» – лишь вариант этой сугубо *человеческой* тоски по *сверхчеловеческому*.)

Вместе с тем Разинову не понятно, почему, собственно говоря, если «символ представлен со стороны способности одной вещи отсылать к другой вещи», то «об онтологии не может быть и речи».

В отличие от Мамардашвили и Пятигорского, Разинов, видимо, *не догадывается* – а они, как нам кажется, именно *догадались* (мы судим по их *метафизической* идиосинкразии к «вещам» культуры), – что область онтологии лежит *вне* области культуры, в то время как область, в которой «символ представлен со стороны способности одной вещи отсылать к другой вещи» есть именно область культуры. И онтология, и религия – не исключая и индийскую религию, из которой авторы «Символа и сознания» черпали свои примеры, – отсылают (*в пределе*) к *сверхчеловеческим пределам* культуры. Семиотика же описывает *культуру*, интересуясь лишь тем, *как* одна вещь культуры *представлена* в другой.

Именно в сфере онтологии оказалось удобнее всего вести разговор об особых «несимволических символах» *предельного* сознания, которые можно назвать «сырыми» (в смысле Леви-Стросса) символами, расположенными между культурой и а-культурной природой. Эти символы не являются ни привычными нам инкультурированными символами, о которых говорил, например, Фрейд, описывая символику бессознательного, ни тем более символами самой а-культурной природы, поскольку в ней вообще никаких символов нет (ни «сырых», ни культурно «приготовленных»). Символы *предельного* сознания находятся *на пути* из а-культурной природы в культуру: «Онтологическая трактовка связана с таким пониманием символа, – читаем в докладе Разинова, – когда последний отсылает не столько к другой вещи, сколько к сознанию. <...> То есть речь идет о *сознательном бытии*, выражением которого символ и является»¹⁶. Верно, но только не «выражением», а самим *бытием*: символы сознания и являются самим *бытием* сознания.

В случае *устоявшегося* культурного мышления – в отличие от *предельного* сознания – мы всегда имеем дело с *фиксированными* символами сознания, – с символами, *всегда-уже* «приготовленными» инкультурированной рефлексией. Речь идет о *фиксировании/схватывании* «сырого символа» *предельного* сознания в культуре(-ой). При этом первичное схватывание *предельного* сознания – саморефлексия *предельного* сознания – есть одновременно первый шаг его «кристаллизации» в *устоявшейся* культуре. Разинов в своем докладе неоднократно обращается к этой мысли (напоминая, между прочим, о том, что Кант называл философские понятия формами *схватывания*): «Задача заключается в том, чтобы *понимать*, а не *объяснять* сознание. При этом подчеркивается, что понимание представляет собой *прагматический* аспект проблемы сознания. Понимание рассматривается здесь как особый вид отношения к сознанию, которое описывается также в терминах *работы и борьбы*»¹⁷.

Почему, однако, *объяснение* сознания, которое само, очевидно, невозможно без его предварительного *понимания*, не является ни *работой* с сознанием, ни *борьбой* с ним? Перед нами – еще один пример не доведенной до конца интерпретации. Различая *объяснение* и *понимание*, Разинов, на наш взгляд, различает *объясняющий* акт *устоявшегося* культурного мышления, которым *понятое предельное* сознание приобщается к *устоявшейся* культуре, и *понимающий* акт самого *предельного* сознания. Этот акт рано или поздно направляется на само *понимающее* (на само сознание), *изменяя* также и его. Действительно, любая *аутоинверсия* – будь то самосознание *предельного* сознания, «мораль в возрастающем противоречии с самой собой»¹⁸, описанный Фрейдом «нарциссизм» и т. д. – по самой своей сути предусматривает возможность понять *себя*, «устыдиться», обнаружить *себя* в возникающем потоке *противоречия* самому себе. В соответствии с этим становится понятно, что и «борьба с сознанием» – тоже двойственный феномен.

«Борьба с сознанием означает, – писали сами Мамардашвили и Пятигорский, – что стремлением человека сознание перестает быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим»¹⁹. И далее: «“Жизнь” и “сознание” – это семантически разные вещи, то есть они, конечно, постоянно пересекаются, но в чем-то очень важном это – вещи совершенно разные: мы в какие-то моменты жизни ясно *ощущаем* существование такой жизни, которая сознанием не является, и что наша жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту – не только поскольку сознание останавливается, чтобы быть осознанным, но и постольку, поскольку оно останавливается, чтобы его не было»²⁰.

То есть – продолжим цитату от себя – сознание останавливается не только культурой, «чтобы быть осознанным» (чтобы все-таки *быть*, но уже в *инкультурированном* своем виде), – оно останавливается также и а-культурной природой человека, «чтобы его не было». За счет чего возможен такой маятник жизни-и-сознания? Видимо, за счет того, что не только *предельное* сознание, но и сам человек является *двухмодусным* – культурно-а-культурным – существом.

Суммируем сказанное. Итак, «сознание останавливается, чтобы быть осознанным», и «оно останавливается, чтобы его не было». А было бы *что*? А было бы только *устоявшееся* культурное мышление во всей его *бессознательной* чистоте и а-культурная природа во всей ее *бессознательной* чистоте. Так возникают два вида борьбы с сознанием, совпадающие в своем *сознаниеборчестве*. Ни а-культурная природа, ни *устоявшаяся* культура «вдали» от *границы предель-*

ного сознания (где они сходятся) «не хотят» сознания, не нуждаются в нем. Эти две – культурная и а-культурная – «природы» человека и составляют его единую «жизнь», которая «борется с сознанием».

Здесь становится понятно, что в рамках темы «борьбы с сознанием» можно также говорить о наличии ее определенного *обратного* ракурса, проигнорированного не только самарскими философами, но и самими авторами концепта «борьба с сознанием». В данном ракурсе борьба с *предельным* сознанием видится как борьба самого *предельного* сознания «на два фронта»: с «дышащим ему в лицо» *устоявшимся* культурным мышлением, с одной стороны, и с его собственной, «дышащей в затылок» а-культурной природой – с другой.

4. Последний интересующий нас блок идей и тем, выделенных и проинтерпретированных Разиновым, охватывает проблемы отношения сознания, мифа и языка.

