

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



R G G U B U L L E T I N

№ 7/08

Scientific monthly

Series “Philosophy”

Moscow 2008

В Е С Т Н И К Р Г Г У

№ 7/08

Ежемесячный научный журнал

Серия «Философия»

Москва 2008

УДК 1(07)
ББК 87я7

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Серия «Философия»

Редакционная коллегия:

Алешин А.И. – ответственный редактор
Губин В.А.
Ивахненко Е.Н.
Круглов А.Н.
Сербиненко В.В.
Стрелков В.И.

© Коллектив авторов, 2008
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

История зарубежной философии

<i>В.Е. Семенов</i> Основные принципы трансцендентального метода И. Канта	11
<i>И.Г. Куров</i> Декарт и Гуссерль: методология исследования и сущность трансцендентальной субъективности	24
<i>А.А. Гуцалов</i> Эволюция проблемы intersубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля: от воображения к пассивному синтезу	37
<i>А.Э. Савин</i> Становление идеи феноменологии как трансцендентальной монадологии в работах «позднего» Гуссерля	51
<i>А.В. Лаврухин</i> Практическая философия Э. Гуссерля: от этики научной к эмпирической	66
<i>И.Н. Инишев</i> Хайдеггер и философия языка	83
<i>С.А. Коначева</i> «Бог, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера в христианской философии второй половины XX века	99
<i>Е.В. Савенкова</i> Неклассическое прочтение темы субъекта: субъективация и желание	115
<i>В.И. Холодарева</i> Жан Бодрийяр: свобода как симулякр	122
<i>С.П. Лебедев</i> Единое и благо в учении Платона	131
<i>Е.С. Титаренко</i> Место символа сердца в антропологии Григория Нисского	139

История отечественной философии

<i>К.М. Антонов</i>	
Проблемы философии религии в творчестве князя С.Н. Трубецкого	151
<i>И.В. Гребешев</i>	
Личность и история в историософии и медиевистике Г. Федотова	165
<i>А.А. Суслов</i>	
Русские политические идеалы в евразийской историософии: образ «государства правды»	174
<i>С.М. Климова</i>	
Страдание у Достоевского: сознание и жизнь	186

Социальная философия

<i>А.И. Алешин</i>	
«Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла (к 125-летию со дня смерти)	198
<i>П.А. Плютто</i>	
Истина аутентичного мифа и «ложь» культуры	213
<i>Т.В. Вайзер</i>	
Принцип <i>сообщения</i> в «негативном сообществе Ж. Батая: communion и communication	226
<i>А.А. Аргунова</i>	
Особенности ценностной ориентации российской молодежи	241

Круглый стол «Поиск цивилизационных альтернатив развития»

<i>В.Д. Губин</i>	
Проблема освобождения: альтернативные горизонты	253
<i>В.В. Кизима</i>	
Постнеклассическая модель человека как <i>мета</i> -модель представлений о человеке	266
<i>М.К. Трифонова</i>	
Традиция и ее место в современных цивилизационных процессах	280

Ф.В. Лазарев
Ноосфера как планетарная реальность и как глобальный проект
современного цивилизационного развития 288

Т.Д. Суходуб
Почему антропологические проблемы рассматриваются
в современном философском дискурсе под знаком кризиса? 295

Письма в редакцию

Т.А. Шиян
О некоторых ограничениях формально-математической
методологии 307

Обзоры и рецензии

Нгуен Тхи Хонг
Обзор литературы по буддизму во Вьетнаме
за последние 20 лет 319

К.М. Антонов
Новый замысел христианской философии 326

Научная жизнь

А.А. Шиян, Т.А. Шиян
История философии и герменевтика 331

Abstracts 336

Сведения об авторах 343

CONTENTS

History of Foreign Philosophy

<i>V.E. Semenov</i> The main principles of Kant's transcendental method	11
<i>I.G. Kurov</i> Descartes and Husserl: research methodology and essence of transcendental subjectivity	24
<i>A.A. Gutzalov</i> An evolution of the problem of subjectivity in Husserl's phenomenology: from imagination to passive synthesis	37
<i>A.E. Savin</i> The formation of the idea of phenomenology as a transcendental monadology in "later" Husserl's works	51
<i>A.V. Lavrukhin</i> Husserl's practical philosophy: from the scientific ethics to the empirical one	66
<i>I.N. Inishev</i> Heidegger and the philosophy of language	83
<i>S.A. Conacheva</i> "God answering to the silence": an interpretation of M. Heidegger's philosophy by the christian philosophy of the second half of the 20 th century	99
<i>E.V. Savenkova</i> A nonclassic reading of the subject: subjectivation and desire	115
<i>V.I. Kholodareva</i> Jean Baudriard: freedom as simulacra	122
<i>S.P. Lebedev</i> The one and the good in Plato's doctrine	131
<i>E.S. Titarenko</i> The place of the symbol of heart in the anthropology of Gregory of Nyssa	139

History of Russian philosophy

- K.M. Antonov*
The problems of philosophy of religion
in Pr. S.N. Trubetzkoi' works 151
- I.V. Grebeshev*
Personality and history in historiosophy and medieval
studies of G. Fedotov 165
- A.A. Suslov*
The Russian political ideals in the eurasian historiosophy:
a “state – truth-justice” model 174
- S.M. Klimova*
The suffering at Dostoevsky: consciousness and life 186

Social philosophy

- A.I. Alyoshin*
K. Marx' “the Capital” – an unfinished realization
of the philosophical project (to the 125th anniversary
of his death) 198
- P.A. Plutto*
The truth of the authentic myth and the “lie” of culture 213
- T.V. Weizer*
The principle of communication in G. Bataille'
“negative community”: communion и communication 226
- A.A. Argunova*
The particularities of value orientation among young
people in Russia 241

The round table “In search of the civilizational alternatives of development”

- V.D. Gubin*
The problem of liberation: alternative horizons 253
- V.V. Kizima*
The postnonclassic model of human as a meta-model
of the representations of the human being 266

M.K. Trifonova
The tradition and its place in modern civilizational process 280

F.V. Lazarev
The noosphere as a planetary reality and as a global project
of modern civilizational development 288

T.D. Sukhodub
Why the anthropological problems are considered within
modern philosophical discourse as marked by crisis? 295

A letter to the editors

T.A. Shiyan
On some restrictions of the formal-mathematical methodology 307

Reviews

Nguyen Thi Hong
A survey of the literature on buddism in Vietnam
for recent 20 years 319

K.M. Antonov
A new project of the christian philosophy 326

Scientific life

A.A. Shiyan, T.A. Shiyan
History of philosophy and hermeneutics 331

Abstracts 336

Authors' info 343

В.Е. Семенов

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО МЕТОДА И. КАНТА

Статья посвящена систематизации основных характеристик трансцендентального метода И. Канта. На основе анализа, в первую очередь, трансцендентальной аналитики (как она изложена в первом издании *Критики чистого разума*) эксплицированы и сформулированы основные принципы трансцендентального метода (синтез аппрегензии, функционализм, репрезентативность, телеологизм).

Ключевые слова: трансцендентальный метод, трансцендентализм, трансцендентальный закон, принцип конституирования, телеологизм, функционализм, синтез.

Цель статьи состоит в экспликации основных принципов трансцендентализма (трансцендентального метода) И. Канта. Необходимо артикулировать эти принципы («назвать имя»), частично скрытые в системе великого философа. Принципы трансцендентального метода, как мы увидим, составляют основу не только первоначального конституирования любой предметности, но и представляют собою фундамент всей разумной деятельности.

И. Кант формулирует новую парадигму познания, согласно которой предметы должны сообразоваться с нашей способностью познания. В «Пролегоменах» Кант заключает: «закономерность в связи явлений, т. е. природу вообще, мы не можем познать ни из какого опыта, так как сам опыт нуждается в таких законах, а priori лежащих в основе его возможности. <...> *Рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей*»¹. Этим самым была заложена основа трансцендентальной философии и трансцендентального метода.

Кант называл трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Кроме того, «особенность трансцендентальной

философии состоит в том, что кроме правил <...>, данных в чистых понятиях рассудка, она может также а priori указать случаи, к которым эти правила должны применяться². Иначе говоря, трансцендентальная философия не только исследует процесс конституирования предмета опыта, но и тем самым отделяет опыт как область теоретического разума от внеопытной сферы.

Критическая философия устанавливает *трансцендентальные законы*, по которым «все явления... должны подчиняться априорным правилам синтетического единства предметов», т. е. явления в опыте должны подчиняться условиям необходимого единства апперцепции так же, как в созерцании они должны подчиняться формальным условиям пространства и времени. Трансцендентальный закон присутствует в первом издании «Критики чистого разума» в параграфе о синтезе рекогниции и выступает как основание объективной реальности нашего знания.

Помимо *закона* Кант формулирует *трансцендентальный принцип*, «посредством которого априорно представляется общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли вообще стать предметами нашего *познания*»³. Наконец, существует *органон чистого разума*, представляющий собою «совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания»⁴. Кант не устанавливает связи органа, принципа и закона и не рассматривает их соотношения и субординации. Однако можно высказать предположение, что *конститутивный закон* и *регулятивный принцип* являются составными частями органа. Трансцендентальная философия, в таком случае, есть *идея науки*, для которой критика чистого разума должна составить полный *архитектонический* (основанный на принципах) план, гарантирующий полноту и надежность знания. Следовательно, трансцендентальная философия есть не что иное, как система всех трансцендентальных принципов чистого разума⁵.

Если под *трансцендентальным методом* понимать способ и механизмы конституирования предметности, «творческую работу созидания объектов разного рода», «принцип универсального и бесконечного развития» (П. Наторп), «способ познания предметов вообще», «изучение предпосылок деятельности нашего разума и его основных возможностей», «специфическую закономерность познания, к которому должна быть сведена определенная форма предметности» (Э. Кассирер), то *принципы трансцендентального метода*, как они будут рассмотрены в статье, войдут в структуру органа чистого разума в качестве условий создания «системы чистого разума». Соответственно, принципы

трансцендентализма могут быть эксплицированы путем анализа процесса конституирования предмета познания (опыта).

Для того чтобы добраться до фундаментальных механизмов конституирования явлений, Кант осуществляет *трансцендентальную редукцию*: последовательно изолирует чувственность, отвлекаясь от всего, что мыслит рассудок посредством понятий, и отделяет от оставшихся эмпирических созерцаний всё, что принадлежит к ощущению. В остатке Кант получает чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания – пространство и время⁶. Эти априорные формы расчленяют единый, неотчетливый и первоначально беспредметный поток ощущений с учетом их временных и пространственных характеристик.

Одновременно с конституирующей работой времени и пространства приступает к своей деятельности рассудок (спонтанность сознания). Рассудок осуществляет синтез, который Кант рассматривает как «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания»⁷. Синтетическая процедура обеспечивается творчеством и активностью рассудка в целом и продуктивной способностью воображения в частности, которая принадлежит и чувственности, и рассудку.

Пока предмет «задается» внутри чувственности, он неопределен; таковым он бы и оставался, если бы существовало *чистое* чувственное восприятие и познание. Но Кант утверждает – и этим утверждением существенно опережает науку своего времени – что перцептивное восприятие не может быть изолированным, как не может и предшествовать во времени рассудочной, синтетической деятельности. Работа чувственности и рассудка может быть только совместной и одновременной. *Многообразное*, содержащееся в созерцании, теперь необходимо подчинено первоначальному синтетическому единству апперцепции, и это происходит благодаря категории⁸. Современная психология познания подтверждает эту идею Канта: чувственное восприятие предполагает акт категоризации, т. е. отнесение предмета к какому-либо классу, идентификацию, подобно тому, как в теории множеств элемент некоего множества относится к некоторому его подмножеству на основе определенных признаков. Таким образом, любой перцептивный опыт есть в то же время конечный продукт процесса категоризации⁹.

Мысль Канта о неразрывности чувственности и рассудка обосновывает тот факт, что сознание является интенциональным. Сознание и предмет представлений соотносятся двояким

образом. С одной стороны, «предмет должно мыслить только как нечто вообще = x , так что вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему». С другой – наша мысль об отношении всякого знания к его предмету заключает в себе момент необходимости, т. е. предмет рассматривается нами «как противное тому, чтобы наши знания определялись произвольно и как попало». Следовательно, «единство, которое предмет делает необходимым, может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного содержания представлений»¹⁰. Но, как известно, в основе всякой необходимости всегда лежит трансцендентальное условие, а значит, должно существовать трансцендентальное основание единства сознания в синтезе многообразного и всех предметов опыта. Это условие и основание Кант называет *трансцендентальной апперцепцией*.

Всё многообразное, возникшее в созерцании, должно необходимо относиться к представлению «я мыслю» в том субъекте, в котором это многообразное находится. Другими словами, чтобы чувственные данные могли, в конце концов, конституироваться в предмет опыта, они должны быть отнесены к некоему единству как к своей функции. Способность связывать пестрое разнообразие представлений в единую целокупность есть функция рассудка, который действует по принципу априорного соединения и подведения многообразного под единство апперцепции. Кант называет этот принцип высшим основоположением во всем человеческом знании¹¹. Трансцендентальное единство апперцепции осуществляет синтез многообразного благодаря тому, что субъект обладает способностью воображения, или трансцендентальным синтезом воображения (рассудком «под названием *трансцендентального синтеза воображения*», как выражается Кант). Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия, т. е. априорно определять чувственность.

Трансцендентальные принципы могут быть эксплицированы из «Дедукции чистых рассудочных понятий» в том виде, в каком она изложена в *первом* издании «Критики». Способ такой экспликации – один: анализ «деятельности» трех синтезов субъективной дедукции. По справедливому замечанию В.И. Молчанова, часто «трансцендентализм понимается как умозрительная конструкция, схема взаимодействия чувственности, рассудка и разума, принципов их соединения и разграничения». Однако анализ «временных характеристик трех кантовских синтезов позволяет сделать вывод о том, что рефлексия как реальное наблюдение за реальными действиями сознания... является цент-

ральной точкой трансцендентальной дедукции категорий, наиболее важной, согласно Канту, части исследования познавательной способности»¹². Таким образом, за исходный пункт при описании трансцендентализма и формулировании принципов трансцендентального метода следует принять именно дедукцию чистых рассудочных понятий. К сожалению, во втором издании Кант отказался от этого виртуозного анализа субъективной дедукции, так много дающего для понимания сущности сознания и темпорального конституирования предметности.

Троякий (триединый) синтез, в основе которого – продуктивная способность воображения, или трансцендентальный синтез воображения, невозможно разделить на составные части *во времени*. Три синтеза – не фазы, не *последовательные* ступени конституирования опыта. Все синтезы «работают» *одновременно*: не *мгновенно* (в самом прямом смысле слова), но в *едином смысловом акте* конституирования. Разделение единого процесса конституирования на три синтеза (в первом издании) носит у Канта технический, или «дидактический», характер.

Синтез аппрегензии (схватывания) в созерцании заключается в следующем. Все наши представления, независимо от порождающих причин, принадлежат внутреннему чувству. Всякое созерцание содержит в себе нечто многообразное. Душа, различая во времени следование впечатлений друг за другом, во-первых, обзревает многообразное и, во-вторых, собирает его вместе (*как бы* содержащееся в одном мгновении). Тем самым создается *единство* созерцания¹³. Синтез схватывания составляет трансцендентальное основание возможности всех знаний вообще: как эмпирических, так и чистых априорных¹⁴. Априорный, чистый синтез схватывания по сути дела «приостанавливает» временной поток представлений (многообразного) и «выхватывает» из потока «единство созерцания», т. е. основу предметности. Это и есть механизм «схватывания». Поскольку предмет «выхватывается» из *временного* потока, постольку вполне обоснованно можно назвать его «*остановленным временем*».

Трансцендентальный метод характеризуется тем, что в нем, исходя из действительности предмета, мы заключаем к условиям его возможности («обратное заключение»). Предмет при таком подходе в первом приближении является для философского размышления чем-то непонятным, лишенным определенности, полной загадкой: он составляет «проблему». Если же он должен сделаться чем-то *большим*, то разум должен отдать себе отчет в том, что непонятно в предмете. Но отдать себе подобный отчет можно лишь путем «положения в основу» принципов, из кото-

рых его определяют, понимают, объясняют как нечто необходимое. Какие же принципы позволяют нам понять предмет?

В синтезе аппрегензии уже содержится один из принципов трансцендентального синтетического сознания – *принцип конституирования (конститутивности)*. Суть его заключается в том, что предмет должен быть сконструирован *нами самими* сообразно с правилами единства многообразного созерцаний в опыте и априорности. Этот гносеологический императив «категоричен», ибо понять мы можем только то, что сделано нами самими: предмет зависит от априорных конститутивных механизмов и принципов способности познания. (Возникает определенная сложность при выборе адекватного термина для этого принципа. Возможно, было бы лучше назвать его *трансцендентальным*, подчеркивая тем самым его базовый, творческий, продуктивный характер. Но вероятные словосочетания типа «трансцендентальный принцип трансцендентального метода» не позволяют принять этот вариант. Так что придется именовать его *принципом конституирования*, имея в виду его креативную, порождающую природу.) Синтез аппрегензии тесно связан с синтезом репродукции.

Синтез репродукции (воспроизведения) в воображении Кант описывает так: представления, часто следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются. Тем самым они вступают в такую связь, что даже и в отсутствие предмета одно из этих представлений позволяет переходить к другому¹⁵. Возможность такого воспроизведения (идентификации) фундируется внутренним чувством. Должно существовать нечто такое – согласно Канту – что делает возможным само это воспроизведение явлений, что служит априорным основанием их необходимого синтетического единства. Синтез воображения основывается на априорных принципах, и мы должны допустить существование чистого трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта¹⁶.

Представления вступают в связь согласно *эмпирическому* правилу ассоциации. Основание возможности ассоциации называется *эмпирическим сродством* многообразного. Однако это эмпирическое сродство есть всего лишь следствие из *сродства трансцендентального*¹⁷. Таким образом, в эмпирической области, в психологии, свойство представлений вступать в единство и тем самым вызывать другие «родственные» представления называется *ассоциативностью*. Это же свойство, но уже не эмпирического, а *трансцендентального сознания*, следует назвать *функционализмом*.

Связь представлений есть *функция, закон ряда* представлений: каждое из представлений, принадлежа этому *ряду* («трансцендентальному средству»), становится «одним из...». Эта возможность относить представления к функции как закону ряда делает их осмысленными и воспроизводимыми. Само время может быть воспринято *только в отношении к чему-либо* (это следует из аналогий опыта), а не как «чистое» и «пустое», безотносительное и абсолютное, как полагал Ньютон и ньютонианцы. Трансцендентальный *принцип функционализма* коренится, в том числе, и в синтезе репродукции.

Синтез рекогниции (узнавания) в понятии свидетельствует о предметности, интенциональности и «понятийности» (концептуальности) сознания. Мы познаём предмет, если вносим синтетическое единство в многообразное содержание созерцания. Это единство невозможно, если созерцание не может быть вызвано с помощью такой функции синтеза (согласно *правилу*, которое делает воспроизведение многообразного а priori необходимым, а понятие, в котором многообразное объединяется, возможным). Единство правила определяет всё многообразное; понятие этого единства и есть представление о предмете = x , который мы мыслим посредством предикатов понятия. Всякое знание требует понятия, каким бы несовершенным или темным оно ни было. Понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом¹⁸. Другими словами, используем ли мы при конституировании опыта строгое научное понятие, распространенное бытовое или вообще смутное и плохо определенное, – в любом случае оно необходимо, ибо его отсутствие вообще не позволит нам обладать *актуальным*, предметным сознанием, но лишь потенциальным, никак себя не проявляющим. Синтез рекогниции присутствует в двух других синтезах и в определенном смысле «замыкает» их деятельность, но не во временном отношении, а в смысловом, предметном.

Первоначальное и трансцендентальное условие единства сознания в синтезе многообразного, т. е. трансцендентальное условие конституирования предмета, Кант называет трансцендентальной апперцепцией¹⁹. Без трансцендентального единства апперцепции (синтеза рекогниции) невозможны никакие знания, никакая связь и единство знаний. Никакое «единство сознания» было бы невозможным, если бы, познавая многообразное, душа не могла сознавать *тождество функции* (курсив мой. – В. С.), посредством которой она синтетически связывает многообразное в одном знании²⁰. Однако в рекогниции проявляет себя не только трансцендентальный *принцип функционализма*. Не менее важно

то, что, подводя многообразное под понятие, «присваивая» многообразному *имя (название)* и тем самым создавая в сознании *предмет*, трансцендентальная апперцепция выполняет важнейшую для конституирования функцию *репрезентации*. Синтез рекогниции представляет собою «предметное удостоверение многообразного, многообразное признается существующим по правилам, т. е. законосообразным. В то же время рекогниция есть удостоверение сознания в законосообразной предметности, сознание удостоверяет свое единство в схватывании и воспроизведении многообразного, или признает себя тождественным в каждом конкретном отношении к предметности»²¹.

Если воспользоваться современной терминологией, то в процессе конституирования многообразное содержание созерцания представляет собою презентацию, а понятие – репрезентацию. При этом мы не можем говорить, что презентация (многообразное) первична во времени, а репрезентация (понятие) вторична. Хотя пространство и время дают нам чувственный материал ощущений, эти «данные» без тройкого синтеза смутны, неопределенны и не имеют даже *образа*. Не оформленные синтетической функцией чувственные представления опытом не являются. На этом уровне конституирования презентация (многообразное) не есть *присутствие (или наличие)*, а репрезентация (понятие) не является чем-то «*запаздывающим*», ибо без формирующей деятельности синтезов (если такое возможно представить) мы вообще не понимаем, чем являются чувственные данные. Иначе: без репрезентации мы не обладаем *предметом* (опытом); презентация и репрезентация составляют неразрывную двуединую основу процесса конституирования.

Итак, предмет есть «*представленность*». Именно *понятие* репрезентирует *многообразное*, и через эту репрезентацию возникает *предмет*. Понятие есть своего рода *medium*, репрезентирующий многообразное и создающий из него *предмет*, подобно тому, как априорные синтетические суждения возможны только при наличии «чего-то третьего», медиума, в качестве которого выступают время, синтез воображения и трансцендентальное единство апперцепции²².

Таким образом, *принцип репрезентативности* как принцип трансцендентального метода обнаруживает себя на всех этапах конституирования предметности, знания в целом и – более того – всей культуры. Принцип репрезентативности указывает на опосредованную природу знания и опосредующий характер сознания. «Агентами» такой репрезентации (первоначально) являются чистые рассудочные понятия, на последующих уровнях –

язык в целом, самые разнообразные теории, схемы, символы, метафоры и другие средства выражения, ценности, идеи и т. д., в действительности – всё что угодно.

Рефлексия трансцендентальной аналитики (дедукции чистых рассудочных понятий) дает нам три основополагающих принципа кантовского трансцендентального метода, а именно принципы *конституирования, функционализма и репрезентативности*. Эти принципы – конститутивные. Помимо теоретической априорности (чистой формы знания) Кант рассматривает априорность *практическую* – трансцендентальный принцип действия. Вообще, действие в философии Канта можно классифицировать, во-первых, как воздействие, причинение, или *онтологическое* действие; во-вторых, как осознание действий, или *трансцендентальное* действие; в-третьих, как сознание самодвижения, или *практическое* действие²³. Онтологическое действие вполне допустимо рассматривать как аффицирование нашей чувственности со стороны вещей; трансцендентальное действие производят все априорные конститутивные «инструменты» рассудка; практическое действие выступает как рефлексия над познанием, как способность предписывать регулятивные принципы познанию, как регулятор сферы практического разума и социального действия в целом. В мире свободы коренным образом меняется понятие причинности самого разума (субъекта). Это понятие уже не нужно определять теоретически, по необходимости. Оно получает смысл помимо сферы познания, в сфере свободы и нравственности в качестве *воли*²⁴.

Трансцендентальный принцип практического действия сформулирован Кантом в виде знаменитого принципа *«als ob»*: «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать всё устройство мира так, как *если бы* оно возникало из намерений наивысшего разума. В самом деле, такой принцип открывает нашему разуму, применяемому в сфере опыта, совершенно новую перспективу – связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым достигнуть их наибольшего систематического единства. Следовательно, допущение некоей высшей интеллигенции как единственной причины мироздания, но, конечно, лишь в идее, всегда может быть полезным разуму и никогда не может повредить ему. <...> Если это предположение будет для нас лишь регулятивным принципом, то даже и ошибка не может повредить нам»²⁵.

Таким образом, и в теоретической, и в практической сферах действует еще один принцип трансцендентального метода –

принцип телеологизма. Он, в отличие от вышеуказанных принципов, имеет свою специфику.

Принцип телеологизма в полной мере обосновывается Кантом в «Критике способности суждения». Исходным пунктом обоснования является понятие «способность суждения». В первой «Критике» способность суждения выступает как способность мыслить особенное в его связи с общим. Другими словами, способность суждения – это умение пользоваться правилами рассудка в каждом конкретном случае. Это по сути дела – ум, природная смекалка, а отсутствие способности Кант называет глупостью, от которой не существует лекарств²⁶. Такая способность суждения называется *определяющей*. В третьей «Критике» Канта больше интересует *рефлектирующая* способность суждения, т. е. умение найти общее, когда дано только особенное.

Рефлектирующая способность базируется на трансцендентальном принципе, согласно которому частные эмпирические законы надлежит рассматривать в таком единстве, будто их дал нашим познавательным способностям «некий рассудок». Поскольку понятие объекта, совмещенное с основанием деятельности объекта, называется *целью*, а соответствие вещи той структуре предметов, которая возможна согласно целям, называется *целесообразностью* ее формы, то трансцендентальный принцип, фундирующий рефлектирующую способность, есть *целесообразность природы* в ее многообразии²⁷.

«Некий рассудок» – понимаем ли мы под ним абсолютизированный рассудок всего человечества, человеческого рода или же рассматриваем его как мышление ученых и парадигму науки в определенный период времени – в любом случае этот рассудок не есть нечто реальное. Способность суждения дает такого рода рассудок-закон для рефлексии над природой себе, а не самой природе. Следовательно, трансцендентальный принцип телеологизма в сфере опыта, в отличие от других принципов, является *регулятивным*. Это – не принцип конституирования предметности, а принцип понимания.

Главная особенность целесообразности как трансцендентального принципа состоит в том, что объекты, душевные состояния или поступки называются целесообразными даже тогда, когда их возможность не обязательно предполагает представление о цели. Но рассматриваются они как целесообразные «просто потому, что объяснить и постигнуть их возможность мы можем, только полагая в качестве их основы каузальность согласно целям, т. е. волю, которая установила их именно такими по представлению некоего правила»²⁸. Следовательно, целесообразность может

быть и *без цели*. Понимать наблюдаемое, согласно Канту, можно и без посредства разума. «Промежуточное» состояние способности суждения (между природой и свободой) позволяет в целях понимания использовать как *теоретическую* рациональность, так и *нетеоретическую* (а именно – практическую, по принципу «als ob»).

Новая, нетеоретическая, рациональность, как обычно считается, обоснована Кантом в знаменитом § 77 «Критики способности суждения». Однако еще в 1772 г. Кант в письме Марку Герцу употребляет широко известные позже термины *intellectus archetypus* (возможность чистого творящего рассудка) и *intellectus ectypus* (возможность чисто пассивно воспринимающего рассудка)²⁹. В первом издании «Критики чистого разума» Кант говорит о *нечувственном созерцании*, которое имеет своим предметом *поистина* интеллигибельного мира. Кроме эмпирического применения категорий существует чистое, обладающее объективной значимостью. Применение категорий простирается дальше формальной возможности опыта: здесь открывается совершенно иная область, как бы целый мир, мыслимый в самом духе (быть может, даже созерцаемый), который может стать более благородным предметом нашего рассудка, нежели чувственно воспринимаемый мир³⁰. Во втором издании Кант отказался от «интеллектуального созерцания», ибо оно «не свойственно нам, и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами»³¹. Тем не менее «шлейф» этого нечувственного созерцания и «благородного мира» остался. Во второй «Критике» описываются природа, подчиненная автономии чистого практического разума, природа *прообразная* (*natura archetypa*), и природа чувственно воспринимаемого мира, природа *отраженная* (*natura ectypa*)³². Наконец, в «Критике способности суждения» анализируются рассудок, нуждающийся в образах, рассудок-слепок (*intellectus ectypus*) и интуитивный, *прообразный* рассудок (*intellectus archetypus*). Латинские термины в письме, второй и третьей «Критиках», как видим, совпадают.

В основе «нетеоретической» рациональности лежит «другой возможный рассудок» – *прообразный* и *интуитивный*. Обычный рассудок идет от *аналитически общего* (от понятий) к особенному (к данному эмпирическому созерцанию). Интуитивный рассудок-архетип следует от *синтетически общего* (от созерцания *целого* как такового) к особенному, т. е. от целого к частям, и таким образом, подобно Богу, порождает вещи.

Трансцендентальный принцип телеологизма является регулятивным в сфере опыта. В области практического разума он

В.Е. Семенов

обладает и регулятивной, и конститутивной природой, ибо вся социальная жизнь, человеческие практики и культура в целом необходимо строятся как целеполагающие и, соответственно, так же должны пониматься и объясняться. Рациональность нетеоретического характера в свою очередь лежит в основе «третьего мира», соединяющего природу и свободу. В узком смысле этот мир – искусство, в широком – Культура, понимаемая как способность разумного существа ставить перед собой любые цели вообще; причем в первую очередь культура воспитания, и лишь затем – культура умения.


Рассмотренные выше принципы трансцендентального метода, а именно – принципы *конституирования*, *функционализма*, *репрезентативности* и *телеологизма* – суть те принципы, которые не только конституируют предмет познания (опыт), но и доходят в своей творящей функции до создания особого, собственно человеческого мира – Культуры. Универсальность и всеобщность этих априорных основоположений состоит в том, что они представляют собою не только принципы *исследования* – движения *от проблемы к предмету* – но и другого движения: от предметов – к отдельным культурным формам, а от них – к совокупности всех форм, Culture. В этом последнем своем действии трансцендентальный метод выполняет конститутивную и регулятивную функцию культуротворчества.

Примечания

- 1 *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 21.
- 2 *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С. 155.
- 3 *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 21.
- 4 *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 56.
- 5 Там же. С. 57.
- 6 Там же. С. 64.
- 7 Там же. С. 108.
- 8 Там же. С. 134.
- 9 *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977. С. 15.
- 10 *Кант И.* Критика чистого разума... С. 629.
- 11 Там же. С. 127–129.
- 12 *Молчанов В.И.* Указ. соч. С. 23.
- 13 *Кант И.* Критика чистого разума... С. 626–627.
- 14 Там же. С. 628.
- 15 Там же. С. 627.

Основные принципы трансцендентального метода И. Канта

- 16 *Кант И.* Критика чистого разума... С. 627–628.
- 17 Там же. С. 633–634.
- 18 Там же. С. 629–631.
- 19 Там же. С. 630.
- 20 Там же. С. 631.
- 21 *Молчанов В.И.* Указ. соч. С. 15.
- 22 *Кант И.* Критика чистого разума... С. 167–169.
- 23 *Gerhardt V., Kaulbach F.* Kant. Darmstadt, 1979. S. 80–81.
- 24 *Кант И.* Критика практического разума // Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. С. 432–433.
- 25 *Кант И.* Критика чистого разума... С. 510–511.
- 26 Там же. С. 153–154.
- 27 *Кант И.* Критика способности суждения // Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. С. 20.
- 28 Там же. С. 57–58.
- 29 *Кассирер Э.* Указ. соч. С. 113.
- 30 *Кант И.* Критика чистого разума... С. 643–644, А 249 – А 250.
- 31 Там же. С. 242
- 32 *Кант И.* Критика практического разума... С. 425.



И.Г. Куров

ДЕКАРТ И ГУССЕРЛЬ:
МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ
И СУЩНОСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
СУБЪЕКТИВНОСТИ

Статья посвящена рассмотрению радикального методического сомнения и учения о *cogito* Декарта в контексте концепции феноменологической редукции и трансцендентальной субъективности Э. Гуссерля.

Ключевые слова: метод, субъективность, сомнение, мышление, сознание, интенциональность, шизоанализ.

Гуссерль, как известно, опирался на радикальное методическое сомнение и учение о *cogito* Декарта при обосновании концепции феноменологической редукции и трансцендентальной субъективности. Одновременно он высоко оценивал не потерявший значимости путь Декарта к *ego cogito*, интерпретируемый немецким философом как феноменологическая редукция, которая обращена к природному, социальному, культурному миру и к самому философствующему субъекту¹. Вместе с тем Гуссерль неоднократно отмечал недостаточную радикальность декартовского метода, вызванную тем, что Декарт не до конца осознал, с какой абсолютно новой реальностью столкнулся после реализации процедуры методического сомнения². Это и не позволило, по мысли Гуссерля, удержаться Декарту в пределах трансцендентального *Ego*, дать его исчерпывающий и адекватный анализ. Чтобы определить правомерность возражений со стороны Гуссерля и когнитивный параллелизм между картезианством и феноменологией, рассмотрим несколько существенных вопросов.

Во-первых, детально проследим процедуру методического сомнения для систематического определения его познавательной специфики, во-вторых, выявим определенный параллелизм между методом методического сомнения и методологическими установками Гуссерля, в-третьих, оценим декартовское понятие *res cogitans* с позиций трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Методическое сомнение есть подлинное новшество Декарта по сравнению с традиционной метафизикой, поскольку достигает, по крайней мере имплицитно, свободы от всех авторитетов, и лишь тот авторитет, который выдержит испытание сомнением, может претендовать на истинность. То есть философская теория сомнения выступает вследствие этого как интегрирующий фактор системы, претендующей на абсолютную достоверность. Достоверность предполагает методическое сомнение, но и методическое сомнение предполагает, по-видимому, возможность достоверности. Какую цель преследовал Декарт? Известно, что существование методического сомнения Картезий излагал трижды: в «Рассуждении о методе», в «Размышлениях о первой философии» и в «Первоначалах философии». В первом и третьем случае это сделано кратко, схематично, более подробно – в «Размышлениях». Вот что он сам пишет в них о своей задаче: «Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительные положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное»³. Гуссерль, бесспорно, разделял такую постановку вопроса. Формулируя феноменологическую максиму «назад, к самим вещам!», он выдвигал требование перейти к рассуждению, освободившись от всех предпосылок и предвзятостей «мировоззренческих» философских установок прошлого. Критикуя психологизм, распространившийся в академической философии и науке в конце XIX – начале XX века, он боролся с релятивизмом и скептицизмом позитивистской философии и позитивистски ориентированной науки⁴. Свою феноменологическую редукцию он рассматривал прежде всего как метод обнаружения абсолютной, аподиктической основы философского и научного знания.

В «Рассуждении о методе» Декарт дает исчерпывающую характеристику сути метода: «Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен... отбросить как безусловно ложное всё, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного»⁵. Потом приводится сама процедура. Сначала отбрасывается всё сомнительное в три этапа (по тексту «Рассуждений»): «Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной ве-

И.Г. Куров

щи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что всё когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов»⁶

Заметим, что идея гуссерлевской феноменологической редукции та же, что и идея декартовского сомнения: нужно подвергнуть сомнению всё, что только можно, хотя бы временно не принимать никакие сомнительные, проблематические истины во внимание и посмотреть, не останется ли после этого чего-нибудь такого, в чем усомниться нельзя, не останется ли каких-нибудь аподиктических истин. Но для выполнения этого, в отличие от Декарта, вовсе не требуется объявлять всё сомнительное ложным. Гуссерль считает, что всё сомнительное достаточно «вынести за скобки», просто «воздержаться от суждения» о нем, осуществить *эпохе*⁷.

Поэтапное же рассмотрение декартовского сомнения дает нам следующую картину.

А. На первом этапе речь идет о таких вещах, информацию о которых мы получаем через посредство органов чувств. В каждой из подобного рода вещей можно усомниться, поскольку «чувства иногда нас обманывают», и поэтому им нельзя доверять. Здесь сомнению можно подвергнуть как сущность, так и существование чувственных вещей. Действительно, мы уже обратили внимание на убежденность Декарта в «Рассуждении о методе» в необходимости того, чтобы «допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется». Тут подвергается сомнению сущность вещей: каждая из них может оказаться не тем, что, по-видимому, собой представляет. В то же время параллельно, в «Первоначалах философии», Декарт высказывается так: «Итак, теперь, когда мы настойчиво стремимся лишь к познанию истины, мы прежде всего усомнимся в том, существуют ли какие-либо чувственные или доступные воображению вещи...»⁸. Здесь уже Декарт подвергает сомнению само существование чувственных вещей.

Этот этап процедуры декартовского сомнения полностью дублируется в феноменологической редукции Гуссерля. Чувственные вещи, объединённые друг с другом разными каузальны-

ми связями и составляющие все вместе трансцендентную нашему сознанию природу, безоговорочно выносятся Гуссерлем за скобки именно как трансцендентные сознанию вещи.

Б. На втором этапе процедуры сомнения в «Рассуждении о методе» Декарт имеет дело с истинами, которые дает нам разум. Что это за истины? Это положения «арифметики, геометрии и других такого же рода дисциплин, изучающих лишь простейшие и наиболее общие понятия»⁹. Все эти дисциплины (в число которых, наверное, должна входить и логика) Декарт и картезианцы объединяли под одним общим названием *Mathesis Universalis*. Так вот в «Рассуждении о методе» Декарт счел возможным подвергнуть сомнению все истины, входящие в *Mathesis Universalis*, опираясь на основания, аналогичные тем, на которые он опирался, подвергая сомнению чувственные вещи: даже в простейших вопросах геометрии нами то и дело допускаются ошибки и паралогизмы. По этой причине данным разуму точно так же нельзя безоговорочно доверять, как и чувственным данным.

В. На третьем этапе процедуры сомнения (в том виде, в каком она дана в «Рассуждении о методе») Декарт замечает, что любое представление, как чувственного, так и рационального характера, которое мы имеем, когда бодрствуем, может явиться нам и во сне, заведомо не будучи в таком случае действительностью. При этом, как сказано в «Первоначалах», «тому, кто из-за этого впадает в сомнение, не даны никакие признаки, с помощью которых он мог бы достоверно отличить состояние сна от бодрствования»¹⁰.

Заметим, что при описании процесса сомнения в «Размышлениях о первой философии» и «Первоначалах философии» Декарт изменяет расстановку некоторых акцентов по сравнению с тем, как они были даны в «Рассуждении о методе»: второй и третий этапы процесса меняются местами. То обстоятельство, что мы не располагаем никакими средствами для того, чтобы отличить состояние бодрствования от состояния сна, выступает в этих произведениях как еще одно подтверждение того, что существование всех чувственных вещей можно подвергнуть сомнению, причем не только каких-нибудь отдаленных, но и самых близких, как наше собственное тело. Однако на степень достоверности истин, входящих в *Mathesis Universalis*, указанное обстоятельство, как теперь думает Декарт, особенного влияния не оказывает: он пишет в «Размышлениях о первой философии»: «Ибо сплю я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь более четырех сторон»¹¹. То есть Декарт выдвигает тут идею о том, что представления о чувственных вещах, ко-

И.Г. Куров

торые мы имеем в состоянии бодрствования, коренным образом отличаются от тех, которые мы имеем о них во сне, в то время как истины, относящиеся к области *Mathesis Universalis*, у нас одни и те же – и когда мы бодрствуем, и когда спим.

Итак, мы имеем ясную позицию: для достоверности истин разума не важно, относим мы их к реальному миру или к миру воображаемому. Если и эти истины сомнительны, то для объяснения, почему это так, необходимы иного рода обоснования. Ссылку на то, что они сомнительны из-за того, что люди заблуждаются «даже в математических доказательствах и в тех основоположениях, кои до сегодняшнего дня мы считали само собой разумеющимися»¹², Декарт оставляет в силе. Кроме того, в «Размышлениях о первой философии» и в «Первоначалах философии» он вводит в рассмотрение еще один, дополнительный, аргумент: Бог, который способен нас обманывать. Декарт представляет Бога настолько всемогущим, что он (Бог) может вводить нас в заблуждение по отношению к истинам разума в той же мере, в какой он может это сделать по отношению к чувственным вещам.

Что же Гуссерль? Дело в том, что декартовская тема о том, что мы не имеем никаких признаков для достоверного отличия состояния сна от состояния бодрствования, у него не звучит. Гуссерль этому не придает значения. Хотя, с другой стороны, он полностью принимает декартовский тезис о возможности усомниться не только в существовании трансцендентных сознанию чувственных вещей, но и в относящихся к этим вещам истинах, добываемых разумом. Как известно, добываемые разумом истины Гуссерль называет эйдетическими. Он выносит за скобки всю трансцендентную эйдетику. В «Идеях к чистой феноменологии» есть специальный параграф, в котором обосновывается «выключение» из рассмотрения чистой логики, как *Mathesis Universalis*¹³. Эйдетику, относящуюся к *Mathesis Universalis*, Гуссерль именует чистой, или формальной, эйдетикой. В трансцендентных вещах он находит также и материальную эйдетику; в «Идеях» также содержится параграф, где выключается из рассмотрения и она¹⁴.

Мотив Бога-обманщика у Гуссерля, разумеется, отсутствует. Однако известно, что Декарт в своих рассуждениях, посвященных методическому сомнению, имеет дело не только с Богом-обманщиком. Гораздо большее место и значение занимает в них ортодоксальный Бог, который не только всемогущий, но и всеблагой и не склонен в силу этого никого вводить в заблуждение. Как относится к Богу Гуссерль? В тех же «Идеях к чистой феноменологии» он выносит за скобки трансцендентного Бога¹⁵. На

первый взгляд кажется, что причина – контраст между мыслителем, принадлежавшим к поколению философов, живших в начале Нового времени и ориентированных на теологию, и ученым послекантовского поколения, ориентированным на философию как «строгую науку». Но дело здесь, видимо, обстоит не так просто. Декарт оказывается ближе к Гуссерлю, чем можно ожидать: вначале он, как и Гуссерль, «выносит Бога за скобки» и только гораздо позже снова вводит его в рассмотрение строго «феноменологическим» путем. Относительно предварительного исключения Бога из рассмотрения в «Размышлениях» и «Первоначалах» мы находим следующее: «...допустим, что все наши представления о Боге ложны» («Размышления») ¹⁶; «Итак, отбросив всё то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела» («Первоначала») ¹⁷.

Теперь все этапы процедуры методического сомнения пройдены. Осталось ли после этого что-либо вполне несомненное? Безусловно: «Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» ¹⁸.

Это – философское открытие эпохи Нового времени. Вслед за Декартом его может повторить и пережить каждый из нас ¹⁹: когда сомнение, казалось бы, всё на свете себе подчинило, и когда я уже готов был признать, что всё на свете существует только проблематически, тогда внезапно возникает прозрение: в существовании моего теперешнего Я усомниться нельзя. Убеждение в несомненности моего существования является первым и главным результатом наступившего озарения. В итоге имеем: «я есмь» установлено с необходимостью и аподиктичностью. Однако этого недостаточно. Декарт в этой связи формулирует следующую задачу своего исследования: «Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю, что я есмь – я, в силу необходимости существующий; далее, я должен остерегаться неразумно принять за существующее вместо себя нечто иное и таким образом отклониться даже от представления, утверждаемого мной в качестве наидостовернейшего и самого очевидного» ²⁰. После чего Декарт

И.Г. Куров

предпринимает надлежащее исследование и уже по его результатам делает вывод о том, что сущностью в силу необходимости и аподиктически существующего *его* является мышление. Такой вывод по своему содержанию не отличается от уже сделанного Декартом в «Рассуждении о методе».

В результате каких же соображений Картезий приходит к заключению, что *его*, в существовании которого невозможно усомниться, есть не что иное, как мыслящая вещь, или (что, в принципе, то же самое) субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении? Попытаемся восстановить некоторые существенные детали в рассуждениях Декарта, а также попробуем оценить их с позиций трансцендентальной феноменологии.