Не приводя примеров первичного метаязыка, – говорил Разинов, – Мамардашвили и Пятигорский ограничиваются общим указанием на то, что им является язык мифа и молитвенных текстов. В этой связи я могу предложить лишь собственную интерпретацию. Например, когда мы говорим, что фигура Зевса олицетворяет высшее проявление сил природы и функцию закона, то мы описываем некоторое событие мифа в терминах вторичного метаязыка науки (т. е. языка мифологии, логоса о мифе. – П. П.), а не первичного метаязыка мифа, потому что там Зевс ничего не олицетворяет. <...> Одно дело сказать, что «гром гремит» и совсем другое сказать, что «Зевс гневается» или «Небо на Землю сердится». <...> Таким образом, первичный метаязык – это язык, через который просвечивает *сознание мифа* (курсив Ю.А. Разинова. – П. П.). Из сказанного следует, что первичный метаязык является феноменом жизни сознания, а символы этого языка обращены и в сторону вещей, и в сторону самого сознания. С этой точки зрения, производство вторичного метаязыка можно трактовать как форму борьбы с сознанием. Мы выходим из состояния сознания, когда оказываемся в состоянии знания²¹.

Однако из сказанного (кроме того, что нам уже известно о *знании* как форме «борьбы с сознанием») следует лишь, что мы столкнулись с очередной тяжелой проблемой: проблемой необходимости выяснения отношений между *сознанием* и *мифом*. Без этого «сознание мифа» так и останется загадочным оксюмороном: мифическое мышление, как известно, настолько легко катится по давно *устоявшимся* колеям мифического языка, что может считаться «матрицей» всякого *устоявшегося* в культуре мышления.

Однако после чтения доклада Разинова никакого особого чувства *завершенности* интерпретаций отношения сознания и мифа не возникает. Зато возникает чувство, что Разинов прошел где-то совсем рядом с подобным завершением. Видимо, понимая это, здесь на выручку Разинову приходит В.А. Конев, выступивший со следующей репликой: «Миф у авторов – не первичный метаязык, как сказал Ю.А. [Разинов], а *систематизация* первичного метаязыка, “некоторые мифологические системы, – говорят они, – можно рассматривать как развертывание первичного принципа, который надо еще вывести из свойств объектов метаязыка, которые мифом переведены в ранг картины бытия или мира”»²². Это уточнение является не только формально верным, но и важным по существу.

Тонкость, понимание которой помогает завершить не только разиновские интерпретации, но и незавершенное толкование этой темы самими авторами «Символа и сознания», состоит в том, что *внутри* темы «сознание и миф» термин «миф» имеет два разных смысла. Разинов намекает на это различие, когда говорит: если «фигура Зевса олицетворяет высшее проявление сил природы и функцию закона, то мы описываем некоторое событие мифа в терминах вторичного метаязыка науки, а не первичного метаязыка мифа, потому что там Зевс ничего не олицетворяет»²³. Если додумать эту мысль до конца, мы легко поймем, о каких двух смыслах идет речь.

[а] Зевс *не* олицетворяет – *не* символизирует в привычном нам в культуре смысле слова «символ» – «проявление сил природы», а *является* этими силами *буквально*. Обозначим этот смысл *условно* как «аутентичный миф». Первичный язык этого мифа полностью тождествен (точнее, *изначально целостен*) с а-культурной природой в том ее аутентично-мифическом виде, в каком она впервые является человеку в первобытности (или «человек впервые является в ней», говоря *устоявшимся* в культуре языком).

Систематизацией этого первичного языка является [b] «миф-как-сказ»: миф-как-сказание... сказка... легенда... былина... об аутентичном мифе. Не сама *быль* аутентичного мифа, а именно миф об аутентичном мифе, в котором Зевс символизирует «проявление сил природы». Эта систематизация означает возникновение *мировоззрения* – мифического *миропонимания*, – которое в качестве *понимания* отлично от самого *понимаемого* мира²⁴.

В а-культурном аутентичном мифе нет *предельного* сознания: сознание возникает лишь как «эффект» соединения, как *граница* культуры и а-культурной природы. Метафора границы, однако, может быть эксплицирована в двух разных геометриях: пространственной и плоскостной. Если представить в терминах пространственной геометрии, что *граница предельного* сознания имеет соб-

ственную стереометрически-а-культурную «глубину», мы увидим... Абсолют, завершающий свое «метемпсихическое» путешествие из философии Платона к философской мистике неоплатоников, и далее – к своему обожествлению в Средние века, к «картезианскому человеку», к трансцендентальному субъекту немецкой классики и, наконец, – к сфере сознания.

Сферу сознания, – писали Мамардашвили и Пятигорский, – мы вводим как понятие, которое замещает нам «картезианского человека». Классическая философия оперировала посылкой, допущением субъекта как некоего универсального божественного модуля наблюдения в рамках какой-то рефлексивной процедуры. Наше же понятие должно вобрать в себя часть свойств наблюдения, которые приписывались наблюдающему субъекту как божественному модулю универсальной перцепции, и часть свойств, которые приписывались объекту наблюдения, но без того, чтобы приписывать этому модулю какие-либо свойства рефлексии, и, таким образом, забирая у него часть свойств субъекта и часть свойств объекта как инструмента наблюдения или наблюдающего устройства, мы и применяем понятие сферы сознания²⁵.

Речь идет о *двухмодусности* и отсутствии *саморефлексии* в *предельном* сознании *как таковом*: то, что в плоскостной геометрии видится как *граница*, в пространственно-метафизической геометрии предстает как *сфера*.

Примечания

- ¹ Поскольку сам жанр рецензии, объем, отведенный для нее, не позволяет представить здесь нашу собственную интерпретацию «Символа и сознания» во всей ее полноте, мы отсылаем читателя к следующим публикациям: *Плютто П.А.* Сознание и культура: опыт анализа символической природы сознания // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2009. № 3 (1). С. 27–33; *Он же.* Борьба с сознанием в «Символе и сознании» М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского // Вестник РГГУ. 2009. № 12. Сер. «Философия. Социология». С. 115–124; *Он же.* Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. М.: РГГУ, 2009. С. 125–154.
- ² *Разинов Ю.А.* Правила «входа», или Как не заблудиться в лабиринте «Символа и сознания» // Конев В.А. Критика опыта сознания. Самара: СамГУ, 2008. С. 6, 7.
- ³ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. С. 22–23.