Начнем опять с того, что тотальное сомнение, которое, казалось бы, проблематизировало весь мир, привело к неожиданному выводу, что в нем самом усомниться нельзя. Что же тогда оно собой представляет? Оно не есть сомнение вообще: такое сомнение как некое абстрактное понятие, отвлеченное от конкретики трансцендентного мира, запросто можно вынести за скобки. Оно также не является и неким конкретным действием, которое способен производить любой человек. В этом смысле сомнение также может быть вынесено за скобки. Оно не есть и строго определенное действие, осуществляемое конкретным человеком, эмпирическим индивидом. Оно не есть действие, выполняемое мною самим, если я смотрю на себя со стороны и считаю себя хотя и уникальным, но всё же одним из многих живущих не Земле человеком. Во всех этих случаях сомнение относится к трансцендентному внешнему миру. А вот несомненным *его* существование оказывается только тогда, когда оно рассматривается изнутри себя самого. Оно не перестает при этом оставаться моим сознанием, но я выступаю уже не как некая трансцендентность, а как некая имманентность, и в этом качестве мое существование тоже оказывается несомненным.

Итак, сомнение, рассматриваемое изнутри, относится к имманентности моего Я, но мое Я не сводится целиком и полностью к одному только сомнению: сомнение является необходимым и единственным проводником в область моей имманентности, но, будучи ее компонентом, не исчерпывает ее. Попав в эту область, можно обнаружить в ней множество других действий, однородных сомнению: суждение, умозаключение, восприятие, воображение, волевое усилие и другие подобные. И поскольку все они являются частью имманентности Я, то есть рассматриваются изнутри, то существование их не может быть подвергнуто

сомнению. Что же тогда представляет собой имманентное Я? По меньшей мере, это совокупность всех упомянутых действий, дополненная определенным принципом, объединяющим все эти действия и который позже Кант назовет трансцендентальным единством апперцепции.

Эту совокупность Декарт называет мышлением. В «Размышлениях о первой философии» он в компонентный состав мыслящей вещи включает: сомнение, понимание, утверждение, отрицание, желание, нежелание, воображение, чувства²¹. Теперь появляется полная ясность: Декарт не только убеждается в том, что с несомненностью существует, но и определяет, что именно собой представляет. В результате имеем мышление как род по отношению к сомнению, взятому в качестве вида. Становится определенным и то, что понимание, утверждение, отрицание, желание и т. д., рассматриваемые изнутри, столь же несомненны, сколь и само сомнение. Но если несомненны все виды данного рода, то несомненен и род, а это в свою очередь означает, что в соответствующем контексте слово «сомнение» может быть заменено словом «мышление».

Декарт также трактует Я как субстанцию, которой принадлежат все действия, объединяемые понятием «мышление», за что Гуссерль как антисубстанциалист критикует его. Между тем, обратим внимание, что Декарт употребляет слово «мышление» в смысле, не совсем привычном для нас. Обычно под мышлением имеется в виду совокупность чисто рациональных операций, а Декарт подводит под мышление не только понимание, утверждение и отрицание, но также желание, воображение и чувства. Скорее всего, то, что Декарт именуется мышлением, в соответствии с привычной терминологией целесообразнее называть сознанием, или психикой. Если считать сознание чем-то, присущим человеку как существу социальному и биологическому, т. е. являющемуся частью природы, если считать сознание каузально связанным с человеческим телом, то его существование оказывается таким же проблематическим, как и существование всей природы. Гуссерль говорит о том, что феноменологическая редукция будет проведена корректно и завершена окончательно только тогда, когда психофизический объект будет четко отделен от трансцендентального и полностью вынесен за скобки²². Трансцендентальный субъект никакими каузальными связями не соединен с природой вообще и природным человеческим телом в частности. Он отделен от них качеством своего существования: его существование аподиктично, а существование природы проблематично. В «Кризисе европейских наук» Гуссерль упрекает Декарта в том, что тот не сумел до

И.Г. Куров

конца отграничить трансцендентальное сознание от причинно связанной с природным человеческим телом психики. Этот упрек представляется не совсем справедливым²³. Действительно, отграничить одно от другого – нелегко. И сам Гуссерль не смог сразу реализовать подобную теоретическую процедуру. Ведь с точки зрения своей структуры, трансцендентальный и психофизический субъекты изоморфны. В своей поздней философской деятельности Гуссерль приложил немало усилий, чтобы растолковать, в чем состоит разница между дескриптивной психологией, которую он разработал в «Логических исследованиях», и феноменологией – предметом его изучения в «Идеях к чистой феноменологии» и других последующих работах.

Что касается Картезия, то надо признать, что ему не удалось до конца разъяснить своим современникам, в чем заключается различие между аподиктическим строго имманентным Я и трансцендентной душой, неразрывно связанной с телом, существование которого он признал сомнительным. Но сам Декарт, повидимому, очень хорошо представлял себе, в чем состоит упомянутое различие. Правда, слово «душа» у него двусмысленно: то он употребляет это слово как синоним выражения «мыслящая субстанция», т. е. для обозначения Я, совершенно не зависящего от тела и существующего аподиктически, то пользуется им в обычном, привычном для своих современников смысле. Но не обращают внимания на то, что слово «мышление» он употребляет не как синоним нашего теперешнего термина «сознание», а в более узком смысле: под мышлением он имеет в виду то, что мы назвали бы «трансцендентальным сознанием». На это обстоятельство, скорее всего, не обратил внимания и Гуссерль. Мы здесь обращаемся к декартовскому определению мыслящей вещи как некоего феномена, сомневающегося, понимающего, утверждающего, отрицающего, желающего, не желающего, а также обладающего воображением и чувствами. Однако Декарт в «Размышлениях о первой философии», приравнивая способность чувствовать к способностям питаться, ходить, писать, что ее «не бывает без тела» и что в ее существовании поэтому вполне можно усомниться.

Так или иначе, Декарт со всей определенностью отличает и отделяет аподиктическую «имманентность» сознания от его проблематической «трансцендентности». Первую он именует мышлением; только в ее существовании можно быть уверенным «метафизически», со всей возможной достоверностью. Вторая же связана с телом, и заключение о ее существовании не является достоверным.

Сделаем здесь следующее умозаключение. Во-первых, Декарт именует «мыслящим Я» то, что в нынешней терминологии называется трансцендентальным *ego*. Во-вторых, он считает, что «мыслящее Я» существует самостоятельно и аподиктически, не будучи причинно связанным с психофизическим субъектом, существование которого лишь проблематично. В-третьих, с утверждением Гуссерля, что Декарт не до конца осознавал отличие трансцендентального субъекта от психофизического, логичнее поэтому не согласиться. Можно признать, что Картезий не сумел изъясниться настолько хорошо, чтобы его философское открытие стало полностью понятным его современникам, но очевидно, что *он первым проник в область трансцендентального ego и смог достаточно хорошо разобраться в его основных характеристиках*. Это заключение подтверждает то, что Декарт постоянно сопоставляет состояние бодрствования и состояние сна. Гуссерль, по-видимому, недооценил важность указанного момента в рассуждениях Декарта. Между тем, по Декарту, мышление остается одним и тем же и в состоянии бодрствования, и в состоянии сна. Говоря современным языком, это значит, что трансцендентальный субъект оказывается расположенным по ту сторону бодрствования и сна: он первичнее этих состояний. Тем самым окончательно устанавливается, что трансцендентальное сознание абсолютно первично с точки зрения своего существования и никак причинно не связано с природным телом и самой природой, которые даны нам только в актуальном состоянии бодрствования.

Резюмируем: говоря о способности чувствовать, Картезий в одном случае говорил о ней как о части первично и аподиктически существующего не связанного с телом мышления, а в другом случае – как о способности, прежде всего связанной с телом и потому существующей лишь проблематически.

Объективность требует отметить, что в ранних работах Гуссерля проблема Я как таковая не тематизируется. Кроме того, в них не идет речь о «чистом Я» как необходимом структурном элементе феноменологического опыта. Проблема Я вырастает в связи с переходом на трансцендентальные позиции, по этой причине в феноменологию и вводится соответствующее понятие. Размышления на эту тему появляются во втором издании «Логических исследований». *Ego* выступает здесь как элемент структуры *ego – cogito – cogitatum*, так называемый «Я-полюс», противостоящий объектному полюсу мира. В первой книге «Идей» речь идет о «чистом Я» как «пустом полюсе идентичности» интенциональных переживаний. Подобный взгляд высказывается в текстах, посвященных осмыслению принципов фено-

И.Г. Куров

менологической психологии с трансцендентальных позиций (см. «Амстердамские доклады»). В более поздних исследованиях, например, в «Картезианских размышлениях», «чистое Я» определяется уже как «субстрат личностных свойств», что противоречит предшествующему определению.

Так возникает проблема личностного статуса трансцендентальной субъективности. Если «чистое Я» есть элемент в структуре интенциональности, то оно принадлежит всем и в то же время – никому. А если речь идет о сущностной структуре сознания, то, что в таком случае есть сущность эмпирического Я? Если вспомнить о гуссерлевском опыте «чистого Я» как о фундирующем опыте сознания, в котором конституируются смыслы всех предметностей, то трудноразрешимой становится проблема интрасубъективности.

Еще раз обратимся к гуссерлевскому понятию чистого Я и картезианскому понятию ego cogito. Между ними есть существенное различие²⁴: если Декарт, выдвигая свой знаменитый тезис «Я мыслю, следовательно, существую», делает смысловой акцент на слове «мыслю», то Гуссерль смещает логическое ударение на слово «Я». Декарт наделяет исходной очевидностью собственно мышление, а не носителя этого мышления. Отметим также, что даже если признать мышление исходной очевидностью, то вполне допустимо, что оно может существовать вне какого-то носителя и мыслить само себя. В качестве примера сошлемся на философию Гегеля. Позиция же Гуссерля иная: Я и есть источник очевидности, так как оно сохраняет тождественность в потоке меняющихся переживаний²⁵. При этом «чистое Я» не является продуктом рефлексии, это – некая первичная данность. Оно постоянно пребывает в каждом переживании, присутствует даже в неосознаваемых переживаниях. В подобных размышлениях у Гуссерля «чистое Я», с одной стороны, латентно, с другой – обладает неоспоримой самоочевидностью.

Разрабатывая свою концепцию трансцендентального ego, Гуссерль придает фундаментальное значение тому обстоятельству, что всякий акт сознания имеет интенциональное строение, обязательно направлен на какой-нибудь объект: если я сомневаюсь, то я сомневаюсь в чем-то, если я понимаю, то я понимаю что-то, и так далее. Отсюда неизбежно следует, что объект является структурной компонентой всякого действия сознания. В силу этого ясно, что при переходе к трансцендентальному сознанию в его сфере оказываются и все объекты сознания – и чувственно данные вещи, и вся связанная с ними эйдетика. Безусловно, они оказываются там не как самостоятельно суще-

ствующие природные физические тела и их универсальные характеристики, а именно как интенциональные объекты, т. е. как необходимые компоненты актов сознания. При этом их существование в таком «снятом» виде будет столь же аподиктическим, сколь и существование и самих актов сознания, направленных на них. В итоге сфера трансцендентального его оказывается чрезвычайно широкой: в «снятом» виде она включает в себя весь мир, всю природу.

Что касается Декарта, то он тоже понимал, что сознание интенционально. Он видел, что сознанию принадлежат и объектные компоненты всех актов последнего, с той лишь разницей, что называл он их не интенциональными объектами, а идеями. Декарт понимал и то, что если мое сознание берется как трансцендентальное, то абсолютно первичными, аподиктически существующими независимо от моего тела и других объектов внешнего мира окажутся не только все его действия, но и все идеи, в нем пребывающие.

Проводя параллели, конечно, следует воздержаться от чрезмерной, неоправданной модернизации философского учения Декарта и не делать из него трансценденталиста и феноменолога, ведь по сравнению с тем, что мы находим у Гуссерля и его последователей, описание структур трансцендентального его имеет у Декарта форму прообраза. Главным же дефектом соответствующих сопоставлений является то, что в картезианской версии вообще не отражена динамика трансцендентального сознания: исторически Декарту это было не под силу.

Примечания

- 1 *Доброхотов А.Л.* Онтология и этика когито // Встреча с Декартом: Философские чтения, посвященные М.К. Мамардашвили, 1994. М., 1996. С. 31–34, 42.
- 2 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004. С. 113–118.
- 3 *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различия между человеческой душой и телом // Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Т. 2. С. 16.
- 4 *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 256–263.
- 5 *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» // Декарт Р. Соч.: в 2 т. М., 1989–1994. Т. 2. С. 268.
- 6 Там же.
- 7 *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 77.

И.Г. Куров

- 8 *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Т. 1. С. 315.
- 9 *Декарт Р.* Размышления... С. 18.
- 10 *Декарт Р.* Первоначала философии... С. 315.
- 11 *Декарт Р.* Размышления... С. 18.
- 12 *Декарт Р.* Первоначала философии... С. 315.
- 13 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 129–130.
- 14 Там же. С. 130–132.
- 15 Там же. С. 127–129.
- 16 *Декарт Р.* Размышления... С. 19.
- 17 *Декарт Р.* Первоначала философии... С. 316.
- 18 *Декарт Р.* Рассуждения о методе // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989–1994. Т. 1. С. 268–269.
- 19 *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 116–119.
- 20 *Декарт Р.* Размышления... С. 22.
- 21 Там же. С. 24.
- 22 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 130–133, 135.
- 23 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. С. 116–117.
- 24 *Мотрошилова Н.В.* Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 228–229.
- 25 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии... С. 126.

А.А. Гуцалов

ЭВОЛЮЦИЯ ПРОБЛЕМЫ
ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ:
ОТ ВООБРАЖЕНИЯ
К ПАССИВНОМУ СИНТЕЗУ

В статье рассматриваются основные этапы становления проблематики интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля до *Парижских Докладов* (1929) и *Картезианских медитаций* (1931). Анализируется различные основания опыта другого у Гуссерля, попытка разрешить проблему солипсизма с помощью генетического подхода.

Ключевые слова: интерсубъективность, солипсизм, вчувствование, сознание времени, «другой», фантазия, генезис.

Тема интерсубъективности в феноменологии Гуссерля нашла свое выражение большей частью в исследовательских рукописях, а не в опубликованных работах. Основные идеи философа стали известны философской общественности благодаря Парижским докладам (1929) и вышедшим первоначально на французском языке Картезианским медитациям (1931). На немецком языке эта работа вышла в свет только в 1950 г., и лишь в начале 70-х гг. вышли три тома собрания сочинений Гуссерля (*Husserliana* XIII, XIV, XV), изданные проф. Иза Керном, в которых собраны многочисленные материалы, относящиеся к этой теме. Часть рукописей, относящихся к проблеме интерсубъективности, не издана до сих пор. Гуссерль неоднократно пересматривал результаты своих размышлений, и темой нашей статьи станет эволюция его воззрений, а не реконструкция готовой теории.

Анализ теории интерсубъективности в отечественной исследовательской литературе, как правило, ограничивается периодом конца 1920-х – начала 1930-х гг. Наш анализ относится к более раннему периоду, до *Парижских докладов* и *Картезианских медитаций*, и рассматривает эволюцию воззрений Гуссерля в связи с понятиями вчувствования, фантазии и ассоциации.

К проблеме сознания «другого» Гуссерль впервые обратился летом 1905 г. Непосредственным поводом к этому явилась беседа с учениками известного немецкого психолога и философа

Т. Липпса – А. Пфендером и Й. Даубертом. В своих произведениях, большей частью уже вышедших в свет в то время, Липпс уделял большое внимание проблеме «я» и «другого». Первой констатацией проблемы интерсубъективности у Гуссерля можно, пожалуй, считать фразу из рукописи 1905 г.: «И тут я совершаю также опыт в отношении другого»¹. Так Гуссерль открыл новый горизонт в своих исследованиях. Последний написанный им текст по интерсубъективности был датирован 1935 г.

При обращении к этой проблеме им были выделены три основные концепции формирования сознания «другого». Первая связана с понятием Бога и теорией предустановленной гармонии, восходящей к Лейбницу. Вторая – с концепцией немецкого логика и психолога Б. Эрдманна (1851–1921), изложенной в книге «Научные гипотезы о теле и душе» (1907). Она представляет теорию «другого» как вывод по аналогии. Эта концепция восходит к Декарту, который высказал ее во втором размышлении о первой философии². Третий вариант решения связан с теорией вчувствования Т. Липпса. Ни одна из этих теорий Гуссерля не удовлетворила.

В дальнейшем особое влияние на активизацию работы в этом направлении оказали события Первой мировой войны. Крайняя степень психологического, социального взаимного отчуждения людей и народов того времени активизировала не только поиск причин этого отчуждения, но и поиск основ, которые делают возможным его преодоление. Феноменология пытается искать такие основы во внутренней конститутивной, смыслообразующей работе сознания. Всё это во многом определило направление исследований Гуссерля.

Принимая во внимание внешние стимулы, важно всё же констатировать, что проблематика интерсубъективности явилась следствием внутренней логики развития самой феноменологии. Первое обращение к феномену «другого» тесно связано с анализом сознания времени, здесь эта проблема сначала даже не поднималась и не рассматривалась. Тема интерсубъективности возникла у Гуссерля сразу после завершения курса лекций о внутреннем сознании времени в силу необходимости преодоления ряда затруднений. Отношение анализа сознания времени и проблемы «другого» имеет принципиальный смысл. В дальнейшем оно примет форму отношения примордиальной и интерсубъективной сфер сознания.

И. Керн выделил три основных этапа в эволюции гуссерлевских воззрений на опыт вчувствования как опыт «другого» в период с 1905 по 1927 гг.

1. В 1905–1913 гг. вчувствование представлялось Гуссерлем как вчувствование области ощущений, оно имело выраженный характер чувственности. «Характерным для этих ранних занятий проблематикой опыта Чужого является то, что в них, в первую очередь, речь идет о “вчувствовании” ощущений и полей ощущений в чужое одушевленное тело, о вчувствовании того, что Гуссерль называет “эстезиологическим слоем”»³. Такое подчеркивание «чувственного» характера вчувствования было инспирировано неприятием позиции Липпса. Гуссерль в 1913 г. писал: «В моих исследованиях “вчувствования” я не делаю главной темой “выражения” душевных движений, “проявления чужой жизни”. Скорее, на первом месте стоит у меня данное в акте собственного самовосприятия единство телесности (Leibkörperlichkeit) и полей ощущений, соответственно, движений, то есть своеобразный факт локализации ощущений в телесности»⁴.

2. В 1916–1926 гг. вчувствование в Гуссерлевских описаниях теряет свой «чувственный» характер, и в нем начинает играть главную роль сознание в модусе фантазии. Это связано с введением в 1916 г. идеи аналогии. Теперь «другой» воспринимается как мыслимое удвоение Я в опыте «как если бы я был на месте другого».

3. В 1927 г. вчувствование теряет у Гуссерля свой чисто фантазийный квази-позициональный характер и приобретает черты конкретного позиционального опыта на основе ассоциативных пассивных синтезов⁵.

Предметом анализа в данной статье будет в основном переход от второго к третьему этапу в контексте исходных предпосылок феноменологии.

Анализ внутреннего сознания времени 1905 г. и постановка проблемы intersубъективности. Согласно анализу внутреннего сознания времени сущностным элементом всякой индивидуации является устойчивость временной позиции временной точки, поскольку никакое ретенциальное изменение в сознании ее не модифицирует⁶. Временное различие постоянно воспроизводит различие между темпоральным изменением временного объекта в сознании и самим сознанием как абсолютным потоком. Это различие, присутствующее во всех иных различениях, удерживает сознание и все временные объекты в состоянии индивидуации.

Этот процесс не разрушает единство сознания. «Временные позиции не отделяются друг от друга посредством обособляющихся актов, единство восприятия есть здесь непрерывное единство, которое лишено всех выделяющихся внутренних различий.

С другой стороны, существуют всё же различия, поскольку каждая временная точка индивидуально отличается от любой другой, но именно отличается (*verschieden*), но не отделена (*geschieden*)...»⁷. Самоконституирующий поток сознания являет собой единую тотальность, которую Гуссерль именует «абсолютной субъективностью»⁸.

Для процесса самоконституирования сознания как единого потока не нужно наличие второго потока: «Самоявленность потока не требует второго потока, но как феномен он конституируется в себе самом»⁹. Такое утверждение поддается, однако, двоякому истолкованию. Гуссерль имеет в виду то, что внутри сознания не нужно иметь второго потока; для самоконституирования достаточно одного. Но это можно интерпретировать и как отрицание значимости intersубъективности для самоконституирования сознания. Ведь ни само различие, ни конститутивная идентичность, ни индивидуация, ни проявляющееся через это впервые сознание *другого* не фундируют конституирование другого индивидуально-абсолютного потока, *отдельного* от меня. Индивидуация сознания в отношении своего содержания приводит не к конституированию своей ограниченности другим сознанием, а к представлению себя абсолютным и уникальным всеединством, индивидуальностью, требующей индивидуализирующего соотношения только с собой, с тем, что она объемлет внутри себя. Поэтому утверждение «это есть абсолютная субъективность»¹⁰ имеет смысл трансцендентального солипсизма. В то же время Гуссерль стоит перед задачей преодоления солипсизма, который им отвергается как «нонсенс». Весьма точно отметил характер задачи, вставшей в этой связи перед Гуссерлем, Сартр: «...положительная теория существования другого должна суметь одновременно избежать солипсизма и обойтись без ссылки на Бога...»¹¹.

Несомненно, что «другой» есть. Но как сделать его трансцендентальным фактом – это и есть проблема, породившая феноменологию intersубъективности. Что вызывает появление intersубъективного различия, если ни первичная импрессия, ни временность сознания, ни общая структура восприятия, воспоминания, ожидания не приводят к установлению «другого» как трансцендентально значимого феномена внутреннего сознания времени? В этой связи постановка проблемы «другого» выглядит как неизбежное следствие того затруднения, в котором оказалась феноменология внутреннего сознания времени перед фактом «другого».

В 1905 г. Гуссерль только обозначил эту тему. Первое погружение в нее он совершил в 1908–1911 гг., после трансценден-

тального поворота 1907 г. Если в «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль имеет дело с областью феноменальной данности, то обращение к другому Я-субъекту ставит новые задачи. Предполагается, что «другое душевное» мне не дано и принципиально не может быть дано как переживание самоданности. Однако как-то оно нам всё же дано, раз мы можем говорить о нем? Как вообще мы можем говорить о том, что не просто не дано само, но принципиально никогда не может быть дано в своей самости?

Введение intersубъективности в сферу феноменологических исследований указывает на предельную границу самой феноменологии. Возникает вопрос об оправдании не только intersубъективности как феноменологической данности, но и самой феноменологии в свете феномена intersубъективности: насколько правомерна сама феноменология в качестве абсолютной науки, если в этом мире есть нечто, что не может стать феноменальной данностью? Может ли в таком случае это быть данностью феноменологии?

С появлением «другого» в предметной реальности обнаружилось разделение, по крайней мере, на две сферы: в одной мы можем говорить как о предмете, так и о его феноменальной данности как явлении, в другой предметность сохраняется, но явленность становится проблематичной, поскольку эта предметность в любом случае характеризуется как не феноменальная и как не *самоданная*. Анализ сознания времени 1905 г. не разрешает эту проблему. На его основе проще придти к абсолютному сознанию, которое суть единственное всезнание, не ведущее ни к какому иному сознанию.

В кантовском стиле Гуссерль ставит вопрос: как возможно знание о другом потоке сознания¹²? Снимая Кантовский дуализм субъекта и объекта (как вещи в себе) тезисом о самоданности объекта в феномене сознания, Гуссерль столкнулся с новым дуализмом (или, точнее, плюрализмом), а именно: субъектов – «я» и «другого», абсолютно непроницаемых в смысле самоданности друг для друга. Подобно тому, как в лекциях 1905 г. речь шла о конститутивных процессах «внутри» одинокого, изолированного сознания, так и в первом обращении к проблеме «другого» в 1905–1909 гг. «Я» и «другое Я» остаются в рамках этой почти непроницаемой друг для друга индивидуальной закрытости. Однако проблема индивидуации ставится уже несколько в иной плоскости, нежели в лекциях 1905 г.: как конституирование индивидуального абсолютного сознания наряду с другим таким же абсолютным индивидуальным сознанием.

Перед Гуссерлем встает проблема конституирования сферы таких отношений и взаимосвязей, которые суть не только индивидуальные, но именно intersубъективные, те, что взаимно выходят за пределы ограниченных индивидуальностей на уровень межиндивидуальных отношений.

В конечном итоге, постановка таких проблем вынуждает выйти в поле intersубъективных проблем конституирования объективного вещного мира, моей самости и самости любого «другого» как социального субъекта, intersубъективно конституированного пространства и времени, а также социальных общностей более высокого порядка, таких как семья, общество, народ, раса, человечество, все живые существа. На основе этого и сами отношения «я» и «другого» приобретают иной смысл, нежели просто отношения взаимного конституирования. Они понимаются как простейшие элементы intersубъективного сообщества, как элементарные репрезентанты любой общности.

Значение «лекций об intersубъективности» зимнего семестра 1910/11 года. Как указывает И. Керн, летом 1929 г., работая над корректурой «Формальной и трансцендентальной логики», Гуссерль делает примечание: «Главный пункт для решения проблемы intersубъективности и преодоления трансцендентального солипсизма я развил уже в геттингенских лекциях (зимний семестр 1910/11 г.)»¹³. Рукопись этих лекций он хранил вместе с «Пятью лекциями» 1907 г., основополагающими для теории феноменологической редукции. Гуссерль в разные годы называл их по-разному, подчеркивая их значение для теории «другого»: «Лекции об intersубъективности»¹⁴, «О феноменологической редукции и трансцендентальной теории вчувствования»¹⁵, «Лекции о вчувствовании и расширенной редукции», «Лекции о феноменологической редукции как универсальной intersубъективной редукции»¹⁶.

Дальнейшие шаги заключаются здесь в «распространении феноменологической редукции на intersубъективность», т. е. в методическом включении intersубъективности в тематическое поле чистой феноменологии. В это время формируется фундаментальная структура феноменологии intersубъективности, не только полагающая опыт вчувствования трансцендентальным опытом, в связи с чем данность «другого» становится данностью трансцендентальной феноменологии, но и проясняющая конститутивные шаги феноменологии, которые приводят к построению учения об intersубъективности.

Структура опыта «другого»-«чужого» в текстах 1915–1920 гг.

а. Сфера солипсистской субъективности. По Гуссерлю, свою действительность опыт «другого» может получить только на основе опыта *солипсистской* субъективности. Исходными проблемами в текстах 1915–1917 гг. оказываются именно «солипсистские» проблемы данности мира, моего тела, моего сознания. Чтобы выйти на этот уровень, необходимо совершить особую методическую операцию – примордиальную редукцию. Она призвана открыть особое конститутивное и смысловое поле сознания, полностью лишённое любых значений, отсылающих нас к присутствию «других я». Эта сфера включает в себя все структуры сознания, обладающие конститутивной силой (восприятие, воспоминание, ожидание, представление в воображении, мышление, пассивный ассоциативный и аффективный синтез) и не обладающие ею (оценка, воля, чувство удовольствия и неудовольствия, любовь и ненависть, страх и т. д.), а также Я, понимаемое как содержательное пустой полюс центрирования сознания. Эта сфера напоминает нам ситуацию, в которой Гуссерль оказался в 1905 г. Снова с той же стартовой площадки он должен найти конститутивный путь от Я к «другому». Схема не изменилась, но теперь в солипсистской сфере он обнаруживает присутствие «других я».

б. «Другие» в солипсистской сфере. В 1915 г. Гуссерль впервые обращает внимание на присутствие «других я» внутри солипсистски взятого сознания и связывает это с особенностью нашей способности воображения представлять себя в фантазийных образах и в воспоминании. Он приводит следующий пример. Допустим, я воображаю себя как очутившегося на планете Марс. Я, эмпирический человек, не нахожусь там, но всё же я там присутствую в качестве центра ориентации, как субъект, к которому отнесены явления, как субъект экспликаций, суждений, фантазии. И я не являюсь при этом только воображающим. «Идентичен ли субъект со своим телом в фантазии, с актуальным Я?» – спрашивает Гуссерль и тут же отвечает: «Я-фантазии так же мало есть актуальное Я, как поле зрения в фантазии есть актуальное поле зрения <...> оно есть квази-Я, фантазийная модификация Я»¹⁷. Но при этом различии отмечается связь между обоими «Я». «Фантазия не мыслима без актуального Я, которое фантазирует»¹⁸. «Связь действительности и недействительности, таким образом, конституирована»¹⁹.

«Представление, – пишет Гуссерль, – “если бы я был там, то оттуда увидел бы так-то, я имел бы оттуда такой или иной вид для себя” есть противоречивое представление, и всё же оно имеет <...> положительный смысл, что “удвоение” Я возможно, так

же как удвоение теперешней реальности. Именно: становится ясной возможность двух субъектов с двумя пространственными телами...»²⁰. Значит, «в сущности самовосприятия» заключено то, что «я до действительного опыта другого субъекта могу получить возможное представление о другом. Этот способ представления предписывает, как другой субъект мог бы быть данным»²¹.

Удвоение «Я» происходит не только в сфере чистой фантазии, но и в воспоминании. Отличие их заключено в том, что представимое в фантазии не было дано и не дано непосредственно в актуально воспринятом, в то время как в опыте воспоминания то, что вспоминается, когда-то имело место как данное в непосредственном восприятии. Возможность открытия себя самого как «другого» в доинтерсубъективной сфере до опыта действительного «другого» говорит о многом. Раз сознание «другого» обнаруживает себя в таком качестве уже в доинтерсубъективном опыте самосознания, то нужно выяснить, что в самосознании открывает возможность самоотчуждения меня в «другого», который хотя идентичен со мной, но с которым я не идентичен. Гуссерль опирается на этот опыт при построении опыта интерсубъективности, получающего благодаря этому статус трансцендентального опыта. Сам же доинтерсубъективный опыт сознания «другого» еще не раскрыт в своих трансцендентальных основаниях.

«Другой» трансцендентально оправдывается полаганием опыта «другого» – вчувствования – как трансцендентальной способности сознания. Сам же этот опыт основан на структурах восприятия, воспоминания, представления в воображении, укорененных и фундированных в формальной структуре сознания времени. Однако, как мы видели, в них не проявляется с необходимостью сознание находящегося вне меня «другого».

в. Основные характеристики опыта другого. Логика опыта «другого», по Гуссерлю, довольно проста. «Другой» доступен мне лишь через восприятие его тела, которое выступает основой для последующей аппрезентации чужой самости. Его тело схоже с моим. Его «Я» подобно «моему Я», только перенесенному в тело «другого». Поэтому для лучшего и более точного схватывания «другого» и системы его переживаний я начинаю с описания переживаний своего собственного «Я» и «тела»²².

Восприятие собственной телесности отличается от восприятия внешних тел. *Во-первых*, мы воспринимаем нечто как собственное тело лишь внутренне. *Во-вторых*, мое тело не дано мне во внешнем явлении так же, как внешнее тело. Внешне оно дано мне всегда ограничено. *В-третьих*, мое тело находится для меня всегда в точке «здесь» как нулевом центре ориентации, тогда как другое всегда

Эволюция проблемы интерсубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля

в точке «там», как бы та ни была приближена ко мне. «Ибо *“Здесь” есть идеальный единственный пункт субъективно конституированного одушевленного тела*»²³. Само тело может изменяться (рост, болезнь и т. п.). Но мое тело никогда не может стать другим телом, отдельным от моего. Слияние пространственных тел невозможно. Отвергается предположение о возможности у меня множества тел: *«...только одно пространственное тело может быть одушевленным телом...»*²⁴. «И мое одушевленное тело не может иметь другой ориентации, которую имеют другие пространственные тела, не перестав при этом быть одушевленным телом»²⁵.

Отсутствие прямого переживания душевной жизни «другого» компенсируется двумя базисными фактами опыта «другого».

1. Сходство и аналогия моего тела и тела «другого». Это позволяет переносить опыт самовосприятия своего тела на внутреннее восприятие своего тела «другим». Главный вопрос при восприятии тела «другого» формулируется так: «Как возможен перевод внешнего явления чужого тела в систему внутреннего явления?»²⁶, и как, таким образом, возможен опыт чужой точки зрения.

2. Способность («я могу») мысленно переместить себя в любое место и тело в точке «там», которая через это станет для меня нулевой точкой «здесь». Однако мысленное перемещение не дает опыта переживаний «другого». При восприятии его я схватываю лишь внешне его тело. Внутреннее ощущение «другого» я имею лишь репродуктивно благодаря представлению в воображении собственных телесных переживаний.

Такой подход вызвал множество упреков Гуссерлю в фантазийности опыта «другого». К. Хельд сформулировал эту проблему как проблему квази-позиционального опыта, в котором «другой» не может быть пережит в настоящем восприятии. В позициональном сознании, по Хельду, мы переживаем феномены непосредственно или можем вернуться к ним в воспоминании, или имеем возможность пережить их в будущем. Предмет, который не может быть пережит непосредственно как феномен, является квази-позициональным. Сознание такого предмета называется квази-позициональным. В нем, так же как и в воспоминании или предвосхищении, действует представление в воображении, но оно не имело и не сможет иметь своего наполнения в настоящем (позициональном) восприятии²⁷. При таком подходе я не имею данным «другого» в актуальном настоящем восприятии. «Другой» становится недоступным, исчезает в прошлом, в будущем, в фантазии. Вчувствование как воображение не решает проблемы. Уделяют внимание этой проблеме и другие исследователи (И. Керн, И. Ямагучи, А. Агирре, Е. Борисов).

Солипсистская сфера в генезисе опыта интерсубъективности. Проблема солипсизма. В 1916–1917 гг. Гуссерль впервые провел методическое различие феноменологии на статическую и генетическую. Статическая занята описанием ноэтико-ноэматических структур сознания и предшествует генетической. Она есть методическое начало пути к учению о генезисе. В генезисе отношений «Я» и «другого» первичным оказывается восприятие как самовосприятие. Основной вопрос генетической феноменологии он формулирует так: «Как “возникает”, как “произрастает! опыт, <...> полный опыт вещи, самости, другой самости (чужого субъекта)?»²⁸.

Гуссерль утверждает, что вчувствование суть не новый вид опыта, поскольку по своему содержанию как бы слагается из разных опытов, имеющих место уже в солипсистской субъективности. В связи с этим возникает вопрос о генетическом смысле сферы солипсистской субъективности и опыта «другого» в ней для конституирования опыта «другого». «Главную трудность» он видит в отсутствии внутренних ощущений и переживаний при восприятии чужого тела, что налицо при восприятии собственного тела²⁹. Выход из нее он усматривает в установлении аналогии тела и субъективности – моих и «другого». На этом и строит Гуссерль в 1915–1920 гг. феноменологию «другого». В 1915 г. он пишет: «*Генетическое* представление: “Вначале” я должен иметь восприятие моего одушевленного тела, мое одушевленное тело как таковое должно быть первично конституировано, *тогда может* вырасти опыт чужого субъекта, соответственно, /его/ одушевленного тела (Leib)»³⁰.

Наибольшую критику в адрес Гуссерля вызвал сам факт возможности примордиальной сферы в качестве не только методического шага, но генетически первой ступени сознания. Эта критика касается одной из принципиальных проблем феноменологии интерсубъективности – солипсизма и возможности его преодоления. В одной из рукописей 1920 г. Гуссерль сам предпринял критику одного из проявлений солипсизма – индивидуальной психологии: «Вся эта индивидуальная психология есть чистая фикция... Хотя мыслимо, что *Я* живет солипсистски и что в его убогое наличное бытие, которое должно иметь тогда также и убогую духовность, никогда не входит чужой субъект, и мыслима вместе с тем индивидуальная психология как психология такого возможного *solus ipse*. Но индивидуальная психология человека в живом и человеческом мире... есть *nonsens*»³¹.

Единственным, кто воспринял необходимость и состоятельность генетического подхода, следуя от примордиальности к

intersубъективности, был ассистент Гуссерля О. Финк³². Но большинство исследователей увидело в этом проблему. Выделим несколько направлений критики Гуссерля.

1. Деструктивная критика, отвергающая состоятельность самой идеи конститутивной феноменологии, которая, как считается, с неизбежностью приводит к солипсизму. Сартр (1943) говорит о солипсизме с позиций экзистенциализма, связывая эту неудачу Гуссерля с тем, что тот «особым способом измеряет бытие познанием»³³, при этом «другой» представлен объектом, из-за чего мы теряем его бытие. «Другой не является ни представлением, ни необходимым единством наших представлений... ни объектом»³⁴. «Другого встречают, его не конституируют»³⁵. Одним из первых с критикой солипсизма в феноменологии выступил Т. Целмс (1928). Он считал, что гуссерлевская теория вместо преодоления солипсизма приводит к расширению монистического солипсизма до плюралистического³⁶. Он опирался при этом на лекции Гуссерля, читанные в то время, и «Идеи I». В этих вариантах при общем негативном отношении к идее конститутивной феноменологии есть еще одно общее основание – признание, что если в рамках конститутивного учения солипсистская сфера состоятельна, то несостоятельна сама конститутивная феноменология.

2. Конструктивная критика признает состоятельность конститутивной феноменологии, но не признает состоятельность солипсистской абстракции; она предлагает свое конструктивное решение, но без конститутивного его обоснования (Н. Zeltner, К. Held, В. Waldenfels). С этой точки зрения, преодолеть солипсистское препятствие можно лишь на основе признания, что в собственной сфере самоконституирование, конституирование «другого» и мира идут рука об руку, «они обуславливаются взаимно»³⁷. При этом невозможно конституировать сферу собственного без конституирования «чужого»³⁸. Целтнер делает остроумное наблюдение: уже сам язык, который мы используем в описаниях, являясь языком конкретного народа, подрывает рамки гуссерлевской эгологии. Когда я направлен только на себя, не является ли язык безмолвным? Но без языка невозможны рефлексия и разум. Язык остается средой общности, даже если я остаюсь в среде самоданности³⁹.

Хельд предлагает признать равнозначальным наряду с позициональным опытом в воспоминании и квази-позициональным опытом в фантазии позициональный опыт «другого» в настоящем восприятии, при котором мое присутствие изменяется в актуальное со-присутствие для «другого» и «другой» схватывается как актуально сопresentствующий мне. Но такой опыт

«другого» не проясняется, «остается предположительным», по словам самого Хельда⁴⁰. Гуссерль сам хотел достичь такого опыта, но полагая не его конструктивно, а конститутивно, феноменологически описав его. Тогда только можно действительно преодолеть примордиальность и выйти к «другому», иначе феноменология интересубъективности была бы одним из конститутивных вариантов психологической теории Липпса, у которого опыт «другого» был не более чем актуализацией своих переживаний в той мере, в какой они развиты у вчувствующего.

Хельд также предлагает изменить последовательность конституирования мира: оно не генетически следует за конституированием «другого», как у Гуссерля, но имеет место до и лежит в основе этого конституирования. В конституировании вещи всегда пассивно присутствует нетематизированный слой совместного схватывания этой вещи «другим»⁴¹.

Б. Вальденфельс высказывает следующий упрек Гуссерлю: «другой» изначально является мне «не как предмет некоторой особой интенциональности, а как со-действующий во всех интенциональностях...»⁴². Хельд признает, что Гуссерль иногда высказывался в том плане, что первичный образ опыта «другого» есть не его тематизация, а со-обладание сознанным (Mitbewusstsein) с «другим» как анонимным со-субъектом⁴³, но, по его мнению, эти замечания не претворяются в теорию интересубъективности. Однако и своего конститутивного решения Хельд не предлагает, ограничившись указанием, что поиски нужно вести в пассивной сфере сознания⁴⁴.

3. Конструктивная критика принимает идею конститутивной феноменологии, но отвергает состоятельность примордиальной сферы. С этой точки зрения, возможность преодоления солипсизма заключена скорее в прояснении конститутивного пассивного ассоциативного и аффективного синтезов при опоре на анализы самого Гуссерля. Ямагучи систематически описал гуссерлевские интуиции в отношении пассивного генетического конституирования как свободного от активного Я-участия. В ассоциативном синтезе совершается схватывание «другого» именно как такового, и не в репродуктивном и фантазийном переносе себя в «другого», а в настоящем со-присутствии. Пассивность этого механизма утверждает этот процесс до всякого (или во время) примордиального конститутивного строительства. Гуссерль открывает этот механизм в 1927 г. Ассоциация внешней схожести мотивирует ассоциативную связь своей субъективности с телом *там* и вызывает сознание, что субъективность – именно как чужая, а не как аналог моей, – находится в чужом теле, подобном

моему. Именно ассоциативное наполнение не позволяет Гуссерлю квалифицировать этот опыт как чистую антиципацию. Восприятие внешнего тела «другого» порождает не только протенциальный горизонт понимания его как только внешнего тела, но и ожидание относительно внутреннего существа «другого», которое заполняется или не заполняется восприятием его соответствующего внешнего поведения. Таким образом, ожидание относительно внутреннего существа «другого» дополняет и модифицирует протенциальный горизонт восприятия другого тела просто как внешнего пространственного тела. Этому телу приписывается в ожидании возможное поведение сообразно протенциальному горизонту внутреннего существа «другого», полученного в аппрезентации. Теперь не фантазия, но пассивный синтез и ассоциация выдвигаются у Гуссерля на первый план в решении проблемы intersубъективности.

Теория intersубъективности Гуссерля представляет собой многосложное образование. Мы отметили лишь некоторые основополагающие события его описаний опыта «другого». В 1920–1930-х гг. он предпринял еще несколько попыток систематического развития теории intersубъективности, в том числе и в форме монадологии. Но дальнейшую эволюцию его взглядов в данной статье мы не рассматриваем.

Примечания

- 1 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1: 1905–1920 / Hrsg. von Iso Kern, Husserliana XIII. den Haag, 1973. S. 2.
- 2 *Декарт Р.* «Размышление о первой философии...» // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 27.
- 3 *Kern I.* Einleitung der Herausgebers // *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität... S. 28.
- 4 *Husserl E.* Op. cit. S. 70; *Kern I.* Op. cit. S. 29.
- 5 *Kern I.* Op. cit. S. 34–35.
- 6 *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. / Пер. В.И. Молчанова. М., 1994. Т. 1. С. 67.
- 7 Там же. С. 90.
- 8 Там же. С. 79.
- 9 Там же. С. 88.
- 10 Там же. С. 79.
- 11 *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с франц., предисл., примеч. В.И. Колядко. М., 2002. С. 256.
- 12 *Husserl E.* Op. cit. S. 29.

А.А. Гущалов

- 13 *Kern I.* Op. cit. S. 17.
- 14 *Husserl E.* Op. cit. S. 195.
- 15 *Ibid.* S. 510.
- 16 *Kern I.* Op. cit. S. 17.
- 17 *Husserl E.* Op. cit. S. 303.
- 18 *Ibid.*
- 19 *Ibid.* S. 304.
- 20 *Ibid.* S. 263.
- 21 *Ibid.* S. 265.
- 22 *Ibid.* S. 272–273.
- 23 *Ibid.* S. 326.
- 24 *Ibid.* S. 328.
- 25 *Ibid.* S. 329.
- 26 *Ibid.* S. 336.
- 27 *Held K.* Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie – in Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludvig Landgrebe zum 70 Geburtstag. / Hrsg. von V. Claesges und K. Held, den Husserliana. Den Haag, 1972. S. 36, 39–42.
- 28 *Husserl E.* Op. cit. S. 351.
- 29 *Ibid.* S. 273.
- 30 *Ibid.* S. 333.
- 31 *Ibid.* S. 472–473.
- 32 *Fink E.* VI Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Netherlands, 1988. S. 4.
- 33 *Сарпур Ж.-П.* Указ. соч. С. 267.
- 34 Там же. С. 375.
- 35 Там же. С. 273.
- 36 *Theunissen M.* Der Andere. Studien zur sozial Ontologie der Gegenwart. Berlin, 1965; *Celms T.* Der phänomenologische Idealismus Husserls. Riga, 1928. S. 155; *Celms T.* Der phänomenologische Idealismus Husserls. Riga, 1928. S. 404.
- 37 *Zeltner H.* Das Ich und die Anderen: Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie – in Zeitschrift für philosophische Forschung, 13 (1959). S. 312.
- 38 *Ibid.* S. 313.
- 39 *Ibid.* S. 314.
- 40 *Held K.* Op. cit. S. 47.
- 41 *Ibid.*
- 42 *Held K.* Op. cit. S. 47; *Waldenfels B.* Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl, den Husserliana. Den Haag, 1971. S. 135.
- 43 *Held K.* Op. cit. S. 47; *Husserl E.* Op. cit. S. 446, 448, 454, 484.
- 44 *Held K.* Op. cit. S. 60.