- ⁴ *Даниель-Ропс*. Общее введение в Священное Писание // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Синодальный перевод, 4-е изд. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1989. С. 9.
- ⁵ *Разинов Ю.А.* Указ. соч. С. 9.
- ⁶ Там же. С. 9–10.
- ⁷ О двойственности сознания см.: *Плютто П.А.* О двух модусах сознания // Эпистемология & философия науки. М.: Канон+, 2009. Т. XXI. № 3. С. 211–217; *Он же*. Моральное сознание: между культурой и природой (а-культурой) // Философские науки. М.: Гуманитарий, 2009. № 1. С. 97–113; *Он же*. О феномене двойственности сознания // Неклассическая философская мысль: история и современность. Мат-лы межвуз. конф. Москва, 9–10 декабря 2008 г. М.: РГГУ, 2008. С. 83–91.
- ⁸ Феномен «самозатачиваемости» сознания Гегель, например, описывал следующим образом: «Сознание есть *абсолютный диалектический непокой*, та смесь чувственных и мысленных представлений, различия коих совпадают и коих *равенство* (ибо оно само есть *определенность* по отношению к *неравному*) в свою очередь точно так же растворяется. Но это сознание вместо того, чтобы быть равным себе самому сознанием, именно в этом на деле есть лишь просто случайный хаос, головокружительное движение беспрестанно себя порождающего беспорядка. *Оно есть этот хаос для самого себя*, ибо оно само поддерживает и производит этот движущийся хаос» (*Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2002. С. 111).
- ⁹ См.: *Серл Д.* Открывая сознание заново / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002.
- ¹⁰ *Разинов Ю.А.* Указ. соч. С. 11–12.
- ¹¹ Там же. С. 12–13.
- ¹² Там же. С. 13.
- ¹³ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Указ. соч. С. 23–24.
- ¹⁴ *Разинов Ю.А.* Указ. соч. С. 13.
- ¹⁵ Там же. С. 14.
- ¹⁶ Там же. С. 14–15.
- ¹⁷ Там же. С. 16.
- ¹⁸ *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык, Т. Гейликман, М. Рубинштейн и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 167.
- ¹⁹ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Указ. соч. С. 22.
- ²⁰ Там же. С. 23.
- ²¹ *Разинов Ю.А.* Указ. соч. С. 20–21.
- ²² Там же. С. 22.
- ²³ Там же. С. 20.
- ²⁴ Подробное изложение концепции аутентичного мифа см. в работе: *Плютто П.А.* Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий.
- ²⁵ *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Указ. соч. С. 46–47.

НАЦИОНАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ В ФИЛОСОФИИ

8–9 декабря 2009 г. в РГГУ прошла межвузовская конференция «Национальное своеобразие в философии». Она была пятнадцатой из числа организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки. Председатель оргкомитета проф. А.Н. Круглов отметил в своем вступительном слове, что в центре внимания настоящей конференции – феномен национального своеобразия философии, неоднократно обсуждавшаяся дилемма: культурная своеобычность либо ее общечеловеческий характер и перевод ее плодов на любые языки.

Темой ряда докладов стало национальное своеобразие русской философской традиции. Острую и продолжительную дискуссию вызвал доклад В.Д. Губина «Есть ли русская национальная философия?». В качестве основного в докладе был выдвинут тезис об отсутствии в русской ментальности ярко выраженного личностного начала. Именно отсутствие ярко выраженного личностного начала отличает, с точки зрения докладчика, русскую философию от западной, определяет специфику русской духовности и делает невозможным нормальное развитие философии в России.

В докладе А.И. Алешина была предпринята попытка ответа на два поставленных самим докладчиком вопроса:

– Каковы причины, побудившие наиболее оригинальный тип философствования в России реализовать себя в русле устойчивой религиозно-философской традиции?

– Почему большей части представителей этой традиции не было чуждо весьма свободное обращение с профессиональными канонами православия (верность которому, как правило, декларировалась)?

В ответе на эти вопросы докладчик принял во внимание время формирования указанной традиции (30–40-е гг. XIX в.), которое

было отмечено кризисом классики и зарождением в Западной Европе неклассической философии, и значительность веса в русле этой отечественной традиции историософской проблематики.

Взаимодействие традиций отечественной и западной философии находилось в центре доклада Л.Э. Крыштоп «Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII – начала XIX века». Автор доклада поставил своей целью показать, каким образом понятие постулата в том виде, в каком оно сформировалось в немецкой метафизике, начиная с Вольфа, подверглось творческому переосмыслению в трудах русских философов XVIII – начала XIX в.

Из других докладов, посвященных национальному своеобразию отечественной философской традиции, следует отметить доклад Л.С. Ершовой «Дар ученичества русской философии: эстетические идеи Р.М. Цебрикова», Д.А. Зайцева «О влиянии киевско-могилянской традиции на интеллектуальную жизнь Московского царства XVII века», Т.А. Сениной «Тема обожения в русском богословии: вклад иеросхимонаха Антония (Булатовича)», Т.Ю. Сидориной «Своеобразие кризисного мироощущения и его оценка в работах русских мыслителей».

Своеобразие философии немецкого Просвещения было темой доклада К.А. Волковой. Докладчиком были выделены следующие отличительные черты немецкого Просвещения: 1) стремление определить само понятие Просвещения, 2) постановка проблемы назначения человека, 3) тематизация проблемы языка.

Связь понятия «превращенная форма» у К. Маркса с традицией немецкого идеализма анализировалась в докладе С.В. Рыбаченко «Концепт К. Маркса “превращенная форма” как способ описания реальности в контексте традиции немецкого идеализма». Автором было продемонстрировано, каким образом гегелевское учение об отчуждении подвергается переосмыслению в концепте «превращенная форма» у К. Маркса.

В докладах А.А. Сысолятина «Страх и ирония смерти французской философии» и Е.С. Черепанова «Драма национального сознания в австрийской философии» были рассмотрены проблемы, связанные с национальным своеобразием французской и австрийской философии.

Отдельно следует выделить группу докладов, имевших своим предметом проблемы, выходящие за рамки тех или иных национальных традиций философствования. К последней принадлежат доклады С.А. Коначевой «К вопросу о возможности философской теологии: экзистенциальная интерпретация», В.И. Кудрявцевой «Феномен цинизма: тенденция к интернациональности», П.В. Лютикова «Мифомания и философия» и др.

ПРОСТРАНСТВО ФЕНОМЕНОЛОГИИ:
К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

В 2009 г. международное феноменологическое сообщество широко отметило 150-летие со дня рождения Эдмунда Гуссерля. 25–27 мая 2009 г. в РГГУ прошла международная конференция «Пространство феноменологии: к 150-летию со дня рождения Эдмунда Гуссерля», организованная Центром феноменологической философии философского факультета.

В работе конференции приняли участие известные исследователи из Австрии, Бельгии, Германии, Канады, России, Словении, США и Японии. Особое внимание участниками конференции было уделено малоизученным сторонам феноменологии Гуссерля, прежде всего гуссерлевскому пониманию религиозных и этических проблем. Проблемы этики и религии в общем контексте феноменологии Гуссерля отнюдь не являются малозначащими, однако они, как правило, оказываются на периферии исследовательского поля. В русскоязычной литературе практически отсутствуют исследования, затрагивающие эти проблемы феноменологии Э. Гуссерля. Работа конференции в какой-то мере способствовала заполнению этого пробела.

Прочитанные на конференции доклады сообразно рассматривавшейся в них проблематике можно разделить на три основные группы. К первой группе относятся доклады, посвященные феноменологической трактовке религиозных, этических и практических проблем. Ко второй – доклады, в которых рассматривались такие ключевые проблемы феноменологии, как проблемы сознания, времени и языка. Третью группу образуют доклады, тематизирующие методические основания феноменологии и соотношение гуссерлевского феноменологического проекта и альтернативных ему вариантов феноменологии.

Конференцию открыл доклад одного из ведущих современных феноменологов – Клауса Хельда, озаглавленный «Бог в феномено-

логии Эдмунда Гуссерля». Целью доклада было выявление места и роли понятия Бога в гуссерлевской феноменологии. По мнению докладчика, в подходе Гуссерля к проблеме Бога один контекст был характерным и решающим, а именно тот, на который указывает ключевое слово «телеология». В этой связи в докладе был поставлен вопрос, что следует понимать под телеологией в феноменологии Гуссерля и каким образом концепт телеологии делает затребованным понятие Бога. С точки зрения К. Хельда, гуссерлевское истолкование сознания, выделяющее в качестве основной характеристики последнего интенциональность, является телеологическим постольку, поскольку, будучи интенциональным, сознание устроено динамически; оно стремится к осуществлению своих интенций. То, что предначертано в пустых интенциях, должно получить подтверждение через осуществление или через самоданность в созерцании. Отсутствие противоречия между тем, что предначертано, и актуальным опытом у Гуссерля обозначается термином «единогласие». Однако условием возможности сохранения сознанием собственной телеологической активности является уверенность в том, что все интенции имеют шанс подтвердиться через единогласие, через осуществление предначертаний. Именно в этом контексте, как полагает К. Хельд, в феноменологии Гуссерля вводится понятие Бога. Бог есть то, что гарантирует универсальную достижимость подтверждения и осуществления, т. е. единогласия. Он не тождествен стремлению сознания к подтверждению и осуществлению, но является гарантией того, что это стремление не останется тщетным.

Феноменологическая трактовка религиозных феноменов была также темой доклада С.А. Коначевой «Феноменология священного: изменения метода». Автором доклада была обозначена дилемма, перед которой стоит феноменология религии: последняя (феноменология религии) может либо быть сведена к методу нейтрального описания и превратиться в науку о религии или, напротив, установив тесную взаимосвязь с Откровением и содержанием веры, выступить в качестве религиозной философии. Цель доклада заключалась в рассмотрении некоторых вариантов разрешения этой дилеммы, не превращающих феноменологию религии ни в «феноменологию религиозного», теряющую безусловные притязания религиозного феномена, ни в «религиозную феноменологию», подчиняющую свой логос содержанию веры. В этом контексте докладчик анализировал феноменологическое истолкование религиозных феноменов у Э. Гуссерля, Р. Отто и М. Хайдеггера.

Феноменология этических проблем была рассмотрена в докладах профессора Университета Мемфиса (США) Томаса Нинона

«Чувства и разум в поздних лекциях Гуссерля по этике» и сотрудница Католического университета Лувена Николя Монсе «Проблема природы в этике Гуссерля».

В центре доклада Т. Нинона – гуссерлевская попытка преодоления дуализма разума и чувств и мнимого противоречия между этикой долга и этикой добродетели. Основным законом духовной жизни, по Гуссерлю, – это закон мотивации: переживания и действия не обусловлены каузально, они мотивированы другими переживаниями и, прежде всего, той свободной позицией, которую человек способен занимать по отношению к своим собственным переживаниям. Человек не просто обладает переживаниями (желаниями, верованиями, ценностями), он способен занимать по отношению к ним определенную позицию, благодаря которой возникают желания, верования и ценности более высокого порядка. Принимая решения относительно своей интенциональной жизни, занимая позицию одобрения или осуждения по отношению к своим переживаниям, человек делает себя тем, что он есть. В переживаниях второго порядка формируется этическая оценка. Поэтому сущность «практического разума» как источника переживаний второго порядка заключается не в преодолении чувств и склонностей, но в отделении подходящих склонностей от неподходящих. Таким образом, с точки зрения докладчика, Гуссерль снимает дуализм разума и чувств и противоречие между этикой долга и этикой добродетели.

В докладе Николя Монсе было проанализировано понятие природы в контексте гуссерлевского понимания этических проблем. Автором доклада было проведено различие между физическим понятием природы и тем понятием природы, которое вводится Гуссерлем в ходе разработки феноменологической этики. В этом последнем значении природа представляет собой первичную пассивность сознания, подчиняющуюся, прежде всего, закону ассоциации, то «темное основание», на котором покоится дух (переживания более высокого порядка).

Большой интерес и длительную дискуссию вызвали также доклады профессора университета Токио Тетсуя Сакакибара «Переживание болезни и феноменология медицинского ухода за больным» и Андрея Лаврухина «Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект обновления культурного человечества Европы».

Из докладов, посвященных проблемам времени, сознания и языка, следует прежде всего выделить доклады В.И. Молчанова «Введение времени: язык и опыт» и Е.В. Борисова «Идеация vs. интерпретация: понятие значения у Гуссерля и Дэвидсона». В первом докладе был проблематизирован способ введения понятия времени в феноменологии Гуссерля: докладчик предпринял попытку

показать, что время у Гуссерля описывается на пространственном языке. В этой связи в докладе была поставлена под вопрос первичность опыта времени, постулируемая в европейской философской традиции, начиная с Канта, и намечены перспективы феноменологической разработки опыта пространства как подлинно первичного опыта. В докладе Е.В. Борисова сопоставлялся тезис Гуссерля об априорной определенности значения и трактовка значения как недоопределенного у Д. Дэвидсона. Критически рассматривая основания введения понятия идеального предмета у Гуссерля, автор доклада попытался продемонстрировать неэффективность эйдетики семантики применительно к вопросу об определенности значения и референции. Докладчик эксплицировал тезис о недоопределенности значения в семантике Дэвидсона, репрезентирующую, с его точки зрения, противоположную феноменологии Гуссерля семантическую позицию, и отметил преимущества, которые дает интерпретативная трактовка значения у Дэвидсона по сравнению с перцептивной трактовкой значения у Гуссерля при анализе феноменов речи и языка.