А.Э. Савин

СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ МОНАДОЛОГИИ В РАБОТАХ «ПОЗДНЕГО» ГУССЕРЛЯ

Статья посвящена анализу происхождения и развития «трансцендентальной феноменологии» Гуссерля. Автор рассматривает феноменологическое содержание концепции «сообщества монад». Также анализируются проблема историчности монад и происхождение «домашнего мира».

Ключевые слова: трансцендентальная феноменология, монада, историчность, сообщество, домашний мир.

В результате многолетнего и тщательного изучения генезиса гуссерлевской мысли один из наиболее последовательных продолжателей и проницательных интерпретаторов Гуссерля Людвиг Ландгребе приходит к выводу, что понятие монады является окончательным определением поля гуссерлевских трансцендентально-феноменологических исследований¹.

В этой связи необходимо выяснить, как и почему в феноменологии Гуссерля вообще происходит переопределение области трансцендентального сознания, которая первоначально описывалась вполне картезиански, «в лейбницеvских терминах»? Какое феноменологическое содержание скрывается у Гуссерля за заимствованным из рационалистической метафизики Нового времени обозначением сознания как «монады»? Эти вопросы и очерчивают проблемное поле настоящей статьи.

Без их решения невозможно понимание концепций жизненного мира и историчности Dasein-основных новаций гуссерлевского «Кризиса» – а следовательно, и тех способов рецепции, и тех форм критики этих концепций, которые обнаруживает современная философия. Если же учесть то обстоятельство, что рецепция и критика этих концепций в существенных моментах определяют содержание учений крупнейших европейских мыслителей, таких, например, как Ю. Хабермас и А. Хоннет, П. Рикер, Ж. Деррида и Ж.-Л. Нанси, поставленные вопросы приобретают не только историко-философское значение.

В «Идеях I» Гуссерль обозначает открывшееся благодаря процедуре трансцендентальной редукции поле феноменологических исследований как трансцендентальное сознание. Оно понимается как имманентная сфера, данная с аподиктической очевидностью и лежащая в основании полагания бытия любых трансцендентных предметов. Бытие последних принципиально аподиктически недоуверяемо, поскольку они всегда даны в «оттенках». Синтез «оттенков» с необходимостью содержит возможность неподтверждения опыта, а следовательно, перечеркивания акта полагания бытия любого трансцендентного предмета и – как демонстрирует гуссерлевский мысленный эксперимент, связанный с «деструкцией вещной объективности» – трансцендентного мира в целом.

Ввиду «пропасти смысла», которая разделяет бытие трансцендентального сознания и бытие трансцендентного мира, Гуссерль определяет область трансцендентального сознания как замкнутую в себе бытийную сферу, «в которую ничто не может проникнуть и из которой ничто не может ускользнуть»². Это трансцендентальное сознание характеризуется им далее как бестелесное (*leibloses*) – поскольку полагание собственного тела «подвешивается» на основании его данности «в оттенках», т. е. трансцендентности – и как «лишенное души» (*seelenloses*), так как душа может быть понята только как часть реального психофизического образования «человек» и предполагает бытие тела, немислима без него³. Иначе говоря, «тезис души» предполагает «тезис тела», а поскольку последний подвешивается в ходе трансцендентальной редукции, так как находится в зависимости от результата «синтеза оттенков», обозначать трансцендентальное сознание как душу прямо противосмысленно.

На основании этих трех характеристик трансцендентального сознания или «чистого Я» – замкнутости, бестелесности и «лишенности» души – немецкий исследователь Штефан Штрассер высказывает следующее соображение: концепция трансцендентального сознания в «Идеях I» в такой мере напоминает о не имеющей окон (*fensterlose*) чисто духовной субстанции из лейбницевской «Монадологии», что можно предположить, что понятие монады уже тогда витало (*vorgeschwebt*) перед Гуссерлем, хотя он в данный период и не употреблял этого выражения⁴. Однако хотя эти характеристики трансцендентального сознания и «чистого Я» совпадают со свойствами монад у Лейбница, всё же последние определяются еще множественностью и иерархией – признаками, которыми не обладает и не может обладать трансцендентальное сознание, понятое по образцу «Идей I». Не может

и потому, что пустота «Я-полюса» (лишенного какого бы то ни было содержания, которое можно было бы эксплицировать, и не обладающего никакими предрасположенностями и индивидуализирующими «личностными» чертами), не допускает ни различий, ни иерархии субъектов в трансцендентальной сфере. Не может и потому, что картезианская «трансцендентально-солипсистская» ориентация «Идей I» собственно и не допускает иных полюсов тождественности, «источников интенциональных излучений» кроме моего «центрирующего трансцендентального Я». Думается, что именно ввиду приведенных выше оснований Гуссерль избегал использования термина «монада» для обозначения трансцендентального сознания в этот период.

Основным мотивом, который приводит Гуссерля в 1920–1930-е гг. к пониманию феноменологии как трансцендентальной монадологии, выступает обнаружение генетического измерения и историчности трансцендентального сознания. Именно существование истории трансцендентального сознания лежит в основании множественности и иерархии трансцендентальных субъектов. Без множественности и иерархичности трансцендентальная субъективность немислима как «сообщество монад». И именно история трансцендентального сознания выступает как его принцип индивидуации, т. е. как принцип становления всякого трансцендентального «Я» в отличие от трансцендентального «Ты» или «Он», а также как принцип образования «Мы» в отличие от «Они».

Отправным пунктом осознания монадического характера трансцендентальной субъективности является обнаружение зависимости способа конституирования мира, осуществляемого Я, от тех актов бытийных полаганий, которые оно осуществляло прежде, от ранее принятых позиций. Этот процесс образования и изменения Я под давлением собственного опыта, процесс наполнения «пустого Я-полюса» содержанием есть приобретение привычек, трансцендентальная габитуализация. Именно он лежит в основании различия трансцендентальных Я, т. е. их множественности. Это тот процесс, в результате которого они различают друг друга и в результате тематизации которого трансцендентальный феноменолог может эксплицировать – пока еще предварительно – процесс индивидуации.

В «Картезианских медитациях» Гуссерль описывает связь между занятием позиции, приобретением привычек и индивидуацией – ту связь, которая только и позволяет использовать термин «монада» для обозначения трансцендентального сознания – следующим образом: «Это центрирующее Я – не пустой полюс

тождественности» (точно так же, как таковым не является какой-либо предмет); напротив, в силу закономерности трансцендентального генезиса с каждым исходящим из него актом, несущим в себе новый предметный смысл, оно приобретает новое устойчивое и характерное свойство (Eigenheit). Если, например, Я в каком-то акте суждения впервые принимаю решение относительно некоторого бытия и так-бытия (ein Sein und So-sein), то этот мимолетный акт проходит, но отныне я есть и пребываю как так-то и так-то решившее Я, я придерживаюсь соответствующего убеждения... Пока оно значимо для меня, я могу возвращаться к нему снова и снова, и я снова и снова нахожу его как мое, как то, что привычно и свойственно мне; соответственно я нахожу себя в качестве Я, которое убеждено, т. е. определено, благодаря этой сохраняющейся совокупности привычных ориентаций как устойчивое Я; точно также дело обстоит с любыми решениями, с оценками и волевыми решениями... Благодаря тому, что Я конституирует себя в процессе собственного активного генезиса в качестве тождественного субстрата сохраняющихся свойств Я (Ich – Eigenheiten), оно в дальнейшем также конституируется и как устойчиво сохраняющееся личностное Я – в самом широком смысле, который позволяет говорить о личностях и на до-человеческом уровне⁵. В ходе всех перемен убеждений Я сохраняет «некий устойчивый стиль в непрерывном единстве тождественности, некий личностный характер»⁶.

В связи с этим открытием вводится и понятие монады в феноменологическом смысле. «От Я как тождественного полюса и как субстрата привычных ориентаций (Habitualitaeten), мы отличаем Ego, взятое в полной конкретности (которое мы бы хотели называть лейбницеvским термином “монада”); тем самым мы принимаем в расчет то, без чего я как раз не может быть конкретным; именно таким оно может только в текучей полиморфности своей интенциональной жизни, в которой подразумеваются определенные предметы, а иногда конституируются как существующие. Очевидно, что в отношении этих последних любой характер устойчивого бытия и так-бытия есть коррелят конституирующихся в самом Я-полюсе привычных ориентаций его установки»⁷.

Основной функцией понятия монады в феноменологии, как и в философии Лейбница, является выражение центрированности и «перспективности» опыта, в котором разворачивается один и тот же мир перед отдельными сознательными существами. Однако если для Лейбница само существование общего для всех монад мира обеспечивается существованием Бога, видящего –

полагающего – мир без всяких перспектив и поддерживающего «предустановленную гармонию» не имеющих окон монад, то для Гуссерля проблема «схождения монадических перспектив» приобретает дополнительное измерение, ведущее к множеству усложнений. Поскольку для него бытие мира мыслимо только как коррелят деятельности (Leistungen) субъектов, монады не отражают, а конституируют, т. е. сами полагают бытие. Но как возможно взаимодействие монад в деле конституирования общего для них мира? «Как могут предметы являться разным людям одним и тем же способом несмотря на различие ситуаций, в которых они находятся, осуществляя опыт? И, спрашивая более радикально: как объясняется, что каждое индивидуальное сознание имеет дело не только со своим собственным миром опыта, но что все обладают общим им миром опыта, т. е. охватывающим все их субъективные горизонты универсальным горизонтом?»⁸.

Лейбниц также признаёт «перспективный» характер опыта, в котором дается мир. Но эта «перспективность» не является радикальной, поскольку предустановленная гармония есть не что иное, как постулируемая Лейбницем принципиальная общность понимания мира различными монадами, а различие в способах понимания возникает вследствие различия степеней отчетливости в репрезентации мира. Это означает, что, согласно Лейбницу, общий для всех объективный мир, вследствие предустановленной гармонии, всегда уже есть, поскольку перспективы на глубинном уровне темных изначальных стремлений всегда уже сошлись.

Гуссерль принимает лейбницево положение об отсутствии у монад окон с полной серьезностью и дает ему феноменологическое истолкование. Монады не только не состоят в реальной каузальной связи, – это очевидно уже по определению трансцендентальной редукции, – но и не могут обмениваться «реальными» (reellen) имманентными содержаниями. «...Никакая монада не имеет окон, в которые могла бы влетать или вылетать монадическая “материя”»⁹. Основанием такого положения дел выступает то, что каждая монада в своей примордиальной сфере обладает собственным, только ей присущим бытием (Eigensein). Разделение между монадами состоит в том, что ни один момент одной примордиальной сферы, т. е. ничто индивидуальное в ее временном потоке, не может быть идентичным с моментом примордиальной сферы другой монады¹⁰.

В этой связи решение проблемы условий возможности общего для всех объективного мира предполагает решение проблемы intersубъективности, т. е. раскрытие способа общения между

монадами. Карл Мертенс указывает: «Феноменологическая задача заключается в том, чтобы сделать понятным intersубъективный опыт мира, исходя из центрированности собственного конечного опыта [endliche Selbsterfahrung]. Согласованность понимания мира нельзя, однако, ввести как принцип универсальной гармонии, но можно обрести как конститутивное действие в образовании сообщества (Vergemeinschaftung) конечных монад»¹¹.

Если условием феноменологической постановки проблемы intersубъективности является положение об отсутствии реального (reell) единства и реальной общности сознания трансцендентальных монад, то условием его решения – гуссерлевская констатация: «реальное разделение (reelles Auseinander) совместно с интенциональным переплетением (Ineinander)»¹².

Для описания «содействия» протомодальных эмпатий в деле конституирования протомодальной монады Гуссерль вводит еще одну редукцию – «редукцию к перво-Я». Редукция к перво-Я раскрывает «изначально-пассивный уровень интенциональной жизни – уровень конститутивных переживаний, в которых мое Я не участвует не столько по определению пассивности (пассивный генезис есть генезис, протекающий без участия Я), сколько в силу того обстоятельства, что на этом уровне его еще нет»¹³. Его нет, потому что появление моего и, соответственно, другого Я есть результат идентификаций, осуществляемых «перво-Я» или «перво-монадой», как Гуссерль его еще называет. В связи с появлением идеи «перво-Я», появляется и возможность для более широкой трактовки конституции ego, alter ego и intersубъективности – трактовки, которая уже не сводит феномены к солипсистски понятой примордиальной сфере как их единственному основанию.

Согласно представленной Борисовым интерпретации «Ночного разговора» – гуссерлевской работы, датированной 22 июня 1933 г. – «поздний» Гуссерль допускал возможность параллельного конституирования моего и другого Я в рамках монадного сообщества, возможность того, что мое Я, равно как и другое Я, в принципе не может существовать вне горизонта intersубъективности. Причем этот горизонт не конституирован мною, но сам является конститутивным a priori по отношению ко всякому Я. «В этом смысле всякое Я оказывается феноменом – конституированным образованием»¹⁴.

Поскольку отдельные являются феноменами не только для перво-Я, но и друг для друга, то возникает вопрос, как и в каком смысле ego и alter ego взаимно конституируют друг друга? И что

собственно означает – возвращаясь к более ранней формулировке – их интенциональное переплетение?

Согласно Борису, интенциональное взаимопереплетение означает, что я осознаю, что alter ego – тоже трансцендентальный субъект, что оно тоже конституирует предметы, в том числе предметы и моего мира, поэтому данность мне феномена мира оказывается данностью чистой возможности, открытого горизонта субъективного бытия. «На нозматическом уровне такому самоконституированию соответствует открытый горизонт возможных интерпретаций любого предмета и мира в целом – осознание мною того обстоятельства, что данный предмет или данная “конstellация” предметов всегда могут быть рассмотрены с другой точки зрения, причем таких точек зрения в принципе может быть сколь угодно много»¹⁵.

Далее он указывает, что intersубъективное отношение включает в себя не только раскрытие альтернативных возможностей, но и действительное общение, т. е. обмен такими возможностями, их рецепцию и реализацию («исполнение») в собственном бытии, что и составляет смысл «эмпатии». «Результатом общения является, очевидно, усвоение взгляда на вещи, в более общем плане – мировидения других субъектов, вхождение в “конститутивную традицию”, в конечном счете – раскрытие исторического горизонта собственной интенциональной жизни. Причем такое вхождение в традицию включает в себя не только чисто рецептивное усвоение ее содержания, но и мою собственную активность в ней: входя в традицию, я вношу в нее собственный интенциональный “габитус”, тем самым, в той или иной степени, трансформируя ее. И более того, я могу сознательно ставить перед собой цель такой трансформации: традиция может быть для меня неприемлемой; в наиболее общей формулировке для меня может быть неприемлем мир, сконституированный другими, в целом»¹⁶. Как подчеркивает Борисов, данность мне alter ego и перво-Я в их конститутивной первичности по отношению к моему Я подпадает под определение пассивного генезиса. Это позволяет рассматривать пассивный генезис как форму манифестации для меня процесса intersубъективного конституирования моего Я, т. е. как форму присутствия в моем собственном сознании alter ego в качестве соисполнителя моих интенциональных актов. Таков смысл «интенционального переплетения монад» согласно представленной интерпретации «Ночного разговора».

Продолжим рассуждения Борисова и попытаемся развернуть их в содержательном плане. Очевидно, что признание вхождения эмпатий в структуру прамодалной монады, уяснение

смысла «интенционального переплетения монад» и постановка проблемы пассивного конституирования моего монадического Я alter ego и трансцендентальными сообществами с необходимостью порождает две задачи.

Первая – различение типов монад в зависимости от их вклада в конституирование объективного мира, или, выражаясь строго феноменологически и из «эгологической» перспективы, различение типов «эмпатий», т. е. типов способов данности мне других монад как конституирующих объективный мир. Вторая – различение типов монад в зависимости от их влияния на самоконституирование моего Я и, соответственно, моего «окружающего мира», сначала даже – на конституирование моей «примордиальной природы». Первая задача превращается, так сказать, в проблему «объективной иерархии монад», вторая – в проблему «близости–дали» других трансцендентальных субъектов, а, следовательно, связана с различением «своих» и «чужих», а, соответственно, своего и чужого мира. Это проблема «субъективной иерархии» монад.

Штефан Штрассер справедливо указывает, что в последних рукописях Гуссерля происходит резкое расширение понятия монады. Гуссерль начинает обнаруживать монадические черты у всех субъектов и «субъектообразных» (subjektähnlichen) живых существ. В этой связи в одном из небольших фрагментов начала 1930-х гг., опубликованном в XV томе Гуссерлианы, он различает три типа монад и три ступени монадической жизни: «спящие монады», т. е. находящиеся друг с другом только в инстинктивной коммуникации; бодрствующие монады; монады, ориентированные на разумное самоконституирование и на понимание мира¹⁷. Штрассер полагает, что эти ступени монадического развития можно истолковать следующим образом: бессознательная жизнь, животная жизнь, «нормальная» человеческая жизнь¹⁸.

Кроме того, Штрассер выделяет и еще одну особенность поздних гуссерлевских текстов – появление тем, связанных с «естественной стороной субъективности»¹⁹.

Думается, что все подразумеваемые здесь различения монад (спящих и бодрствующих, безумных и нормальных, бессознательных, животных и «нормальных» человеческих монад и проч.) связаны с теми новыми измерениями, которые приобрели проблемы конституирования трансцендентального Я в горизонте вопроса о взаимоконституировании, истолкованном через редукцию к перво-Я.

Различения, связанные с «естественной стороной субъективности», равно как и различения уровней монадической жизни

предполагают телесность (*Leiblichkeit*), «воплощенность» той «субъективности», о которой идет речь. Телесность выступает также одним из основных факторов конституирования *alter ego* даже при первоначальном трансцендентально-солипсическом подходе к решению проблемы интерсубъективности²⁰.

Как же теперь обстоит дело с трансценденталистскими притязаниями феноменологии? Разве трансцендентальная редукция не заключила в скобки тело (*Leib*), и разве не входит отсутствие тела («*Leiblosigkeit*») в определение трансцендентального сознания, что и позволило говорить о «монадах»? И, задавая вопрос предельно жестко, не означают ли все введенные ранее различения типов монад, базирующиеся на «естественной стороне субъективности», впадения «позднего» Гуссерля в естественную установку? Эти подозрения только усиливаются, если вспомнить о том интересе, которые в последние годы своей жизни немецкий мыслитель проявлял к задаче создания философской антропологии.

При всех этих различениях типов монад, которые выглядят как антропологические и, шире, натуралистические, Гуссерль подразумевает, однако, «естественную сторону» *трансцендентальной* субъективности, причем сама эта ее естественная сторона осуществляет трансцендентальную функцию как при конституировании мира, так и при самоконституировании. Ландгребе поясняет: «Если мы теперь вспомним о том, что всякое аффицирование (*Affektion*) первоначально (*ursprunglich*) есть аффицирование чувственных органов, как органов моего тела (*Leib*), и что кинестетические движения есть условия, при которых становится возможным аффицирование чувственных органов как органов моего тела, то из этого вытекает, что телесность (*Leiblichkeit*) должна пониматься не только (*bloss*) как конституированная, но и как конституирующая. Она есть система способностей (*Vermöglichkeiten*), которым подчинены соответствующие поля, и принадлежит как таковая трансцендентальной субъективности»²¹. Поскольку конституирование всякого другого Я осуществляется при посредстве тела (*Leib*), то и конституирование объективного, общего для всех мира невозможно без «интенционального переплетения тел», а взаимное конституирование тогда – на базисном «трансцендентально-телесном» уровне – есть взаимное формирование и деформация систем способностей (*Vermöglichkeiten*): способствование их разворачиванию, трансформации, направлению в определенное русло или сворачиванию. Очевидно, что формирование Я на пассивном уровне начинается с разворачивания системы конституирования способнос-

тей. («Кинестеса» в переводе означает движение, которое само себя обнаруживает, «осознается» в ходе осуществления).

Ландгребе указывает, что в телесных движениях человек уже на ранних ступенях своего развития знакомится (wird vertraut) с тем, на что он сам способен (vermag), причем этот процесс овладения моторикой на ступени доречевого развития – до всякого образования сознания Я (Ichbewusstsein) – осуществляется посредством разучивания и подражания другим. Параллельно этим процессам разворачивается сфера «Я могу». «Первым открытием раннего детства – еще до всякого сознания Я – является то, что он (ребенок) способен и обучен владеть (Herr zu werden) моторикой членов своего тела, чтобы приблизиться и присвоить (anzueignen) то, к чему он стремится или в чем нуждается. Это обнаружение (Gewahrwerden) связи между согласно своей воле управляемым (willkürlich zu steuernden) моторным движением телесных членов и приобретаемыми его посредством чувственными впечатлениями. В нем всегда уже коренится определенное понимание себя самого как центра спонтанного, от себя самого идущего движения, которое является целенаправленным и контролируемым, таким, которое в случае безуспешности может быть исправлено. Это раннее открытие, которое каждый человеческий индивид в своей собственной истории жизни всегда должен сделать сам, есть, так сказать, момент рождения человеческого в человеке. Оно является необходимой предпосылкой для всех более высоких действий (Leistungen) спонтанности»²².

В перспективе Я-центрированности всякой рефлексии первичным вопросом, задаваемым в этом измерении, будет вопрос о «близости–дали». «Самыми близкими», прамодално ближайшими Mitsubjekt'ами логично называть тех, кто при пассивно протекающем взаимоконституировании участвует в образовании моего Я, тех, подражая кому, Я становлюсь «трансцендентальным, причем нормально-человеческим» Я, тех, совместно с которыми и с помощью которых я взрослою, становлюсь «зрелой личностью». Именно они – из более поздней перспективы уже конституировавшегося Я – будут рассматриваться как понятные и доступные (zugängliche), как «наши», т. е., говоря словами Клауса Хельда, как принадлежащие «нашей системе нормальности», а соответственно и окружающий мир, конституированный мною вследствие «интенционального взаимопереплетения» с этими ближайшими другими, – как домашний или родной мир (Heimwelt).

В разработке, датированной январем 1931 г., основатель феноменологии делает замечание о феноменологическом методе

доступа к «домашнему» миру. Он пишет, что при рассмотрении проблемы интерсубъективности речь идет не только о понимании других, но и о понимании общего (*gemeinsamen*) окружающего мира и человеческого сообщества как такого сообщества, для которого этот окружающий мир существует как духовно-практический мир, как мир, в котором оно живет (*hineinleben*) и который оно создало (*gestaltet haben*) в той духовной форме, в которой он сейчас существует. Гуссерль указывает, что открывающее Я (*der Erschliessende*) уже предварительно обладает всем миром, его конститутивно понимая. Оно, однако, овладевает всем миром, проходя ряд ступеней значимости (*Geltungsstufen*), т. е. ступеней структуры «человека» и «человечества» и, коррелятивно, – ступеней возможных релятивных окружающих миров. Такими относительно вычлененными единствами являются родной дом (*Heim*) семьи, место рождения (*Heimort*), родная страна (*Heimland*), которые можно себе помыслить как самостоятельные благодаря деструкции (*Abbau*), выполнить которую помогают примеры из исторической антропологии. Проблема заключается в том, подчеркивает немецкий мыслитель, какую роль играют разные типы психических существ в конституировании предданного мира, и тут же поясняет, что речь идет, по сути, не о психических существах, а о трансцендентальных субъектах, а следовательно, и вопрос о роли различных типов других задается из перспективы моего трансцендентально-рефлектирующего Я²³. Штрассер указывает, разъясняя подход «позднего» Гуссерля, что такая тактика опоры на данные «наук естественной установки»: физики, биологии, естественной истории, истории и эмпирической антропологии (и последующего истолкования их результатов как имеющих трансцендентальное значение) – является характерной для всего философствования немецкого мыслителя в период 1929–1938 гг.²⁴ Речь, по существу, идет о реконструкции генезиса трансцендентально-рефлектирующего (и всякого способного к трансцендентальной рефлексии) Я. Эта реконструкция начинается с деструкции уже готовых структур трансцендентального сознания, самосознания и поведения, свойственных взрослому, нормальному и «социализировавшемуся» Я, посредством опоры на данные позитивных «наук о мире» и трансцендентального переистолкования их результатов. Целью такой деструкции является выявление абсолютного трансцендентального основания конституирования мира и самоконституирования и последующая реконструкция «приключений и злоключений» трансцендентального «взросления», «нормализации» и «социализации». Полагаем, что будет

правильным сказать, что, согласно «позднему» Гуссерлю, таким абсолютным основанием является «домашний мир» или, коррелятивно, «общая протомодальная монада», обретающая свои «нормально-человеческие» способности в единстве жизни семьи, рода и народа. Первоначальная история тогда, согласно Гуссерлю, есть не что иное, как движение индивидуации общей монады и, соответственно, «история» трансформаций домашнего мира в направлении становления тех, кто в нем живет, как «личностей в полном смысле», как нормально-человеческих субъектов, способных на спонтанные действия, сознающих их и управляющих ими. Гуссерль называет иногда этот процесс движением «самоосмысления».

Описывая домашний мир как таковой (*Heimweltlichkeit*), Гуссерль характеризует его как примордиально всесторонне доступное для меня пространство, как территориально понятую родину (*Heimat*). На этой территории живут принадлежащие родине другие (*Heimgenossen*), действия, выраженные мысли и эмоции которых мне понятны. Домашний мир есть мир, в котором всё доступно (*Welt der All-Zugänglichkeit*), – так определяет его Гуссерль в противоположность чужому миру как доступному в оригинальной недоступности, доступному в модусе непонятности²⁵. Это означает, что непонятности в домашнем мире имеют для меня «случайный» характер, а не необходимый – подобный «ступору», отказу работы системы понимания – в который меня приводит чужая (иностранная) речь или «дикость» чужих обычаев, и который является формой манифестации чуждости для меня. «...обычно (*normalerweise*) мы живем в нашем домашнем мире, который есть для нас доверительно знакомый (*vertraute*) мир, тот, который действительно может для нас осуществиться (*verwirklichen*) посредством созерцания (*Anschauung*)»²⁶. Отметим, что, согласно Гуссерлю, возможность быть непосредственно данным, данным созерцанию – одна из важнейших характеристик жизненного мира, а следовательно, домашний мир есть не что иное, как конкретно понятый жизненный мир.

Основной формой «вживания» в домашний мир является подражание. Где бы при вчувствовании человек не выносил свою оценку совместно и согласно с другим, не добивался бы совместного успеха или совместно не стремился бы к общей цели, везде он уже учится у другого, сам приобретает у другого соответствующие привычные ориентации (*Habitualitäten*)²⁷. А поскольку в домашний мир входят различные типы трансцендентальных субъективностей, то можно выделить степень их участия в формировании «трансцендентального личностного характера» и

различить типы их воздействия на формирование моих конститутивных систем.

«Домашность» мира основывается на системе понимания вещей и самопонимания принадлежащих ему субъектов, присущей «среднему человеку», живущему в этом определенном окружающем мире²⁸. «Средним» человеком считается нормальный взрослый человек в противоположность детям, старикам и безумцам. «Современный состав нормальности и ее типика являются результатом работы понимания уходящих в бесконечность поколений. Нормальность в этом смысле покоится на генеративности, она, как генеративно выросшая привычка, существенно имеет историческое измерение... Именно истории поколений мы обязаны нормальностью нашего домашнего мира, “нашей традицией”»²⁹. То, что мы принимаем нашу «систему нормальности», присущую нашему домашнему миру систему понимания, как надежную и заслуживающую доверия, связано как раз с тем, что ее пронесли и развили от поколения к поколению именно наши родители, родители наших родителей и их предки, т. е. те люди, способы поведения и мышления которых я принимаю пассивно, по подражанию. Разделение домашнего мира и чужого мира и связанная с этим конечность моего жизненного мира связаны как раз с тем, что моя система нормальности берет начало именно в истории поколений, в генеративной связи с предками нашего домашнего мира, которых нельзя обменять на предков чужого мира³⁰.

Итак, «поздний» Гуссерль определяет поле трансцендентально-феноменологических исследований как сообщество монад. Монады отличны друг от друга и обладают разными «личностными характерами» вследствие габитуализации, лежащей в основе индивидуации. Сообщество монад устроено иерархически вследствие различия вклада разных монад и типов монад в конституирование общего для всех членов данного сообщества «объективного» мира, а также в мое самоконституирование, т. е. в процесс моего приобретения привычных ориентаций и, тем самым, в мою индивидуацию. На этом основании можно различить «объективную» и «субъективную» иерархию трансцендентальных монад. Изучение последней особенно важно ввиду центрированного, исходящего из самопрояснения рефлексирующего Я, характера феноменологических исследований.

Разворачивание проблемного поля, связанного с множественностью и иерархией монад, стало возможно в связи с проблемой intersубъективности, которая позднее приобретает характер проблемы взаимоконституирования.

Методологически проблема интерсубъективности решается посредством разворачивающейся в пространстве трансцендентальной редукции и надстраивающейся над ней примордиальной редукции. Первоначальная солипсистская трактовка примордиальной редукции преодолевается посредством редукции к перво-Я, которая позволяет тематизировать процесс взаимоконституирования монад.

Процесс самоконституирования, понятый в горизонте взаимоконституирования, осуществляется посредством подражания, взаимного усвоения парадигм действий и способов мышления других, причем первоначально – в ходе овладения собственной моторикой, становления кинестетического сознания. Овладение собственной моторикой обладает трансцендентальным характером ввиду трансцендентальной функции тела в деле конституирования мира. Для «индивида» этот процесс имеет характер вращающегося в «систему нормальности», созданную его предками и образующую «домашний мир». Вследствие «встречного конституирования» меня другими можно утверждать, что именно домашний мир, принадлежащие ему субъекты и задавшие его предки с их «системой нормальности» выступают как предельное конститутивное a priori.

Если «внутренняя» историчность трансцендентальной монады задается связью занятия позиции, габитуализации и индивидуации, то «внешняя» связана со «встречным конституированием» моего Я другими трансцендентальными субъектами. Я как часть сообщества монад имею не только индивидуальную историю как историю усвоения «нашей» системы нормальности, а затем жизни в ней и отклонения от нее, но и общую с другими историю, которая является историей самого домашнего мира. В нее я тоже вношу свой вклад именно усвоением системы нормальности своего домашнего мира, приверженностью ей, отклонениями от нее и, быть может, сознательным противостоянием ей.

Таким образом, первостепенное значение для феноменологического понимания исторического процесса получает анализ и истолкование способов изменения домашнего мира, т. е. конкретно понятого жизненного мира, в направлении становления «личностей в полном смысле», т. е. людей, способных сознательно поддерживать «систему нормальности» своего «домашнего мира» или ей сознательно противостоять.

- 1 *Landgrebe L.* Faktizität und Individuation. Hamburg: Meiner, 1982. S. 88.
- 2 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch // Husserliana. Bd. III / Hrsg. von W. Biemel. Hague, 1950. S. 117.
- 3 *Ibid.*, S. 133.
- 4 *Strasser S.* Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls // Phänomenologische Forschungen. Bd. XXII. – Profile der Phänomenologie / Hrsg. von E.-W. Freiburg [Breisgau]; München, 1989. S. 219.
- 5 *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М., 2001. С. 58–59.
- 6 Там же. С. 59.
- 7 Там же. С. 60.
- 8 *Held K.* Einleitung // Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte. Bd. II / Hrsg. von K. Held. Stuttgart, 2002. S. 31–32.
- 9 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Teil 3 // Husserliana. Bd. XV / Hrsg. von I. Kern. Den Haag, 1973. S. 376.
- 10 *Ibid.*, S. 373.
- 11 *Mertens K.* Subjekt und Monade. Zur Ambivalenz cartesianischer und leibnizianischer Motive in Husserls transzendentaler Phänomenologie. (Unveröffentlichtes Manuskript). S. 4.
- 12 *Husserl E.* Zur Phänomenologie... S. 377.
- 13 *Борисов Е.В.* Проблема интерсубъективности в феноменологии Гуссерля // Логос. 1999. № 1. С. 77.
- 14 Там же. С. 78.
- 15 Там же. С. 79.
- 16 Там же. С. 79–80.
- 17 *Husserl E.* Zur Phänomenologie... S. 609.
- 18 *Strasser S.* Op. cit. S. 226–227.
- 19 *Ibid.* S. 223.
- 20 *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 98.
- 21 *Landgrebe L.* Faktizität und Individuation... S. 82.
- 22 *Landgrebe L.* Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus // Phänomenologie und Marxismus. Bd. I. Konzepte und Methoden / Hrsg. von B. Waldenfels u. a. Frankfurt am Mein, 1977. S. 80–81.
- 23 *Husserl E.* Ideen zu einer... S. 133.
- 24 *Strasser S.* Op. cit. S. 227.
- 25 *Husserl E.* Zur Phänomenologie... S. 629.
- 26 *Ibid.*, S. 631.
- 27 *Ibid.*, S. 630.
- 28 *Ibid.*, S. 629.
- 29 *Held K.* Heimwelt, Fremdwelt und die eine Welt // Phänomenologische Forschungen. Bd. XXIV / Hrsg. von E.-W. Freiburg [Breisgau]; München, 1989. S. 313.
- 30 *Ibid.* S. 313–314.



А.В. Лаврухин

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
Э. ГУССЕРЛЯ:
ОТ ЭТИКИ НАУЧНОЙ К ЭМПИРИЧЕСКОЙ

В статье анализируются идеи геттингенского периода творчества Э. Гуссерля, которые подготовили появление феноменологической теории личности и концепции жизненного мира, основополагающих для проекта эмпирической этики. Ключевые задачи – прояснить взаимосвязь между концепциями чистого и личностного Я, а также между геттингенской и фрайбургской теориями жизненного мира.

Ключевые слова: натуралистская и персоналистская установки, жизненный мир, габитус, кинестеза, идиопсихическая зависимость, габитуальное единство, полное и дорефлективное знание, патентная и латентная жизнь.

В истории развития практической философии Гуссерля можно выделить два этапа. К первому относятся манускрипты, написанные в период с 90-х гг. XIX в. по 1917 г., в которых Гуссерль развивает проект научной этики. Ко второму – работы, написанные в период с 1914 по 1936 г., в которых Гуссерль разрабатывает концепцию эмпирической, или универсальной этики. Переход от научной к эмпирической этике связан с переосмыслением феномена Я и разработкой теории жизненного мира. В интерпретативной литературе анализ этих понятий дается, как правило, в контексте поздних работ мыслителя и вне связи с той предварительной работой, которая была проделана Гуссерлем ранее, в геттингенский период творчества (1901–1916). Между тем без ее осмысления трудно рассчитывать на адекватное и всестороннее понимание генезиса практической философии и феноменологии Гуссерля в целом. В данной статье автор попытается восполнить этот пробел и проанализировать те идеи и направления мысли геттингенского периода, которые подготовили появление феноменологической теории личности и концепции жизненного мира.

От чистого Я к личности. Феномен Я – один из ключевых для понимания генезиса феноменологии Гуссерля. В *ЛИ* «Я» истолковывается как «окказиональное выражение», как фикция, которая должна быть исключена из сознания. Я допустимо лишь как «эмпирическое Я», как «внешняя вещь»¹. Появившаяся в лекциях 1907 г. редукция окончательно освобождает сознание от «Я-вещи»², в силу чего возникает впечатление, будто анализируемые переживания совершенно анонимны и атопичны³.

Напротив, в *Идеях I* понятие Я оказывается в центре внимания, поскольку, во-первых, оно позволяет Гуссерлю решить проблему единства потока сознания (и тем самым отличить один поток сознания от другого, Я от Ты) и, во-вторых, оно придает более строгое значение понятию *cogito* как акту Я. Именно здесь мы находим классическое для трансцендентальной феноменологии определение Я в двух его функциях: 1) как пустой полюс идентичности, от которого можно отвлечься⁴, нечто «совершенно лишённое сущностных компонентов <...> чистое Я и ничего более»⁵ и 2) как центр излучения интенциональных актов, носитель своих *cogitations*, анализируемый в контексте «объективно-сориентированных» интенциональных актов⁶.

В ранних текстах по теории интерсубъективности Гуссерль опирается на аналогичное понимание Я, определяя его в качестве коррелята, удостоверяемого путем отграничения от окружающей его сферы предметностей⁷ «субъекта высшего ранга, исполняющего совпадение как идентификацию»⁸. При этом коррелят понимается как Я-полюс, в котором можно выделить два момента: *абстрактное Я* (полюс сознания) и *конкретное Я* («функциональный центр», ответственный за аффектацию и деятельность). Конкретное Я подразумевает не того или иного «эмпирического субъекта (человека) с тем или иным телом, обладающего той или иной группой определенных личностных качеств», но, опять же, «чистое Я с неопределенной телесностью (или вообще без таковой) и с неопределенными личностными качествами»⁹. Таким образом, определение Я в обоих случаях подразумевает чистое, вневременное, бестелесное, неизменное Я, лишённое какой бы то ни было эмпирической конкретизации. Именно такое понимание Я лежало в основании концепции научной этики.

Существенные изменения в понимании Я связаны с гуссерлевским учением о *габитуальностях*, последовательное развитие которого привело к появлению нового понятия *личностного Я* и *монады*. Суть этого переосмысления резюмирована в § 31–33 *Картезианских медитаций* (1929), но первые подступы к нему мы можем найти в манускриптах геттингенского периода, посвя-

щенных разъяснению феноменов *кинестезы* и *идиопсихической зависимости*.

Идея *кинестетических ощущений* или *кинестезы* показала Гуссерлю продуктивной для решения ключевой для статической феноменологии проблемы конституции пространственно-трансцендентных предметов внепространственным, феноменологически редуцированным трансцендентальным сознанием. Первые опыты интеграции нового понятия в феноменологический словарь мы находим в лекциях 1907 г.¹⁰ Здесь Гуссерль относит «кинестетические ощущения» к «одушевляющим схватываниям», специфическим признаком которых является то, что они, в отличие от данных ощущения, делают возможным представление, но сами ничего не представляют. Кинестеза определяется как такое ощущение, которое мы переживаем при восприятии движущейся в пространстве вещи, причем таким образом, что переживание самих этих ощущений невозможно без тела (*Leib*) как «носителя» ощущений. Причем тело здесь выступает в конституирующей функции, а не просто является условием восприятия. Процесс образования кинестез Гуссерль, вслед за Р. Авенариусом¹¹, называет *интросекцией* или «субъективирующим опредмечиванием». В лекциях 1907 г. Гуссерль описывает процесс интросекции следующим образом: а) ощущения схватываются и в силу этого сознание приобщается миру вещей (экстраекция сознания в объективации) и б) ощущения закрепляются за воздействиями тех вещей, которые, благодаря такого рода закреплению, интросекцируются в спонтанные телесные реакции. Этот двоякий момент (интросекции и экстраекции) сознания Гуссерль разъясняет на феномене так называемого «двойного схватывания»¹²: от апперципирующего схватывания ощущений – к вещам и от апперципирующего схватывания ощущений – к «Я-вещи» или телу. Таким образом, *тело здесь выполняет функцию медиума: как инкарнация интенциональности оно опосредует отношение между вещами внешнего мира и внутреннего мира сознания – оно существует во внешнем мире как вещь среди вещей и во внутреннем мире (во внутренних переживаниях в виде габитусов)*.

Свое дальнейшее развитие тема габитуальности получила в манускриптах 1912 г., где Гуссерль разъясняет так называемую «идиопсихическую зависимость» или зависимость «реальности» души от «обстоятельств», которая подразумевает, что сознание «зависимо, так сказать, от самого себя», «более ранние переживания не исчезают бесследно, но оказывают свое влияние на последующие переживания», иными словами, «душевные реальности имеют свою историю»¹³. Таким образом, «идиопсихическая

зависимость» может быть понята как праформа генетической «самоконституции» Я, выступающего в качестве «габитуального единства» или «единства последовательности»¹⁴. Существенное отличие «единства последовательности» от Я как полюса идентичности состоит в том, что это уже не абстрактная идея «чистого Я», но конститутивный момент постоянно обновляемого и расширяемого действительного или возможного индивидуального опыта: «... *характерные особенности субъекта сохраняются* в форме подобного рода воспоминаний. Это означает: у меня был опыт, и этот опыт – мой опыт, к которому я могу неоднократно возвращаться»¹⁵. *Таким образом, в работах 1907–1912 гг. можно найти пра-формы понимания Я как личности, имеющей свой индивидуальный профиль, свою плоть и кровь, свое историческое прошлое, настоящее и будущее, иными словами, такое понимание Я, которое маркирует поворот от статической к генетической феноменологии*¹⁶.

Анализ пра-форм понятия личностного Я на материале работ Гуссерля геттингенского периода позволяет прояснить связь между старым и новым пониманием Я и тем самым пролить свет на вопрос о специфике взаимосвязи между статической и генетической феноменологией. Показателен в этом отношении манускрипт «Конституция духовного мира», написанный между 1913 и 1917 г. и опубликованный лишь 40 лет спустя в IV томе Гуссерлианы. Судьба и значение этого манускрипта интересны как раз потому, что, с одной стороны, по времени написания он практически совпадает с чтением последних лекций по научной этике (1914 г.), в основании которой лежит чистое трансцендентальное Я, а с другой – в нем Гуссерль разрабатывает ряд идей, подготавливающих проект эмпирической или универсальной этики, в основании которой лежит новое понимание Я как личности. Так, в *Конституции* мы находим трансценденталистское определение чистого Я-полюса в двух вышеуказанных его аспектах. Здесь Я-полюс по-прежнему остается метафорой идентичности субъекта¹⁷.

В то же время, наряду с трансценденталистским определением, в *Конституции* мы находим новое понимание Я как личности. К понятию личности Гуссерль приходит через осмысление различия между натуралистской и персоналистской установками, которое является главной темой § 49 *Идей II*. В натуралистской установке чувственно воспринимающему субъекту дана объективная природа, или вещный мир с присущими ему атрибутами материальности, пространственности и временности. Так понятию природу можно изучать из теоретического интереса, при этом любой предмет познания (в том числе человек) будет

иметь статус объекта. Тем самым утверждается усматриваемая в натуралистской установке зависимость духовного мира от мира материального, физического. В персоналистской же установке субъекту дан окружающий мир (Umwelt) вещей и других субъектов¹⁸.

Примечательно, что Гуссерль использует в «Конституции» оба определения Я без видимых затруднений. Очевидно, в манускриптах геттинггенского периода трансценденталистское (в терминах статической феноменологии) и личностное (в терминах генетической феноменологии) определения Я не исключают, но предполагают друг друга. Это означает, что, по меньшей мере, по одному существенному параметру – переосмыслению феномена Я – поворот от статической к генетической феноменологии осуществлялся не революционным, а эволюционным путем (через постепенную реформацию тех или иных положений статической феноменологии при сохранении неизменными ее исходных положений и предпосылок). В частности, Гуссерль как раньше, так и теперь видит свою главную цель в развитии идеи феноменологической редукции с той лишь разницей, что отныне корреляция между конституцией физических вещей и конституцией я-тела¹⁹ позволяет устанавливать связь не просто с предметом внешнего мира (как это было в *Идеях I*), но с вещами, движущимися в пространстве. Тело стало пониматься как конституэнт того пространства, которое только и делает возможным движение вещей. Тело воспринимающих субъектов является «телесной точкой отсчета», по отношению к которой определяются все пространственные отношения: дальше и ближе, слева и справа, сверху и снизу, спереди и сзади и т. д.²⁰ Именно поэтому «воображаемый я-момент» является детерминантой всех локальных окказиональных выражений: только заняв позицию автора того или иного выражения, я могу понять, что значит простая фраза «стол стоит слева от меня». Я-центр задает всю систему координат, необходимую для определения пространственных отношений между вещами в мире.

Геттингенская теория жизненного мира. При рассмотрении истории формирования гуссерлевской концепции жизненного мира в первую очередь необходимо учитывать влияние теории естественного мира Рихарда Авенариуса. В работе «Человеческое понятие мира» Авенариус замечает: «Я со всеми своими мыслями и чувствами всегда нахожу себя посреди всего, что окружает меня»²¹. Эту дефиницию вполне можно было бы принять за цитату из *Идей I*. Однако между двумя мыслителями есть существенные различия. В понимании Авенариуса естественный

мир – это «первоначальное понятие мира», обладающего естественным единством и лишенного какого бы то ни было дуализма: «мысли и чувства» – это еще не внутреннее, а «окружение» – еще не внешнее, но, скорее, оба момента суть лишь абстрагируемые в последующем составные части гомогенного «чистого опыта». Монизм изначального опыта мира Авенариус противопоставляет традиционному делению на субъект и объект, утверждая так называемый «эмпириокритицистский принцип координации», согласно которому «естественному понятию мира, скорее, присуща дуальность, но никак не дуализм»²². Этот принцип делает Авенариуса анти-картезианцем *par excellence*. И, вероятно, именно поэтому позиция Авенариуса так заинтересовала картезианца Гуссерля, понимающего изначальный опыт мира как раз таки дуалистически – в естественной установке мир вещей и объектов мы находим вне нас, субъектов.

В силу разного понимания изначального опыта мира по-разному определены задачи и функции интродекции. Для Авенариуса интродекция приводит к устранению исходного монизма естественного мира и утверждению дуальности: «Благодаря интродекции естественное единство эмпирического мира расщепляется на два направления: во внешний мир и во внутренний мир, к объекту и к субъекту»²³. При этом феномен внутреннего мира изначально открывается сознанию Другого, а не сознанию Я: «благодаря интродекции у него, а не у меня появляется внутренний мир»²⁴. И только благодаря установлению аналогии с Другим я понимаю себя как субъекта с присущей мне внутренней жизнью сознания: только через «идентификацию себя» с Другим происходит габитуализация²⁵. Напротив, в понимании Гуссерля (лекции 1907 г.) благодаря интродекции конституируется не Другой, но Я и его тело. Оба мыслителя едины в том, что для субъекта интродекция означает конец «естественного мировоззрения» и «естественного мира», и оба стремятся к тому, чтобы заново обрести его. Однако в результатах, к которым они приходят, есть существенная разница: если в случае с Авенариусом «восстановление естественного понятия мира» означает иррациональное возвращение в исходное состояние, которое нарушилось в результате «несчастливого случая интродекции», то в случае с Гуссерлем мы выходим на новый уровень понимания. Редукция естественной установки (и, соответственно, коррелятивного ей естественного мира) означает здесь начало процесса прояснения: «Сперва нужно через эпоху потерять мир, чтобы вновь обрести его в универсальном самоосмыслении»²⁶. И хотя «Картезианские медитации» (1929) и «Конституцию духовного мира»

(1907) разделяет значительное время, по меньшей мере, в одном пункте позиция Гуссерля остается неизменной: *интроспекция предполагает дуализм сознания и внешнего мира*. Этот дуализм находит свое выражение в противопоставлении естественного мира (соответственно, естественной установки и естественных наук) духовному миру (соответственно, феноменологической установке и гуманитарным наукам).

Не менее важными для понимания генезиса концепции жизненного мира являются лекции зимнего семестра 1910–1911 гг. («Основные проблемы феноменологии»). Позже Гуссерль выделяет *две ключевых темы этих лекций: «Лекции о естественном понятии мира» и «Лекции об интерсубъективности»*²⁷. Обе темы имеют прямое отношение к понятию жизненного мира. Первая тема задается двумя вопросами: как в «естественной установке» я могу обнаружить мир? И что мотивирует меня к тому, чтобы, находясь в этом мире, осуществить редукцию мира к «абсолютному сознанию»? В размышлениях о предпосылках и ходе редукции мы не найдем существенных различий с лекциями 1907 г. Иначе дело обстоит с интерсубъективностью. Если для лекций 1907 г. под абсолютным сознанием Гуссерль понимал исключительно сознание «феноменологического Я», то в лекциях 1910–1911 гг. появляется принципиально новый вопрос: существует ли «другое феноменологическое Я»²⁸ и как оно относится к моему сознанию? Тем самым Гуссерль впервые допускает возможность плюралистичного сознания. Однако в период лекций 1910–1911 гг. появляется лишь вопрос и намечается круг проблем, которые в то время еще не находят своего решения.

Ключевым для лекций 1910–1911 гг. является понятие «вчувствования», которое Гуссерль позаимствовал у основателя «мюнхенской феноменологии» Т. Липпса. Гуссерль полагает, что при помощи этого понятия можно объяснить возможность существования и коммуникации «множества феноменологических Я»²⁹. Однако «вчувствование» Липпса подразумевает исключительно эмпирический опыт и описывает «естественный мир», в то время как для Гуссерля важно вскрыть условия возможности «трансцендентального вчувствования». И как раз в этом пункте читатель лекций 1910–1911 гг. столкнется с большими затруднениями, прежде всего в связи с вопросом о том, как осуществить переход от старого понимания сознания (одинокое феноменологическое Я), к новому пониманию сознания, приобретающему плюралистичный и интерсубъективный характер. В этом смысле *Конституция* полностью оставляет нерешенным вопрос о конституции тела другого Я.

Таким образом, в работах геттингенского периода мир, переживаемый в «естественной установке», Гуссерль определяет двойко – *до* исполнения редукции и *после* анализа конституции. Поэтому можно сказать, что «мир, данный в естественной установке» – это *terminus a quo* и *terminus ad quem*. Мир в значении *terminus a quo* мы найдем в § 27 *Идей I*, где Гуссерль кратко характеризует мир естественной установки лишь для того, чтобы редуцировать его и обратиться к сфере «чистого» или «трансцендентального сознания»³⁰. Первые опыты концептуализации жизненного мира представлены в *Конституции*. Здесь мир понимается как *первичная данность, с которой феноменолог имеет дело до того, как он занял рефлексивную феноменологическую позицию, иными словами, понятие жизненного мира выступает здесь уже в качестве terminus ad quem*. Что принципиально нового содержит теория жизненного мира, представленная в *Конституции* по сравнению с размышлениями на эту тему в работах Гуссерля 1907–1911 гг.?

Во-первых, это переосмысление понятий «выражение» и «мотивация», а *во-вторых*, переосмысление феномена тела, которое ранее выступало в качестве инкарнированной интенциональности, в качестве медиума, связывающего *res cogitans* и *res extensa*, а теперь конкретизируется и приобретает характер интерсубъективной среды – жизненного мира.

Понятие «выражение» – одно из ключевых в *ЛИ*. Но если в *ЛИ* «выражение», а также его коррелят «значение» понимались в логическом и математическом смысле, который исключал окказиональные выражения, язык жестов и мимику, то в *Конституции* «выражение» означает весь комплекс выразительных средств, благодаря которым тело приобретает «духовное значение»³¹. Соответственно Я, обладающее «выражающим телом», понимается как «личностное Я», «личность». Однако носителем «духовных значений» является не только выражающее тело, но и «духовные объекты», «духовные произведения», «культурные объекты»³², т. е. всё то, что не имеет отношения к субъекту действия и носит коллективный, анонимный характер. *Таким образом, благодаря выделению нового типа объектов Гуссерль выходит за пределы ранее утвержденной классификации, подразумевающей деление на идеальные предметы (числа, понятия, суждения) и реальные объекты (вещи). Отныне есть вещи, являясь res extensa, тем не менее, обладают своим духовным содержанием: «бокал, дом, ложка, театр, храм и т. п.» – всё это «мировые данности», которыми окружает себя личность, как некогда эмпирическое Я окружало себя вещами внешнего мира. Причем*

естественная соотнесенность Я и вещного мира понимается как «нижний слой», над которым надстраивается «высший слой» – личностное Я с коррелирующим ему «духовным миром».

Уже в первом разделе *Идей II* Гуссерль признает солипсистский характер одинокого сознания, которое не в состоянии провести различие между действительностью и иллюзией³³. Осознание этого факта мотивировало Гуссерля к поиску иного, intersubъективного опыта сознания, в основе которого лежит первичная данность «выражающего тела» другого Я. В этом смысле другое Я – это первое лицо, телесность которого я воспринимаю двояко: как конституирующую часть физической реальности и как «выражение духа»³⁴. В то же время моему восприятию присуще понимание того факта, что в глазах другого я тоже могу быть телесной личностью: «Апперцепция духа переносится на собственное Я»³⁵. Правда, *Идей II* оставляют непроясненным вопрос о том, как стоит трактовать это «понимание себя в чужой жизни Я»³⁶ – рефлексивно (жить по образу и подобию чужой жизни) или транзитивно (жить жизнью другого). Но, несмотря на эти неясности, перед нами уже новая, intersubъективная модель конституции мира: субъекты, связанные первичной телесной данностью друг другу, конституируют «социальный мир»³⁷. Оба субъекта даны друг другу как «духовные объекты», а мир, в котором они обнаруживаются, есть «духовный мир». В результате такого слияния индивидуальных субъектов появляется некий сверх-субъект, из «духовного сообщества» появляется единое «духовное сообщество», а из «общего для всех» мира появляется «окружающий мир общественного духа»³⁸. Так понятый субъект (как коллективная общность более высокого порядка) станет предметом анализа в статьях 1920-х гг. (в японском журнале «Кайзо»), где речь пойдет об обновлении европейского человечества.

Понятие «мотивации» Гуссерль употребляет в проекте научной этики для определения специфики волевых феноменов. Следуя ключевой для научной этики идее параллелизма, Гуссерль переносит логический закон, согласно которому вывод следует из посылок, на сферу аксиологии и формулирует аналогичный ему закон *взаимосвязи мотиваций и ценностей*³⁹. В *Конституции* Гуссерль применяет понятие мотивации в гораздо более широком и даже универсальном смысле. Мотивация выступает как «основной закон духовного мира» в целом: если в мире природы господствуют каузальные отношения, то в «духовном мире» личность «аффицирована» вещами, встречающимися в окружающем ее мире. Это аффицирование подразуме-

вает не физиологическое воздействие на нервную систему, но требование от личности определенного поведения. Поведенческая реакция является ответом на запрос и требование окружающего мира вещей, событий и других субъектов. Именно поэтому субъектом жизненного мира является не теоретизирующее Я, но «волящий субъект» и «действующая личность»⁴⁰. Таким образом, с переосмыслением понятия мотивации открывается новое измерение праксиса и действующей личности: отныне речь идет о жизненном мировом субъекте или личности в «окружающем ее мире».

В то же время за понятием мотивации остаются закрепленными старые – трансценденталистские – смыслы, значения и функции. Показателен в этом смысле «новый» феномен взаимности. Ранее мы говорили о двоякой направленности конституирующих лучей сознания трансцендентального Я: от Я-полюса к предмету и от предмета к Я-полюсу. В понятии мотивации сохраняется эта модель: мотивированное Я – это не только «центр излучения», но и центр интенциональной инсоляции (Einstrahlungszentrum)⁴¹. Тело здесь, опять же, выступает в роли медиума, благодаря которому осуществляется этот обмен. В этом смысле мотивация синонимична интенциональности, поскольку она устанавливает «отношения между ранним и поздним сознанием», причем таким образом, что «непрерывное единство потока сознания представляет собой единство мотивации»⁴². При этом мотивация не только обеспечивает временное единство и непрерывность потока сознания, но и формирует коммуникативную среду. Мотивация приобретает отчетливый интерсубъективный характер и потому является основой социальной интеракции, которая, в свою очередь, является структурным моментом самого жизненного мира. В функциональном плане выражение и мотивация отличаются друг от друга. Если момент выражения связан с выполнением когнитивной функции, то мотивация – с выполнением функции практической (действие можно понимать как выражение духа, а теорию как тип поведения).

От геттингенской – к фрайбургской теории жизненного мира. Каковы роль и значение геттингенской теории жизненного мира для ее последующего концептуального осмысления во фрайбургский период и в *Кризисе*? Размышления о жизненном мире геттингенского периода наметили ряд вопросов и проблем, которые мотивировали дальнейший поиск в этом направлении и во многом определили специфику концептуализации жизненного мира в *Кризисе*. Наиболее существенны в этом отношении три проблемы: а) смешение понятий чистого и личностного Я, б) не-

проясненность взаимосвязи между полным и дорефлексивным знанием и в) неопределенность корреляции парных понятий природы и духа. Кратко разъясним суть каждой из них:

а) ранее мы установили, что новое определение Я в качестве габитуального единства личности (в терминах генетической феноменологии) Гуссерль рассматривал как дополнение и дальнейшее развитие определения Я в качестве момента идентичности и центра излучения интенциональных актов (в терминах статической феноменологии). Генетическая связь определений имеет место благодаря тому, что мотивация истолковывается Гуссерлем как специфическая интенциональность. Именно это обстоятельство явилось основанием для того, что личностное Я по своим конститутивным функциям практически не отличалось от чистого Я. В свою очередь, смешение конститутивных функций трансцендентального и личностного Я стало причиной недостаточности строгого различия между жизненномировой и трансцендентальной intersубъективностью в поздней концепции жизненного мира, что обусловило двусмысленность позиции Гуссерля при определении понятия жизненного мира в целом. С одной стороны, он определяет его как универсальную структуру, инвариантную всем возможным жизненным мирам, а с другой – утверждает плюралистичность жизненных миров; с одной стороны, жизненномировой опыт можно понимать как структуру любого опыта, а с другой – трансцендентальная intersубъективность олицетворяет сам принцип структурной организации жизненномирового опыта;

б) в геттингенских размышлениях Гуссерля о жизненном мире осталось непроясненным различие между так называемым «полным знанием»⁴³ и дорефлексивным знанием⁴⁴: в «естественной установке личность уже “знает” всё» то, что в последующем, благодаря переходу в феноменологическую установку, еще только должно быть осознано. В силу этого непонятна специфика распределения и взаимосвязи двух типов знания. В *Кризисе* мы как раз и находим модель координации полного и дорефлексивного знания (см. ниже);

в) в *Конституции* Гуссерль противоречиво определил характер взаимосвязи между двумя парными понятиями природы и духа, имеющими ключевое значение для понимания эвристичности теории жизненного мира геттингенского периода. С одной стороны, отношение между духом и природой определяется по модели взаимосвязанных, фундирующих друг друга слоев: нижний слой (телесность) фундирован высшим слоем (духом); в свою очередь, духовные содержания невозможно понять без те-

лесности, выступающей в качестве медиума духа. С другой стороны, Гуссерль настаивает на первичности духа по отношению к природе (соответственно, телесности), его автономности и полной самостоятельности⁴⁵. В *Кризисе* Гуссерль размышляет над этой проблемой уже не в понятиях выражения и понимания, мотивации и интеракции, но в парных понятиях «патентная» поверхностная жизнь» и «латентная» глубинная жизнь» (Tiefenleben)⁴⁶. Аналогичные размышления можно найти в *Конституции*⁴⁷. Заметим также, что понимание «скрытого Я» в *Конституции* отличается от его понимания в *Кризисе*. В *Конституции* оно определяется как «смутное Я»⁴⁸, а в *Кризисе* – как «трансцендентальная субъективность». Иными словами, в *Кризисе* жизненный мир и живущие в нем субъекты конституируются путем «самообъективации трансцендентальной субъективности»⁴⁹. Этот новый момент самообъективации не только удостоверяет абсолютность трансцендентального Я, но и отвечает на не решенный в геттингенский период вопрос о специфике распределения и взаимосвязи (координации) двух типов знания. Если «личностное Я» ничего не знало о своей трансцендентальной почве (Untergrund) и оставалось слепым к своей собственной «домировой жизни» (unterweltliches Leben)⁵⁰, то феноменологическая редукция прояснила ту «латентную» глубинную жизнь» (Tiefenleben), благодаря которой и в которой трансцендентальное Я осуществляет свою самообъективацию. Таким образом, разработанная в *Кризисе* идея самообъективации отчасти решает проблему координации личностного и трансцендентального уровней Я: *изучение конституции жизненного мира одновременно является «глубинным анализом Я»*⁵¹.

Но лишь отчасти, поскольку предложенное решение порождает ряд новых вопросов – как получается так, что трансцендентальное Я забывает о своей собственной «глубинной жизни»? Что переводит жизнь Я из патентного в латентное состояние? В поздних манускриптах Гуссерль объясняет это тем, что в процессе самообъективации появляется акт «трансцендентального самосокрытия»⁵², в силу которого трансцендентальное Я конституирует мунданное измерение, отступает на задний план и «скрывается». Это и обуславливает слепоту «естественной установки»: трансцендентальное Я, став жизненным мировым субъектом, забывает о своем трансцендентальном патентном прошлом и латентном настоящем. В этом смысле феноменологическая редукция исполняет роль пробуждения сознания или платоновского анамнесиса – воспоминания о знании, которое было уже в наличии до существования Я в мире.

Итак, между теориями жизненного мира фрайбургского и геттингенского периодов есть связь, которая позволяет говорить о последовательном, эволюционном развитии гуссерлевской концепции жизненного мира. Жизненный мир фрайбургского периода обладает не только измерением вглубь (глубинный жизненный мир), но и соответствующим инструментарием поиска – науками. Непосредственное созерцание вещей в их переплетении с повседневным праксисом составляет «дотеоретическую жизнь», на которой основывается научная теория (функция почвы). В геттингенском периоде можно найти аналогичный характер отношений между личностной и естественной установками: последняя, которую Гуссерль называет также «естественнонаучной», не альтернативна персоналистичной (гуманитарной), но является ее дериватом. И лишь «в силу своего рода самозабвения личностного Я»⁵³ утрачивается понимание фундирующей роли персоналистской установки, а весь мир предстает как совокупность ничего не выражающих материальных тел и организмов. Очевидно, Гуссерль усматривает аналогичные отношения между жизненным миром и теорией в *Кризисе* вследствие картезианского разделения мира на две инстанции: мир природный, внешний (*res extensae*) и мир духовный, внутренний (*res cogitans*). Эта предпосылка является общей как для понимания связи между персоналистичным и натуралистичным Я в геттингенский период, так и для понимания связи между теорией и жизненным миром во фрайбургский период. Этим же обстоятельством обусловлено весьма специфическое осмысление истории в *Кризисе*. Гуссерль понимает ее как историю трансформации персоналистской установки в естественнонаучную, сопровождающуюся тотальным забвением персоналистской установки и жизненного мира в целом. Новоевропейская наука являет собой наиболее яркий пример такого рода трансформации установок: предметом наук является «абстрактно-универсальная природа», которая стала количественно исчислимой благодаря ее объективации в математике; коррелятом наук является «формальный мир», наука «парит над жизненным миром, словно в пустом пространстве»⁵⁴. Феноменология же, в понимании Гуссерля, знает, как преодолеть эту пропасть, как оживить и сделать осмысленной эту пустоту. При этом Гуссерль, увлекшись критикой естествознания, полностью забывает о гуманитарных науках. Примечательно, что в геттингенский период доминировала тема гуманитарных наук, но не было истории (поэтому в контексте геттингенской теории жизненного мира, скорее, можно вести речь о феноменологическом осмыслении культуры), а

во фрайбургский период, наоборот, появляется тема истории, но исчезают гуманитарные науки (поэтому феноменология выступает в роли терапевтической дисциплины, призванной излечить историю).

Принятые сокращения

ЛИ – Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания⁵⁵.

Идеи I – Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию⁵⁶.

Идеи II – Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга II⁵⁷.

Конституция – Конституция духовного мира⁵⁸.

Кризис – Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология⁵⁹.

Примечания

- 1 *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Teil 1 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XIX/1. Den Haag/Boston/Lancaster, 1987. S. 342.
- 2 *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XVI. Den Haag, 1974. S. 5.
- 3 *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). Teil 1: Kritische Ideengeschichte // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. VII. Den Haag, 1956. S. 166.
- 4 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. III/1 und III/2. Den Haag, 1976. § 57.
- 5 *Ibid.* § 80.
- 6 *Ibid.* § 57.
- 7 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 3: 1905–1935 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XIII–XV. Den Haag, 1973. S. 92f, 492f.
- 8 *Ibid.* S. 303.
- 9 *Ibid.* S. 296.
- 10 *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XVI. Den Haag, 1974.
- 11 *Avenarius R.* Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1927. S. 25ff.
- 12 *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XVI. Den Haag, 1974. S. 163.

А.В. Лаврухин

- 13 *Marbach E.* Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag, 1974. S. 306ff.
- 14 *Ibid.* S. 307.
- 15 *Ibid.*
- 16 Считается, что идею генетической феноменологии Гуссерль концептуально развивает лишь в 1917–1921 гг. (*Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1996. S. 181). Смысл и значение поворота от статической к генетической феноменологии становится понятен при сравнении их отличительных признаков. Статическая феноменология тематизирует реальные (вещи природы) и идеальные (математические положения) предметы с целью выявления той нозетической и ноэматической структуры интенциональных переживаний, благодаря которой эти предметности даны сознанию. Благодаря исполнению «феноменологической редукции» эти предметы понимаются как устойчивые корреляты сознания. Керн, Марбах и Бернет выделяют две существенные отличительные черты статической феноменологии: 1) ее предметная сфера имеет постоянный, устойчивый, идентичный характер благодаря неизменной «онтологии», лежащей в ее основании, а потому 2) проанализировать тот или иной предмет означает выявить нозетико-ноэматическую структуру тех интенциональных переживаний, в которых он конституирован (op. cit., 182ff). Генетическую феноменологию интересуют не устойчивые системы корреляций, но их генезис, благодаря чему в основании каждой системы корреляций и конституирования предметностей можно найти фундирующую его систему корреляций (соотв. конституции): например, конституция категориальных положений фундирована конституцией чувственно воспринимаемых предметов. На этом основании можно сказать, что, во-первых, предметная сфера генетической феноменологии имеет многослойную, многоуровневую структуру, в которой всегда можно выделить фундирующий и фундированный уровни. Во-вторых, универсальной формой генезиса является временность, конституция которой, в свою очередь, тоже обладает своим генезисом. В-третьих, Я в генетической феноменологии понимается уже не как пустой «полюс идентичности», но как личностное Я или просто личность с присущими ей габитуальностями, каждая из которых имеет свою историю и свой генезис. Такому Я коррелятивен мир, понятый как горизонт возможностей. В-четвертых, генезис той или иной системы предполагает историческое измерение или «историю объективации». При этом речь идет не о фактической истории, но о всеобщей форме, априори или сущности истории.
- 17 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag, 1952. S. 105.
- 18 *Ibid.* S. 182f.
- 19 *Husserl E.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XVI. Den Haag, 1974. S. 163f.
- 20 *Ibid.* S. 231f.

- 21 *Avenarius R.* Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1927. S. 4.
- 22 Ibid. S. 13.
- 23 Ibid. S. 29.
- 24 Ibid. S. 28.
- 25 Ibid. S. 30f.
- 26 *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. I. Den Haag, 1963. S. 183.
- 27 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 3: 1905–1935 // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XIII–XV. Den Haag, 1973. S. 34ff.
- 28 Ibid. S. 187.
- 29 Ibid. S. 192.
- 30 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. III/1 und III/2. Den Haag, 1976. S. 66.
- 31 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag, 1952. S. 283.
- 32 Ibid. S. 191ff.
- 33 Ibid. S. 78ff.
- 34 Ibid. S. 96.
- 35 Ibid. S. 242.
- 36 Ibid. S. 194.
- 37 Ibid. S. 175.
- 38 Ibid. S. 196ff.
- 39 *Husserl E.* Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXVIII. Dordrecht/Boston/London, 1988. S. 70f.
- 40 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag, 1952. S. 185f, 217.
- 41 Ibid. S. 105.
- 42 Ibid. S. 22, 228.
- 43 Ibid. S. 252.
- 44 Ibid. S. 223.
- 45 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. III/1 und III/2. Den Haag, 1976. S. 122.
- 46 Ibid.
- 47 Ibid. S. 100, 107.
- 48 Ibid. S. 107.
- 49 *Husserl E.* Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendente Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. VI. Den Haag, 1954. S. 155.

А.В. Лаврухин

- 50 Ibid. S. 209, 471, 522.
- 51 Ibid. S. 174.
- 52 *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teile 3: 1905–1935 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XIII–XV. Den Haag, 1973. S. 388.
- 53 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. IV. Den Haag, 1952. S. 183f.
- 54 *Husserl E.* Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die transzendente Phänomenologie // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. VI. Den Haag, 1954. S. 448.
- 55 *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Band. // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XIX/1. Den Haag/Boston/Lancaster 1987.
- 56 *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie...
- 57 Ibid.
- 58 *Husserl E.* Die Konstitution der geistigen Welt. Hamburg: Meiner 1984.
- 59 *Husserl E.* Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...

И.Н. Инишев

ХАЙДЕГГЕР И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА*

Статья посвящена реконструкции концепции языка, разработанной в герменевтической феноменологии раннего Хайдеггера. Фоном для реконструкции служит «философия нормального языка» Витгенштейна и Остина. Герменевтическая концепция языка характеризуется как медиальная, т. е. располагающаяся за пределами двух крайних теоретических позиций в сфере философии языка: «лингвизма» и «прагматизма».

Ключевые слова: герменевтическая феноменология, философия языка, медиальность, лингвизм, прагматизм.

1. Феноменология и философия языка: диалог традиций?

В конце 34-го параграфа «Бытия и времени», посвященного тематике речи и языка в контексте вопроса об основополагающих слагаемых «разомкнутости бытия», Хайдеггер пишет: «Философское исследование должно будет отказаться от 'философии языка', чтобы спрашивать о 'самих вещах', и оно должно будет достичь состояния понятийно проясненной проблематики»¹. Сегодня мы знаем, что за несколько десятилетий до того, как этот полупринцип-полупрогноз был сформулирован, работы Фреге, Витгенштейна и Рассела заложили фундамент для развития философии, приведшего в итоге к уяснению наличия структурной взаимосвязи между проблематикой языка, анализом научных понятий и «самими вещами». Язык, который на протяжении многих столетий рассматривался в философии в качестве окказионального (и тем самым конвенционального) *средства* артикуляции и выражения восприятий и – по сути внеязыково-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 05–03–03389а.

И.Н. Инишев

го – мышления, обрел статус изначальной *среды* перцептивной и мыслительной деятельности. Со временем «поворот к языку» стал характерной чертой большинства направлений современной «постметафизической» философии. Не осталась в стороне от этой общей тенденции и философия Хайдеггера, в поздних работах которого проблематика языка становится доминирующей. В послевоенный период формируются предпосылки для взаимной рецепции аналитической и феноменологической философии: публикуются «Философские исследования» Витгенштейна и сборник статей «На пути к языку» Хайдеггера. Начиная с 1960-х гг. появляется всё больше исследований, посвященных сопоставлению концепций языка, представленных в феноменологии и аналитической философии. Имена Витгенштейна и Хайдеггера, Фреге и Гуссерля, Дэвидсона и Гадамера всё чаще упоминаются в общем контексте.

Вместе с тем сближение позиций феноменологической (соответственно, герменевтической) и аналитической трактовки языка в перспективе идеи универсальной лингвистической философии не имело и не имеет характера поступательного процесса. На сегодняшний день, как нам представляется, можно выделить различные стратегии такого сближения, варьирующиеся в зависимости от того, как именно понимается тем или иным автором феноменологическая теория языка и на какую аналитическую концепцию языка он ориентируется.

Основной отличительной чертой философского «лингвизма» в XX веке стал постулат структурного единства мира и языка. Элементы этого единства – мир и язык – обусловили вектор развития обоих философских течений. Однако в то время как аналитическая философия двигалась от языка к миру, феноменология проделала тот же путь с другого конца: от проблематики мира к проблематике речи и языка. Эта «разнонаправленность» имела далеко идущие следствия, коснувшиеся как методологической, так и содержательной стороны дела. То, как именно понималась отправная точка данного генезиса, во многом обусловило понимание его конечного пункта. Феноменологическая – медиально-трансцендентальная – концепция мира, разработанная уже в ранних трудах Хайдеггера, имплицитно содержала в себе соответствующее понимание языка, существенно отличающееся от трактовки этого феномена в философии языкового анализа. И наоборот: то, как изначально трактовался язык в аналитической философии, обусловило и характерное для нее понимание мира. «Аналитическая» стратегия обращения к проблематике мира не ведет к радикальному

пересмотру первоначального (дофилософского) представления о языке. Аналитическая философия – при всем многообразии теоретических позиций, объединяемых этим именованием – придерживается стратегии экспликации различных предпосылок языка, понимаемого в качестве «внутримирового» феномена. Феноменологическое, радикально постметафизическое понятие мира ведет и к радикально иному понятию языка, согласно которому язык обнаруживает себя лишь тогда, когда позволяет обнаружиться чему-то другому.

В этом отношении подход аналитической философии к проблематике языка отличается тематичностью и, соответственно, эксплицитностью, в то время как для подхода феноменологии, напротив, характерна перформативность и косвенность. Произшедший в феноменологической философии *тематический* сдвиг от восприятия к языку – не отправной пункт, а, напротив, заключительный этап герменевтической (соответственно, лингвистической, или медиальной) трансформации феноменологии сознания. До того, как язык стал темой (герменевтической) феноменологии, он обнаружился в роли среды феноменологических экспликаций, расположенной по эту сторону различения субъективного и объективного, сознания и мира.

Эта асимметрия сохраняется, на наш взгляд, и в том случае, когда речь идет о сопоставлении философских доктрин Витгенштейна и Хайдеггера. При всем параллелизме и даже комплементарности² их позиций в вопросах теории значения и понимания остается вопрос: способна ли прагматика «языковых игр» Витгенштейна полностью ассимилировать концепцию языка позднего Хайдеггера, ставящую акцент уже не на «прагматическом», или «коммуникативном», а на «когнитивном» измерении опыта языка. Поздний Хайдеггер – как и Гадамер – в качестве базовой формы и единицы речи рассматривает литературу, надеясь при этом способностью производить новое знание (раскрывать «истину бытия»).

Несмотря на существующие между ними различия как в первоначальных, так и в конечных представлениях о языке, ставящие под вопрос обоюдную релевантность их философских позиций, несомненной остается, по меньшей мере, «негативная продуктивность» истории взаимоотношений феноменологии (мира) и аналитической философии (языка), относительную интенсификацию которых мы наблюдаем в последнее время. Эта продуктивность заключается, по меньшей мере, в непрекращающихся усилиях по выработке общего «словаря», что является не только предпосылкой «межконфессионального» обмена, но и

И.Н. Инишев

стимулом дальнейшего «имманентного» развития двух этих постметафизических исследовательских стратегий.

В нижеследующем мы предпримем попытку «имманентной» реконструкции феноменологической концепции языка, ограничиваясь ранними лекционными курсами М. Хайдеггера. Эта реконструкция послужит предпосылкой для ответа на ряд мета-теоретических вопросов: относится ли феноменология в ее герменевтической версии к философии языка? Тождественна ли герменевтическая трансформация феноменологического трансцендентализма «лингвистическому повороту», характерному для большинства современных постметафизических философских позиций? Что означает «герменевтический поворот» для самосознания феноменологической философии? Наконец, как соотносятся феноменологическая и аналитическая концепции языка?

2. Проблематика языка в феноменологической герменевтике

2.1. «Герменевтическая интуиция». «Феноменологическая герменевтика», как известно, была первым именованием философского проекта Хайдеггера, выразившим специфику предпринятой им трансформации феноменологической философии Гуссерля. Хотя впервые это выражение упоминается лишь во втором лекционном курсе, прочитанном Хайдеггером летом 1919 г.³, принципиальные основания герменевтической трансформации первоначальной феноменологической программы, ориентированной на феномен сознания, были заложены несколькими месяцами ранее: в лекционном курсе «военно-экстренного семестра»⁴, посвященном идее философии как изначальной науки. Здесь, правда, Хайдеггер говорит о «герменевтической интуиции» как подлинном феноменологическом опыте, имеющем принципиально нетеоретический, или нерефлексивный, характер. Это означает, прежде всего, что «герменевтическая интуиция» – в отличие от рефлексивной установки феноменологии сознания – тождественна первичному опыту или, по меньшей мере, как говорит Хайдеггер, «сопровождает» его. В этом отношении герменевтическая феноменология с самого начала взяла курс на преодоление дистанции между описанием и описываемым, между феноменологией и феноменами, что подразумевает помимо прочего известный «изоморфизм» – если не тождество – процесса *экспликации* феноменов и его *выражения* в языке.

Разумеется, необходимость такой трансформации самопонимания феноменологии как фундаментальной философской науки должна обосновываться самими феноменами. Первичная феноменальность сама должна обладать герменевтической структурой. Таким образом, в первых лекционных курсах Хайдеггера речь идет не столько о языке, сколько о понимании, представляющем собой форму «онтологического» опыта, недоступного объективирующим, соответственно, рефлексивным исследовательским подходам. Специфика этого опыта (его «онтологический» характер) заключается в его «медиальности»: в нем формируются предпосылки как для обнаружения «внутримировых вещей», так и для самообнаружения «субъектов». В известном смысле – это опыт без «собственника»; его структуры не могут быть локализованы ни в сфере объективного, ни в сфере субъективного. В этой связи Хайдеггер говорит о *нетеоретическом* характере «переживания окружающего мира», феноменологическая дескрипция которого составляет основную тему его первого лекционного курса. Соответственно, основная трудность, с какой столкнулся здесь Хайдеггер, – методологическая. Ее можно сформулировать следующим образом: как систематически исследовать то, что разрушается любой объективацией. Хайдеггер говорит о «перемещении в переживание»⁵ и – в завершающем параграфе лекционного текста – об «абсолютной, с самим переживанием идентичной *жизненной симпатии*»⁶, рассматриваемой им в качестве феноменологического «принципа всех принципов». Однако какое отношение эти методологические размышления имеют к проблематике языка? Ответ на этот вопрос тесно связан с прояснением того, что именно понимает Хайдеггер под феноменологическим феноменом в своем программном лекционном курсе.

Для Хайдеггера первичные феномены – это не «данное», а «значимое». Хайдеггеровская первичность «значимого» отличается от гуссерлевской первичности «данного» тем, что объединяет в себе оба аспекта: изначальность «содержания» и изначальность «данности». «Значимость» – это не свойство, основывающееся на факте данности, а изначальный способ обнаружения вещи и мира. Соответственно, «данность», с точки зрения Хайдеггера, – это не предпосылка, а дериват «значимости». В упомянутом лекционном курсе Хайдеггер поясняет этот тезис на примере восприятия кафедры⁷.

То, что на протяжении многовековой истории философии считалось подлинно непосредственным – чувственные впечатления – оказывается результатом многоступенчатой модификации

первоначального опыта, ориентированного прежде всего не на что-то вещное и материальное, а на «значимое». Мнимо непосредственное обнаружило себя как опосредованное тем, что ранний Хайдеггер называл «теоретическим». «Теоретическое» при этом не подразумевает ни какой-либо определенной теории, ни совокупности формальных черт теории вообще. Не составляет оно и противоположности «практическому». «Теоретическое» – это то, что находится по эту сторону традиционного различения теории и практики, подразумевая прежде всего объективирующую установку, неосознанность которой – парадоксальным образом – коррелирует с ее вездесущностью.

Атеоретичность «значимого», в свою очередь, позволяет прояснить и такую его – на первый взгляд парадоксальную – черту, как присущую ему одновременную максимизацию «объективного» и «субъективного». «Значимое» – это такой модус «данности» «вещи», при котором максимум «предметных содержаний» коррелирует с максимумом «индивидуальной вовлеченности» воспринимающего. При этом необходимо отметить известную гипертрофию и специфический «вектор» этих аспектов. Речь идет об «объективности», недоступной любой из наук, и о «субъективности» и индивидуальности, превосходящей любую рефлексию и любое самосознание. Соотношение воспринимаемого и воспринимающего в рамках нетеоретического переживания окружающего мира Хайдеггер описывает как «резонанс» и «отклик»: «*Мое Я* полностью покидает себя и резонирует с этим 'видением'». И чуть ниже: «Лишь откликаясь, конкретное, собственное мое Я переживает мироокружное, мирует. И только там, где для меня мирует, и только если это случается, я каким-то образом целиком при этом присутствую»⁸.

Таким образом, для Хайдеггера значимое как изначальный феномен, историчное «я» и необъективируемое «переживание окружающего мира» образуют структурную связь, характеризующуюся – если можно так выразиться – максимальной плотностью. Онтологический характер описываемого Хайдеггером опыта мира парадоксальным образом *коррелирует* с его онтической полнотой (или даже «материальной» перенасыщенностью). Это обстоятельство указывает и на то, в каком направлении следует ставить и решать проблему «онтологической разницы». Движение к «онтологическому» в феноменологической герменевтике Хайдеггера тождественно движению в направлении содержательной полноты и конкретности опыта мира, которые в свою очередь подразумевают максимизацию и интенсификацию динамической взаимосвязи значимости мира, историчности вос-

принимающего «субъекта» и необъективируемости переживания. На этом фоне проблема феноменологической дескрипции выглядит по-другому. Для Хайдеггера – в отличие от Гуссерля – интуиция и дескрипция сплавляются воедино, образуя противоречивый конгломерат видения и речи, именуемый им «герменевтической интуицией».

С точки зрения Хайдеггера феноменологический опыт мира тождественен опыту коммуникативной нетеоретической речи, представляющей собой структурный элемент и стихию экстаичной «жизненной симпатии», которая, в свою очередь, составляет часть события первичной феноменальности. При этом необходимо заметить, что это «событие» лишено всякого драматизма и экстраординарности. Напротив, оно принадлежит к определенным формам повседневного опыта, которые, правда, благодаря герменевтической оптике утрачивают ореол тривиальности. Детривиализация повседневности – один из важнейших итогов герменевтической трансформации рефлексивной феноменологии. Эта детривиализация самым непосредственным образом связана с уяснением изначальной воплощенности речи в первичной феноменальности дотеоретического жизненного мира, для которого данная воплощенность играет роль конститутивного фактора. Из постулируемой феноменологической герменевтикой инкарнированности языка проистекает вышеупомянутая взаимосвязь тематического и методического аспектов, соответственно – «исполнительный», или перформативный, характер герменевтической концепции языка, который и составляет отличительную черту феноменологически-герменевтической версии «лингвистического поворота». Остается, правда, вопрос: насколько это словосочетание адекватно отражает суть произошедших в феноменологической философии перемен. Об этом – помимо прочего – пойдет речь в дальнейшем.

2.2. *«Формальное указание».* В последующих лекционных курсах Хайдеггера наблюдается поступательное развитие «герменевтических» принципов, провозглашенных в «инаугурационной» лекции «военно-экстренного семестра». Следование заложенному еще Гуссерлем принципу коррелятивности характеристик феномена и способов подхода к нему ведет в конечном итоге к постепенному сплавлению экспликативного и нарративного аспектов использования языка в феноменологической герменевтике, к сплавлению (феноменологической) интуиции и (языковой) презентации. Это сплавление, однако, возможно лишь в пределах дотеоретического медиально-трансцендентального жизненного мира, специфическая сфера которого может

И.Н. Инишев

быть обнаружена лишь в контексте дорефлексивных повседневных практик. В этих нетеоретических практиках не только окружающие нас вещи, но и люди встречаются нам как «значимое», смысловая тотальность которого составляет изначальный модус того, что мы зовем действительностью.

Хайдеггер так характеризует онтологический статус «значимого»: «*Опыт существования* находит свое завершение и полноту в характеристике значимости»⁹. Легко видеть, что в ранних лекционных курсах Хайдеггера «онтологическая разница» разделяет не эмпирическое и трансцендентальное, а «вещное» и «значимое», понимаемые как всеобъемлющие метапарадигмы «посюстороннего» *опыта*. То, что сущее «в себе самом» включает *тенденцию* к языку, Хайдеггер фиксирует на терминологическом уровне при помощи таких словосочетаний, как «выразительная взаимосвязь» или «рельефный характер», которые он относит к *фактичности действительного опыта*. Другими словами, феномены «являются» ровно настолько, насколько они всегда уже (дотеоретически) артикулированы. Поскольку же в случае феноменологической герменевтики речь идет не только о нетеоретическом опыте первичных феноменов, но, прежде всего, о нетеоретической изначальной *науке*, возникает проблема научного *нетеоретического высказывания*, или философского понятия.

Для выражения специфической функции феноменологических понятий, сохраняющих структурную связь с нетеоретическим опытом, и, стало быть, также имеющих нетеоретический характер, Хайдеггер использует термин «формальное указание»: феноменологические понятия, будучи «формально-указующими», не выражают всеобщего. Напротив, они «вводят в конкретное»¹⁰. «Формальное указание», по выражению Хайдеггера, – это «указующее прикосновение к фактичному»¹¹. В этом отношении «философское понятие обладает структурой, несравнимой со структурой научных понятий»¹². Несмотря на то, что выражения «формальное указание» и «формально-указующий» довольно часто встречаются на страницах записей ранних лекционных курсов Хайдеггера, систематической разработке этого понятия посвящены только три коротких параграфа (§§ 11–13) в 60-м томе хайдеггеровского собрания сочинений. Воспроизведем основные положения Хайдеггера, касающиеся «формального указания».

Хайдеггер начинает с дефиниции: «Методическое употребление смысла, становящегося руководящим для феноменологической экспликации, мы называем ‘формальным указанием’»¹³. Что подразумевается под «методическим употреблением смысла»,

становится ясным, если принять во внимание то, как Хайдеггер характеризует «феномен». Феномен для Хайдеггера представляет собой «смысловую целостность»¹⁴; соответственно, феноменология понимается им как «экспликация этой целостности»: «она дает 'λόγος' феноменов, 'λόγος' в смысле 'verbum internum' (не в смысле логизации)»¹⁵. Рассматривать что-либо («как опыт, так и испытываемое») как феномен означает истолковывать его в трех аспектах:

- в аспекте того, «что» в нем изначально испытывается, т. е. «содержательного смысла» (Gehaltssinn);
- в аспекте того, «как» оно в нем изначально испытывается, т. е. «реляционного смысла» (Bezugssinn) и
- в аспекте того, «как» этот опыт исполняется, т. е. «исполнительного смысла» (Vollzugssinn)¹⁶.

Эта тройственная перспектива феноменологической экспликации выполняет прежде всего защитную, или, по выражению Хайдеггера, «прохибитивную» функцию. Эта функция состоит в предотвращении *имплицитной* объективации, осуществляющейся в научных понятиях, нацеленных на выражение всеобщности и деформирующих при этом первичные, или дотеоретические, феномены. Эта деформация – следствие того обстоятельства, что научные понятия, основывающиеся на операциях генерализации и формализации, односторонне ориентированы на содержание, скрывая перформативное измерение, или измерение исполнения. При этом формальное определение – «как раз потому, что оно является содержательно полностью индифферентным» – «оказывается роковым для реляционной и исполнительной стороны феномена», «ибо оно предписывает теоретический реляционный смысл»¹⁷.

Таким образом, теоретическая установка, разрушающая первоначальный – изоморфный нетеоретической речи – феномен, интегрирована в саму структуру научных понятий. «Односторонняя ориентация на содержание» и «сокрытие аспекта исполнения» *структурно* взаимосвязаны. Поэтому уже одно только (защитное, а следовательно, *негативное*) удержание в поле зрения вышеупомянутой взаимосвязи трех аспектов, характеризующих *в равной степени* как феноменологически релевантный феномен, так и феноменологически релевантное понятие, способно произвести *позитивный* методологический эффект. На прежде всего методологическую функцию «формального указания» указывает то, как Хайдеггер определяет в этом контексте «формальное»¹⁸.

«Формальное указание», или понятие герменевтической феноменологии – является поистине «оперативным». Оно не

И.Н. Инишев

столько служит выражению результатов феноменологического исследования, сколько составляет важную часть самого экспликативного метода: «Формальное указание имеет смысл лишь в отношении феноменологической экспликации». Или, другими словами, формальное указание «имеет статус приведения в действие феноменологической экспликации»¹⁹. Оно принадлежит самой *практике* феноменологического исследования, его фактическому *исполнению*. Оно словно растворяется в экспликации. В этом состоит «фамильное сходство» между нетеоретическим *языком* донаучной повседневности и нетеоретическими *понятиями* «изначально-научной» феноменологической герменевтики. Если что-то и объединяет последние с трансцендентально-феноменологическим понятийным аппаратом гуссерлевской философии, так это наличие заранее устанавливаемых «правил чтения»: в том и другом случае необходимо располагать определенными сведениями об особом способе функционирования этих понятий. Различие между понятиями Гуссерля, базирующимися на «сущностном усмотрении», и «формально-указующими» понятиями Хайдеггера состоит прежде всего в их различном отношении к интуиции, регулируемом этими «правилами». Если понятия гуссерлевской феноменологии отсылают к внеязыковой «интуиции», «выраженной» с их помощью, то «формальное указание» Хайдеггера, напротив, заключает *всю* «интуитивную составляющую» в себе самой. Здесь «понятийное» и «интуитивное» сливаются, образуя нечто третье, что невозможно однозначно отнести ни к сфере понятий, ни к сфере интуитивно данного. Соответственно и проблематика феноменологической «редукции», или метода подхода к сфере изначально феноменов, здесь не может быть отделена от проблематики понятийной фиксации, которая в свою очередь тесно связана с проблематикой необъективирующего языка и – косвенно – стиля.