Сходство, различие и взаимодополнительность феноменологической и аналитической традиций в плане анализа феноменов речи и языка находились также в центре внимания доклада И. Инишева «Гуссерль и философия языка».

Методические основания феноменологии и соотношение гуссерлевского феноменологического проекта и альтернативных ему вариантов феноменологии были рассмотрены в докладах Р. Громова «Феноменология: философский прорыв или возрожденная схоластика (критика и самообоснование ранней феноменологии)», А. Саличе «Разрыв внутри ранней феноменологии: Эдмунд Гуссерль, Адольф Райнах (и Теодор Конрад) о мышлении и созерцании», А. Ямпольской «Гуссерлевский “интуитивизм” и французская феноменология», Дж. Менша «К вопросу о натурализации феноменологии», Д. Комеля «О принципиальном феноменологическом призыве “Назад к самим вещам!”».

Конференция вызвала большой интерес у гостей и университетского сообщества РГГУ.

IN MEMORIAM

Плиев Алан Григорьевич

Алан Григорьевич Плиев родился 1 ноября 1937 г. в г. Орджоникидзе СО АССР в семье известных в республике и за ее пределами писателя и актрисы. В 1955 г., после окончания школы с золотой медалью, поступил на философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, который закончил в 1960 г. По окончании аспирантуры на кафедре эстетики философского факультета МГУ защитил кандидатскую диссертацию на тему «О природе эстетического идеала» (1966).

С 1960 по 1969 г. работал ассистентом, старшим преподавателем, доцентом Северо-Кавказского горно-металлургического института.

В 1970 г. – преподаватель философии естественных факультетов МГУ.

С 1970 г. – доцент кафедры философии Высшей партийной школы при ЦК КПСС (в 1977 г. переименована в Академию общественных наук при ЦК КПСС), декан основного отделения, профессор (с 1989 г.) кафедры социалистической культуры. В 1989 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Перестройка и художественная культура (вопросы управления)».

С 1975 по 1977 г. командирован в Народно-Демократическую республику Йемен, в г. Аден. Работал завучем и преподавателем Высшей школы научного социализма Объединенной политической организации «Национальный фронт».

С 1992 по 1994 г. – профессор кафедры философии Гуманитарного центра Российской академии управления. С 1994 по 1995 г. – профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ.

С 1995 по 1997 г. – генеральный директор Республиканского фонда «Реформа» (г. Владикавказ).

С 1998 по 2006 г. – заместитель директора по научной работе Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных иссле-

In memoriam

дований. С 2006 по 2008 г. – главный научный сотрудник, завотделом этнополитических исследований.

Последнее место работы Алана Григорьевича (с 2008 г.) – кафедра социальной философии философского факультета РГГУ.

За время работы им опубликованы монография, три коллективные монографии, более 100 статей, в том числе во Франции, Польше, Германии, Чехословакии, Китае, на Кубе. Под его руководством защитили кандидатские диссертации 13 аспирантов.

Алан Григорьевич являлся руководителем авторской группы коллективного исследования «Грузино-осетинский конфликт: история и современность», опубликованного в 2007 г.

Алан Григорьевич останется в нашей памяти как человек, отличавшийся большой душевной отзывчивостью, добротой, высоким чувством справедливости и скромностью. Будучи человеком творческим по натуре, он оставил о себе памятный след не только в науке, в учениках, им воспитанных, но и в сфере художественного творчества. Песни, написанные на его музыку, поют не только на его родине – в Осетии, но и в других республиках и краях России. Его уважительное отношение к личности студента, дружелюбие, предупредительность и чуткость всегда будут служить образцом для коллег и младших товарищей.

Алан Григорьевич скончался 29 января 2010 г. после операции в Москве и похоронен на родине во Владикавказе.

Друзья и коллеги

Abstracts

D.S. Abakhov

SYMBOL CONCEPTIONS OF E. MEDTHNER AND P.A. FLORENSKIY: EXPERIENCE OF STATING THE QUESTION

The article tells about the conceptions of symbol created by E. Medthner and P. Florenskiy, it's similarities and differences. It is pointed out that aforesaid authors had a lot in common, especially in notating symbol as universal and nexus between outer and inner spaces of human.

Key words: the Silver Age, symbolism, E. Medthner, P. Florenskiy, universality of symbol, duality, mask.

A.I. Alyoshin

K. MARX' "CAPITAL" – AN UNFINISHED RELIZATION OF THE PHILOSOPHICAL PROJECT (article 3)

The paper is dedicated to the analysis of the principle sense of the dialectical method, used by K. Marx, when he wrote "Capital". The author makes an attempt to substantiate the thesis, according to which the peculiarities of this method are essentially determined by the general project of this work.

Key words: K. Marx, "Capital", dialectical method, individualistic dialectic, ascent from abstract to the concrete.

R.I. Anisimov

TYOLOGY OF THE NON-EXHAUSTIVE SUBJECTNESS

In this work there is an attempt to combine "appreciational" paradigm and "naturalistic" one in sociological sciences. We have a concept of the "subjectness" as an interosculant concept. In this article "subjectness" means a consciousness structure of an active individuum, which causing creative transformation of the world. Also subjectness is expected not to dehisce in complete way now.

Key words: subjectness, consciousness, action, activity, identity.

V.L. Bliznekov

THE GENESIS OF THE PHENOMENON AMOR DEI IN THE ANTIQUE AND EARLY CHRISYIAN PHILOSOPHY

In article reflects on the genesis of the phenomenon Amor Dei in the antique and early Christian philosophy in the context of the relationship between two spiritual sources of the modern European culture: antique ontology and biblical revelation.

Key words: good, essence, God, human being, Amor Dei, Eros, Agape.

V.V. Bushnev

REPRESENTATIONS OF LABOR AND FACTORY IN FUTURE IN PHILOSOPHICAL WORKS OF A. BOGDANOV

In this article is attempted to interpret the model of future society and representation of labor in A. Bogdanov's works. During this article we substantiate the state of depoliticization of genesis labor's self-consciousness in Bogdanov's works and analyze the implicit model of social order and representation of future labor that functionalizes in Bogdanov's texts as pattern, upon which must be formed proletariat of Soviet Russia.

Key-words: A. Bogdanov, positivism, proletariat, labor, factory.

N.A. Golinevich

PHENOMENOLOGY OF MUSIC OF H. MERSMANN

The article represents the main principles of H. Mersmann's phenomenological analysis of the musical work of art. Following his interpretation of the musical work of art as the organic unity of liven energies H. Mersmann formulates new meanings of the concepts used as characteristics of the musical work of art: "elements", the "form" and the "contents". The specific moments of H. Mersmann's phenomenological method and the meaning of his musical aesthetics for the further formation of the ontological tendency in the phenomenology of music are being defined.

Key words: H. Mersmann, phenomenology of music, architectonical elements, musical work of art, form, contents, interval.

A.B. Goloborod'ko

CONSERVATIVE REVOLUTION:
A COUNTER-ENLIGHTENMENT MODERN

The paper is dedicated to the analysis of the phenomenon of conservative revolution in the context of postmodernism. The approach, according to which the conservative revolution can be considered as an anti-modernist mode of postmodern, is critically analyzed. It is noted, that the ground for such a viewpoint is the rejection of the reason as a supreme principle of the society of modern, common both for theorists of conservative revolution and for theorists of postmodern. The reform after having revised it more attentively we can find out, that in its basic directives the conservative revolution inherits from the French revolution the principles of modern in general.

Key words: conservative revolution, modern, postmodern, reason, enlightenment.

L.S. Ershova

CONCEPTION OF HUMAN BEING IN R.M. TSEBRIKOV'S
PHILOSOPHY

This article deals with the basic philosophical ideas of R.M. Tsebrikov, a famous Russian writer and translator, special accent being made on the analysis of his representations of the human being.

Key words: R.M. Tsebrikov, Russian enlightenment, nature of the human being, spiritual forces, sensitivity and perceptibility, aesthetics.

E.A. Kaverina

SPECIAL EVENTS: EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL
AND AESTHETIC IDEAS

The article is devoted to the philosophic-aesthetical analysis of a "special event" phenomenon. The author provides a definition of a "special event" and discourses on the philosophical aspects of event communication. The author of the article explains that a "special event" has an aesthetical nature. The article reveals particular features of special events – qualities, which have been created in the cultural expanse of postmodern and the era of information.

Key words: special event, symbolical capital, postmodern, aesthetical phenomenon, myth.

D. Kishik

WITTGENSTEIN ON MEANING AND LIFE

This is a paper about the way language meshes with life. It focuses on Ludwig Wittgenstein's later work, and compares it with Leo Tolstoy and Saint Augustine's confessions. My aim is to better understand in this way what it means to have meaning in language, as well as meaning in life.

Key words: life, language, Wittgenstein, Augustine, Tolstoy.

S.A. Konacheva

HEIDEGGER'S BEING-HISTORICAL THINKING AND CHRISTIAN THEOLOGY: PROBLEM OF CORRESPONDENCE

The article is devoted to the reception of M. Heidegger's philosophies in protestant theology of second half of XXth century. In the paper is considered the possibilities of dialogue between late Heidegger's philosophies and Christian thought (on the example of H. Ott's works): correspondence between bible belief in God-creator and the basic philosophical question on being of beings, late Heidegger's doctrine of thinking and understanding of theology as thinking from a believing meeting, value of Heidegger's method for theological thought.

Key words: metaphysics, being, beings, world, hermeneutics.

D.Z. Kondov

DEBATES ON SOCIOLOGISM

The paper aimed to revise the epistemological criticism of the "sociologism" as well as to formulate the alternative position on this question. The author of this paper opposes the criticism of the non-evident presuppositions of his opponents' key reproach to him, according to which the author substitutes "knowledge" by other "social forms". First of all this opposition deals the very differentiation between symmetrical and asymmetrical types of the sociological explanation, which can avoid some inner controversies.

Key words: epistemology, sociology of knowledge, sociology of science, strong program, sociologism.

A.L. Kozlova

THE IMAGE OF A CHILD IN SIMBOLISTS' WORKS: THE ORIGIN OF THE CONTEMPORARY MYTH

The article at hand deals with specific idea of child and childhood which arose in literature and philosophy of the Silver Age. Having appeared in the 19th century, in Dostoevsky's works in particular, the concept of child as a human different from an adult person was a new phenomenon in Russia, and it received its further development and got its perfect shape in the works of the symbolists. The author notes, that the symbolists were the first to create the myth of childhood still actual nowadays. According to this myth a child is a personality, who obtains great creative potential and unique ability for creative intuitive cognition of the world. It is this myth that marks a clear boundary between magic and harmonious space of childhood and boring joyless life of the adults.

Key words: child, childhood, symbolism, creation, play, cognition, concept.

A.V. Kucherenko

METHODOLOGY OF PENETRATION INTO PURE CONSCIOUSNESS AREA: KANT OR HUSSERL?

The article is devoted to comparison of I. Kant and E. Husserl's methodology, providing penetration into pure consciousness area. Divergences in levels of judgment of its maintenance are marked, disagreements concerning values of description and reductions between representatives of phenomenology come to light. Comparison of historical merits of I. Kant and E. Husserl by definition of the maintenance of pure forms of consciousness is made.

Key words: transcendental, empiricism, phenomenology, a method, aprioristic, the form, a reduction.

E.A. Lavrenchuk

SOCIAL NETWORK AS UN EPISTEMIC OBJECT

Integration of technologically mediated social communications into a fabric of daily communications has led to its qualitative change which for last two decades has moved to focus of researches of experts from various areas of knowledge. For the analysis of the developed commu-

nificative structures in article works of modern economists (F. Hayek), sociologists (B. Wellman, L. Freeman, J. Barnes) and philosophers (N. Luhman, K. Knorr-Cetina). These researches have designated the turn beginning in an expert estimation of trajectories of growth and types of complexity of modern public communications. This article defined the Internet communications as object of knowledge growing from own complexity – epistemic object.

Key words: a social network, autopoiesis, an account, a content, epistemic object, object- directivity, media space.

A.S. Levchenko

ONTOLOGICAL AND GNOSIOLOGICAL ASPECTS OF INTERPRETATION OF GEOMETRY IN INTUITIONISTIC THEORY

In article on the basis of work`s of L.E.J. Brouwer and G. Veil discovers ontological and gnoseological premises of the Intuitionism in interpretation of geometrical parts of mathematics. In article finds acknowledgement the point of view, that the approach to a substantiation of mathematics followers of Brouwer`s school includes elements objectivistic, realistic interpretation of the nature of fundamental mathematical trues and objects.

Key words: Philosophy of mathematics, intuitionism, the ontological and gnoseological bases of mathematics, geometry.