Таким образом, «формальное указание» – рассмотренное с «функциональной» точки зрения – занимает своего рода промежуточную позицию между дорефлексивными речевыми *практиками* повседневности и научным *понятием*, между «интуицией» и «deskрипцией», не являясь, по сути, ни тем, ни другим.

Несмотря на свой промежуточный, или, наоборот, гибридный, характер и несмотря на всю свою «негативность», «формальное указание» способно высказать и нечто позитивное о природе языка и значения – в том числе и за пределами их методического использования. Это позитивное, на наш взгляд, заключается в двух взаимосвязанных особенностях функционирования «формального указания» как специфической языковой формы.

Во-первых, «формальное указание» не только не может быть изолировано от эксплицируемых феноменов, но и вообще не выделяется на их «фоне». Языковое и феноменальное здесь переходят друг в друга, образуя то, что Хайдеггер называет «внутренним логосом». Во-вторых, их взаимный переход и слияние подразумевают качественную трансформацию, или, выражаясь иначе, заключают в себе *когнитивный эффект*: экспликацию первоначальных феноменов. Примечательно, что нетеоретический, языковой, перформативный и истинностный аспекты «формального указания» образуют единство. Другими словами, «формальное указание» свидетельствует о том, что существуют такие формы речи, которые, будучи перформативными, соответственно включенными в нерелективные практики, обладают, тем не менее, эминентным эпистемологическим потенциалом. При этом следует заметить, что перформативность, прагматизм и нерелективность в случае формального указания являются «методологически культивируемыми» признаками, т. е. максимизация *нетеоретического* (исполнительного, или перформативного) характера герменевтического понятия коррелирует с максимизацией *эпистемологического эффекта* его «использования».

3. Феноменологическая герменевтика между «лингвистическим» и «прагматическим поворотом»

Опираясь на предыдущую краткую реконструкцию концепции языка раннего Хайдеггера, попытаемся теперь ответить на метатеоретические вопросы, поставленные нами в первом разделе.

1. *Относится ли феноменология в ее герменевтической версии к философии языка?* Если под «философией языка» понимать философию логического анализа теоретических высказываний, то, очевидно, феноменологическая герменевтика Хайдеггера к ней не относится. Для герменевтики язык не «дан» изолированно, как часть мира со своей уникальной структурой. Он вообще не составляет темы феноменологической герменевтики. Язык попадает в ее поле зрения лишь косвенно и опосредованно – как структурный компонент, или даже среда, изначального опыта мира. Смысл в феноменологической герменевтике – это всегда инкарнированный, или воплощенный, смысл, что означает по меньшей мере то, что «оригинальные» модусы речи характеризуются внутренне присущим им трансцендированием семантической плоскости. По выражению Гадамера: «Язык подразумевает

И.Н. Инишев

Другого и Другое, а не себя самого. Это означает, что сокрытие языка как языка имеет свое основание в самом языке, и оно вообще соответствует человеческому опыту языка»²⁰. С другой стороны, и в рамках «аналитической философии» языка мы находим образцы «перформативного» философствования, не анализирующего язык как нечто данное, но *указывающего* на креативный эффект языка как той среды, в которой только и формируется «данность». К числу репрезентантов этого типа философствования о языке следует отнести прежде всего уже упоминавшихся Витгенштейна и Остина.

2. *Тождественна ли герменевтическая трансформация феноменологического трансцендентализма «лингвистическому повороту»?* Начнем с другого вопроса: как понимать вышеупомянутое имманентное трансцендирование семантической плоскости языкового опыта, на котором настаивает феноменологическая герменевтика; выводит ли оно герменевтику за пределы «лингвистического поворота» к другому, например, «прагматическому повороту»? На сегодня существуют различные – зачастую противоположные – точки зрения на то, как именно следует позиционировать феноменологическую герменевтику Хайдеггера в контексте современных философских дискуссий. Например, такие авторы, как К.-О. Апель²¹, А. Вельмер²² и К. Лафонт рассматривают герменевтику Хайдеггера, включающую в себя не только его ранние лекции, но и «фундаментальную онтологию», как одну из наиболее радикальных, т. е. последовательных версий «лингвистического поворота», который заключает в себе внутренне присущую избранной парадигме проблему. Речь идет о проблеме «гипостазирования языка». Это «гипостазирование» подразумевает, помимо прочего, «редукцию способа функционирования языка вообще к его функции раскрытия мира»²³. Вследствие этой редукции, как полагают вышеназванные авторы, язык превращается во всеобъемлющую «величину», которая исключает возможность критического к ней отношения. И, более того, тематизация этой «величины» представляет собой «невыполнимую задачу», поскольку она исключает любые объективирующие подходы²⁴. Другие теоретики (в том числе К.Ф. Гетман) полагают, что феноменологическая герменевтика Хайдеггера минует «лингвистический поворот», устремляясь к другому «повороту», который было бы корректней обозначить как «прагматический»^{25,26}. Это связано с перформативным, или «исполнительным» характером (Vollzugscharakter) герменевтической концепции языка.

На наш взгляд, возможен и «третий», если не срединный, путь, благополучно минующий как Сциллу лингвизма, так и Ха-

рибду прагматизма. Этот путь, как нам представляется, и был предначертан концептом «формального указания», являющем собой высшую точку становления герменевтической, соответственно «постгерменевтической», концепции языка в трудах раннего Хайдеггера. Параллелизм истины и языка, который здесь угадывается за моментальным превращением герменевтических понятий в изначальную феноменальность, отличается от такового в формальной, или истинностной, семантике. Истина здесь не предпосылка, а, скорее, эффект понимания языковых значений. Но не всяких, а только тех, что подобно «формальному указанию» «вводят в действие феноменологическую экспликацию». Парадокс герменевтической концепции языка состоит, правда, в том, что изначальный опыт языка возможен только как изначальный опыт мира, т. е. как опыт, который причастен событию самообнаружения феноменальности. То есть того, что не заключает в себе *явных* языковых черт. (В этом и состоит одно из оснований для введения термина «постгерменевтика»). Как впоследствии стало ясно для Хайдеггера, существуют модусы речи, которые и вне научных задач «эксплицируют» первоначальную феноменальность и при этом не являются интегральной частью специфически когнитивных усилий, как это было в первоначальном проекте герменевтической феноменологии, осознававшем себя «изначальной наукой о фактической жизни». Однако остаются сомнения, прошел ли сам Хайдеггер этот схематично очерченный путь. Возможно, «прагматизм» раннего и «лингвизм» позднего Хайдеггера, которые мы выше отвергли, имеют под собой основание. А именно: сохраняющийся как в ранних, так и в поздних работах его *дуализм* коммуникативного слова и философского понятия, или дорефлексивного исполнения и научной тематизации.

3. *Что означает «герменевтический поворот» для самосознания феноменологической философии?* Как бы то ни было, наша схематичная реконструкция начал герменевтической концепции языка позволяет нам выдвинуть гипотезу, согласно которой герменевтическая трансформация феноменологической философии не может быть отождествлена ни с «лингвистическим», ни с «прагматическим» поворотом в их радикальных, или наиболее последовательных, версиях. Трансцендируя семантику, герменевтика не оказывается в сфере до- или внеязыкового опыта. Тезис о внутренне присущей всему существующему тенденции к артикуляции в языке, соответственно, тезис о всегда уже имеющей место охваченности сущего языком, – пожалуй, важнейший в феноменологической герменевтике. Он основывается на идее ге-

нетического и категориального приоритета перформативной перспективы участника коммуникации по отношению к дескриптивной перспективе исследователя. Перформативная перспектива характеризуется двунаправленным трансцендированием: как самосознание «субъекта», так и осознание им «объекта» растворяются в медиуме языке, достигая при этом – как это ни парадоксально – модуса первоначальной «данности». Из этого следует, среди прочего, то, что необходимо допустить существование такого типа рациональности, который представляет собой альтернативу дискурсивной рациональности. Мы предлагаем обозначить его, соответственно, как «перформативную рациональность». Как в классической (например, у Аристотеля), так и в современной философии (например, у Витгенштейна, Хайдеггера, Остина или Гадамера) перформативная рациональность обнаруживалась под разными именами: «практическое знание» (*phronesis*), «слепое следование правилам языковой игры», «бытийное понимание» или «онтическая истолкованность», а также «интуитивное знание предпосылок успешности перформативного высказывания». Этот медиально-трансцендентальный характер первоначального опыта, а также его принципиальная нерелексивность с необходимостью ведут к трансформации институционального самосознания феноменологии, понимавшей себя первоначально не только в качестве теоретической *тематизации* этого опыта, но и в качестве его фактического «*раскрытия*». «Постгерменевтические понятия», напротив, не объясняют условия функционирования (медиально-трансцендентального) коммуникативного слова, но лишь указывают на его – недоступные «научному», или объективирующему, понятию – «эффекты». Однако этот демонстративно-пояснительный характер присущ не только позднейшей версии герменевтической феноменологии – философской герменевтике Гадамера – но и разнообразным версиям «постаналитической философии»: например, концепциям позднего Витгенштейна, а также Райла, Остина, Куайна и Дэвидсона.

4. *Как соотносятся феноменологическая и аналитическая концепция языка?* Таким образом, сегодня у нас куда больше оснований говорить не о феноменологической и аналитической философии, а о «постфеноменологической» и «постаналитической». Обе эти линии сходятся в одной точке: в утверждении перформативного, или событийного, характера языкового коммуникативного опыта, в котором, словно в тигле алхимика, сплавляются в единое целое слово, самосознание, опыт истины и социальное действие, которые при этом не утрачивают, а, напротив, обретают свои первоначальные «качества». Комплексную

концепцию языка, отстаивающую и развивающую этот тезис, мы предложили бы именовать «постгерменевтика», или «постлингвистическая философия». Это по сути негативное именование указывает на то, что существует *возможность* философствования за пределами «лингвистического поворота», которое бы не отказывалось от его достижений, а, напротив, развивало бы их, систематически избегая двух крайностей: лингвизма и прагматизма.

Примечания

- 1 *Heidegger M. Sein und Zeit // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1977. S. 221.*
- 2 *Heidegger M. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt am Main, 1987.*
- 3 *Ibid. S. 157.*
- 4 *Heidegger M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt am Main, 1987.*
- 5 *Ibid. S. 70.*
- 6 *Ibid. S. 120.*
- 7 *Ibid. S. 74–75.*
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid. S. 106.*
- 10 *Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 61. Frankfurt am Main, 1994. S. 31, 33.*
- 11 *Heidegger M. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 59. Frankfurt am Main, 1993. S. 85.*
- 12 *Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 60. Frankfurt am Main, 1995. S. 85.*
- 13 *Ibid. S. 55.*
- 14 Хайдеггер использует и такую лапидарную формулу: «Полный смысл = феномен» (*Heidegger M. Phänomenologie der Anschauung... S. 53*).
- 15 *Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt am Main, 1995. S. 63.*
- 16 *Ibid.*
- 17 *Ibid.*
- 18 *Ibid. S. 63–64.*
- 19 *Ibid.*

И.Н. Инишев

- 20 *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Tübingen, 1999. Bd. 8. S. 432.
- 21 *Apel K.-O.* Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie // *Apel K.-O.* Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt am Main, 1998.
- 22 *Wellmer A.* Sprachphilosophie. Eine Vorlesung. Frankfurt am Main, 2004.
- 23 *Lafont C.* Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers. Frankfurt am Main, 1994. S. 19.
- 24 *Ibid.* S. 145.
- 25 *Gethmann C. F.* Heidegger und die Wende zur Sprache // *Gethmann C. F.* Vom Bewusstsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache. München, 2007.

С.А. Коначева

«БОГ, ОТВЕЧАЮЩИЙ МОЛЧАНИЮ»:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ
М. ХАЙДЕГГЕРА
В ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX века*

В статье рассмотрены поиски Б. Вельте и Э. Юнгелем путей преодоления метафизики и реформирования языка традиционного теизма в контексте диалога с философией М. Хайдеггера. Новое теологическое понимание основывается на опыте ничто, молитвы молчания; Бог открывается как тайна мира.

Ключевые слова: метафизика, священное, ничто, молчание, бытие в становлении, метафорическая истина.

Христианские богословы XX века обращаются к философии Мартина Хайдеггера в ситуации глубочайшего кризиса теологического языка. Субъект-объектное мышление классической метафизики перестает работать в эпоху «потрясения оснований». Переживание бесконечного качественного различия между Богом и человеком, опыт Бога как «совершенно иного» требует нового осмысления традиционных вопросов: «Есть ли Бог? Что значит Бог для нашей жизни? Что значит говорить о Боге?». Заново продумываются и основные понятия метафизики – бытие, истина, смысл. Хайдеггеровская фундаментальная онтология, которая через деструкцию метафизики, сводящей бытие только к субстанциальности и наличности, идет к фактическому жизненному опыту, экзистенциальной аналитике вот-бытия, открывающей бытие как то, к чему экзистенция выступает в своем экзистировании, спровоцировала серьезные теологические дискуссии о возможностях и путях обновления христианской мысли. Первые попытки вступить в богословский диалог с философией Хайдеггера возникают после выхода в свет «Бытия и времени».

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №0703–00293а «Роль религиозных предпосылок и ценностей в становлении и развитии социально-гуманитарного познания».

В 1930–1950-е гг. это диалог идет в двух направлениях. Католические теологи (К. Ранер, Г. Зиверт) акцентировали внимание на онтологической дифференции между бытием и сущим и пытались заново продумать схоластическое определение Бога как «*ipsum esse*», чтобы придти к такому необъективирующему познанию бытия и Бога, при котором «предпостижение» бытия как трансцендентальная предпосылка познания одновременно оказывается и предварительным знанием Бога, познаваемого как нечто, о чем предварительно «вопрошают». В протестантской теологии «классическим» вариантом рецепции мысли Хайдеггера выступила интерпретация экзистенциальной аналитики *Dasein* Р. Бульманом, использовавшим хайдеггеровское описание подлинного и неподлинного существования для демифологизации новозаветного провозвестия. Послевоенные богословы читают «Бытие и время» через призму поздних работ Хайдеггера, акцентируя внимание на том, что поворот в хайдеггеровском философствовании выводит за пределы метафизики, расширяет трансцендентально-феноменологическую деструкцию до исторического мышления, которое позволяет продумать бытие как таковое. Современная ситуация рассматривается как опыт нигилизма, опыт утраты смысла, священного и возвышенного. Христианские мыслители встречаются здесь не с позитивистским атеизмом XIX века, но с атеизмом, переживаемым экзистенциально. Слова Ницше «Бог мертв» пронизывают всю теологическую проблематику, приводят даже к появлению так называемого «христианского атеизма». Христианство *post mortem dei* оказывается перед перспективой полной обесмысленности всех теологических высказываний. Бог, быть может, еще стоит в центре теологических вопросов, но стоит ли Он еще в центре теологических ответов – этот вопрос остается открытым. Если воспользоваться языком Канта, то вопрос о Боге превращается в вопрос о трансцендентальных условиях возможности теологии вообще. Более того, за известием о смерти Бога последовало известие о смерти человека, о том, что разнообразные формы религии нового гуманизма просуществовали еще меньше, чем традиционный теизм. В ситуации распада всего человеческого, абсурда и безнадежности подлинная возможность теологии зависит от того, способна ли она фундированно говорить о Боге, несмотря на «послание» о смерти Бога, силу бессмысленности и негативности, и если способна, то на каком языке? Некоторые христианские теологи расценили 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

«Бог, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера...

неметафизической речи о нем. Попытки создания теологии, прошедшей сквозь опыт молчания в поиске необъективирующего языка, сближают работы католического богослова и феноменолога Б. Вельте и одного из самых ярких бартианцев второй половины XX века – Э. Юнгеля.

Продумывая роль религии в современном мире, Вельте характеризует ее одним коротким и емким словом – падение (*der Fall*)¹. Религия, вера и христианство утратили былую самоочевидность, перестали быть всеобщими человеческими феноменами. Наша эпоха – это время непрерывной активности, охватывающей не только работу, но и досуг. Сплошное течение бесконечной работы подчиняет человека механической необходимости. В такой «временности времени» для религии и молитвы просто не находится места. Их значение в современном обществе и современном культурном сознании оценивается в высшей степени критически. Но время не сводится только к непрерывной повседневности, оно открывается человеку как пространство, где он проживает свою жизнь. Оно есть «длящееся мгновение всей нашей жизни от рассвета рождения до заката смерти»². Переживание времени как длящегося мгновения позволяет ощутить время жизни как нечто целое, обладающее ценностью и уникальностью. Тайна времени может быть воспринята, если только станет понятным, что она не находится в руках человека, не проистекает из его силы и воли, но открывает и дарит нам пребывающие скрытыми истоки. Вельте полагает, что мы не настолько современны, чтобы быть совсем закрытыми для измерения изначального. Утрату и обретение истоков современным человеком Вельте продумывает, опираясь на хайдеггеровское описание ситуации нашего времени как эпохи, в которой «люди посреди своей высоко технической цивилизации испытывают потерю истоков и вовсе не озабочены тем, чтобы обрести их заново»³. Для Хайдеггера изначальное выступает как *a-letheia* греческой мысли, открытость феноменам, к которым человек относится, экстатически выходя из себя самого и своей собственной субъективности. Напротив, современный человек в качестве субъекта проектирует самого себя и свой мир, придает изначальному определенные формы, превращает его тем самым в постав технической цивилизации. Хайдеггер, по мнению Вельте, пытается вернуться к утраченным истокам. Эти истоки в силу своей чрезмерности и избыточности являются также божественными истоками. Именно высшие и божественные истоки потерял из виду современный человек в своем самоконструировании. Поэтому возвращение к изначальному требует заново продумать

религиозные феномены, критически рассмотреть вопрос: что же есть собственно религия как таковая? Необходимо, исходя из факта религии, пробиться непосредственно к бытию, сущности и оправданности религии перед лицом ее возможной бессмысленности и неоправданности. Мы можем обратиться к религиозным актам как к области феноменов, конституирующих религию, к вере и к ее «визави» – Богу, который только через веру и становится «представимым».

В начале своего философствования Вельте пытался переосмыслить метафизическую онтологию, соединив ее с феноменологическим методом, разработанным Гуссерлем, и некоторыми идеями феноменологии религии М. Шелера и Р. Отто. Его размышления о религии базируются на понятии феноменологической дифференции, истолкованной очень близко к хайдеггеровскому пониманию священного и божественного. Внимание сосредотачивается на религиозных актах, которые исследуются таким образом, что и предмет религии (Бог), и форма осуществления религии (вера) не выводятся из других предметов и форм раскрытия. Священное в религиозно-феноменологическом смысле имманентно опыту бытия как абсолютной тайны. Вельте вводит различие между абсолютной тайной и Богом, подобное хайдеггеровскому различению между Богом онто-теологии и «божественным Богом», различает бытие, которое не есть Бог, и Бога, к которому ведет бытие через опыт священного. В описании абсолютной тайны используется измерение бесконечного и безусловного, хотя уточняется, что она «в строгом смысле не есть сущее, нечто или субстанция»⁴. Вельте не хочет утонуть в неопределенности, по его мнению, религиозная феноменальность базируется на доказательствах бытия Бога. Эти доказательства выступают в роли рациональной артикуляции, без чего религиозная феноменальность остается необязательной субъективностью. Вельте предостерегает от сведения феноменологического рассмотрения религии к чистому переживанию священного: «отказ от разума в сфере основоположений религии может дорого обойтись, учитывая ясный и серьезный характер религиозного, который нераздельно связан с областью разума; религиозность, которая только чувствуется и переживается, может быть эстетически благородной и высоко духовной, но совершенно непроясненной в самой себе. Данности ее феноменов, поскольку они остаются субъективными, недостает действительного характера, а именно это составляет сердцевину священного как священного»⁵.

В приведенной цитате можно обозначить два понятия, проясняющие направление, в котором Вельте будет углублять свое

рассмотрение религии: «разум» и «действительность священного». Они во всех случаях не должны оставаться субъективными. Обновление феноменологии религии происходит через установление ее взаимосвязи с онтологией. Вновь обращаясь к Хайдеггеру, Вельте подчеркивает непосредственный характер мышления о бытии. Познание бытия у Хайдеггера описывается как «скачок» (*der Sprung*), своего рода разрыв с областью сущего, благодаря которому бытие не выводится из чего-либо другого. Для того, чтобы мыслить бытие как таковое, необходимо «отскочить» от привычной почвы сущего в беспочвенность, поскольку «бытие не есть почва, оно беспочвенно»⁶. Подлинное мышление скачкообразно, поскольку оно не знает мостов и лестниц традиционного понимания, выводящего сущее из сущего и остающегося на «почве» повседневности. Вельте сходным образом характеризует диалектический характер отношения разума к священному. «Разум как таковой есть орган священного, место его встречи... Характер священного как священного, обнаруживаемый в феноменологии религиозного опыта, проявляется, если разум продумывается и осуществляется в своем чистом основании»⁷. Разум выступает как посредник, в котором и благодаря которому священное показывает себя; при этом сам он отнюдь не относится к области священного. Иначе говоря: разум есть формальный прозрачный сосуд, в котором священное может обнаруживать себя, но сам он не священное, поскольку оно имеет другие истоки. Когда мы тематизируем сам разум, делаем его предметом мысли, он предстает как совершенно профанный, но с другой стороны, священное в принципе не может быть предметом. Священное, в конечном итоге, неопишимо и невыразимо для разума. Разум восходит к священному как в обратном отражении – прежде всего в форме отрицания. Это приход-явленности священного в мышлении и одновременно его самообнаружение через невыразимость составляет «совершенную онтологическую чистоту священного»⁸. Опыт священного остается при этом единственным позитивным подходом к понятию Бога, позволяющим преодолеть метафизическое представление о Боге как о высшем сущем: восхождение к ничто, к бытию в ничто, к священному в бытии является предпосылкой восхождения к Богу. При этом Вельте подчеркивает, что всякое преодоление (в том числе и хайдеггеровское) исходит из метафизики, вырастает на ее основе, и принимает форму радикализации.

Попытку такой радикализации метафизики с помощью феноменологического метода Вельте предпринимает в своей самой известной работе «Философия религии». Философия, по мне-

нию Вельте, представляет собой своего рода само-мышление, вхождение в жизненную открытость человека, встречу человека и мира, мыслящего и того, что раскрывается в просветляющем пространстве мысли, «взаимосвязь между человеческой жизнью и знаками, намеками, вопросами, чудесами, которые встречают это мыслящее существование в пространстве мира»⁹. Такое мышление может тематизировать религию, не пытаясь конструировать или деконструировать ее силой автономной человеческой мысли, но обращаясь к описанию собственного способа бытия религии. Вельте определяет религию как отношение человека к Богу или области божественного, что приводит его к рассмотрению путей, на которых человек может испытать реальность Бога. Первым базисным фактом, на котором основывается религиозный опыт, является наше вот-бытие. Мы существуем вот здесь, среди других людей, среди нашего общества, среди нашего мира. Этот факт не нуждается в истолковании, все интерпретации выносятся за скобки, чтобы избавиться от какой бы то ни было культурной обусловленности. Человеческое вот-бытие и способ его осуществления оказывается тем местом, где проживается то отношение, которое мы называем религией. Люди относятся к Богу таким образом, что осознают себя затронутыми божественным. Первичным здесь оказывается Бог, который сам относится к человеку изнутри человеческого отношения к Богу. Если Бог изначально относится к человеку, это отношение присутствует и внутри отношения человека к самому себе, внутри его самопонимания. Человек со своей стороны отвечает на призыв божественного, но и божественный призыв обнаруживается в горизонте человеческого вот-бытия. Тем самым, говоря о религии, мы всегда обращаемся к тому способу человеческого вот-бытия, в котором человек определяет себя через целое, именуемое Богом или неопределенным божественным.

Вторым фактом оказывается опыт «ничто». Вельте пытается усилить позитивные аспекты в хайдеггеровском понятии «ничто», интерпретируя его как безосновность, которая и есть само бытие. «Негативность» и «ничто» рассматриваются как основополагающие философские категории – в образе ничто человеку открывается бытие, в форме негативности оно сообщает себя мышлению. Почему это так, Вельте проясняет в работе «Бог в мысли Хайдеггера»: «В просветляющей ночи ничто, в настроении ужаса впервые возникает изначальная открытость сущего как такового, одновременно мы испытываем опыт того, что предшествует возможности выразить сущее в целом – опыт бытия»¹⁰. А поскольку бытие есть именно то, предоставляет быть всему су-

щему, ничто становится именовани­ем бытия. В феноменальной явленности ужаса и в онтологической категории ничто раскрывает себя бытие – и не наоборот. Тем самым мышление, исходящее из опыта ничто и негативности, обретает знание, что это скрывающее себя бытие дает «гарантию» того, что вообще нечто существует и ничто не существует. Вслед за Хайдеггером Вельте открывает конституирующую знание силу ничто и негативности. Однако говорить о ничто, не превращая его в некое наличное сущее, очень сложно, мы постоянно должны иметь в виду, что это не вещь и не субъект. Вельте выделяет некоторые измерения ничто: бесконечность и безусловность. Бесконечность ничто – это «молчаливая пропасть, в которую каждый человек погружается всё глубже и безвозвратнее»¹¹. Безусловность ничто понимается во вполне конкретном смысле. Оно приходит и берет, спрашивая или не спрашивая, явно или неявно. «Можно со всякими техническими ухищрениями достать камень с Луны, но нельзя вернуть ничего, захваченного ничто»¹². В нем присутствует очень важная двойственность – чистая разрушительная негативность и сокрытие, потаенность. Вельте приходит к выводу, что ничто представляет собой «иное» по отношению к человеческому бытию. Ничто есть иное вот-бытию, но оно испытывается в вот-бытии. Вот-бытие обнаруживает себя как место опыта или данности ничто. Ничто присутствует непосредственно в вот-бытии, а не на его границах или вне его. Тем самым невозможно представлять вот-бытие и ничто как противоположные области, напротив, они скорее сопринадлежны. Это присутствие ничто в вот-бытии оказывает обратное действие на само вот-бытие, вступая в конфликт с внутренними установками вот-бытия. Подобный возобновляющийся конфликт заставляет обратить внимание на сами эти установки, что приводит нас к следующему базисному факту.

Третьим базисным фактом является постулат о смысле человеческого существования. Вопрос о смысле не теоретический, он принадлежит к жизненным интересам человеческого бытия. Стремление к смыслу проявляется во всех конечных человеческих целях, во всех конкретных человеческих действиях. Постулат о смысле пребывает в самих основаниях человеческого вот-бытия. Он проявляется как негромкий, но настоящий призыв, обращенный к человеческой свободе: вера – есть то, что дает смысл нашей жизни. Тот, кто действительно открывает в себе этот призыв, постигает истину. Объединение трех описанных базисных моментов человеческого существования может привести нас к противоположным утверждениям: или всякое челове-

ческое бытие поглощается бесконечным, разрушающим ничто, лишаясь тем самым какого бы то ни было смысла; или смысл все-таки есть, ничто – не просто негативная деструктивность, но потаенное присутствие бесконечной смыслозадающей силы, раскрытие измерения безусловного. Подобный смысл в опыте ничто свидетельствует о тайной, бесконечно значимой мощи, хранящей любой смысл. Речь идет не о пустом ничто, а о таком, которое скрывает нечто. Несмотря на свою феноменальную негативность, ничто открывает позитивный опыт, показывает позитивный путь к образу таинственного. Вельте называет тайной то, «в чем беспредельная значимость показывает себя, и одновременно настоятельно отсылает к темноте своей негативности»¹³. Абсолютная тайна божественного, переживаемая в просветляющей ночи ничто, по ту сторону сущего и всех его категорий, невыразима, бесосновна, но явлена. Тогда вера в такую бесконечную, безусловную, затрагивающую всё, таинственную силу, которая хранит и разрешает все смыслы, может быть действительно рационально обоснованной верой.

Такая «рациональность» эксплицирует религиозный опыт через опыт безмолвной молитвы (*das Gebet des Schweigens*). Молчание как сердцевина молитвенной жизни показывает неонтический характер божественной тайны, которая не есть какое-либо определенное нечто. В опыте молитвы человек не говорит о Боге, не информирует о нем подобно метафизическому или теологическому трактату, но обращается к Богу, тем самым священное приходит-к-явленности в мышлении. Для Вельте подлинное теологическое мышление движется через крушения и отрицания, через стояние перед ничто, через воспоминание и молчание. Мы можем именовать священное, только осознавая абсолютную высоту, абсолютную степень, абсолютную чистоту совершенно отсутствующего и одновременно охватывающего нас самих и бытие в целом, выступающего к нам в молчании Бога.

Э. Юнгель выступает как комментатор и продолжатель идей Карла Барта – мыслителя, осуществившего революцию в богословии XX века и при этом до конца остававшегося самым «нефилософичным» среди представителей диалектической теологии. Барт с предельной жесткостью настаивает на различении философии и теологии, показывает, что единственным истоком, единственной истиной теологии является Христос, не идея Христа, а Иисус Христос из Назарета. Поэтому теологу вообще не нужна философская система, бартовская диалектика не знает синтеза, движется от отрицания к утверждению и от утверждения к отрицанию, опираясь только на «невозможную возмож-

ность» веры. Следуя тем же путем, Юнгель стремится быть предельно осторожным в рецепции хайдеггеровской философии. Называя Хайдеггера «провоцирующим мыслителем», он подчеркивает, что «теология может обращаться к Хайдеггеру только издалека, из своих собственных оснований»¹⁴. Ему совершенно ясно, что при всем значении Хайдеггера для теологии следует всё же сохранить суверенитет теологии, собственный способ понимания и словесного выражения.

Юнгель показывает, что хайдеггеровская деструкция метафизики позволяет теологии вернуться к своей исходной задаче – мыслить Бога из события Его Откровения, не строя «вавилонских башен» метафизики субстанции, в которой Бог понимается как высшее сущее, высшее благо или высшая ценность. Вслед за Хайдеггером Юнгель полагает, что безбожное мышление, отбрасывающее философского Бога, может оказаться гораздо ближе к Богу подлинной теологии, чем онто-тео-логическое мышление. Отрицание и деструкция традиционного мышления о Боге не означает отрицания Бога. Молчание говорит о Боге больше, чем самоочевидность метафизических категорий. Западное богословие мыслило Бога как высшее присутствие, являющееся причиной всего присутствующего. Присутствие и отсутствие стали взаимноисключающими понятиями. Хайдеггеровская критика метафизики присутствия предоставляет теологии возможность изменить представления о тайне Бога, поскольку нет такого отсутствия Бога, которое не было бы окрашено Его скрытым присутствием, и нет такого присутствия, в котором Он не оставался бы сокрыт. Теологическое видение бытия Бога характеризует его как самообоснованное и открывающее самого себя. Бытие Бога – то «самоозабоченное бытие», «основанное на самом себе и само себя движущее»¹⁵. Юнгель рассматривает такое «Да» Бога самому себе как тайну божественного бытия, исключаящую возможность построения теологической онтологии. Нет пути от всеобщего понятия бытия к бытию Бога, хотя все высказывания о познании Бога и бытии Бога имеют онтологический характер. В теологии, напротив, «понятие бытия соизмеряется с понятием Бога, при этом понятие Бога возникает из интерпретации Откровения как самоинтерпретации Бога»¹⁶. Специфика божественного бытия состоит в том, что оно живое и действующее. Бог деятелен, его бытие – это «бытие в становлении» (Sein im Werden). К становлению принадлежит и самооткровение, которое Юнгель называет критической инстанцией, верифицирующей все онтологические высказывания теологии. Перед такой критической инстанцией онтологические высказы-

вания отнюдь не лишаются легитимности. Они необходимы, поскольку в событии Откровения Бог выходит из себя самого, чтобы остаться соотношенным с самим собой. В основополагающем самосоотнесении в Откровении Он обнаруживает себя как то, что Он есть. Бог не хочет быть наедине с собой: «Он как Бог хочет быть для нас и с нами, теми, кто не есть Бог... Такое установление отношения (Бытие как событие) характеризует действие божественного Откровения как любовь»¹⁷. Поскольку становление и движение вводится во внутреннюю жизнь Бога, Юнгель считает необходимым продумать бытие Бога как «подверженное ничто». Он видит в смерти Иисуса внутреннее событие божественного становления. Страдает не только Сын, «Бог своей любовью соучаствует в страдании и смерти»¹⁸. Негативность ничто становится внутренним моментом бытия Бога как такового. Бог несет в себе ничто креста и смерти, чтобы преодолеть его в самом себе. В этом объединении бытия Бога с негативностью смерти Юнгель видит ядро христианского учения о Боге. Онтология Юнгеля вырастает из глубин догматики. Бесспорно, мы можем говорить о Боге – бытие, но только если это бытие понимается как «самоутрачивающее самовхождение в себя самого», как «идентификация» со смертным Иисусом из Назарета, в контексте понятий спасения и искупления. Спасение тоже приобретает новые акценты – участие земной ограниченной жизни в жизни божественной, участие конечного времени жизни в божественной вечности, участие грешной становящейся экзистенции в божественной правде. Конечная жизнь, оставаясь конечной, включается в вечность. Речь не идет о вечном продлении, Юнгель не имеет в виду бессмертие души. Он настаивает на участии смертной жизни в собственной жизни Бога. В Его жизни наша жизнь обретает спасение: «всё становится таким, каким оно было, собираясь в Боге; в Боге, который есть жизнь как таковая»¹⁹.

Для Юнгеля Барт и Хайдеггер выходят за пределы дуалистического мышления, противопоставляющего присутствие и отсутствие, что открывает возможность целостного видения Бога как тайны. Но остается вопрос, как понимать опыт тайны и молчания в теологии? Приходим ли мы просто к негативной теологии или пытаемся найти иной, не-метафизический способ говорения? Юнгель еще раз подчеркивает, что теология не является онтологией, не спрашивает о бытии как таковом, но обращается к бытию Бога, человека, мира. И спрашивает она, поскольку слышит Бога и принадлежит Богу. Теология не предоставлена сама себе, ее речь не перестает быть речью о Боге, она остается теологией. При этом теология может не находить нужных слов,

«Бог, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера...

заикаться, умолкать или быть чрезмерно словоохотливой, пытаюсь употреблять слово «Бог». Употребление этого слова столь же трудно, сколь и необходимо, и нет никакой гарантии, что мы действительно придем к именованию Бога. Но просто молчанием теология не может быть по определению. «Я веровал, потому и говорил... Это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую» (2 Кор 4, 13, 1 Кор 9, 16). Эти слова апостола Павла являются аксиомой теологического существования. Известна провоцирующая фраза Хайдеггера о том, что теология оказывается более благочестивой, если хранит молчание о своем предмете. Юнгель интерпретирует это высказывание как приговор определенному типу теологического мышления – онто-теологии. Но мы не должны забывать о смущающих, скандальных евангельских словах о кресте, которые сам Хайдеггер определяет как изначальный предмет теологии: «Сущее, первично открытое вере и только ей в качестве откровения и прежде всего ее определяющее, есть для христианской веры Христос, распятый Бог»²⁰. Христос – и ничто иное. Поэтому «теологии не нужно прибегать к заимствованию из других наук, чтобы умножить и упрочить свои доказательства, так же как ей не следует пытаться расширять и оправдывать очевидность веры, привлекая познания, выработанные другими науками»²¹. Хайдеггер возвращает теологию к необходимости различать то, что нуждается в доказательствах, и то, что, напротив, доказательств не требует. Если мы ищем доказательства недоказуемого, подобный поиск превращается в бессмысленную научную работу, в которой в конечном итоге не оказывается ни мысли, ни понимания. Только вера – она сама – *приводит* к мышлению о «Христе, распятом Боге». Юнгель напоминает о еще одном опыте мышления, эксплицированном Хайдеггером, опыте, в котором язык отказывается мышлению. По его мнению, эти две разновидности опыта (языка и бессловесности) не противостоят друг другу. Опыт, который через веру в распятого Бога провоцирует к мышлению, углубляется благодаря опыту языка, отказывающего мышлению о Боге. Устоять перед притязаниями мышления речь о Боге может только, если вера придет к слову *сквозь* опыт бессловесности, но не *мимо* него. Хайдеггер обозначил, а теология пытается разрешить напряжение между поглощенным словом «Бог» мышлением в мире, определенным безосновностью нововременного нигилизма, и его языком, в котором нашло непосредственное выражение нигилистическое обесценивание высших и вообще всех ценностей. Разрешение этой апории лежит по ту сторону теизма или атеизма. «Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобрав-

шись еще выше, перешагивает через нее и “снимает” ее, куда-то “поднимая”, а тем, что спускается назад в близь Ближайшего»²². Этот спуск ведет в «нищету экзистенции человеческого человека (homo humanus)» – в ближайшую близь сошедшего из своего царства в нищету человеческого Бога (Фил 2, 5–8).

Преодоление метафизики сможет удался только, если обретет язык наследие метафизической традиции как особым образом освобождающая истина – освобождающая и от метафизики субъективности, и от онтологии субстанции. Очень часто попытки преодоления заканчивались тем, что преодолевающий оставался в плену преодоленного. Поэтому необходима фундаментальная смена парадигмы. Мышление Хайдеггера, ориентированное на временность и историчность бытия, провоцирует теологию продумать отношение к Богу как событие, описать в этом событии открывающееся бытие Бога, что позволяет найти альтернативу присутствия и отсутствия. Эту альтернативу прекрасно передает предрождественское время (Адвент), раскрывая перед нами образ Бога, пришедшего в мир, пришедшего из себя самого к себе самому и тем самым явленного другим. Метод теологии определен именно познанием божественного прихода в мир. В нем продумывается «движение Бога, приходящего к миру»²³. Теология так строго, как это только возможно, продумывает различие между Богом и миром, в котором Бог вступает с миром в отношения настолько тесные, насколько это вообще возможно. Бог отличает себя от мира, будучи в этом различии сопричастен миру. Речь идет не о метафизической дифференции между миром и бесконечно превышающим его Богом, но о «сотеариологическом различии мира и приходящего в ближайшую близость, но не переступающего границы Бога»²⁴. Поэтому Юнгель называет метод, благодаря которому теология может придти к речи о Боге, соответствующей самому Богу, «аналогией Адвента». Такая аналогия выражает как огромное несходство, так и невероятную близость между Богом и миром: Бог становится миру ближе, чем мог быть мир самому себе. И точно так же Бог, приходящий в мир силой своего Духа, оказывается ближе человеческому Я, чем оно себе самому. Здесь человек действительно обретает собственную идентичность, недостижимую в утопичном эгоцентричном тождестве мышления и бытия, предложенном метафизикой Нового времени. Человек не может быть тождественным с самим собой без того, чтобы быть рядом с другим как другим. Человек не является ближайшим по отношению к самому себе. Слово Божие приносит нам новую близость к самим себе – «эсхатологическую близость». Когда человек обра-

щается к Богу, Бог приходит к человеку ближе, чем он сам к себе: «Бог есть мое ближайшее». Последняя близость человека к самому себе обретается только там, где Бог приходит в здесь-бытие и превосходит его.

Хайдеггеровское продумывание бытия как события не позволяет также редуцировать событие истины к истине высказывания. Мышление о Боге, методически следующее аналогии Адвента, имеет характер обращения, а не называния. Язык, ориентированный на обращение, сохраняет точность, но выражает значение метафорически. Понятие констатирует, а метафора приводит к высказываемому в движении обращения. Юнгель говорит о «герменевтической открытости для своеобразной многосторонности *метафорической истины*, которая не только изначально противостоит одномерной однозначности понятий, но учит видеть взаимосвязь в отстоящем друг от друга, вырабатывает конкретную совместно являющуюся однозначность»²⁵. Истина языка веры, поскольку ее язык – это язык обращения, становится истиной метафорической. При этом метафорический язык оказывается не менее строгим и определенным, чем однозначный язык понятий. Речь о Боге может быть только обращением к Богу, иначе она вообще перестает быть подлинной. Речь о Боге должна безусловно нас затрагивать, так, чтобы «мы в равной степени были обращены к Богу и к самим себе»²⁶. Обращаясь к Богу и к самому себе, верующий обретает новое понимание себя самого, своего мира и того, что он называет Богом. Бог мыслим только изнутри отношения человека к Богу, миру и самому себе. Для Юнгеля такое отношение является революционизирующим событием, требующим полноты осуществления не только мысли, но и слова, и действия. Метафорическая речь позволяет избежать апорий метафизики присутствия: в таком слове Бог присутствует как отсутствующий. Вера *позволяет* Богу присутствовать как отсутствующему. Она позволяет Богу быть так близко, что человек среди своего здесь-и-сейчас-бытия оказывается в радикальном отчуждении от этого «здесь и сейчас». Когда, слушая слова Бога, мы оказываемся за пределами самих себя, Бог присутствует для нас. Юнгель подчеркивает, что речь о Боге, обращенная к Богу, может исходить только из слушания Слова. Человек не может говорить с Богом «из самого себя». Но Бог «сам приходит к языку»²⁷. Его Слово есть изначальное обнаружение Его бытия, определяющее все созданные из ничего слова. Верующее слово, обращенное к Богу, основано не на человеческих размышлениях о Нем, не на самоочевидных представлениях, но на самом Боге, обращающемся к нам.

Мысль Хайдеггера, которая интерпретирует бытие в различии с сущим и в отношении к ничто, в контексте времени и истории, предлагает теологии в рамках ее собственных задач интерпретации творения из ничего продумать ничто как ничто из сущего (*nihil ex quo*), с одной стороны, и основополагающую ничтожность сотворенного из ничего, с другой. Бытие всего преходящего в своей основе предстает как спор. Преходящее есть спор между возможностью и ничто, между возможностью возможного и засасывающей пустотой ничто, между бытием и небытием. Здесь возникает вопрос: как мыслить Бога в этом споре между ничто и возможностью, ничто и бытием, если Бог описан в единстве со всем преходящим? Юнгель отвечает четко и определенно – Бог непосредственно пребывает в самой середине этого спора. Во всяком случае, Его сущность невозможно описать вне Его существования, причастного спору между онтологической бездной ничто и силой возможного. Бог есть тот, без которого этого спора вообще не было бы. Бог – Творец, без которого нет ничего вообще, в том числе и спора между бытием и небытием, и всего преходящего. Как Творец и основание всего бренного Бог не остается потусторонним, жестко отделенным от мира. Писание говорит нам о Боге, который воззвал всё сущее от небытия к бытию (Рим 4,17). Но не превосходит ли тогда божественное бытие, понимаемое как бытие творческое, все противоречия между бытием и небытием? Юнгель обращается к теологии креста и показывает, что бытие Бога первоначально открывается не как творческое бытие, но в столкновении с ничтожащей негативностью ничто. От библейских слов о Распятом, принуждающих нас помыслить единство Бога и конечного мира, мы приходим к пониманию Бога-Творца, а не наоборот. Мы можем думать о Боге, присутствующем в сотворенном Им из ничего бытии, «только на основании события, в котором Бог с человеком Иисусом входит в смерть, чтобы существовать в столкновении бытия и небытия»²⁸.

Самопонимание философии позднего Хайдеггера как мышления, соответствующего языку, выдвигает перед теологией требование придти к собственному пути мысли как пути, соответствующему событию Слова Божьего. И на этом пути, продумывая хайдеггеровское указание на соответствие языка и человека, теология должна заново задать вопрос о сущности соответствия. Современная теология зачастую оказывается «безъязыкой», и поэтому так важно в поисках пути мысли, соответствующей слову Божьему, вступить в диалог с мыслителем, который в своем «обезбоженном» мышлении оказывается тем

«Бог, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера...