A.V. Loginov

DIALECTICS OF CIRCULAR AND POSTCIRCULAR IN THE Y. HABERMAS SOCIAL THEORY

Notions of circularisation and “postcircular society” in the context of Y. Habermas`s social philosophy development are correlated in the article. The author argues that “postcircular society” is becoming possible in the situation when the project of modern encounters internal contradictions and loses its universality. “Postcircular society” presents itself as an open system, suggesting various development opportunities

Key words: circularisation, postcircular society, modern, postmodern, universalism, multiculturalism, tradition.

K.E. Muryshev

I.A. ILYIN`S DOCTRINE OF THE INSTINCT
SPIRITUALIZATION IN THE CONTEXT
OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

In the article I.A.Ilyin`s doctrine of the instinct spiritualization is analyzed and compared to the traditional Christian doctrine of theosis. The significance of this doctrine in Ilyin`s philosophy of art is highlighted. The problems connected with the interpretation of artistic expression as spiritual activity are pointed to.

Key words: I.A. Ilyin, instinct, unconscious, spirituality, theosis, creativity.

A.V. Polonskaya

TRANSFORMATION OF ROMANTIC HEROINE
IN DOSTOEVSKY'S NOVELS

The subject of this article is representing romantic love by German romanticists and especially feminine characters, starting from German romanticism and ending up with Dostoevsky's novels. The inner development of these characters leads up to the hysterical personages of Dostoevsky who makes most of them an object of derision. The psychoanalytical theory of Freud and Lacan is viewed by the author as part of cultural field of romanticism.

Key words: romanticism, romantic love, romantic heroine, Rene Girard, Freud, Lacan.

M.Ju. Reutin

MEISTER ECKHART'S TEACHING ON SIGN

This article on the essential teaching of great German theologian Eckhart von Hochheim (1260–1328) introduces to his scholastic theory of sign represented first of all in his Latin treatises and German sermons. The research is aimed to find a common approach to the rational basis of Eckhart's mysticism which consists, in the author's opinion, in the semiotic concept of "imago in quantum imago". An overview is given of Eckhart's general manner of thinking, which is connected with the hypothetical method developed in Plato's dialogues and above all in the "Parmenides".

Key words: semiotics, neoplatonism, sign, image, hypothetical method.

V.E. Semyonov

PLATO'S CRITICAL REFLECTION OF PREVIOUS PHILOSOPHY

The article deals with Plato's critical reflection of previous Nature philosophy and sophistic is considered. Are explicating Plato's main claims to "physicists" and sophists. The essence and forms of display of dogmatism, skepticism and relativism is considered. Are analyzed mental sources, cognitive preconditions and ontological roots of these characteristic predicates of early Greek philosophy.

Key words: naturphilosophical mode of thinking, dogmatism, sophistic, relativism, skepticism, a critical method.

Y.B. Tikheev

IVAN KIREEVSKIY'S ASSESSMENT OF PLATO

The article discusses main problems of reception of Plato's thought in Russia during early 19th century. Special attention is paid to Ivan Kireevskiy's assessment of Plato. The author shows, that attitude to Plato in Russian philosophy of this period was shaped under influence of ideas of German romanticism and Schelling's philosophy.

Key words: lubomudry (philosophy lovers), German romanticism, Plato, I.V. Kireevskiy, W.F.J. Schelling, K.W.F. Schlegel.

A.O. Tupikin

ON THE ISSUE OF THE METAPHYSICAL UNDERSTANDING OF THE MEANING OF LOVE IN VLADIMIR SOLOBYOV'S LATE PHILOSOPHY

The philosophical ground of Vladimir Solovyov's treatise "The Meaning of Love" is considered in the article. The author gives a definition of the treatise's subject and dissects Solovyov's philosophical constructions which confirm Solovyov's idea to find the meaning of love between sexes not in the future generation's life but in the individual life. The author adduces his own reasoning which also justifies Solovyov's hypothesis.

Key words: V. Solovyov, A. Schopenhauer, metaphysics, love, universal will.

D.A. Zaitsev

“INTELLECTUAL APOCALYPSE” AND “INDIFFERENCE OF FAITH”: DRAMA OF THE RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE XVIII CENTURY

The jesuit scholastic influence on the XVII century Russian religious-philosophical thought brought fundamental alteration in the basics of Moscow cognitive practice. Moscow traditional interpretation of the intellectual epistemological significance was found in confrontation with the jesuit cognitive purpose of the “indifference of faith”.

Key words: tradition, epistemology, intellect, faith, jesuits, thought.

O.M. Zamolodskaya

THE FANTASME OF APOCALYPSE IN MODERN MASS MOVIES

The paper analyzes the fantasmal status of an ideological kernel of the society through examples of apocalyptic plots of the western film industry. In article, methodological principles are formulated about study of mass consciousness, which are represented in media-visual form.

Key words: a film apocalypse, fantasme, accident, ideology, sacral, secular, a society.

K.V. Zenin

THE IDEAL OF LOVE IN F.M. DOSTOYEVSKY'S WORKS

In the article the fundamental significance of Love in human's life is revealed, proved by the whole F.M. Dostoyevsky's creation. The capability for Love to guarantee the authenticity of the completeness of human life is shown. According to the views of the writer, it is impossible to realize this completeness before the experience of Love is gained.

Key words: creative love, being, happiness, realization, sadness, hearty welcome.

Сведения об авторах

Абахов Дмитрий Сергеевич – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, neverpost@mail.ru.

Алешин Альберт Иванович – доктор филос. наук, проф. кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, alal-05@list.ru.

Анисимов Роман Иванович – преподаватель Центра социологических исследований социологического факультета РГГУ, ranisimov@list.ru.

Белоусов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, преподаватель Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, misha_belous@bk.ru.

Близнеков Владимир Леонидович – доктор философии, vbлизнеков@mail.ru.

Бушнев Василий Владимирович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, darhont@yandex.ru.

Голиневич Наталья Александровна – кандидат филос. наук, преподаватель кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, pegasi@mail.ru.

Голобородько Александр Борисович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, wilhelmtell@mail.ru.

Ершова Любовь Сергеевна – кандидат филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, erljus@mail.ru.

Зайцев Дмитрий Александрович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, d.a.zaitsev@gmail.com.

Замолодская Оксана Михайловна – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, zamolodsky@gmail.com.

Зенин Кирилл Владимирович – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, zenin-kirill@yandex.ru.

Каверина Елена Анатольевна – кандидат филос. наук, доцент кафедры связей с общественностью и рекламы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, kaverina_elena@mail.ru.

Кишик Дэвид – доктор философии, преподаватель философии в The Borough of Manhattan Community College, kishd553@newschool.edu.

Козлова Анна Леонидовна – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, alkozlowa@yandex.ru.

- Коначева Светлана Александровна* – кандидат филос. наук, доцент кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, konacheva@mail.ru.
- Кондов Данаил Живков* – магистр философии, преподаватель социологического факультета РГГУ, dkondov@yandex.ru.
- Кучеренко Александр Владимирович* – кандидат филос. наук, доцент кафедры общегуманитарных и социально-экономических дисциплин Курского филиала Орловского юридического института МВД России, докторант Санкт-Петербургского государственного университета по кафедре истории философии, kucherenkoav@yandex.ru.
- Лавренчук Егор Александрович* – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, autosave@rambler.ru.
- Левченко Андрей Сергеевич* – аспирант кафедры философии Курского государственного университета, samuro@list.ru.
- Логинов Александр Вячеславович* – кандидат филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, loginovav@mail.ru.
- Лютиков Петр Владимирович* – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, peter.lutikov@rambler.ru.
- Мурьшев Кирилл Евгеньевич* – аспирант кафедры философии Московского физико-технического института (МФТИ), kmuryshhev@mail.ru.
- Плютто Петр Александрович* – канд. филос. наук, канд. ист. наук, доцент кафедры философии, биомедэтики и гуманитарных наук Московского государственного медико-стоматологического университета, timus2011@rambler.ru.
- Полонская Алина Валентиновна* – аспирант Института высших гуманитарных исследований РГГУ, polonalina@gmail.com.
- Реутин Михаил Юрьевич* – кандидат филол. наук, старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований при РГГУ, mreutin@mail.ru.
- Семенов Валерий Евгеньевич* – кандидат филос. наук, доцент Владимирского государственного университета (ВлГУ), докторант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, vesemenov7@mail.ru.
- Тихеев Юрий Борисович* – кандидат филос. наук, докторант кафедры истории отечественной философии РГГУ, tikheev@gmail.com.
- Туупикин Артем Олегович* – аспирант кафедры философии Московского физико-технического института (МФТИ), trava85@inbox.ru.

General data about the authors

- Abakhov Dmitriy S.* – postgraduate student, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, neverpost@mail.ru.
- Alyoshin Albert I.* – Ph.D., professor, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, alal-05@list.ru.
- Anisimov Roman I.* – lecturer of Centre of sociological researchers, department of sociology, RSUH, ranisimov@list.ru.
- Belousov Michail A.* – lecturer of Centre phenomenology of philosophy, department of philosophy, RSUH, misha_belous@bk.ru.
- Bliznekov Vladimir L.* – Ph.D., vbliznekov@mail.ru.
- Bushnev Vasilij V.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, darhont@yandex.ru.
- Ershova Lubov S.* – Ph.D. (in philosophy) associate professor, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, erljus@mail.ru.
- Golinevich Natalia A.* – PhD (in philosophy), senior lecturer, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, pegasi@mail.ru.
- Goloborod'ko Alexandr B.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, wilhelmtell@mail.ru.
- Kaverina Elena A.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor of public relations and advertising department at the Herzen State Pedagogical University of Russia, kaverina_elena@mail.ru.
- Kishik David* – Ph.D. (in philosophy), lecturer philosophy at The Borough of Manhattan Community College, kishd553@newschool.edu.
- Konacheva Svetlana A.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, section of modern problems of philosophy, department of philosophy RSUH, konacheva@mail.ru.
- Kondov Danail Z.* – magister of philosophy, lecturer, department of sociology, RSUH, dkondov@yandex.ru.
- Kozlova Anna L.* – postgraduate student, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, alkozlova@yandex.ru.
- Kucherenko Alexander V.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, section of human, social and economic Sciences Kursk branch of the Orel Institute of Law of the Ministry of Internal Affairs of Russia, working for a doctor's degree at department of philosophy and politology of St.-Petersburg state university, kucherenkoav@yandex.ru.
- Lavrenchuk Egor A.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, autosave@rambler.ru.

- Levchenko Andrey S.* – postgraduate student, section of philosophy, Kursk state university, samuro@list.ru.
- Loginov Alexander V.* – associate professor, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, loginovav@mail.ru.
- Lutikov Peter A.* – post-graduate student, Section of Modern Philosophical Problems, department of philosophy, RSUH, peter.lutikov@rambler.ru.
- Muryshv Kirill E.* – postgraduate student, section of philosophy, Moscow Institute for Physical & Engineering Studies, kmuryshv@mail.ru.
- Plutto Peter A.* – Ph.D. (in philosophy and history), associate professor, section of philosophy, bioethics and humanities, Moscow State Medicine-Stomatological University, rimus2011@rambler.ru.
- Polonskaya Alina V.* – postgraduate student, Institute for Advanced Studies in the Humanities RSUH, polonalina@gmail.com.
- Reutin Mikhail Ju.* – Ph.D. (in philology), researcher, Institute for Advanced Studies in the Humanities RSUH, mreutin@mail.ru.
- Semyonov Valeriy E.* – Ph.D. (in philosophy) assistant professor, section of philosophy, Vladimir state university, working for a doctor's degree, department of philosophy, RSUH, vesemenov7@mail.ru.
- Tikheev Yuriy B.* – Ph.D. (in philosophy), working for a doctor's degree, department of philosophy, RSUH, tikheev@gmail.com.
- Tupikin Artem O.* – postgraduate student, section of philosophy, Moscow Institute for Physical & Engineering Studies, trava85@inbox.
- Zaitsev Dmitry A.* – post-graduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, d.a.zaitsev@gmail.com.
- Zamolodskaya Oxana M.* – post-graduate student, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, zamolodsky@gmail.com.
- Zenin Kirill V.* – postgraduate student, section of history of foreign philosophy, department of philosophy, RSUH, zenin-kirill@yandex.ru.

Корректор
Т.М. Козлова

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Подписано в печать
Формат 60×90¹/₁₆⁶
Усл. печ. л. Уч.-изд. л.
Тираж 1050 экз. Заказ №

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
129663, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Научный журнал «Вестник РГГУ»
по различным аспектам гуманитарного знания
выходит 18 раз в год.

Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений с любого месяца.
Наш индекс в Каталоге «Роспечать» – 36626.

Номера «Вестника РГГУ» можно заказать
наложенным платежом по почте (rafal@rggu.ru)

Справки по телефону 8-495-250-65-72,
секретариат «Вестника РГГУ»