мыслящим, который «вопиет de profundis». Юнгель называет хайдеггеровское мышление провоцирующим в том смысле, что оно провоцирует теологию быть теологией – и ничем иным. Хайдеггер отсылает теологию к ее собственной сущности и исходной задаче – именованию Бога. Это именование нелегко, но необходимо, если проповедует Иисус Христос как распятый Бог. Теология находит свой язык, проходя через опыт ничто, опыт молитвы молчания, открывающий просветляющий простор божественной тайны, невыразимость Бога, превосходящую все слова и понятия. Это движение не от человека к Богу, а от Бога к человеку. Теология проходит тем же круглым путем, который свойствен всей религиозной жизни: конечный предел религиозных устремлений становится одновременно их истоком.

Примечания

- 1 *Welte B.* Religionsphilosophie. Frankfurt am Main, 1997. S. 59
- 2 *Welte B.* Zwischen Zeit und Ewigkeit, Abhandlungen und Versuche. Freiburg; Basel; Wien, 1982. S. 255.
- 3 *Ibid.* S. 112.
- 4 *Welte B.* Auf der Spur des Ewigen. Frankfurt am Main, 1958. S. 67.
- 5 *Ibid.* S. 300.
- 6 *Heidegger M.* Parmenides. (Gesamtausgabe Bd. 54). Frankfurt am Main, 1982. S. 223.
- 7 *Welte B.* Auf der Spur des Ewigen... S. 311.
- 8 *Ibid.* S. 312.
- 9 *Welte B.* Religionsphilosophie... S. 46.
- 10 *Welte B.* Gott im Denken Heideggers // *Welte B.* Zeit und Geheimnis. Frankfurt am Main, 1975. S. 262.
- 11 *Welte B.* Religionsphilosophie... S. 94.
- 12 *Ibid.* S. 95.
- 13 *Ibid.* S. 107.
- 14 *Jünger E.* Provozierendes Denken // Neue Hefte für Philosophie Wirkungen Heideggers. Vol. 23. Göttingen, 1984. S. 64.
- 15 *Jünger E.* Gottes Sein ist im Werden. 2 Auflage. Tübingen, 1967. S. 39, 76.
- 16 *Ibid.* S. 110.
- 17 *Ibid.* S. 81.
- 18 *Ibid.* S. 139.
- 19 *Ibid.* S. 152.
- 20 *Хайдеггер М.* Феноменология и теология // Хайдеггер и теология. М., 1974. С. 6.
- 21 Там же. С. 15.

С.А. Коначева

- 22 *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 214.
- 23 *Jüngel E.* Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des Glaubens. München, 1990. S. 9.
- 24 Ibid. S. 9.
- 25 *Jüngel E.* Provozierendes Denken... S. 73.
- 26 *Jüngel E.* Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des Glaubens... S. 10.
- 27 Ibid. S. 5.
- 28 *Jüngel E.* Gottes Sein ist im Werden... S. 296.

Е.В. Савенкова

НЕКЛАССИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ТЕМЫ СУБЪЕКТА: СУБЪЕКТИВАЦИЯ И ЖЕЛАНИЕ

В статье рассматриваются решения проблемы субъекта в терминах субъективации (Фуко) и желания (Делез). Сравнение концепций Фуко и Делеза проводится в рамках вопроса о способах власти, о способах, которыми субъект конституирует себя.

Ключевые слова: субъект, субъективация, желание, власть, М. Фуко, Ж. Делез.

В рамках философии французского постмодерна предлагается ход, развенчивающий власть субъекта, преодолевающий субъект–объектную структуру классического образца. Подобное преодоление выражается у разных философов в различных терминах, мы остановимся на вариантах решения проблемы субъекта в терминах субъективации (Фуко) и желания (Делез). Впрочем, стоит отметить, что речь по-прежнему идет здесь о проблеме субъекта, хотя эту проблему необходимо в какой-то степени вывернуть наизнанку. Оборачивание проблемы кризиса субъекта в философии постмодерна сводится к вскрытию условий возможности субъекта. Если для того, чтобы сработала классическая конструкция субъект–объектного взгляда, необходимо сконструировать внешний предмет исследования, наделяемый смыслом со стороны самостоятельного субъекта, то теперь, выворачивая конструкцию классического субъекта, постструктурализм понимает оптимальную дистанцию теоретического взгляда иначе. Теперь дистанция не абсолютна, но ситуативна и описывается скорее через термин «поверхность», через процедуру субъективации.

Власть классического субъекта основывалась на ряде моментов. Классическая конструкция субъекта создает перспективу взгляда абсолютного Наблюдателя. Эта перспектива основана, прежде всего на оптимальной дистанции между субъектом и объектом – дистанции, позволяющей формировать суждения,

претендующие на всеобщий характер. Через эту перспективу застраивается место Бога как Субстанции, место Человека как агента действия, место вещи как объекта наблюдения. Здесь выстраивается система иерархии, позволяющая владеть смыслами. Образование смысла, таким образом, оказывается операцией власти.

Проблема субъекта сформировалась как проблема трансцендирования эмпирического Я на некий предел, где речь уже может идти об идеальном конструкте, о самоидентифицированном целом. Субъект, таким образом, трансцендирует себя к пределу и распознает предел как собственную часть. Так через трансцендирование субъект полагает свои собственные основания. Благодаря этому механизму субъект приобретает законодательную способность.

Но если субъект определен как процесс, а не как факт, заранее предшествующий действию или высказыванию, если субъект не застроен раз и навсегда, то значит, уместно спросить о том, как застраивается субъект. «Каковы ситуации, формирующие эту существенную дистанцию, оптимальную дистанцию, позволяющую создавать и удерживать смыслы. Каковы правила субъективации?» – так ставится вопрос у Фуко. Субъективация понимается как установление поверхности техники понимания. Таким образом, правильнее было бы говорить о субъективации как об установке себя через эмпирическое Я.

Для Фуко разворачивание вопроса о пределах мысли строится через замену «субъекта» «субъективацией». Здесь власть классического наблюдающего (подсматривающего) субъекта, детально проанализированная в работе «Надзирать и наказывать», трансформируется в техники заботы о себе. Субъект узнается разрушенным и как агент действия, и даже как точка противодействия. Для позднего Фуко дискретность, проявляющаяся в человеческой жизни, истории, языке, и есть процесс узнавания субъекта как субъективации.

Идея субъективации рассматривается через опыт существования, где исключается как внешнее, так и внутреннее воздействие, поскольку вообще снимается оппозиция внешнего и внутреннего Я. То, что разворачивается через деятельность субъективации, не определяется ничем внешним, так как нет ничего внешнего по отношению к этой деятельности. Но собственное существование в опыте субъективации не может быть определено ничем внутренним, поскольку Я теперь понимается как процесс показа, как поверхность. Соответственно, то, что раньше в экзистенциальной традиции определялось как собы-

тие, теперь у Фуко описывается через техники и практики различного рода. Термин «событие» исключается как раз потому, что уже исключено деление на внешнее и внутреннее, поскольку исключен термин «сущность», по отношению к которому всегда определялось, что считать внешним, а что внутренним.

Фуко в «Герменевтике субъекта» говорит о том, что мы вступаем в новую эру взаимоотношения субъективности и истины. В современную эпоху истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту. Она ни при каких условиях не гарантируется субъекту, поскольку тот более не выступает гарантом цельности, а самождественность распадается. Как замечает Фуко, «субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъект. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана...»¹. Таким образом, конструкция субъекта-законодателя прекращает свое существование и уступает место субъекту как процессу, точнее – способу субъективации. Теперь вопрос о том, как должен трансформироваться субъект, чтобы открыть себе путь к истине, не имеет смысла, поскольку трансформация субъекта – это не плод его волевых усилий, а случайное стечение обстоятельств.

Итак, пространство мысли и действия для Фуко конституируется скорее дискурсивными практиками, но не субъектом, закладывающим основания, дающим смысл и суверенно отправляющим власть. Вообще картезианский принцип *cogito*, как принцип самоидентификации через смыслообразование, не может претендовать на то, чтобы быть конституирующим принципом, так как является скорее формой субъективации, нежели неизбежной основой. И дело здесь не в поиске иных основ, а в смещении фокуса теоретического взгляда, стало быть, в растождествлении любых парадигм, претендующих на основательность, на место основы. Логика Фуко довольно проста: то, что обычно представляется основой или смыслом, уже является продуктом рационализации, скроенным по определенным правилам эпохи.

В рамках проекта *Воли к знанию* вновь происходит обращение к теме субъекта – здесь она берется, правда, еще в рамках проблематики власти, от которой Фуко вскоре будет дистанцироваться. Впрочем, не для того, чтобы отрицать ее, но для того, чтобы переформулировать в новой перспективе. Проблема власти теперь трансформируется в проблему «управления» самим собой и другими, а тема субъекта оказывается вписанной в рамки истории форм субъективности и анализа способов субъективации. В двух последних работах Фуко речь идет о том, каким

способом субъект конституирует себя в качестве субъекта в некотором поле, где он свободен по отношению к кодексам и запретам, т. е. каковы должны быть процедуры субъективации. Вопрос заключается в определении условий, которым он подчиняется, статуса, которым он обладает, и позиции, занимаемой им в Реальном или Воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания и поведения. Таковы три основные точки опроса фигуры субъекта на предмет выяснения способа его субъективации.

Собственно термин «*субъективация*» в текстах Фуко формируется в качестве концепта, определяющего так называемые «техники себя». Ближайшим полем для вопроса о техниках себя у Фуко оказывается вопрос о способах власти, о способах, которыми субъект конституирует себя в качестве объекта возможного узнавания. История «заботы о себе», таким образом, – это способ писать историю субъективности через исследование доминирующих культурных установок эпохи и трансформаций некоторых отношений к себе. Субъект для Фуко отнюдь не является условием возможного опыта. Как раз опыт, понимаемый как рационализация процесса, самого по себе не законченного, и завершается в субъекте (или, скорее, в субъектах). Нельзя говорить об опыте, морали, истине для всех. В данном случае возможно лишь провести поиск стилей существования, настолько отличающихся друг от друга, насколько это возможно, и поиск этот ведется в отдельных группах, в неких сингулярностях. Поэтому наряду с «заботой о себе» Фуко говорит о «стилизации существования», о «жизни как произведении искусства».

XX век – это время, когда интеллектуальные и культурные инвестиции власти в *тело* становятся максимальными: «Владение своим телом, осознание своего тела могло быть достигнуто лишь вследствие инвестирования в тело власти: гимнастика, упражнения, развитие мускулатуры, нагота, восторги перед прекрасным телом... – всё это выстраивается в цепочку, ведущую к желанию обретения собственного тела посредством упорной, настойчивой, кропотливой работы, которую власть осуществляет над телом детей, солдат, над телом, обладающим хорошим здоровьем»². Подобный тезис выдает особое понимание власти в философии Фуко – власть здесь понимается как управление, поэтому она прежде всего связывается с давлением. Подобное понимание напрямую формирует проблемное поле субъективации.

Для Фуко власть – это прежде всего некое поле или децентрированная структура. Власть не исходит от субъекта, наоборот – она есть везде, где возникают отношения, она есть то, что

эти отношения упорядочивает и в ходе этого упорядочивания формирует субъектов отношения. Так парадоксальным образом субъект оказывается продуктом власти, которая производит его, посредством дисциплины и наблюдения формируя из аморфной, неподотчетной плоти эффективные тела. Следовательно, власть у Фуко становится не только тотальной, но и репрессивной, т. е. по природе своей связанной с подавлением и угнетением. Иное понимание власти мы видим в философии Делеза: здесь власть воспринимается прежде всего как креативная мощь и используется в качестве онтологического концепта.

В «Анти-Эдипе» Делез и Гваттари расследуют состояния, когда субъект не успевает (не может?) заступить на свою вахту. Нечто, некое событие «X», способно произвести сбой в администрировании и заблокировать передачу и осуществление власти. Такое подвешенное состояние, когда один субъект выбит из седла, а другого, подходящего, который мог бы занять его место в данной ситуации, просто нет, можно назвать состоянием шизо. В этом смысле желание как неоформленный поток – это чистый предел субъекта. Следовательно, желание – это риск как таковой, поскольку оно ставит под угрозу саму определенность, заставляя нас переживать свои границы как чужие, не связанные с нашими субъектными представлениями о себе. Субъект оказывается всегда безнадежно меньше своих ожиданий. Здесь уместно вспомнить о кантовском чувстве возвышенного: субъект, поставленный лицом к лицу с величественным зрелищем, неизбежно осознает свою о-определенность на фоне бесконечно возвышенного пейзажа. Восприятие возвышенного чревато выявлением ранящего несоответствия между мной и моим собственным чувством: я всегда недостаточно велик для него. Но просвещенный кантовский субъект в этой уничижительной обстановке способен хотя бы сохранить лицо, находя радость в том, что именно он при всем своем несовершенстве способен вместить в себя это чувство, тогда как постмодернистский субъект лишен даже этой радости, поскольку он существует в тени подозрения, что ни одно из своих чувств он не может считать своей способностью. Это означает, что чувство возвышенного реализуется за его счет: когда оно осуществляется, самого субъекта тем самым уже нет. Это объясняет, почему современный субъект существует в полупридушенном состоянии, придавленный комплексом неполноценности и надуманным чувством вины.

Термин «желание», изначально принадлежащий психоаналитическому словарю, у Делеза и Гваттари оказался нагружен всей той мощью и креативным потенциалом потоков становления, ко-

торые прочитывались Делезом в ницшеанской воле к власти, в результате чего этот концепт не только перестал вписываться в психоанализ (в котором тематика желания всегда завязана на нехватку и подавление), но и востребовал в качестве методологии шизоанализ как совершенно иную перспективу исследования.

Власть как желание рассматривается в книге Делеза «Капитализм и шизофрения», написанной им совместно с Феликсом Гваттари. Первая часть проекта, «Анти-Эдип», это некий симбиоз психоаналитического и философского исследования. В этой работе проводится очень тонкий, практически ювелирный микроанализ того, как осуществляются инвестиции власти в тело.

Инвестиции власти, по мнению Делеза и Гваттари, происходят на микроуровне в тело, которое называется в «Анти-Эдипе» «телом без органов». Тело без органов – это тело, которое не имеет образа себя и существует только в момент своего создания. Используя термин «тело без органов», Делез и Гваттари хотят уйти от приравнивания тела к организму, желая показать, что проблема инкорпорирования власти в тело гораздо глубже, чем муштра, производимая с телом, достаточно поверхностная и наглядная. Власть в данном случае осуществляется путем внедрения органов в *тело без органов*, путем производства организмов.

Важнейшим для понимания концепта «*тело без органов*», да и всего «Анти-Эдипа», является термин «hyle» – поток, который первичен по отношению и к телу без органов, и к организму. Это не то, что длится или посредством чего нечто длится, – это скорее само чистое дление. Этими потоками пронизано все, на их пересечении и образуются тела без органов. По отношению к hyle тело без органов – нечто сингулярное.

Если для Фуко, как уже указывалось выше, забота о себе всегда ситуативна и так или иначе ограничивается конкретными рамками, а именно возможностью управлять собой, то для Делеза и Гваттари подобное жадное управление через ограничение становится мишенью и метафорически определяется как паранойя.

Параноик здесь – это тело, напичканное «органами», которое, постоянно представляя себя, беспокоится о них. Параноик всё время говорит «Я!» или «Я?», но как только тело сказало «Я» и, шире, как только тело стало способно произносить слова, оно тут же попадает в ловушку, сразу же обнаруживает органы и начинает ощущать постоянную угрозу. Язык – вот главное отличие *тела без органов* от организма. *Тело без органов* существует до и вне всякого языка. Но это «до» не временное, это «до» в онтологическом смысле. Таким образом, тело без органов пытается сопротивляться «организменным машинам», «машинам прину-

дательной организменности»: «Для того, чтобы противостоять соединяющим, связующим и прерванным течениям, оно (тело без органов) учреждает контрпоток бесформенности, неразличимую жидкость... Для того, чтобы противостоять использованию слов, составленных из членораздельных (артикулированных) фонетических конструкций, оно (тело без органов) издает только задыхания и крики, которые являются явными анартикулированными блоками звуков»³.

Везде, где на *тело без органов* осуществляется охота, находятся машины. «Тело без органов отталкивает их (машины-желания) с тех пор, как оно ощущает их как аппарат гонения. Генезис машины лежит в оппозиции процесса производства машин-желания и непроизводительности тела без органов»⁴. Машина желания – это машина, которая производит тип желания, противоположный желанию как *hyle*.

Итак, сравнивая два на первый взгляд различных концепта, мы, с одной стороны, обнаруживаем общее критическое поле – это вопрос о способах власти, о способах, которыми субъект конституирует себя. Также можно отметить, что вопрос о власти тесно связывается с критикой классического субъекта. Фуко и Делезом проводится своего рода философская диверсия, направленная на последовательное изживание картезианской установки. Поэтому вопрос о власти субъекта связывается с проблемой тела.

С другой стороны, можно отметить, что именно через отношение к власти выявляется различие концепций Фуко и Делеза. Для Фуко власть понимается как управление, поэтому уклонение от власти описывается как «забота о себе». Для Делеза власть понимается как креативная мощь, поэтому критика классического субъекта связывается с потоком желания, формирующимся в «телах без органов». Но и в том, и в другом случае замечается тенденция к рассеиванию власти и как следствие – к децентрации субъекта.

Примечания

- 1 Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. М., 1991. С. 288.
- 2 Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса; под ред. В.П. Визгина, Б.М. Скуратова. М., 2002. С. 162.
- 3 Deleuze G. Translation of: *L'anti-Oedipe*. Reprint. Originally published N. Y., 1977. P. 9.
- 4 Ibid.



В.И. Холодарева

ЖАН БОДРИЙЯР: СВОБОДА КАК СИМУЛЯКР

Статья посвящена анализу идей Ж. Бодрийяра, касающихся веса и значения «симулякров» в постмодернистском обществе. Складывающаяся в связи с этим ситуация открывает новые возможности понимания человека и форм его бытия.

Ключевые слова: власть, дискурс, истина, нарратив, постструктурализм, свобода, симулякр.

Философия постструктурализма рассматривает окружающую человека реальность как исторически складывающееся и перманентно конституируемое дискурсивное поле, т. е. как культурно-знаковую среду с развивающимися законами функционирования. В свете теории нарратива можно сказать, что различные общества в различные периоды имеют различные языковые конвенции и потому – разные «реальности».

В силу этого оказались разорванными две стороны процесса овладения реальностью: означающее и означаемое. Означаемое, трансцендентное нужно преодолеть, нужно отбросить платоническую идею, согласно которой за знаками, дискурсами, языком лежит какая-то объективная реальность, изначальный смысл, нуждающийся в открытии. Философия должна преодолеть этот миф. Вместо скрытого корня, скрытой истины постмодернисты предлагают модель «ризома» (ветвящаяся корневая система, равномерно распространяющаяся во все стороны), модель принципиально децентрированную. Платонический дуализм («означающее – означаемое», «явление – сущность», «симулякр – бытие») заменяется представлением о неограниченном ветвлении бытия, в котором отсутствует какая бы то ни было репрезентация.

Все эти установки получили яркое выражение в концепции «симулякра», выдвинутой и обоснованной Жаном Бодрийяром. Симулякр – это знак, схема или модель, за которым ничего не стоит. Это искусственное образование, заменяющее собой реаль-

но существующие предметы и отношения. Он не требует отсылки ни к чему реальному, он самодостаточен. Человеку вполне достаточно обладать симулякром, а не тем, что он симулирует. Симулякры обмениваются на симулякры, и ни один из них не отправляет ни к какому референту. Человек тоже становится чистым симулякром, его «ценность» больше не обеспечивается ни Богом, ни производством, а значит, никакого человека больше нет. Нет не только автономного картезианского субъекта, но и атомарного элемента производительных сил.

Человек глубоко вовлечен в мир симулякров, где невозможно отличить правду от вымысла, живое от неживого, страсть от имитации. Симулякрами может быть всё: любовь, секс, смерть, политика, война. Самодостаточные знаки – симулякры – поглотили собой предметы, т. е. «реальность» в привычном смысле слова. В симулятивной реальности постмодернистского общества нельзя четко провести грань между «собственно» реальным и «всего лишь» фиктивным. Эта реальность соткана из фикций, и, напротив, эти фикции сделались единственной реальностью. Человек становится симулякром и не может дать себе отчета в том, действительно ли он существует или через него существуют некие силы, формирующие его и вызывающие его к жизни. Проблема существования – это проблема преодоления кажущейся жизни, которая постоянно преследует нас. Мы часто имитируем жизнь, всякое частичное, не чистое и, в этом смысле, неполное существование – это всегда имитация. В ту секунду, когда я чувствую себя добрым, эта доброта уже существует в виде имитации: все говорят добрые слова, все стремятся быть добрыми. То же самое происходит, когда я хочу высказать мысль о чем-то. Но нет в мире ни одного обстоятельства и ни одной вещи, о которых уже не высказано много мудрых мыслей. Моя мысль будет только имитацией моего ума, моей способности оригинально мыслить. Вокруг все добрые, все умные, все верующие и в то же время вокруг столько злобы, глупости и отчаяния, которым вроде бы неоткуда взяться. Следовательно, всё вокруг заполнено симулякрами, неотличимыми от истинных образцов.

Бодрийяр не вкладывает никакого отрицательного смысла в понятие «симулякр». Всякий смысловой дискурс желает положить конец видимости, открыть некую сущность, истину. Но это абсолютно невозможное предприятие – дискурс неумолимо отдается во власть своей собственной видимости, вовлекается в игру оболъщения и подчиняется неизбежности своего провала как дискурса. В европейском мире еще очень сильна инерция, положенная классикой (Платоном, Кантом, нововременной на-

укой), для нее главным является знание, люди ищут истину, пытаются понять, как было «на самом деле», пытаются преодолеть все видимости и иллюзии. Но мир изменился, и сегодняшняя культура ориентирована не на знание, не на истину, а на игру означающих элементов, игру символов. «Все видимости составляют заговор, чтобы дать бой смыслу, чтобы искоренить всякий смысл, преднамеренный или же нет, и обратить его в игру, в другое правило игры, на сей раз произвольное, в другой, неуловимый ритуал, более рискованный и соблазнительный, нежели генеральная линия смысла. И биться дискурсу приходится не столько с тайной бессознательного, сколько с поверхностной бездной своей собственной видимости, победа же, если она суждена, одерживается не над грузными фантазмами и галлюцинациями смысла или того, что противно смыслу, но над искрящейся, играющей тысячью игр поверхностью бессмыслицы»¹.

Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного самовоспроизводства. Всё сущее продолжает функционировать, в то время как смысл существования давно исчез. Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование несколько не страдает от этого, а, напротив, становится всё более совершенным.

Таким образом, идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается. Идея богатства, которая предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим образом. И по мере того, как исчезает первоначальное представление о его конечных целях, рост производства ускоряется. Идея исчезла и в политике, но политические деятели продолжают свои игры, оставаясь втайне совершенно равнодушными к собственным ставкам. О телевидении можно сказать, что оно абсолютно безразлично к тем образам, которые появляются на экране, и, вероятно, преспокойно продолжало бы существовать, если бы человечество вообще исчезло. Человек, сидящий перед пустым экраном – логический конец такого развития. Может быть, в каждой системе, полагает Бодрийяр, в каждом индивидууме заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности с тем, чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях?

«Та же история – с Богом и с Революцией. Манящей иллюзией иконоборцев было отбросить видимости, чтобы дать истине Бога раскрыться во всем блеске. Иллюзией, потому что никакой истины Бога нет, и в глубине души они, наверное, знали это, так

что неудача их была подготовлена той же интуицией, которой руководствовались и почитатели икон: *жить можно только идеей искаженной истины*. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что *истины не существует*). Нельзя желать отбросить видимости (соблазн образов). Нельзя допустить удачи подобной затеи, потому что тогда моментально обнаружится отсутствие истины. Или отсутствие Бога. Или же отсутствие Революции»².

Или власти. Сама власть, полагает Бодрийяр, никогда не воображала себя властью, и тайна великих политиков в их знании о том, что власть не существует. «Она только перспективное пространство симуляции, каким является и живописное пространство Ренессанса, и если власть совращает, то именно потому (чего навивные реалисты в политике никогда не поймут), что она – симулякр, и потому что она превращается в знаки и измышляет себя, исходя из знаков (вот почему *пародия*, обращение знаков или их ложное раздувание может затронуть ее глубже, чем любое отношение сил). Этой тайной несуществования власти, тайной великих политиков, также владеют и великие банкиры, которые знают, что деньги – это ничто, что денег не существует, и великие теологи и инквизиторы, которые знали, что Бог не существует, что Бог мертв. Это дает им невероятное превосходство»³.

Когда много говорят о власти, это значит, что ее больше нигде нет. То же самое, согласно Бодрийяру, можно сказать о Боге: фаза его повсеместного присутствия только ненамного опередила ту, когда он уже был мертв. Хотя смерть Бога, без сомнения, предшествовала фазе его вездесущности. То же относится и к власти: о ней так много говорится только потому, что она преставилась, потому что она фантом, марионетка – таков смысл слов Кафки; мессия, являющийся на следующий день, – это только воскресенный из мертвых Бог, зомби. Неизбежность смерти всех великих референтов (религиозного, сексуального, политического и т. д.) выражается в усилении характеризовавших их форм насилия и репрезентации.

Все становится симулякром: смерть, секс, искусство, экономика, и, наконец, сам человек.

Смерть как симулякр. Ничто, даже Бог, считал Бодрийяр, не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит в виде размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния. «Нет ни одного действия,

В.И. Холодарева

которое не стремилось бы к совершенству в виртуальной вечности – не в той, что длится после смерти, но в вечности эфемерной, созданной ветвлениями машинной памяти. Виртуальное принуждение состоит в принуждении к потенциальному существованию на всех экранах и внутри всех программ; оно становится магическим требованием. Это – помутнение разума черного ящика»⁴.

Секс как симулякр. Сегодня, считает Бодрийяр, мы имеем дело не сексом, а с транссексуальностью. Не в анатомическом, а в более общем смысле. Речь идет о маскараде, об игре, которая раньше строилась на половых различиях, а теперь на индифферентности сексуальных полюсов и равнодушии к сексу как источнику наслаждения. Сексуальность связана с наслаждением (это – лейтмотив освобождения), транссексуальность – с искусственностью, будь то уловки, направленные на изменение пола, или присущая трансвеститу игра знаков, относящихся к одежде, морфологии, жестам. Сегодня предназначение тела состоит в том, чтобы стать протезом. «Все мы транссексуалы. Мы такие же потенциальные транссексуалы, как и биологические мутанты. И это не вопрос биологии – мы транссексуалы в смысле символики... Чувственная эктоплазма, каковую являет собой Чичиолина, соединяется здесь с искусственным нитроглицерином Мадонны или с очарованием Майкла Джексона – этого гермафродита в стиле Франкенштейна. Все они мутанты, трансвеститы, генетически вычурные существа,... Все они – игроки от пола, перебежчики из одного пола в другой»⁵.

Искусство как симулякр. Критерий эстетичности ныне можно отнести почти ко всем явлениям культуры, обыденной жизни, промышленных товаров, рекламы и т. д. Наше общество достигло всеобщей эстетизации благодаря средствам массовой информации, теории информации, видео. Даже антиискусство – наиболее радикальная из всех артистических утопий – обрело свои очертания с тех пор, как Дюшамп изобразил ерш для мытья бутылок, а Энди Уорхол пожелал стать машиной. «Даже самое банальное и непристойное – и то рядится в эстетику, облачается в культуру и стремится стать достойным музея. Всё заявляет о себе, всё самовыражается, набирает силу и обретает собственный знак. Система скорее функционирует за счет эстетической прибавочной стоимости знака, нежели за счет прибавочной стоимости товара»⁶.

Наряду с растворением вещей в искусстве, происходит растворение искусства в вещах. Перечеркнув границу утопии и реальности, оно исчезает само. Таким образом, есть какая-то

связь дизайна и акций авангардистов, протестовавших против производства прекрасных произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными делами человек, против места и времени, отведенных искусству: выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещаются в свободное от работы время. Воплощение авангардистских эстетических канонов в реальность способствовало исчезновению как реальности, так и искусства. Оно соотносится само с собой и тоже становится похожим на работающий вразнос механизм. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяет проблему оправдания человека и его судьбы, оправдание Бога, создавшего мир, где так много зла и насилия, проблему познания человеком самого себя.

Итак, когда политично всё, считает Бодрийяр, ничто больше не политично, само это слово теряет смысл. Когда сексуально всё, ничто больше не сексуально, и понятие секса невозможно определить. Когда эстетично всё, ничто более не является ни прекрасным, ни безобразным, даже искусство исчезает. Это парадоксальное состояние вещей, которое является одновременно и полным осуществлением идеи, это совершенство современного прогресса и его отрицание, ликвидация посредством переизбытка, расширения за собственные пределы можно охарактеризовать как повсеместное господство симулякров.

Свобода как симулякр. В современном постмодернистском мире естественное и сверхъестественное, добро и зло, виртуальное и реальное, свобода и зависимость настолько переплелись и настолько взаимообусловлены, что, на первый взгляд, кажется действительно невозможным разделить их. «Чему противостоит СПИД, не более ли ужасающей вероятности сексуальной эпидемии, всеобщей сексуальной скученности? Та же проблема и с наркотиками; отложим в сторону драматизацию и спросим себя: от чего нас защищают наркотики? То же можно сказать и о терроризме: это вторичное, вызывающее реакцию насилие, возможно, защищает нас от эпидемии согласия, от политической лейкемии и упадка, которые продолжают углубляться, а также от невидимого, но очевидного влияния Государства. Все вещи двойственны, всё имеет оборотную сторону. В конце концов, именно благодаря неврозам человек оказывается надежно защищен от безумия»⁷.

Любые революции, любые попытки завоевать свободу в эпоху всеобщей симуляции заранее обречены на поражение, потому что в современном обществе ничто не действует по принципу репрессии, всё действует по принципу производства – ничто не действует по модели подавления, всё действует по модели осво-

бождения. Но это, согласно Бодрийяру, одно и то же. Любая форма освобождения провоцируется подавлением: как освобождение производственных сил, так и освобождение желания, как освобождение тела, так и освобождение женщин и т. д. Логика освобождения не знает исключения: любая сила, любая освобожденная форма дискурса создают новый виток в спирали власти.

Роковой ошибкой всех современных революционеров является намерение покончить с системой как с реально существующим врагом, в то время как враг только воображаемый, символический, но является как симулякр реальной силы. Система как раз и живет за счёт того, что постоянно призывает своих противников сражаться на территории «реального». Когда энергию и ярость воображаемого бросают против системы, это идет ей только на пользу. Система живет не реальным насилием или контрнасилием, но насилием символическим. Революция, считает Бодрийяр, сегодня возможна только в сфере символического.

Когда наши культурные представления и знания утрачивают социальную и человеческую реальность, которую они призваны описывать, и становятся автономными, считает Бодрийяр, мы вступаем в область гиперреальности. Пространство симуляции – это место смещения реальности и модели. Но в настоящее время повсеместным становится мгновенно осуществляющееся преобразование реального в модель. Происходит невероятное: реальное оказывается гиперреализованным – не реализованным, не идеализованным, а именно гиперреализованным. Гиперреализация означает упразднение реальности путем возведения реального в ранг модели. Модель поглощает реальность. О том, что это модель, а не реальность, можно догадаться лишь тогда, когда реальное начинает заявлять о себе как о чем-то более истинном, чем истина, как о чем-то слишком реальном, чтобы быть истинным. «Гиперреальность – это разубеждение в возможности хоть какой-то реальности. Разубеждение, которое подавляет реальность тем, что заставляет ее постоянно разрастаться, становиться гиперочевидной и, однако, навязывать себя снова и снова... История социального никогда не приведет к революции – она навсегда остановлена знаками социального и революции. Социальное никогда не подойдет к социализму – оно наткнулось на непреодолимую для себя преграду в лице гиперсоциального, гиперреальности социального... Реального как системы координат больше нет, оно живет жизнью модели. Но тем самым гиперреальность устраняет и социальное»⁸.

Сегодня на производства такого рода реальности нацелены все средства массовой информации. Так, например, телевизион-

ная реальность не отсылает зрителя ни к чему другому. Сегодня вся система склоняется к недетерминированности, любая реальность поглощается гиперреальностью кода и симуляции. Лишенный объекта субъект оказывается в полной зависимости от гиперреальности.

Искусственность человека усиливается современным использованием компьютера: здесь человек не думает в том же смысле, в каком он не бежит во время бега трусцой. Он лишь заставляет свой разум функционировать, как заставляет свое тело бежать. Сегодня мы живем в воображаемом мире экрана, интерфейса, удвоения, смежности, сети. Все наши машины – экраны, внутренняя активность людей стала интерактивностью экранов.

Изменилась вся парадигма чувствительности. Осязаемость, полагает Ж. Бодрийяр, не является более органически присущей прикосновению. Чтение с экрана осуществляется отнюдь не глазами. Это нащупывание пальцами, в процессе которого глаз двигается вдоль бесконечной ломаной линии. И голос, который мы слышим в радиоприемнике, функциональный, ненастоящий. Это уже не голос в собственном смысле слова, как и то, посредством чего мы читаем с экрана, нельзя назвать взглядом⁹.

В таких условиях вообще снимается проблема свободы, не в том смысле, что ее отменяют, а в том, что человек стал свободен по отношению ко всему. А раз всё свободно, то нет смысла и говорить о свободе. «Можно предположить, что фантастический успех искусственного разума вызван тем, что этот разум освобождает нас от разума природного; гипертрофируя операционный процесс мышления, искусственный разум освобождает нас от двусмысленности мысли и от неразрешимой загадки ее отношений с миром. Не связан ли успех всех этих технологий с функцией заклинания злых духов и устранения извечной проблемы свободы? Какое облегчение! С виртуальными машинами проблем более не существует. Вы уже не являетесь ни субъектом, ни объектом, ни свободным, ни отчужденным, ни тем, ни другим: вы всё тот же, пребывающий в состоянии восхищения от коммутаций. Свершился переход из ада иного к экстазу одного и того же, из чистилища изменений в искусственный рай сходства»¹⁰.

«Если бы мне надо было дать название современному положению вещей», – писал Бодрийяр, – «я сказал бы, что это – состояние после оргии. Оргия – это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического. Мы производили предметы, символы, послания, идеологии, на-

В.И. Холодарева

слаждения. Сегодня игра окончена – всё освобождено. И все-таки остается главный вопрос: что делать теперь, после оргии?»¹¹. Все утопии уже обрели реальные очертания, но жизнь всё более начинает походить на спектакль, текст которого написан не нами, и к тому же неизвестно, существует этот текст реально, или это симулякр, пытающийся стать реальностью.

Примечания

- 1 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000. С. 107.
- 2 *Там же.* С. 114–115.
- 3 *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 85.
- 4 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. С. 84.
- 5 *Там же.* С. 33–34.
- 6 *Там же.* С. 26.
- 7 *Там же.* С. 98.
- 8 *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 93–94.
- 9 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. С. 38–39.
- 10 *Там же.* С. 86–87.
- 11 *Там же.* С. 7.



С.П. Лебедев

ЕДИНОЕ И БЛАГО В УЧЕНИИ ПЛАТОНА

Автор обосновывает положение о том, что благо и единое у позднего Платона суть не одно и то же, а противоположности, одна из которых – благо – является основанием и себя самой, и своей противоположности. В качестве таковой оно есть беспредпосылочное начало деятельности ума.

Ключевые слова: Платон, диалектика, благо, единое, беспредпосылочное начало, ум.

Исследователь, занимающийся философией Платона, рано или поздно оказывается поставленным перед необходимостью решить для себя проблему соотношения двух важнейших его понятий – единого и блага. Оба понятия претендуют на центральное положение в системе платоновского мышления, оба притязают на исполнение одних и тех же функций в отношении производных представлений. Но, несмотря на это, далеко не просто определить, чего больше в их отношении друг к другу: единства или различия. У них разное логическое и внелогическое содержание, и в этом смысле они очевидно не равны. Всякое их отождествление будет иметь внешний, в известном смысле насильственный, характер. В то же время, если их не отождествлять, хотя бы частично, то платоновское учение окажется лишенным целостности. Именно потребность представлять его целостным побуждает интерпретаторов сближать благо и единое до состояния их тождества.

Нужно, однако, подчеркнуть, что исследователю, пытающемуся реконструировать трактовку Платоном связи единого и блага, следует учитывать его методологию, восходящую к парменидовой манере управления мышлением. По крайней мере, в диалоге «Парменид» Платон демонстрирует свое умение строить рассуждения в строгом соответствии со значениями используемых слов. Кстати, именно к этому и призывает платоновский

Парменид юного Сократа, утверждая, что неудачи Сократа связаны с тем, что он преждевременно, не поупражнявшись в указанной методологии, берется определять, что такое прекрасное, справедливое, благое и любая другая идея¹. В таком случае, как может выглядеть соотношение единого и блага с позиции этой элейской по своему происхождению методологии?

Если они одно и то же, то зачем Платону потребовалось два имени, имеющих разное значение? Ведь они не находятся в содержании друг друга и не выводимы друг из друга: благо – это только благо и ничего более, в нем нет никакого намека на единое, а единое или одно – это лишь одно, не предполагающее больше ничего иного, и в самом по себе одном, или едином, нет совершенно ничего, что указывало бы еще и на то, что именно оно-то и есть благо. Из содержания слова «благо», если его мыслить, как требует элейско-платоновская методология, в строгом соответствии с его значением, нельзя вывести ничего, кроме блага, в том числе нельзя вывести и одного, единого; но ведь и из содержания слова «одно» нельзя вывести ничего, кроме «единого», в том числе не вывести и блага. Даже допущение существования «единого» не позволяет вывести из него блага, поскольку одно соотносимо, скорее, со многим, но не с благом. Что, собственно, благого в едином или в единстве многого? Почему единое должно быть еще и благом? А если оно и есть все-таки благо, то не само по себе, а внешним, привходящим образом.

Платон в своем «Пармениде» очевиднейшим образом продемонстрировал, насколько хорошо он разбирается в тонкостях мельчайших различий значений слов. Трудно поверить, что он, выйдя за пределы одного диалога, стал настолько слепым или не шепетильным, что не заметил разницы между единым и благом.

Но и в границах нестрогого мифологического мышления (мнения), например, в «Тимее», Платон даже не намекнул на то, что благо и единое суть одно и то же. В «Государстве» он говорил только о благе, и ни разу не упомянул о едином и о том, что благо и есть одно. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что сам Платон ни в одном из диалогов ни разу даже не обмолвился о соотношении единого и блага в сколько-нибудь вразумительной форме. Пожалуй, лишь Аристоксен указывает на возможность их тождества, правда, его свидетельство не выглядит достаточно строгим, чтобы, опираясь на него, иметь основания указанному тождеству придать категорический вид². Нельзя, как представляется, и аристотелевскую мысль о том, что Платон признавал единое и двоицу причинами блага и зла, трактовать в духе отождествления единого и блага, двоицы и зла³. Быть бла-

гом и быть причиной блага – это не одно и то же. Если же руководствоваться только содержанием значения слов, как это делали элейцы, софисты, Сократ и сам Платон, то благо и одно нужно, скорее, различать, а не отождествлять их друг с другом.

Платон высказывается об едином и благе так, что не дает повода для прямого их сопоставления, побуждая исследователя искать косвенных аргументов. Например, он не говорит прямо о соотношении единого и истины, но формулирует свою мысль таким образом, что получается, будто неумение выводить из единого всего того, что может быть из него выведено, способно стать причиной ускользания истины⁴. Если допустить в связи с этим, что диалектику единого следует считать условием выявления истины или даже самой истиной, то благо должно быть выше истины, выше логического, связанного с единым, и выше самого единого. По крайней мере, в диалоге «Государство» в хорошо известной аналогии блага и солнца встречаются суждения, которые побуждают думать о некотором превосходстве блага над истиной. Познание и истину Платон предпочитает считать лишь имеющими образ блага, но не самим благом, которое по своим свойствам представляется ему чем-то более ценным.

На различие между благом и единым намекает также и разное отношение к обсуждению блага и единого и к ним самим. Начиная свои рассуждения об одном в «Пармениде», Платон сетует на трудность предприятия и только; в «Государстве» же рассуждения о благе сопровождаются восторженными возгласами, призванными выразить предельную высоту умозрительного, и предостережениями («Не кощунствуй!»), если, например, по недоразумению собеседников благо ошибочно отождествлялось ими с удовольствием (тогда как относительно единого легко признаётся, что оно в состоянии быть и собой, и иным и т. п.). Вообще обстановка и тон повествования об одном в «Пармениде» и о благе в «Государстве» далеко не одинаковы: рабоче-деловые, можно сказать, тренировочные в «Пармениде» (здесь Парменид призывает всего лишь поупражняться в логических приемах) и приподнято-благочестивые, эзотерические в «Государстве». Можно было бы для подтверждения различия блага и единого привести и другие, возможно, более сложные для анализа места текстов, но в этом нет особой необходимости. Даже одного указанного положения – первого (о различии значений слов «благо» и «одно») – достаточно для того, чтобы говорить о фактическом различии блага и единого.

Вместе с тем, дело не должно закончиться таким абстрактным их различением. Будучи в некоторой степени правильным,

данное положение находится в противоречии с платоновским образом мышления, склонным к диалектике и самоотрицательности идей, и в такой односторонней форме не может быть признанным верным.

Так получилось, что эти два начала, чем-то, конечно, очень похожие – единое и благо – вместе в сохранившихся произведениях не встречаются, и Платон исследует их порознь: благо стало объектом исследования главным образом в диалогах «Государство» и «Тимей», а единое – в диалоге «Парменид». Отсутствие прямых высказываний Платона по поводу единства и различия единого и блага оставляет комментаторам огромное поле для произвола. В связи с этим представляется, что не лишено основания предположение о том, что в разные периоды своего творчества Платон по-разному определял вершину умозрительного: в одно время – как единое, а в другое – как благо. При всей произвольности (а в созданной платоновской «неаккуратностью» ситуации любое предположение комментатора обречено быть, скорее всего, произвольным) это допущение кажется весьма вероятным. По крайней мере, оно освобождает исследователя от тех трудностей, которые неизбежно возникают при рассмотрении единства единого и блага сквозь призму платоновского метода, продемонстрированного им в «Пармениде». Ведь даже если предположить, что единое являлось центральным понятием представлений Платона именно на ранних ступенях его развития, и если предположить также, что в определенный момент оно было заменено в этом статусе благом, то ведь единое не исчезает от этого из сферы платоновского мышления и требует определенности в отношениях с благом.

Скорее всего, не явит себя успешным прямое сопоставление блага и единого, поскольку анализ остановится на их различии и внешнем по отношению друг к другу характере: здесь ни одно из них не сможет показать себя более фундаментальным, ибо по своему содержанию они разные. Помощь может оказать посредник, имеющий дело с обоими, т. е. чем-то тождественный обоим. Этим посредником является деятельность, точнее деятельность ума, проявляясь через которую, благо и единое становятся объектом наших рассуждений.

Проявляясь в деятельности ума, единое обнаруживает себя как начало логического. Оно по необходимости входит в структуру мышления и его логики, поскольку мышление задается двумя противоположными категориями – единством и множественностью⁵, а логика мышления моделируется как процесс последовательного (без «скачков») движения мысли от многого к единст-

ву и обратно. Как ни строй рассуждение, но внутри деятельности ума единое (одно) оказывается началом и целью логического мышления⁶.

В свою очередь, проявляясь в деятельности ума, благо обнаруживает себя как начало самой целесообразности любого вида деятельности, в том числе и логической деятельности, если в ней усмотреть признаки некоторой целесообразности. Единое представляет собой начало (предел) логической (диалектической) деятельности ума, а благо суть предел для оценочной его деятельности (поскольку оценка входит в структуру ее целесообразности).

Единое и благо суть вершины для умственной деятельности, и это их роднит; они суть *начала* ума – выше их, «дальше» их ум не в состоянии двигаться: единое есть предел для логико-теоретической деятельности, а благо – предел для целесообразной деятельности ума (которая не может быть безоценочной). А если учесть, что ум един, то, в свою очередь, резонно допустить и то, что в перспективе одно и то же должны представлять собой оба предела его деятельности. О едином же и благе в этой связи вновь можно сказать, что они суть одно и то же и, учитывая сказанное выше об их различии, не одно и то же. Они должны быть тождественными друг другу и различными одновременно; но именно в силу этого они (каждое из них) тождественны себе и отличны от себя. Если единое есть благо, то оно отлично от себя и от блага, есть оно само и отличное от себя самого; с другой стороны, если благо есть единое, то оно также отлично и от себя (раз благо первоначально было отождествлено с единым), и от единого. Если благо признать единым, то уже поэтому единое не будет единым, а благо не будет благом. Благо не всецело логично, оно находится также и за пределами логики, отчего благо и не выводимо из единого; но оно также и логично, поскольку может оценивать логику и может быть мыслимым.

Благо и единое можно, наверное, считать противоположностями. В отношениях же противоположностей бывает так, что одна из них берет на себя роль и себя самой, и общего основания для обеих. И можно предположить, что Платон эту функцию основания возложил на благо, и вот по каким причинам. Во-первых, ум, как видно из диалога «Тимей», не сводим только к логическому (диалектическому). Зрение ума выходит за пределы самого ума: он созерцает и одновременно оценивает в качестве блага вечное, не имеющее возникновения и гибели, всегда себе тождественное бытие, постигаемое с помощью размышления и объяснения (собственно диалектическая составляющая ума).

И этот же самый ум в состоянии усматривать и противоположное благу – вечно возникающее и гибнущее, но никогда не существующее на самом деле, доступное лишь мнению и неразумному ощущению. Будучи основанием оценки не только умозрительного, но и иного по отношению к нему, благо является таким умозрительным, которое выходит за пределы собственно умозрительного (и уже тем более логического умозрительного), чего не может себе позволить единое без блага (ведь если единое и воплощается в чувственно воспринимаемое, то не само по себе, а на основе идеи блага, как видно из «Тимея»).

Во-вторых, благо (целесообразность) входит в само логическое в качестве его внутреннего момента и основания, в качестве его предпосылки. Логичность сама по себе не есть благо в сравнении с нелогичностью, но она становится таковой только по причастности благу. Парменид начал с сущего, а Платон с единого, посчитав, что логичнее начать с более раннего, чем с более позднего. Логичнее в данной ситуации значит лучше. Руководствуясь идеей блага, ум счел за лучшее начать с единого, а не со многого или чего-то иного, и, таким образом, к единому пришел на основе блага; именно благо, коротко говоря, привело ум к единому. Руководствуясь идеей блага, ум от предпосылочного идет к беспредпосылочному, и вообще от всякой незавершенности и промежуточности идет к началу и законченности, полагая, что быть завершенным лучше, чем незавершенным. Логическая (диалектическая) деятельность оказывается пронизанной деятельностью оценочной, целесообразной; сами идеи и отношения между ними пропитаны идеей блага, потому что ум мыслит их целесообразно, отдавая себе отчет в своих действиях. Благо есть идея идей, поскольку оно есть закон построения и бытия всего благого (умозрительного и того, что с ним связано), и поэтому всё благое существует как бы «внутри» блага, есть только его конкретизация, его момент, его метаморфоза. Ум формирует идеи в вечности и едиными, обязательно опираясь на идею блага, отчего идеи и концентрируют в себе совершенства, насколько это для них возможно (ведь быть совершенным, конечно же, лучше, чем быть несовершенным). Размышляя, ум учитывает, что, к примеру, быть бессмертным лучше, чем быть смертным (ведь это очевидно для Платона), или что способность мышления лучше отсутствия таковой, что вечное лучше временного, прекрасное лучше безобразного, порядок лучше беспорядка, что бытие лучше становления, а тождественное лучше различного и т. п. Эти и многие другие подобные доводы ложатся в основу создания идей, и без них идеи не были бы тем, чем они являются. Ум хотел

создать что-то благое – получились идеи. Вот и выходит, что идея блага придает познаваемым вещам истинность⁷ (совершенство, вечность, незыблемость), а ум она наделяет способностью познавать (усматривать вечность и совершенство идей, отношение между ними, т. е. мыслить), и в силу этого она становится причиной и знания и познаваемости истины⁸.

Не только производные идеи получают свое бытие посредством блага, но и само единое: ум (в лице Парменида в платоновском диалоге «Парменид») усмотрел «неблаго» в том, что чистое единство не обладает существованием, и счел за благо положить единое причастным бытию. После того, как чистому единству было отказано во всём, включая существование и познаваемость, Платон устами Парменида спросил: «Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?». Слово «возможно» здесь имеет явно оценочный смысл (хорошо или не плохо), ибо, с логической точки зрения, вполне возможно, чтобы единое, не имеющее в своем составе множественности, не существовало и не познавалось⁹. Вот и выходит, что на основе логичности построить идею блага нельзя, но зато саму логичность можно построить, руководствуясь идеей блага. Ум ведь не может работать слепо, чем бы он тогда смог отличаться от безумия? Его деятельность, в том числе и диалектическая, должна быть целесообразной, а следовательно, покоящейся на благе. Благо, таким образом, есть начало не только собственно оценочной, но и умозрительной диалектической деятельности ума. Благо есть и единое, и неединое, и включает его в себя в качестве момента, и выходит за его пределы. Благо есть единое, если речь идет о логической сфере умозрительного; но даже и здесь благо как основа целесообразности выходит за пределы единого. Единое же, хоть и входит в идею блага, является ее подчиненным моментом, полностью не тождественным благу. Ум есть деятельность целесообразная по преимуществу, отчего даже и логическая деятельность ума тоже покоится на идее блага. Последнее является, таким образом, *беспредпосылочным* началом, таким началом умозрительной деятельности, которому уже ничто не предшествует, но всё следует за ним и на его основе.

Подведем некоторый итог. Хотя имеются свидетельства, настаивающие на отождествлении Платоном блага и единого, сам Платон ни в одном из сохранившихся диалогов не утверждал тождественность единого и блага, даже не рассматривал их в одном месте. Более того, если он и говорил о беспредпосылочном начале, то имел в виду благо, а не единое. Связанная с элейской традицией методология, которой пользовался Платон, не позво-

С.П. Лебедев

ляла отождествлять единое и благо, более того, она свидетельствовала о том, что из самого по себе единого невозможно получить ничего отличного от него, даже бытия этого единого (см. «Парменид»). Отсутствие непосредственного обсуждения Платоном данной проблемы не должно стать преградой для реконструкции характера единства единого и блага в более или менее поздней его позиции. Предложенная в данной статье реконструкция рассматривает единое и благо не непосредственно, а сквозь призму деятельности ума. Такой подход совпадает с утверждением самим Платоном блага в роли беспредпосылочного начала (о чем он высказывался в «Государстве»), и выявляет не проговоренное Платоном, но присутствующее в некоторых текстах («Парменид», «Тимей») подчиненное положение единого. Единое и благо суть в самом уме существующие пределы его деятельности, их можно понять как противоположности, основанием единства которых является все-таки благо. Именно его следует признать первичным, тогда как единое может быть понято в качестве его неотъемлемого свойства.

Примечания

- 1 *Платон*. Парменид // Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968–1972. Т. 2. С. 416.
- 2 *Аристоксен*. Элементы гармонии. М., 1997. Кн. 2. С. 2.
- 3 *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 1. С. 80.
- 4 *Платон*. Указ. соч. С. 416.
- 5 Мышление сводит многое к одному, или ищет единое во многом.
- 6 Напомним, что вне деятельности, вне переживаний нам не дано ни единое, ни благо, ни что-либо им подобное.
- 7 Древнегреческое слово *ἀληθεία* переводимое как «истина», «действительность», «правда») производно от слова *λήθη* («забвение»), и означает буквально «незабвенное» (поскольку *α* здесь выполняет функцию отрицательной частицы «не»). Незабвенное, незабываемое – это не что-то случайное, эфемерное, а необходимое, не вытравливаемое из сознания и мышления, не исчезающее и не меняющееся, постоянно (вечно) в нем присутствующее и в высшей степени надежное. Русское слово «незабываемое» прямо указывает на то, что забываемое суть «не за бытием», не в небытии (ибо за бытием, по ту его сторону находится небытие). В нем лучше видится указание на что-то вечное, не исчезающее.
- 8 *Платон*. Государство // Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968–1972. Т. 3 (1). С. 316.
- 9 *Платон*. Парменид... С. 429.



Е.С. Титаренко

МЕСТО СИМВОЛА СЕРДЦА
В АНТРОПОЛОГИИ
ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Статья посвящена анализу символа сердца в антропологии святителя Григория Нисского. Символ сердца, являясь чувственной формой духовного опыта, содержит в себе основные антропологические измерения: причину, сущность, силу, отношение, цель. Вместе с тем он открывает нам дух, воплощающий себя в разумной субстанции.

Ключевые слова: сердце, душа, ум, сила, субстанция, слово, дух.

К характеристикам современного цивилизационного кризиса аналитики относят стремительное разрушение культурной, исторической и духовной форм идентификации человека, размывание его мировоззренческих основ: в «толерантной» идеологии постмодернизма растворяются аксиологические концепты, образующие духовное ядро любой нации, происходит фальсификация базовых культурных мифологем. В основе антропологического кризиса находится «сам человек – как он представлен себе в своем собственном сознании, а вовсе не обстоятельства его жизни»¹. Классическая европейская антропология, рассматривающая человека как некоторый смысловой центр, не объясняет и, самое главное, не спасает человека от утраты собственного центра. В новом направлении – синергийной антропологии – человек рассматривается как конфигурация разнородных и разнонаправленных энергий и, как открытая система, может кардинально меняться, не обладая никакой неизменной природой². Однако и на этом пути человек оказывается беззащитным перед рядом современных психотехнических средств и социотехнических манипуляций.

В христианской религиозной традиции мы имеем пример антропологии сотериологического характера, суть которой может быть выражена формулой св. Афанасия: «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились». В практике христианских аскетов мы имеем укорененный в Священном Писании и сохранный в па-

Е.С. Титаренко

тристике духовный опыт конституирования человека в его отношении с Богом. Лишенный облика Бог взывает к Аврааму из неизведанных глубин: «Авраам!». Авраам отвечает: «Вот я». Как заметил Томас Манн, «безразлично, был ли Авраам высок и красив... или, может статься, низкоросл, тощ и согбен – в любом случае он обладал силой духа, всей силой духа, потребной, чтобы возвести всяческое многообразие Божественного, и всякий гнев, и всякую милость к Нему, непосредственно к Нему, своему Богу»³. Одним из символов, выражающих духовный опыт человека Востока, является символ сердца⁴. С одной стороны, он представляет чувственную форму духовного опыта, с другой – воплощенный и воплощающий себя дух⁵. О кордоцентричном характере мышления человека Ветхого и Нового заветов писал пастор доктор Феодор Симон: «...они думали сердцем... Семиту, по его темпераменту, гораздо легче было наблюдать участие сердца во всех душевно-духовных явлениях, даже интеллектуальных... Это влияние простирается до вершин абстрактного мышления, однако бессознательно для нас, – незаметным образом отвращает течение наших мыслей от нежелательных результатов, и наиболее там, где в гордости мышления намеренно просматриваются практические влияния чувства»⁶.

Но Господь сказал Самуилу: не смотри на вид его и на высоту роста его; Я отринул его; Я смотрю не так, как смотрит человек; ибо человек смотрит на лице, а Господь смотрит на сердце (1 Царств 16:7).

Первый синтез антропологического знания мы находим в трудах святителя Григория, епископа Нисского. Святитель ставит человека перед загадкой самого себя и указывает ему путь «восхождения сердца». Человек иероглифичен; он не может познать самого себя до конца, трагизм его природы является в постоянных конфликтах и контрастах: «Человек и велик, и мал; он и одарен особым достоинством, и ничтожен; предназначен к славе, нося в себе ее залог, и в то же время подчинен тысячам страстей»⁷. Двойкий вид человека соединяет противоположности сотворенной души и слепленной плоти, богоподобия ума и скотоподобия страстных стремлений. В толковании Песн. 4:5 «два юнца серны», которые помещаются близ «сердца невесты», символизируют «двойного человека», сердце же является источником жизни обоих:

Но благовременно будет к исследованию слова присовокупить и тайну о двух юнцах серны, которые рождены близнецами, и которым пищею служит крин, а местом пажити – земля добрая и тучная, по слову же

Господней притчи, самое сердце (Матф. 13, 19. 23). Пасущиеся на ней и собирающие с нее цветы чистых помыслов тучнеют... при подробном обозрении двоякого человека, одного телесного и видимого, а другого духовного и невидимого, по рождению обоих находим близнецами, потому что вместе друг с другом вступают в жизнь. Ни душа не существует прежде тела, ни тело не готовится прежде души; напротив же того, одновременно появляются в жизни⁸.

Мы видим телесного и духовного человека в единстве жизни, которую питают добрые помыслы, плоды добродетели, «произрастающие» в сердце. Свойство «мыслительной силы души» изливать и источать разнообразные помыслы, по мнению св. Григория, отражает символ «источника» (Песн. 4:12, Притч. 5:17–18). «Источник» символизирует и чистоту: «прозрачность и воздухообразная тонкость сердца», не возмущаемая «илом мыслей», означает разум, сохраняемый в чистоте и бесстрастии. «Печать чистоты» разделяет то, что собственно принадлежит душе (добродетели), от того, что «присваивается» ею (тело и внешние вещи). Источник разума истощается лукавыми помыслами, направленными на «чуждое». При этом без влаги добрых помыслов сохнет и вянет «лучшее насаждение» и питается жизнь, исполненная терний. Когда же движение мысли направлено на «собственный сад» и «напоет» «Божье насаждение», душа запечатлевается печатью истины, «неся на себе образ расположения своего к добру»⁹.

Символ «скрижалей сердца» Григорий Нисский относит к владычеству души. «Богозданные скрижали», на которых был начертан божественный закон, есть человеческая природа до грехопадения. Человеческое естество, будучи изображением истинного света, первоначально было сотворено сияющим, «по подобию первообразной красоты, и ему несвойственны потемненные черты»¹⁰. Причина падения души, пишет Григорий Нисский, в произволении каждой души. Первые «скрижали», которые пали на землю и были сокрушены «упорством дольного», олицетворяют ум, воля которого была обращена к вещественному, вследствие чего он и утерял светоносный вид. Душа отемняется обманом искушений подобно тому, как нежный росток подвергается «палящему зною». «Вторые скрижали» (после грехопадения) не тождественны первым: они взяты «из вещества дольного» и предложены могуществу Начертывающего на них закон:

... естество человеческое, устроенное Божиими руками и украшенное неписанными начертаниями закона, в начале было не сокруσιμο и бессмертно; потому что естественно была в нас согласная с законом воля,

Е.С. Титаренко

обнаруживающаяся в отвращении от зла и в чествовании Божества. Когда же коснулся нас глас греха, который в первом писании именуется гласом змия, а в истории скрижалей гласом поющих от вина (Исх. 32:18): тогда, пав на землю, природа наша сокрушается¹¹.

В «дольнее» естество сердца сеются семена слова. В душе «каменистой» посеянное не пускает корня в глубину, и хотя стебель вскоре вырастает, он засыхает под жаром солнца (искушений), поскольку под корнем нет влаги. В «сердце добром», когда душа приобрела некоторый навык к добру и «возделанием помыслов» дан корням простор, «на равнине нашего естества» бывает приращение в нас красоты: «лилия» из Песн. 2:1 символизирует целомудрие, благоухание добродетели. Возрастание души в красоте приводит к «широте человеческого естества», его способности принимать в себя многие и понятия, речения, уроки. Так Соломон преступил за пределы человеческой мудрости, вместив «на широте сердца ведение всего, так что и предшественников превзошел, и для потомков стал недостижимым»¹².

Душа, освободившись от «плотской проказы» и достигнув чистоты, видит «сокровище благ», имя которому «сердце». «Сердце чисто», о созидании которого молится пророк («сердце чисто созижди во мне Боже и Дух прав обнови во утробе моей» – Пс. 50:12), питает душу «Божественным млеком».

Почему говорит она: блага сосца Твоя паче вина (Песн. 1:1), – сосцами по местному положению означая сердце. Конечно же не погрешит, кто под сердцем будет разуметь сокровенную и неизреченную силу Божества; да и под сосцами справедливо может иной подразумевать благие за нас действия Божественной силы, какими Бог поддерживает жизнь каждого, снабжая приличною каждому из приемлющих пищу¹³.

Таким образом, «сокровище», «сердце», которое способна видеть чистая душа, есть неизреченная Божественная сила, питающая и оживляющая душу. Это значение символа сердца фокусирует ценнейшее содержимое души. Духом Святым происходит восстановление «сокрушенной скрижали нашего естества»: когда Дух Святой осенил Деву, естество снова приобрело несокрушимость и бессмертие.

...не тому дивитесь, что возлюбила меня правость, но тому, что черна я была от греха и делами освоилась с мраком, но Жених из любви соделал меня прекрасною, собственную Свою красоту дав мне взамен моей срамоты¹⁴.

Божественная любовь, осеняя помраченную душу благодарью, преображает ее в световидную и достойную любви. Душа, возвысившаяся божественными восхождениями, говорит о себе: «уязвлена любовью я» (Песн. 2:5). Она видит «стрелу любви», глубоко лежащую в сердце. Бог, который есть любовь, пускает в спасаемых «избранную стрелу», едиnorodного Сына, Духом жизни помазав острие. «Острие» же есть вера, чтобы вместе со стрелой был введен и «Устреливший».

Какое сладостное поражение, с которым во внутренность проникает жизнь там, где пронзила стрела, отверзшая себе как бы некую дверь и вход! Ибо вместе и прияла в себя стрелу любви, и стрельба изменилась немедленно в брачное веселие¹⁵.

Душа, принявшая в сердце стрелу любви, снова становится «в руках стрельца» и «направляется в цель истины».

Проблема взаимодействия разумного и телесного, а также нетварного и тварного в человеке ставится Григорием Нисским как проблема «места, разумеемого Богом»: «какой это камень?», «что за вместимость на камне?». В трактате «Об устройении человека» он подвергает критике мнения, заключающие мыслительную деятельность в телесных членах (в сердце, головном мозге или печени). Признавая известные утверждения, что телесные повреждения могут ограничить проявления мыслительной силы и что в основании органов чувств лежит мозговая оболочка, святитель, однако, отрицает возможность обитания бесплотной природы в каком-либо конкретном телесном органе. Действие ума в теле может быть уподоблено игре музыканта на музыкальном инструменте – ум, соприкасаясь сообразно со своей деятельностью с каждым органом, производит соответствующее действие, если орган находится в естественном положении, в случае же отклонения остается безуспешным и бездейственным.

Гармоническая соразмерность различных природ происходит «по подобию» от высшего к низшему. Ум, созданный по образу Первообраза, подобно зеркалу, пребывает в красоте, пока причастен подобию, и лишается красоты при уклонении от подобия. Управляемое умом тело, подобно «зеркалу зеркала», украшается красотой ума, им охраняется и поддерживается. При расторжении единения либо в случае отступления самого вещества от гармонического состояния в вещественной природе обнаруживается безобразие. При этом «испорченность» вещества передается и уму: подобно кривому зеркалу, он более не изображает образ Божий, но отражает безобразие вещества. Так люди,

Е.С. Титаренко

имеющие более грубые расположения, поработили разум естественными побуждениями, отыскивая при их содействии усладу для чувств. Людьюми более совершенными правит ум, «избирая полезное разуму, а не страсти»¹⁶.

В многовидной познавательной деятельности, в каждом из ощущений обнаруживается одна сила, вложенная в человека, – ум, объемлющий всё существо. Все органы чувств – орудия, в которых ум «один действующий, всем движущий и пользующийся каждым орудием сообразно с предложенною целью, и он различием в образе действий не изменяет естества»¹⁷. Суть чувства заключается в некоторой соразмерности движений и действий души с «чувствилищами тела». Св. Григорий говорит о «неком двояком чувстве» в человеке: одно есть чувство телесное, другое – божественное. Чувство осязания действует при телесном соприкосновении, осязание души осязает слово и совершается «каким-то не телесным, но духовным соприкосновением», «духовною и невестественною силою, с привлечением духа, привлекающею и благоухание Христово»¹⁸.

Ум, «умопредставляемое и бестелесное достояние», «изобретатель всякого рода мыслей», не сообщим душе, понимающей при помощи телесных чувств. Свое внутреннее движение он истолковывает «изображением звуков», подобно смычку касаясь голосовых членов и делая явными сокровенные мысли¹⁹. Владычественное души неизмеримо мерою естества:

Указав место, Бог не ограничивает указуемого количеством (ибо для неколичественного нет меры), – но умолчанием об очертании относительно к мере руководит слушателя к беспредельному и неизмеримому. Посему слово, кажется мне, выражает таковую некую мысль: поскольку у тебя постоянно вожделение простираться вперед, не имеешь сытости в продолжении своего течения, не знаешь никакого удовлетворения добром, но всегда желание твое стремится к большему, то у Меня есть такое место, что проходящему оно никогда невозможно прекратить свое течение. Но сие течение в другом смысле есть стояние. Ибо говорит Бог: стань на этой скале (Исх. 33:21). Всего же чуднее это, почему одно и то же есть и стояние и движение. Кто восходит, то, конечно, не стоит; и кто стоит, тот не восходит. А здесь самое стояние делается восхождением²⁰.

В данном пассаже сердце выступает как сила – вожделение простираться вперед. Твердо и непреложно направленная к все-совершенной добродетели (твердое «стояние в добре», стояние на «камне», который есть Христос), эта сила являет беспредель-

ность и неизмеримость. «Стояние в добре» являет собою фокус силы – оно окрыляет сердце к «шествию горе». Таким образом, сердце предстает как осуществление отношения, динамическая соотнесенность²¹. Сердце всегда является как отношение – к плоти и чувственному (страсть), к умопостигаемому и добру (добродетель), к Богу.

Сердце как действие отношения выражает и двоякая «зрительная деятельность души»: одна блуждает вокруг суетного, другая усматривает истину. Отношения души с множественным миром чувственного характеризуются как видение несуществующего «многими очами». Такие «многовидящие» люди «имеют в виду многое, но ничего не видят». «Многие очи» св. Григорий иначе объясняет как «многие души»: многодушные в невежественных людях образуют страсти, заполняющие «место души». К свойствам такой души относятся печаль, удовольствие, раздражительность, боязнь, робость, дерзость. На Единое, в вечном Своем естестве объемлющее Отца, Сына и Святого духа, смотрит одно «чистое око невесты», так как созерцаемое в едином естестве едино и различение ипостасей не производит никакого отделения или отчуждения. При этом «другое око» души остается бездейственным.

Как слеп многоочитый, который многими очами смотрит на суетное, так острозрителен и прозорлив, кто одним душевным оком смотрит на одно – на доброе²².

«Единое око» соответствует «единой душе», поскольку она не делится на разнообразные «расположения», но единообразна добродетельной жизнью, «единой настроенностью духа».

В толковании Песни Песней 1:12 («Мирровой пучок – возлюбленный мой у меня, у груди моих пребывает») св. Григорий обращается к тайне взаимодействия божественного и человеческого. Даже очищенное и усовершенствованное добродетелью человеческое естество непреодолимо отличается от божественного: Владыка являет Себя человеку тройко, став светом для очей, миррой для обоняния и жизнью для «ядущих»; человеческое сердце украшает себя само, становясь «цветом», но не делается «питающим». Бог не имеет нужды в человеческих добродетелях, но человек нуждается в его благах²³. Сердце уподобляется благоухающему мирровому пучку, который женщины скрывали на груди под покровом наружного убранства: Сам Господь, сделавшись благоуханием, возлежит в «пучке» совести, водворяясь в самом сердце. Душа, принявшая во владычественный ум «бла-

гоухание Христа» и сделавшая сердце вместилищем «фимиама», исходящим из сердца духом («огнем» сердца) согревает все телесные члены так, что они делаются «теплыми и исполненными жизни»²⁴. «Тепло» духовной природы, получаемое телом, приводит его как бы к «кипению», так что никакое «беззаконие» (отступление телесного члена от естественного состояния) не охлаждает любви к Богу.

В толковании Песни Песней Григорий Нисский излагает мистический путь «восхождения сердца» – душа обретает силу движения по «восхождениям добродетели, как бы по ступеням лестницы, руководимая словом на высоту». Именование души «сестрою и невестою» сочетает душу с «Женихом» (Христом), имя «невесты» делает ее «стелесницею» нетленного «Жениха»²⁵. Вначале слово Священного Писания «оконцами Пророков» и сквозь «мрежи заповедей» вводит луч в душу, приглашая ее приблизиться к свету, стать прекрасною при свете, приняв на себя вид «голубицы». Когда душа вместит в себя эту красоту, слово, как будто душа вовсе непричастна красоты, привлекает ее к приобщению «красоты превысшей». «Преображение от славы в славу» (2 Кор. 3:18) св. Григорий толкует так, что душе представляется как бы непрестанно новая красота и вместе с тем непрестанно возрастает желание ее достижения: достигнув одной ступени, ей кажется, что она только приступила к восхождению.

В Песн. 2:14 «голубица» призывается «прийти в себя», «в покров камен». «Прийти в себя» означает показать совершенную готовность «принять в себя вождение восхождения к лучшему», поскольку добродетель свободна от всякой необходимости и не знает над собою властелина. «Покров каменный» – покров «высокого Евангелия», когда душе, упражнявшейся в законе и увидевшей разумением лучи света, уже не нужно учение, прикровенное иносказанием – можно перейти на «камень» истины. Тогда во «вместилища сердца» входят Божественные учения.

Затем, когда «невеста»-душа становится более «острозрительною», она познает красоту Слова, видит нисхождение Его в человека – «на одр дольней жизни, осененное вещественным естеством человеческого тела»²⁶. Вхождение души в «брачный чертог» означает восхождение души на «самую вершину упования», когда она мыслит о себе, что она в самом тесном единении с «возлюбленным», и созерцает «невидимое», подобно тому, как созерцал Моисей, будучи во мраке. Но именно там душа научается, что она так же далека от совершенства, как не приступившая еще к началу восхождения. Бог остается абсолютно непознаваемым ни как сущность, ни как начало, ни как бытие.

Бог познается душою в своей непостижимости и всякий постижимый признак становится препятствием к обретению Искомого. Душа понимает, что оставив всю тварь, пройдя всё умопредставляемое в твари, миновав всякий доступный путь, она лишь верою может обрести Бога в «чертоге» своем:

А чертог, без сомнения, есть сердце, которое тогда делается вместительным для Божественнаго вселения, когда возвращается в состояние, в каком было первоначально при образовании своем зачещиею²⁷. И, конечно, кто под именем матери будет разуметь первую причину нашего устройства, тот не погрешит²⁸.

Когда сердце возвращается в состояние, бывшее при первом творении, когда оно находится у первопричины бытия, оно обретает способность вмещения Бога. Когда «невеста» вводит «Жениха» в «чертог матери», тогда символ указывает на единение души и Слова в сердце – чистой, светоносной первосубстанции.

Преображенная душа, всецело руководимая Словом, обретает множество сил для «горнего шествия»: «уста невесты» становятся «источником меда», а «язык» – «хранилищем смешанной мудрости». Концом добродетельной жизни такой души является облечение во Христа. Но и на этом она не останавливается, становясь «садом», подобным «раю». Новое состояние отличается от первоначального «рая» – доступного и неохраняемого, но «отовсюду огражденным памятованием заповеди». «Сад», плодоносящий пищу для жаждущих, означает становление естества души в «естество источника»: уста невесты посылают (*ἀποστολή*) «слово веры», которое посредством слуха «насаждается в сердцах» и делается «садом». Высота похвал, которых удостоивается «невеста», указывает на то, что душа показывает в себе «черты Божественного образа». Высочайшая похвала, которой удостоивается душа-«невеста» – «садовый источник – колодезь живых вод и потоки с Ливана» (Песн. 4:15). Св. Григорий толкует символ «колодца с живою водою» как животворящее естество души (Иер. 2:13, Иоан. 4:10, 7:37–39). «Живая вода» в Священном Писании символизирует Божественное естество. Колодец, изливающий из себя живую воду, сочетает в себе признаки «глубины колодца» и «непрестанной подвижности реки». Вследствие свершившегося уподобления первообразной красоте душе уже нечем превзойти себя:

Ибо в точности, как источник, стала подобна Источнику, как жизнь – Жизни, как вода – Воде. Живо Слово Божие, жива и душа, при-

Е.С. Титаренко

явшая Слово. Та Вода течет от Бога, как говорит Источник: от Бога изыдох, и приидох (Иоан. 8, 42). А она содержит в себе вливающееся в кладязь души, и чрез это делается сокровищницею оной живой воды... истекающей (истекающей с шумом, – прим. Гр. Нисского) от Ливана...²⁹

Подводя итог вышеизложенному, мы можем сказать, что символ сердца разворачивается в основных антропологических измерениях: причины, сущности, силы, отношения (как становление, обожение), цели. Сердце означает первое начало человека – ум (владычественное души), тварное («устроенное Божьими руками»), несокрушимое и бессмертное естество человека. Как сущность, сердце есть разумная субстанция («скрижали сердца»), способная «изображать» в себе ту природу, по отношению к которой она действует: она светоносна в отношении умопостигаемого, добра и Бога и потемнена в отношении телесного и чувственного. В душе ум являет себя как разумная, мыслительная сила, всем движущая и устремленная простирается вперед. Многообразное действие мыслительной силы образует жизнь души и тела, являя в них «соразмерность движений». Возрастание человека происходит в разумной субстанции («вместилище сердца»): она принимает в себя Логос («семя Слова», «стрелу любви»), возрастает «в красоте» и «широте» человеческого естества.

Кроме того, символ сердца означает Божественную силу, Дух Святой, действующий в очищенной разумной субстанции. Когда душа освобождается от множественности чувственного («многодушие») и становится «единообразной» в силу единой настроенности духа («одно чистое око невесты»), она видит «сердце» – Божественную силу, питающую и оживляющую ее. Силою Святого Духа разумное естество восстанавливается в своей первоизданной красоте, несокрушимости и бессмертии. Преображение человеческой природы, превосхождение душою самой себя (выход за свои собственные границы) происходит в «сердце»: душа соединяется с Логосом в «брачном чертоге», который есть сердце – чистая светоносная первосубстанция. В таком тройственном единении человеческая душа являет в себе «черты Божественного образа».

Как видим, в сотериологическом аспекте антропологии свт. Григория Нисского символ сердца занимает центральное место, содержа в себе сущность и силу, движитель и движимое, причину и цель.

- 1 *Слободчиков В.* Антропологический кризис в современной европейской культуре [Электронный ресурс] // Интернет-журнал Сретенского монастыря/Православие.ру – Электрон. данные. М., 2005–2007. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/050207105546>, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 2 *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. М., 2005. С. 14–15.
- 3 *Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 404–406
- 4 Слово сердце встречается в Священном Писании более 1000 раз. Еврейское *leb* или *lebab*, греческое *kardia* использовалось для обозначения центральной части, сердцевины. Корень еврейского слова, точное значение которого не ясно, может означать «центр».
- 5 *Бурлака Д.К.* Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб., 2007. С. 133–137.
- 6 *Симон Ф.* Психология апостола Павла. М., 1907. С. 25–26.
- 7 *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 155.
- 8 *Св. Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни песней Соломона. Беседа 7. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0308, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 9 *Св. Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни песней Соломона. Беседа 9. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0310, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 10 *Св. Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни песней Соломона. Беседа 2. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0303, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 11 *Св. Григорий Нисский.* О жизни Моисея. [Электронный ресурс] Библиотека Якова Кротова. – Электрон. данные. – 2008. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_04.htm, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 12 *Св. Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 7. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 8.
- 13 *Св. Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 1. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим

Е.С. Титаренко

- доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0302, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 14 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 2. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 10.
- 15 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 4. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0305, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 16 *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб, 1995. [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. – Электрон. данные. – 2008. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_06.htm, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 17 Там же.
- 18 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 1. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 13.
- 19 *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 16.
- 20 *Св. Григорий Нисский*. О жизни Моисея. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 11.
- 21 *Яннарс Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 101–104.
- 22 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 3. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0304, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 23 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 4. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 15.
- 24 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 3. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 22.
- 25 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 9. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 9.
- 26 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 6. [Электронный ресурс] // Святоотеческое наследие: Библиотека творений святых отцов и учителей – Электрон. данные. – М., 2005–2008. – Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.g_08_0307, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 25.04.08.
- 27 «Но едва я отошла от них, как нашла того, которого любит душа моя, ухватилась за него, и не отпустила его, доколе не привела его в дом матери моей и во внутренние комнаты родительницы моей» (Песн. 3:4), Синод. пер.
- 28 *Св. Григорий Нисский*. Точное изъяснение песней Соломона. Беседа 6. [Электронный ресурс] // Режим доступа см. в примечании 26.
- 29 Там же.

К.М. Антонов

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ КНЯЗЯ С.Н. ТРУБЕЦКОГО

В статье рассматривается трактовка кн. С.Н. Трубецким общих вопросов истории и природы религии, идеи откровения в контексте его учения о соборности человеческого сознания, обоснование им подхода к решению проблем философии религии.

Ключевые слова: откровение, вера, Логос, соборность сознания, метафизика, конкретный идеализм

Исследователей творчества кн. С.Н. Трубецкого (1862–1905), в основном привлекали либо его учение о соборности сознания, либо его метафизика, «конкретный идеализм». Однако, как справедливо заметил Н.К. Гаврюшин, «вопросы философии религии, преимущественно в конкретно-историческом освещении, были постоянным и едва ли не основным предметом ученых занятий»¹ мыслителя.

В этом отношении кн. С.Н. Трубецкой был не одинок: глубокий интерес к этим вопросам обнаруживается практически у всех участников московского идеалистического кружка, сложившегося в 80-е гг. XIX в. вокруг В.С. Соловьева и Л.М. Лопатина. Трубецкой принял не только «ряд идей Соловьева»², но, в основных чертах, основания и творческой, и исследовательской программы последнего, в рамках которой, благодаря оригинальному решению проблем «веры и разума», «веры и культуры», получали религиозное оправдание такие ценности, как рациональность, знание, государство, право, культурное творчество и т. п. В формирование и реализацию этой программы Трубецкой внес, учтя, в частности, ее критику со стороны Л.М. Лопатина³, и собственный вклад, уточнив, развив и по-новому обосновав целый ряд ее положений. Его специфический личностный склад: «Будучи мистиком, он в философии оказался критическим идеалистом, в науке строгим и точным исследователем, в общественной жизни сознательным деятелем»⁴ – возник в результате преодоления в

русской мысли того времени ряда существенных предпосылок эпохи Просвещения.

В своих работах по истории религии и философии он наполнил предложенные Соловьевым схемы конкретным историческим материалом, причем сами схемы, естественно, претерпели при этом определенные модификации. В творчестве Трубецкого разработанная Соловьевым программа обрела новую степень конкретности. Между решением общих проблем философии религии, разработкой общей логики историко-религиозного процесса и собственно научным изучением истории религии он создал как бы промежуточное, переходное звено, примерно соответствующее нынешнему «теоретическому религиоведению»: общую теорию религиозного сознания и методологию его исторического и структурного изучения. Мы обратимся первоначально именно к этой части его наследия, чтобы затем перейти к более общим философским основаниям его воззрений.

История и теория религии. Исходной точкой методологических размышлений Трубецкого является, на мой взгляд, предъявляемое им исследователю религии требование беспристрастности и беспредвзятости. Вслед за Хомяковым и Самариным он полемически направляет это требование как в адрес предвзятых богословских, так и (и главным образом) позитивистских и материалистических, т. е. вообще редуccionистских подходов. Религиозное сознание, имеющее вполне определенную структуру, существует как факт, данный сознанию исследователя. Последний, с точки зрения Трубецкого, должен признавать его, по крайней мере как психологическую реальность, независимо от своего личного к нему отношения. В целом «историк и философ не имеют права отпираться от предвзятых догматических положений или своих субъективных убеждений и верований»⁵.

Направляя свое внимание преимущественно на исследование структуры религиозного сознания и его предметности, последовательно практикуя воздержание от экзистенциальных суждений о реальности этих предметов, Трубецкой предвосхищает достижения позднейшей феноменологии религии. Однако благодаря активному использованию достижений немецкой классики (прежде всего Гегеля и Шеллинга) и идей Соловьева, ему удается органически сочетать данный подход с реконструкцией логики исторического развития религиозного сознания.

В статье «Религия» из Энциклопедического словаря Трубецкой определяет свой предмет как «организованное поклонение высшим силам»⁶, предполагающее веру: сознание реальности

этих сил и «религиозное настроение», охватывающее разумную, эмоциональную и волевую сферы жизни сознания. Вера находит свое деятельное выражение в культе, т. е. служении и приношении жертв своему предмету, благодаря которому религия предстает как «организующая и организованная вера человеческого сообщества», предполагающая «сочетание социальной эволюции и личного творчества» в истории религии.

Основным фактом религиозного сознания Трубецкой считает представление о непосредственном откровении высших сил как источнике веры и всей системы религиозного сознания и религиозной жизни. При этом внешняя действительность признается религиозным человеком зависимой от этой высшей реальности. Таким образом, идея откровения становится у Трубецкого мостом для перехода от исследования структуры религиозного сознания к рассмотрению его истории: оно, с одной стороны, стоит в центре сознания религиозного человека, а с другой – дано сознанию исследователя, как некоторый факт, который он должен прежде всего точно воспроизвести. Тогда исследователь может выстраивать последовательность этапов истории религий в соответствии с тем толкованием, которое религии дают сами себе, обращая внимание прежде всего на логику, сообразно которой религиозное сознание обращается от одних форм и предметов поклонения к другим.

Философской основой такого подхода является известное учение Трубецкого о «соборности человеческого сознания». Согласно этому учению «сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, оно соборно»⁷.

Для подтверждения этой мысли Трубецкой проводит следующий мысленный эксперимент: «Если из нашего индивидуального сознания удалить живую связь, которая соединяет нас с другими сознаниями, как с предшествовавшими, так и с существующими, если удалить из нашего сознания совокупность всего унаследованного, всего внушенного и внушаемого нам, оно лишится и формы, и содержания, обратится в ничто»⁸. Все психические функции человека: чувственность, память, воображение и др. – имеют историю, уходящую своими корнями в дочеловеческие формы жизни. С точки зрения истории и философии религии особенно важная роль принадлежит воображению. Здесь также даже «при помощи самого тщательного анализа невозможно разграничить личное, свое – от того, что унаследовано нами, и, главное, от того, что прямо или косвенно внушается нам непрерывно окружающими нас разумными существами»⁹. Подлинная история народов и всего человечества (в том числе история религии)

совершается именно в их коллективном воображении. Именно последнее является подлинной сферой предметности религиозного сознания: здесь живут боги, здесь происходит их история и история их художественных типов. «Великие личности и великие события» переживаются и усваиваются народом постольку, поскольку они становятся социальными представлениями, канонизируются в виде героических образов, мифологем. Таким образом они «становятся историей, пребывающими элементами или факторами общего сознания». Именно в этой сфере «история народа превращается в откровение»¹⁰.

Идея соборности сознания в ее интерпретации Трубецким отнюдь не означает растворения личности в коллективе. Напротив, только в коллективе личность может сознать себя, свое достоинство и ценность, развить полноту своих духовных потенций. Приобретаемый здесь нравственный опыт ложится в основу религиозных идей «о грехе и святости, о возмездии и божественном суде», верования в бессмертие души и в ее воскресение¹¹. Только на этой основе возможно личное творчество, в том числе и религиозное: будучи всегда основанном на общепризнанном, на традиции, на том, «что внутри меня все признают», оно для своего уникального откровения требует так же всеобщего признания: «один лучше всех знает то, что все должны знать»¹². Трубецкой сформулировал это положение в энциклопедической статье так: «Как ни велико значение личности в религиозной истории, самое величие и могущество лица доказывается здесь прежде всего тем, что его вера становится религией, т. е. организующей и организованной верой человеческого общества»¹³. И каждое такое откровение есть шаг на пути осуществления сверхличных, объективных истины, добра и красоты «в живом соборном сознании человечества»¹⁴. Откровение, таким образом, оказывается не только субъективным представлением участников религиозного процесса, но и объективным механизмом его движения, без которого этот процесс непонятен.

Тем самым создаются предпосылки для описания своеобразной «логики откровения», для указания его критериев. Для пояснения своей концепции Трубецкой использует понятие гения, применяя в то же время к описанию исторического процесса учение Лопатина о «творческой причинности»: «Гений не объясняется без исторических условий, среди которых он действует и развивается, но вся особенность его состоит именно в том, что он не объясняется из них одних». Гений «вносит в свою среду нечто такое, что он от нее не заимствует»¹⁵. Существенно при этом, что вносимое гением в свою среду новое духовное содержание не

безотносительно к этой среде: оно разрешает ее проблемы, противоречия и вопрошания, казавшиеся неразрешимыми, причем способом, который невозможно было предположить, исходя только из присущих данной среде предпосылок. Можно сказать, что данное содержание «требуется» средой, но она в то же время никогда не смогла бы обрести его своими силами. Такой подход дает Трубецкому возможность органично сочетать обнаруженную исследователями конца XIX в. преемственность в развитии религиозных представлений (он и сам ее постоянно подчеркивал) и столь же явную прерывность в этом развитии, связанную с появлением принципиально новых религиозных фактов и идей. Это сочетание оказывается особенно важным для корректной интерпретации центрального, с точки зрения Трубецкого, события истории религии: возникновения христианства.

Но обратимся к конкретной истории. Из той же статьи в энциклопедическом словаре видно, что Трубецкой, поддержав в целом идею позднего Соловьева о важности социальных аспектов становления религиозного сознания¹⁶, не принял его идею о происхождении религии из культа предков¹⁷. Первоначальной ступенью религии мыслитель считал анимизм и пандемонизм. Анимизм, представляющий мир по аналогии с человеческой личностью «царством живых сил, царством душ», как «первобытное мирозерцание», есть «непроизвольный продукт человеческого сознания», «предмет непосредственной веры человека»¹⁸. Здесь следует видеть не только рецепцию русским философом достижений тогдашней культурной антропологии (прежде всего Тайлора), но и влияние идей Лопатина о «естественных верованиях разума» и о происхождении идеи причинности из внутреннего опыта человеческого сознания.

Различение богов как существ, достойных поклонения, и демонов, а также последующее развитие богосознания человека осуществляется на основе двух главных мотивов: корыстного мотива страха и этического мотива благоговения. Божественный статус тех или иных сил закрепляется в общественно значимом культе: история политеизма предстает у Трубецкого как прежде всего политическая история – первоначальное «немногобожие» («олиготеизм») отдельных кланов, родов и племен превращается в классический политеизм (типа египетского или греческого) путем объединения местных культов в ходе становления соответствующих государств¹⁹.

Однако боги политеизма до конца сохраняют следы своего демонического происхождения, и этический мотив находит свое выражение в стремлении освободиться от их власти: в этом Тру-

бецкой, вслед за Соловьевым, видит основную заслугу греческой и индийской философии. Так же как у И.В. Киреевского и Вл. Соловьева, история философии является у Трубецкого важнейшим аспектом истории религии. В работах по истории древней философии и новой философии, в своих теоретических трудах, Трубецкой акцентирует моменты взаимодействия религиозного сознания и философской мысли. И хотя история философии обладает своей собственной логикой, логикой развития чистой мысли, «первоначальная философия каждого народа – точнее его первоначальное мирозерцание, тесно связано с его религиозными представлениями и верованиями», более того, определяется ими²⁰. Эта «глубокая и конкретная» связь «имеет первостепенное значение для самого метода историко-философского исследования»²¹ и такое же значение для исследования в области истории религии. Но если религия обуславливает философию, то «философия объясняет религию», она возводит религиозную жизнь на новый уровень сознательности и выносит свою оценку, свой суд: «ложная религия, будучи истинным образом сознания, есть отвергнутая, осужденная»²². Отсюда проистекает и посредническая функция философии, в установлении которой Трубецкой следует ранним христианским апологетами, в частности Клименту Александрийскому, смотревшему на нее как на «детоводителя эллинов ко Христу»: «греческая философия есть мост, посредством которого культурное, образованное язычество перешло к христианству»²³. Отсюда и двойственность ее роли: в языческую эпоху она была в каком-то смысле «христианством до христианства», но в то же время в эпоху христианскую именно под ее влиянием развивается «натурализм в христианстве»²⁴. Это не значит, что с появлением христианства философия должна была исчезнуть. Это значит, напротив, что новый уровень религиозного сознания, достигнутый благодаря христианскому откровению, предъявляет и новые требования к философской мысли, задает более высокий уровень интеллектуальной совести.

Итак, борьба с демонизмом завершается отрицательным, через самоуничтожение в нирване, освобождением человека в буддизме или положительным, через осуществление Богочеловечества, освобождением его в монотеизме, высшей точкой развития которого Трубецкой считал христианство: «Только Христос исцелил человечество от той демономании, которой оно было одержимо в язычестве»²⁵.

Становлению христианского богосознания посвящен главный исторический труд философа – «Учение о Логосе в его истории». Сведенная к краткой формуле, его концепция выглядит

следующим образом: христианство выросло на почве библейского монотеизма в ходе борьбы и взаимодействия с язычеством, иудейской апокалиптикой и начатками гностицизма; в эллинистическом учении о Логосе оно обрело универсальную форму для выражения своего универсального содержания, подготовленного развитием богосознания в Ветхом Завете. По Трубецкому христианство, хотя и необъяснимо без своих исторических корней, в то же время и не сводимо к ним. Оно «есть нечто новое», что определяется «единственным в истории соединением личного самосознания и богосознания» во Христе. На этой основе в христианском богословии развиваются конкретная идея Логоса и конкретная идея Абсолютного, разрешающие неразрешимые человеческими силами противоречия античной философии и иудейского богосознания. Первой она указывает путь преодоления дуализма, «который составлял роковую границу греческой мысли»²⁶; второму – дает возможность преодолеть противоречия между универсализмом и национализмом, между конкретным, живым единством Бога и его отвлеченным, законническим пониманием. Тем самым христианство предстает как откровение Абсолютного *par excellence*, как высшая точка развития религиозного сознания.

Однако христианство, будучи новым началом человеческой жизни, началом Богочеловечества, с одной стороны, возникает на почве целого ряда предшествующих «естественных» откровений, «пресуществляя»²⁷ их, а с другой – реализуется «в целом ряде исторически сложившихся форм»²⁸, каждая из которых определяется проникновением в него тех или иных элементов язычества. В этом отношении С.Н. Трубецкой разделяет взгляды, намеченные славянофилами, теоретически развитые Соловьевым, поддержанные Лопатиным и исторически обоснованные Е.Н. Трубецким в работах, посвященных «религиознообщественному идеалу западного христианства». Все они указывали на относительно положительное значение предшествующих ступеней развития религиозного сознания, констатировали и пытались объяснить наличие элементов обмирщенности на любой конкретной исторической ступени развития христианского сознания.

Такой подход к истории религии указывает на характерное для мыслителей этой группы понимание функций философии религии. Описывая религиозное отношение не только в модусе сущего, но и в модусе должного, философия религии выступает как важнейший инструмент преодоления обмирщенности в христианстве, как средство его защиты от соблазнов утопического, языческого, сознания.

Однако при всех рецидивах язычества история христианства есть история богочеловеческого союза, история Церкви как тела Христова, в отношении которого докетизм так же неуместен, как и в отношении индивидуальной человеческой природы Спасителя. Обращаясь к осмыслению христианства, философия религии погружает его в историю. Однако в противоположность как богословскому, так и позитивистскому редукционизму она, будучи философией, берет в качестве точки отсчета то изумление, которое вызывает у нее «совершенно естественное, человеческое течение событий, сосредоточивающихся вокруг столь чудесной тайны»²⁹. Философское осмысление истории вносит в нее (Трубецкой в этом точно следует Соловьеву) телеологию. Ее эсхатологическим завершением, конечной целью является устройство «совершенного богочеловеческого общества»³⁰. Развитие религиозного сознания и связанных с ним жизненных форм есть, таким образом, как бы аспект общего движения человечества к достижению общественного идеала. Однако сам этот идеал есть не что иное, как абсолютная религия – совершенная организация богочеловеческой жизни.

Как и у Соловьева, данный идеал предстает у Трубецкого как цель указанного движения и в качестве таковой он не может, разумеется, быть логически выведен из известных нам исторических данных. Он, тем не менее, может быть обоснован теоретически, и собственно философское творчество Трубецкого представляет собой в значительной мере попытку такого обоснования.

Философские основания. В этой области Трубецкой пытался разработать систему «конкретного идеализма», в рамках которого сущее представало бы как «конкретный абсолютный субъект», абсолютное начало и вместе с тем конечная цель действительности. Эта система, по мысли автора, была призвана устранить противоречия философии и религии, удовлетворяя требованиям как разума, так и религиозного сознания.

Основным методом построения своей философии Трубецкой, следуя Соловьеву и Лопатину, избирает «систематическую критику отвлеченных концепций сущего», при которой отвлеченное, логическое их рассмотрение проверяется историко-философским анализом соответствующих систем. Эмпиризм, рационализм и мистицизм предстают у него как «отвлеченные начала», неспособные порознь обосновать систему универсального знания. В основу своего рассмотрения Трубецкой кладет оригинальную интерпретацию идей Канта. Кантова «критика опыта» показывает, по Трубецкому, что в основе сферы нашего опыта лежат, обуславливая его, с одной стороны, «универсальное чувственное начало»,

«субъект чувственных явлений во времени и пространстве, субъект пространства и времени», а с другой – универсальное логическое начало, формирующее не сводимую ни к какой чувственности закономерную связь явлений между собой³¹. Тем самым «эмпиризм последовательно ведет к идеализму», достигающему своей вершины у Гегеля, для которого «сущее определяется как объективная мысль, или идея»³². Возникающая на этой основе метафизика, которую Трубецкой определяет как «формальную науку о сущем, о способах понимания сущего»³³, является необходимым, но не достаточным элементом системы знания. Претендуя на исключительность, забывая о необходимо производимой ею процедуре «отвлечения», она сводит сущее к идее, к чистой возможности и неизбежно упускает из виду действительность, отличную от идеи реальность. Это означает, что «критическая метафизика должна быть сознательно отвлеченной», должна сознавать границы отвлеченной мысли и вместе с тем делает необходимым введение в философскую систему дополнительного гносеологического фактора, фактора веры. Гносеологический механизм предстает в этом случае в следующем общем виде: «Данное *чувственное* явление, воспринимаемое мною, я *понимаю* как действие, т. е. я мыслю его при помощи *понятия* причинной связи, умозаключая к его *причине*, которую я *предполагаю* реальной и независимой от меня»³⁴.

Вера, таким образом, рассматривается Трубецким как особая познавательная способность, дающая непосредственное знание реальности, осуществляющая «обнаружение субстанциальности бытия»³⁵. Как соотносится вера в этом смысле с верой религиозной?

Вслед за Лопатиным³⁶ Трубецкой весьма критично относится к «философии веры», «мистическому идеализму», который пытается рассматривать веру как самодовлеющий источник знания. Отбрасывая мышление и чувственный опыт, «мистический идеализм» тем самым лишает себя возможности различения истинной и ложной веры. Подавление рациональности ведет, таким образом, к деструкции самой религиозной сферы.

Человеку свойственна, например, вера в существование внешнего по отношению к нам мира физических вещей, вера в материю. На некритическом принятии этой веры покоится такая разновидность философского мировоззрения, как материализм. Ясно, что простое противопоставление двух вер: веры в материю и веры в дух – не может привести к победе одной из них. Опровержение материализма поэтому может быть только рациональным. Трубецкой естественным образом примыкает к весьма

солидной традиции критики материализма в русской мысли, представленной славянофилами и П.Д. Юркевичем в первой половине и середине XIX в., Вл. Соловьевым и Л.М. Лопатиным во второй половине XIX в. На этой основе несостоятельность материализма и вместе с тем закономерность его появления на философской сцене представляются Трубецкому как нечто почти само собой разумеющееся: «Вера... в реальность материи не выдерживает никакой философской критики»³⁷.

Отсюда становится очевидной и необходимость философской и научной критики мистицизма. Трубецкой уделяет этому вопросу гораздо больше внимания, чем Лопатин, и подходит к его решению иначе, чем Соловьев. Основным объектом критики у последнего выступал «отвлеченный догматизм теологии», который рассматривался как неадекватная интерпретация мистического сознания, основанная как на предпосылке на ложном, «механическом» понимании отношения Бога и мира. Трубецкой подвергает анализу становление самого мистического сознания, взятого отдельно от других познавательных сил человека, и его познавательные результаты. Моделью «мистического умозрения» служит ему не христианский, а индийский мистицизм, где этот принцип проводится с максимальной чистотой.

В своем развитии мистическое сознание проходит две основных ступени. На первой мистик «верит в безусловную реальность духовного мира и постепенно сознает призрачный характер... чувственного бытия». На этой ступени находятся, по Трубецкому, и большинство современных мистиков, представителей «вульгарного мистицизма». Именно их вульгарность заставляет Трубецкого указать на относительную истинность мистицизма серьезного. На второй ступени такому серьезному мистик у «и духовный мир... представляется относительным явлением, которому лишь ложная, несовершенная вера придает абсолютное значение; прежние боги либо обращаются в призрачных демонов, либо становятся аспектами, потенциями, эманациями Всеединого»³⁸. Совпадение в этом опыте субъекта и объекта ведет к его абсолютной субъективной достоверности. Так он становится первой основой идеализма: «впервые абсолютное всеединство было сознано здесь как духовное начало; впервые в человеческом духе была найдена сила, побеждающая мир»³⁹.

Однако попытка теоретического оправдания мистицизма представляет большие трудности и демонстрирует его односторонность: мистицизм сталкивается с остающимся для него необъяснимым опытом реальной множественности как объективного мира, так и феноменов сознания, которая может им

только отрицаться, но не может быть объяснена. «Конкретное сознание» противоречит отвлеченному мистицизму, причем не только в сфере опыта или нравственности, но и в сфере самой религии⁴⁰. К этому присоединяется и неизбежный субъективизм мистицизма, проявляющийся при любых попытках перевода данных мистического опыта в сферу мысли.

В противоположность как материализму, так и мистическому пантеизму «положение, в котором совпадают вера, чувство и мысль, состоит именно в признании реальных, независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов, иначе – в сознании *сущего* как конкретного существа, как объективирующей в себе *самости*»⁴¹.

Предпосылкой такого понимания является представление о конкретном, т. е. реальном и вместе с тем целостном сознании, которое предшествует его отвлеченному делению на различные факторы: чувственность, мысль, веру. Это отвлечение неизбежно, поскольку только с его помощью можно осуществить философскую рефлексию о работе сознания, различить действующие в нем начала, выявить основные определения сущего, «обособляя их от бесконечности конкретных отношений»⁴². С этой точки зрения эмпиризм, рационализм и мистицизм предстают как своего рода «эксперименты в области онтологии и теории познания», ценные по своим результатам, но ведущие к ложным выводам, когда эти результаты абсолютизируются и принимаются за самую конкретную действительность. Они, таким образом, сами требуют сознательного, рефлексивного отношения к себе. Этот переход на новый уровень рефлексии осуществляется Трубецким с помощью понятия «отношение», которое предстает как «основная категория нашего сознания и основная категория сущего»⁴³.

Как же может мыслиться при таких условиях само Абсолютное Сущее, лежащее в основании возникающей здесь «универсальной соотносительности»: включается ли оно в ее состав или исключается из него? Создается впечатление, что философ сталкивается здесь с неразрешимой задачей: Абсолютное не мыслимо ни как член этого всеобщего соотношения, ни как нечто совершенно отдельное от него. Трубецкой, однако, находит выход: Абсолютное «нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным: оно *сверхотносительно*». Абсолютное действительно немислимо без отношения к иному, по крайней мере, к той относительной действительности, которую оно обосновывает в качестве абсолютного. Это, однако, не означает противоречивости этого понятия – оно становится противоречивым, если мы попытаемся

мыслить его вне этого отношения к другому, или поскольку мы понимаем это другое как совершенно другое, как чуждое абсолютному. Трубецкой следует выходу, указанному Соловьевым, весьма остроумно используя применительно к абсолютному термин «альтруизм»: «Абсолютное обосновывает свое другое и, следовательно, существует не только о себе и для себя, но и для всего другого... Только в своем альтруизме, т. е. как бытие для другого, абсолютное есть универсальное и актуальное абсолютное, обнимающее в себе полноту бытия»⁴⁴. «Другое», т. е. «действительный мир относительных существ», предстает тогда как «раскрытие его [абсолютного. – К. А.] беспредельной свободы и мощи, его всемогущества»⁴⁵. Абсолютное предстает тогда как «истинное всеединство, обуславливающее конкретную соотносительность существ»⁴⁶. В своем собственном субъекте, в единстве своего сознания, человек находит образ и подобие Абсолютного.

Оно являет себя как «конкретный самоопределяющийся субъект (или лицо)», субъект не только логический, но и реальный, «обосновывающий все свои отношения и все свои объективно-логические определения» субъект мысли и воли, посредством которых определяется внутреннее отношение субъекта к его другому. Тем самым понятие Логоса, историю которого Трубецкой излагал в соответствующем сочинении, получает здесь онтологическое обоснование.

Такое понимание абсолютного решает целый ряд конкретных проблем, в том числе «заключает в себе логическое обоснование нравственной философии и религиозного гнозиса и соответствует требованиям религиозного сознания»⁴⁷. Преодолевая как дуализм, так и пантеизм, оно «соответствует вере в личного Бога» и «нравственной идее Бога, как бесконечной любви»⁴⁸. Религиозная вера оказывается оправдана как действительно «естественная» вера человеческого разума. Вместе с тем, следует заметить, что Трубецкой, очевидно, учел критические замечания Лопатина в адрес соловьевской «теософии»⁴⁹ и весьма осторожен в своих претензиях: он не пытается произвести рациональную дедукцию догматических формул (троической или христологической) или дать символическую интерпретацию традиционных представлений (например, о грехопадении).

Таким образом, указанный выше идеал – одновременно общественный и религиозный – богочеловеческой жизни обоснован теоретически (или, по крайней мере, Трубецкой очень близко подходит к такому обоснованию), и тем самым оказывается обоснована и вся представленная выше схема религиозного процесса. В силу этого ясен и философский смысл исторических

исследований Трубецкого: раскрывая ход становления указанного идеала, они обосновывают его «снизу».

Предлагая глубокие и обоснованные интерпретации природы и истории религии, раскрывая смысл таких основополагающих понятий, как «откровение» и «вера», и, главное, строго следуя заявленному принципу беспристрастности, философия религии кн. С.Н. Трубецкого до сих пор сохраняет, на мой взгляд, свое значение как для науки, стремящейся к общезначимому знанию, так и для христианской апологетики.

Примечания

- 1 *Гаврюшин Н.К.* Предисловие к публикации; *С.Н.Трубецкой*. Заметки по философии религии // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 172–175.
- 2 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1990. Т. 2. Ч. 2. С. 95.
- 3 См. *Лопатин Л.М.* Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906.
- 4 Сборник памяти кн. С.Н. Трубецкого. М., 1912. С. 10–11.
- 5 *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 406.
- 6 *Трубецкой С.Н.* Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1899. Т. 52. С. 539–544.
- 7 *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994 С. 498.
- 8 Там же. С. 564.
- 9 Там же. С. 571.
- 10 Там же. С. 572.
- 11 Там же. С. 576.
- 12 Там же. С. 496.
- 13 *Трубецкой С.Н.* Религия... С. 539-544.
- 14 *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания... С. 498.
- 15 *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории... С. 404.
- 16 *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М. 1988. С. 305–307.
- 17 Там же. С. 170–178.
- 18 *Трубецкой С.Н.* Религия... С. 541.
- 19 Там же. С. 542.
- 20 *Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. М., 1997. С. 55; *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 143–144.
- 21 *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 143.
- 22 Там же. С. 144.
- 23 Там же.

К.М. Антонов

- 24 Там же.
- 25 *Трубецкой С.Н.* Религия... С. 544.
- 26 *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории... С. 229.
- 27 *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции... С. 130.
- 28 *Трубецкой С.Н.* Религия... С. 544.
- 29 *Трубецкой С.Н.* Мнимое язычество и ложное христианство // Трубецкой С.Н. Сочинения. Т. 1. М., 1907. С. 172–173.
- 30 *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории... С. 591–592.
- 31 *Трубецкой С.Н.* Основания идеализма // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 603–605.
- 32 Там же. С. 617.
- 33 Там же. С. 648.
- 34 Там же. С. 656.
- 35 *Гайденко П.П.* Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 155.
- 36 *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1886. Т. 1. С. 172.
- 37 *Трубецкой С.Н.* Основания идеализма... С. 665.
- 38 Там же. С. 674.
- 39 Там же. С. 681.
- 40 Там же. С. 691.
- 41 Там же. С. 669.
- 42 Там же. С. 695.
- 43 Там же. С. 697.
- 44 Там же. С. 708.
- 45 Там же. С. 709.
- 46 Там же. С. 710.
- 47 Там же. С. 716.
- 48 Там же. С. 717.
- 49 *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии... С. 286.

И.В. Гребешев

ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ
В ИСТОРИОСОФИИ И МЕДИЕВИСТИКЕ
Г. ФЕДОТОВА

В статье рассматриваются проблемы личности и истории в историософии Г.П. Федотова. Особое внимание обращено на ранние медиевистские исследования (комментарии к письмам Августина, книга об Абеляре, статья-лекция «Об утопии Данте»). Проводится сопоставление персоналистических позиций Г. Федотова и Н.А. Бердяева в контексте их историко-философских воззрений.

Ключевые слова: Г. Федотов, персонализм, личность, история, культура, историософия.

В историософии Г. Федотова личность и ее свобода рассматривались в качестве фундаментальных и непреходящих ценностей. Мыслитель принципиально отвергал любые формы исторического детерминизма, в том числе и его религиозную, провиденциалистскую версию. Однако свобода личности, по убеждению Федотова, предстает в истории всегда в конкретных исторических формах (например, даже в варианте «православной демократии» древнего Новгорода) и не может быть сведена, например, к опыту бердяевской экзистенциальной личности, всегда одинокой и отчужденной от общества и государства. Отчуждение (объективация), пусть и не в полной, не в абсолютной мере, но, тем не менее, преодолевается в «общем деле» культурного созидания и, соответственно, может существенно возрастать степень свободы человека. Всё, что так или иначе негативно сказывается на состоянии дел в сфере культуры, направлено также и против личности. Именно с этих позиций Федотов, в частности, критиковал любые типы революций и революционных идеологий. Культурное творчество, считал мыслитель, всегда сопряжено с новизной и новаторством, но оно не терпит «революционаризма», отвергающего всякую традицию. Уже поэтому сам термин «культурная революция» – это не более чем идеологический фантом. Собственно в культурной традиции, по Федо-

И.В. Гребешев

тову, и находит свое выражение метафизический уровень истории. С подобной оценкой связана и метафизическая гипотеза мыслителя о возможности эсхатологического «преображения» и «воскресения» культуры.

Реконструкция историко-философских воззрений мыслителя требует особого внимания к содержащимся в его философской эссеистике оценкам и характеристикам (далеко не всегда развернутым) тех или иных идей и концепций и предполагает выяснение историко-философских оснований его собственных историсофских построений. Определенное представление о характере и уровне историко-философской ориентации Федотова дают и его медиевистские исследования. В первую очередь это относится к федотовским комментариям писем Августина («Письма бл. Августина», 1911), к книге «Абеляр» (1924) и статье-лекции «Об утопии Данте» (1921).

Отношение молодого Федотова к философско-богословской системе Августина было достаточно критическим. В данном случае, безусловно, сказалось и влияние позиции его учителя И.М. Гревса, в целом критически оценивавшего августицианство. В своей работе Федотов вполне определенно противопоставляет раннего Августина-неоплатоника, «искателя истины», Августину-апологету как «мнимому обладателю» истины¹. Собственно, федотовское исследование и посвящено анализу духовной эволюции Августина. Ученый доказывает, в частности, что тот, даже в период после своего «обращения», остается философом и решает задачи именно философского познания. «Он принимает все догматы церкви и относится к ним с уважением. Но эти догматы затрагиваются им мимоходом; не о них он думает, а о возможности рационального познания и смысле жизни...»². В дальнейшем, однако, постепенно, а не в результате «мгновенного» мистического «озарения», происходит переход на последовательно догматические позиции. «Мы видели, как напряженное, почти экстатическое искание открывающейся истины переходит в систематическую разработку философских основ его мирозерцания; как наряду с ростом убежденности в обладании истиной ослабевает интерес к вопросам чистого познания и выдвигается вперед религиозно-просветительская деятельность. Эта деятельность приводит к столкновению новых христианских элементов с традициями античной культуры и вместе с тем церкви с миром»³.

Молодого медиевиста ожидало впереди собственное «обращение» и опыт религиозно-философского творчества. Но необходимо заметить, что путь «столкновения» религии и культуры

всегда будет для него неприемлем – так же неприемлем, как и подчинение личности и истории религиозному, «провиденциальному детерминизму» (учение Августина о предопределении). Отметим и то, что уже в своей ранней работе Федотов демонстрирует глубокие историко-философские знания и навыки самостоятельного философского мышления.

Блестящая книга Федотова «Абеляр» с полной определенностью свидетельствует о персоналистическом характере мирозерцания автора. В книге символически выделены три части: «Судьба», «Человек» и «Мыслитель». Но весь труд посвящен, и это можно утверждать без всяких оговорок, личности Абеляра. Федотов с глубоким пониманием и, несомненно, с сочувствием воспроизводит перипетии трагической судьбы своего героя, осуществляет тонкий историко-философский анализ его философских воззрений. Но, в конечном счете, и жизненный путь, и философское творчество Абеляра рассматриваются исследователем как выражение (причем далеко не полное) личности этого легендарного интеллектуала XII века. Личность же, для Федотова, – это всегда человек в мире культуры, и совсем не обязательно лишь культуры своего времени. Культурное измерение личности глубже и сложнее любых непосредственных влияний и исторических обстоятельств ее существования. В этом смысле, считал русский мыслитель, личность и в самых интимных моментах ее судьбы (трагическая любовь Абеляра), и в общезначимых результатах творческой деятельности раскрывается и постигается только в истории культуры.

«Личность Абеляра интересует нас не в своей эмпирической случайности, но в ее культурно-историческом положении: на путях к Ренессансу. Удаленность этих явлений не должна смущать нас. В поисках корней Ренессанса давно уже спускаются в глубокое средневековье, а XII век в некоторых отношениях ближе к гуманизму, чем XIII... Расцветшая “средневековая” культура оттеснила – до времени – еще слабые ростки иной культуры, которая пробилась сквозь нее не ранее XIV века. Абеляр принадлежал к “оттесненным” – некоторыми сторонами своей личности и дела. Другие пошли на постройку средневекового здания. Но, конечно, необходимо видеть его в целом, чтобы избежать ложной переоценки. Нашей задачей будет нарисовать не столько характер, сколько самосознание Абеляра. Только самосознание есть явление культуры, а не природы»⁴.

Касаясь собственно историко-философской проблематики, Федотов также характеризует философскую культуру средневековья в перспективе будущего развития философского знания. «В безжизненном царстве средневековой диалектики во второй

половине XI века мы наблюдаем бурное волнение. Создаются школы, кипит страстная борьба, из комментариев вырастают новые системы. Мы присутствуем при рождении новой мысли (нашей мысли), хотя первые движения ее остаются скрытыми от нас. Что же случилось? В системе логики, науки о самоочевидном, было нащупано слабое место, незащищенное древними комментаторами. Прорванное усилиями новых поколений, оно образовало провал – в онтологию, т. е. в мир подлинно сущего. От форм мышления путь вел в мир реальностей, подобно тому как гносеология, т. е. учение о познании, нашего времени, еще недавно грозившая поглотить всю философию, теперь открывает двери для новых онтологических построений»⁵. Замечание о гносеологической «угрозе» и открытии новых онтологических возможностей совершенно недвусмысленно указывает на то, что Федотов не только прекрасно понимал суть фундаментальной для философии XX века альтернативы (гносеологический и онтологический выбор), но и совершенно определенно связывал собственную философскую позицию именно с онтологизмом, столь характерным для всей русской метафизики.

В отличие от Бердяева, Федотов никогда не стремился обнаружить в истории культуры своих предшественников и, тем более, «двойников». И в отношении Абельяра он стремился сохранить (и сохранял) историко-философскую дистанцию. Тем не менее Федотов, безусловно, находил в мирозерцании средневекового мыслителя принципы, близкие его собственному умозрению. Для него самого было характерно стремление избежать крайностей рационализма и иррационализма, радикального и однозначного противопоставления веры и разума. Всё это он обнаруживал и в религиозно-философских исканиях Абельяра. «Сакрализируя знание, Абельяр рационализирует веру. Самое определение веры, данное им... отличает веру от знания лишь по объекту, а не по природе субъективного отношения. Вера – это “existimatio”, “признание истинности вещей не очевидных, т. е. недоступных телесным чувствам”. Этим самым из веры исключается весь мистический и жизненный момент... Вера – это принятая по доверию система знания. Разумеется, такая вера может только предшествовать знанию как его несовершенная форма. Сначала верить, потом понять.... Но и для него несомненна ограниченность разума и необходимость (хотя бы несовершенной) веры. В “Христианской теологии” и во “Введении в теологию» он полемизирует на два фронта: против гордых “диалектиков”, которые “считают за ничто, чего не могут охватить и выяснить своими рассуждениями”, и против врагов диалектики и знания вообще, которое всегда есть благо, как бы не злоупотреблять им»⁶.

Иррационализм вообще никогда не был определяющей чертой русской философской мысли. Знаменитый средневековый тезис «верую, дабы понимать» нередко играл ключевую роль и в отечественной религиозной метафизике: от славянофильского определения веры как «зрячести разума» до идеи Вл. Соловьева о «новом синтезе» религии, науки и философии. Спор «на два фронта»: против позитивистского отрицания всякого метафизического и религиозного опыта и одновременно против религиозного обскурантизма и «окультных фантазий» – приходилось вести едва ли не каждому из видных русских метафизиков XX в. В этом отношении Федотов был всегда предельно последователен и придерживался «линии» Абеяра. В определенной мере это относится и к защите русским мыслителем гуманистического наследия в европейской и русской культуре. Значение творчества Абеяра он далеко не в последнюю очередь связывал с гуманистическими интенциями. «За гранью средневековья уже совсем нельзя говорить о влиянии Абеяра. Но можно говорить о тех сторонах его личности, которые, не вместились в культуре своего века, связывали его с грядущим, предвещающая его. Мы уже подчеркивали его гуманистические черты. Страстная, религиозная любовь к греко-римской античности, а еще больше чрезвычайно развитое самосознание, обостренный интерес к своей личности... роднят Абеяра с первыми гуманистами»⁷. В очередной раз Федотов подчеркивает личностный характер богословских и философских исканий Абеяра.

Все эти темы присутствуют и в работе Федотова о Данте, однако здесь мыслитель идет на гораздо более радикальное сближение идей прошлого и современности. Уже в самом начале он формулирует тезис о «болезненном аполитизме» и «общественном нигилизме» своего времени и противопоставляет всему этому культурную ситуацию «органических эпох истории». Только в такие времена, настаивал Федотов, мог сформироваться политический идеал Данте (трактат «О монархии»), который был отнюдь не случайным и не чужеродным явлением в творчестве великого поэта. «Ничто так рельефно не позволяет судить о расстоянии, отделяющем нашу буржуазную эпоху, стыдящуюся за свой сегодняшний день, от целостной и органической культуры, которой незачем спускаться в романтическую древность в поисках... героев. Для Данте его современники вступают в свободное общение с Катонами и Цезарями, со святыми и ангелами – у порога вечности. Представьте себе мистерию современного поэта, где в монументальных терцинах “Божественной комедии” в мирах иных встречаются нас знакомые тени: Протопопов, Керенский,

Плеханов, Ленин. Вы чувствуете, какая это страшно трудная стилистическая задача для поэта, вряд ли разрешимая без уклона в пародию. Данте едва ли понял бы наши сомнения в приличии такого пренебрежения действительности.... Современность (для него) сохраняет свое метафизическое достоинство. Политика становится главой из теологии»⁸. Данте не только не чурался политики, он был вовлечен в общественную и политическую деятельность самым непосредственным образом («посланник, член Государственного совета, приор и, наконец, политический эмигрант»).

В трактате «О монархии», считал Федотов, Данте отстаивал не столько идею монархической государственности, и тем более не конкретную монархическую власть, а прежде всего идеал «универсальной цивилизации»⁹. Политика для Данте (и, заметим сразу же, для самого Федотова) есть важнейший элемент культуры и только в таком качестве имеет смысл. «Так политика, дело объединения людей, остается подчиненной культуре, т. е., для Данте, религиозному призванию человечества»¹⁰. Особое значение русский мыслитель придавал тому факту, что поэт-политик в своей утопии «всемирной монархии» признавал и утверждал исключительную ценность принципов «свободы человека» и «гражданского служения» власти, в том числе и самого монарха («слуга всех»). Без этих принципов «идея единства в своем радикальном и одностороннем развитии легко могла бы, при всей органичности общего миропонимания, привести к обоснованию деспотизма. Жажда мира и единства какой бы то ни было ценой исторически всегда обосновывала деспотизм. В идее единства уже заложен соблазн унификации... Единство, мир и справедливость – три основные политические идеи средневековья, заданные еще Августином и развитые идеологами каролингского Возрождения. Данте связывает с ними свободу, и в эту идею вкладывает свой эпический пафос... В свете этого идеала свободы и самоцельности человека мы уже ожидаем, что мировое государство Данте не упраздняет остальных общественных организаций. Семья, община, город и национальное государство живут своей автономной жизнью в этом вселенском целом. <...> Эта автономия вытекает сама собой из всего своеобразия бытия, которое не может регламентироваться одной волей»¹¹.

Нет ничего удивительного в том, что Федотов завершает свой анализ дантовской утопии ссылкой уже не на политические и культурные предпосылки «автономности» индивидуального и общественного бытия, а на аргументы метафизического порядка, требующие вступления в сферу онтологии. В конце концов, как

показал предшествующий анализ, культура для него также, в существенной степени, онтологична. «Своеобразие бытия», не допускающее, по Федотову, никакой унификации и никакого единоначалия («одной воли») – это и глубочайшее своеобразие культурного космоса человека. Мироотречный пафос, столь характерный для философского творчества Н. Бердяева, практически отсутствует в позиции его друга Г. Федотова. Личности нет никакой нужды стремиться к бегству из мира культуры. В нем нет и не может быть подлинной свободы, как считал Бердяев. Для Федотова отсутствие абсолютной свободы не было чем-то совершенно катастрофическим. Огромной ценностью, с его точки зрения, обладает реально действующий в истории и культуре принцип «автономности» личностного и социального бытия, препятствующий разнообразным механическим формам «деспотической унификации». Именно на личностном уровне человек и добивается метафизической «автономии», что в конечном счете позволяет ему быть не только природным существом и объектом социокультурных влияний, но и подлинным субъектом культуры, ее творцом.

Конечно, как религиозный мыслитель Г. Федотов, отстаивая человеческую ценность культуры, был далек от принципов антропоцентристского гуманизма, но он также критиковал и крайние, с его точки зрения, формы теоцентризма, отрицающие наличие каких-либо связей между божественным и человеческим, между «землей» и «небом». (В частности, он полемизировал с «теоцентрическим богословием» К. Барта)¹². По его собственному признанию, ему были близки как идея «богочеловечества» Вл. Соловьева, так и идеалы «христианской культуры» и «христианской политики», которые отстаивал основоположник российской метафизики всеединства. Положительно оценивал Г. Федотов нравственный смысл и социальную направленность философии «общего дела» Н. Федорова: «В конце XIX в. Н. Федоров был тем православным мыслителем, весьма своеобразным и глубоким, для которого социальный вопрос, в смысле практического его решения, стоял в центре исканий и умозрений»¹³. Однако идею «воскрешения предков» он оценивал весьма критически: «Идея научного воскресения мертвых – безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана»¹⁴.

Критически относился русский мыслитель к иррационалистическим тенденциям в современной философии. В подобных направлениях (к их ярким представителям Федотов относил, например, А. Бергсона и Л. Шестова) он категорически отказывался видеть какой-либо выход из кризиса, в котором оказалась

рационалистическая традиция европейской мысли: «Если рационализм может быть ересью, то иррационализм всегда ею является. Ибо рационализм, по своему формальному определению, не содержит отрицания других, кроме разума, источников веры и жизни. Иррационализм же представляет такого рода отрицание (и только отрицание) одной божественной способности человека, одной стороны в его “образе Божиим”, и притом той, которая была главенствующей для христианской древности. Лишенный разума... человек перестает быть человеком, т. е. тем “умным”, “словесным” существом, каким называет его греческая Церковь»¹⁵. В данном случае Г. Федотов защищал человеческие, культурные ценности в ту эпоху, когда, по его убеждению, «сам человек становится предметом отрицания, унижения, подавления в передовых явлениях современной культуры. Он подавляется во имя мира идеального (кантианство) и мира социального (марксизм, фашизм), ради духа и ради материи, во имя Бога и во имя зверя»¹⁶.

Сопоставляя историко-философские позиции Бердяева и Федотова, нельзя не заметить, что в оценках русскими мыслителями различных идей и направлений философской мысли кардинальных различий было не так уж и много. Их сближало, в частности, критическое отношение к радикальным формам как рационализма, так и иррационализма, решительное неприятие философских и идеологических доктрин, пренебрегающих метафизической традицией (позитивизм, марксизм и др.), и, главное, последовательная критика интеллектуальных установок, так или иначе «отрицающих» и «унижающих» метафизическое достоинство человека, человеческой личности. Иначе говоря, общим для двух мыслителей был прежде всего персонализм их философских воззрений. Однако с этим же обстоятельством связано в решающей мере и своеобразие историко-философской ориентации обоих. Бердяевский персонализм ориентирован на обнаружение в истории мысли направлений и позиций, «близких» или, напротив, «чуждых» собственной идее «безосновной», абсолютной свободы. Если воспользоваться известным попперовским клише, то можно сказать, что «история философии», по Бердяеву, это страстное и во многих отношениях замечательное повествование об абсолютной свободе, ее друзьях и врагах. Федотова же интересует в первую очередь культурный смысл и культурная продуктивность философских исканий мыслителей прошлого и современности. Его вариант персонализма предполагает рассмотрение философских учений не столько в плане их умозрительного значения (не в аспекте собственно «истории

идей»), а преимущественно в историко-культурном контексте, причем в контексте предельно широком, историософском.

Примечания

- 1 *Федотов Г.П.* Письма бл. Августина // *Федотов Г.П. Сочинения.* М., 1996. Т. 1. С. 51.
- 2 Там же. С. 60.
- 3 Там же. С. 79.
- 4 *Федотов Г.П.* Абельяр // *Федотов Г.П. Сочинения.* С. 218.
- 5 Там же. С. 253.
- 6 Там же. С. 261.
- 7 Там же. С. 273.
- 8 *Федотов Г.П.* Об утопии Данте // *Федотов Г.П. Сочинения.* С. 302.
- 9 Впрочем, Федотов признает, что Данте имел в виду и исторически-конкретный образец «интегральной» монархии: Священную Римскую империю.
- 10 Там же. С. 305.
- 11 Там же. С. 309–311.
- 12 *Федотов Г.П.* ЭССЕ НОМО (о некоторых гонимых измах) // *Новый Град.* Нью-Йорк, 1952. С. 339.
- 13 *Федотов Г.П.* Социальное значение христианства // *Тяжба о России.* ПСС. Париж, 1982. Т. 3. С. 49.
- 14 *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // *Новый Град.* С. 323.
- 15 *Федотов Г.П.* ЭССЕ НОМО (о некоторых гонимых измах)... С. 352.
- 16 Там же.



А.А. Суслов

РУССКИЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ
В ЕВРАЗИЙСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ:
ОБРАЗ «ГОСУДАРСТВА ПРАВДЫ»

В статье анализируются политические идеалы евразийского движения 20–30-х гг. XX века. Особое внимание уделено анализу концепции «государства Правды» М.В. Шахматова и Н.Н. Алексеева в контексте проводимого ее сопоставления с западной идеей правового государства.

Ключевые слова: евразийство, политический идеал, государство Правды, правовое государство, Н.Н. Алексеев, М.В. Шахматов.

В современном российском политическом пространстве вновь получают свое развитие идеи, сформулированные в рамках евразийства течения, существовавшего в эмиграции в 20-30-х гг. XX века. Среди проблем, разработанных в рамках данного направления, особое место занимает теория русских политических идеалов. Представленная в историческом аспекте, она важна прежде всего тем, что ставила своей целью поиск специфически русской идентичности в вопросе формирования государственности. Поскольку современная постановка вопроса о российской государственности включает в себя проблему применимости западных политических моделей к русской действительности, интересно обратиться к опыту евразийцев, которые во главу угла своей философии ставили именно вопрос соотношения русской и европейской культур.

Евразийская теория «государства Правды», в русле которой, собственно, и находит свое разрешение проблема русских политических идеалов, получила детальную разработку в рамках исследований таких представителей данного философского направления, как М.В. Шахматов и Н.Н. Алексеев. Оценивая эту проблему с разных позиций и рассматривая ее под разными углами зрения, данные авторы, тем не менее, ставят перед собой схожие цели: определить специфически русские интенции в вопросе государственного строительства и взаимоотношения народа и власти.

Заметный вклад в формирование евразийской теории русских политических представлений принадлежит историку М.В. Шахматову, который, хотя и достаточно рано отошел от евразийства, но, тем не менее, сыграл заметную роль в формировании евразийской историософии. В частности, две его статьи, опубликованные в «Евразийском временнике» в 1923 и 1925 гг., посвящены наиболее существенным аспектам данной теории – представлениям о власти и об идеальном государстве, сформировавшимся в ходе русской истории. Истоки зарождения русского политического самосознания исследователь видит в эпохе Московской Руси, которая, согласно евразийской интерпретации, явилась своеобразным «золотым веком» для складывания культурных основ, определивших впоследствии все стороны жизни русской цивилизации. Понятие «Московская» в данном случае подразумевает не столько строго хронологическое ограничение эпохи, сколько понятие о Руси доимперской, допетровской. Реформы, Петра I ориентировавшие страну на заимствования западного политического опыта и западных культурных форм, евразийцы считали глубоко ошибочными и, вслед за славянофилами, пытались найти истинно русскую культурную идентичность в предшествующем петровской эпохе периоде.

Реконструируя основные этапы складывания русского политического мировоззрения на основе летописной традиции, Шахматов в первую очередь обращает внимание на представления о власти, которая в русском самосознании неизменно должна быть *праведной*. Образ власти, сложившийся в русской культуре, согласно мнению историка, был обусловлен прежде всего христианской традицией. Именно на ее основе и сложился тот комплекс требований, которые русский народ исконно предъявляет своим правителям. Достижение идеального государственного порядка, в соответствии с этим представлением, мыслится через категорию христианского подвига. Власть призвана не просто управлять, она должна ежеминутно если не совершать подвиги, то быть способной на них. Такое представление было характерно в целом для христианского мира¹. Однако только на Руси, как полагает исследователь, в полной мере развилось представление о «князе-подвигоположнике».

В становлении такого образа власти наряду с верой определяющую роль сыграли, по мнению исследователя, и некоторые исторические события, в ходе которых власть принимала на себя не только функции управления, но и вынужденного подвига для спасения себя и своей страны. Одним из ключевых исторических со-

бытий автор видит здесь монгольское иго, которое оказало «облагораживающее влияние на построение русских понятий о государственной власти»². Сочетание христианской традиции и особого исторического пути определили процесс формирования специфически русского представления о праведной власти, согласно которому мученический подвиг правителя из разряда необходимости переходит в определенное нравственное требование.

Представление о подвиге власти окончательно развивается в особую идеологию уже в Московской Руси и приобретает законченный вид в московской письменности. В частности, оно получает подробное развитие в таких источниках, как Царственная и Степенная книги.

Интерес собственно к московскому периоду русской истории у Шахматова как представителя евразийства связан с тем, что, по его мнению, именно в эту эпоху поиски и ожидания «правды» сменяются ее реальным воплощением в жизнь. Автор отмечает тот факт, что в московских летописях и других памятниках письменности, относящихся к данному времени, всё более настойчиво начинают встречаться суждения о том, что «начала правды почти что осуществлены» и что «восстал уже “царь правды” и водворилось на земле государство правды»³. Основные факторы, послужившие основой для таких настроений, автор видит в следующем. Во-первых, это военные победы и, самое главное, освобождение от татарского ига. Это способствовало мощному национальному подъему в обществе, поскольку, как пишет Шахматов, «строй государства, победившего в борьбе, в субъективном настроении народа всегда ближе к осуществленному идеалу, чем строй государства, потерпевшего поражение»⁴. Во-вторых, в летописной традиции также выражается одобрение установлению территориальной целостности государства. Автор особенно указывает на то, что, проповедуя «правду» как христианскую любовь, древняя письменность вкладывала в это понятие не только духовный, но и глубокий политический смысл. Летописцы призывали к установлению любви и братства «между князьями и народами, уничтожению междукняжеских и междуземельных усобиц, междупартийных раздоров, классовой борьбы», и это неизменно должно было повести за собой «спасение и благодать Божию»⁵. По мнению Шахматова, «не-правда» прежней эпохи связывалась в первую очередь именно с отсутствием централизованного государства. Удельная система, при которой каждый князь был сам за себя и враждовал с другими, была в понимании летописца большим грехом, что повлекло за собой «сначала сравнительно меньшие казни Божие, а затем и тяжчай-

шую из них – нашествие татар и татарское иго»⁶. Московское государство и его правители после освобождения от ига олицетворяли собой уже совершенно иной образ, «Русь святая победила Русь многогрешную», а «власть царя Русского стала надземельною, наднациональною, надкняжескою, надпартийною, надклассовою»⁷.

Третье, и самое главное, заключалось в том, что возросшие территориальные масштабы органично влекли за собой и подъем культурного самосознания; Московская Русь гордилась своей религиозной преемственностью и духовной миссией, поскольку она была уже не маленьким княжеством, а третьим Римом, призванным завершить миссию, которую не удалось закончить первому и второму Риму⁸. Правитель в такой ситуации приобретал не только функции главы государства, он брал на себя миссию «святого благочестивого самодержца, пастыря доброго, ведущего к вечному свои народы»⁹.

Московское царство, соответственно, воплотило в себе основные черты «правды», но, к сожалению, так и не смогло реализовать идеал до конца. Роковую роль, по мнению Шахматова, здесь сыграл Иван Грозный, политика которого привела к весьма негативным последствиям. В частности, Шахматов видит в ней причину того, что уверенность достижения государственного идеала была в общественном сознании существенно поколеблена. Он отмечает, что действия Ивана Грозного в летописном контексте расцениваются как впадение в один из наиболее тяжких грехов – грех гордыни.

Однако, несмотря на серьезную деформацию, идеал «государства Правды», согласно Шахматову, никуда не исчез. Исторически сложившись на русской почве и играя огромную роль в жизни страны, он не был утрачен и продолжал оказывать существенное влияние в переломные моменты русской истории. В частности, автор отмечает его ключевую роль в событиях Смутного времени. Он пишет о том, что идеал «государства Правды», «хотя и побледневший в своей лучезарности, всё же восторжествовал в борьбе, помог народу преодолеть смуту и восстановить сильную государственную власть»¹⁰. В дальнейшие исторические эпохи этот идеал частично был заменен на другие, и в этом свою роль сыграло заимствование западной культуры, инициированное реформами Петра I. Исконно русское представление о праведной и сильной власти сменилось «идеей регулярного государства, просвещенного абсолютизма и правового государства». Но, тем не менее, подчеркивает Шахматов, «его осколки продолжали жить и позднее, наряду с другими идеалами, в неко-

торых исконных предпосылках нашего законодательства, в идеологии старообрядчества, в некоторых направлениях нашей литературы и в представлениях народной массы»¹¹.

Другой представитель евразийства, Н.Н. Алексеев, разрабатывая свою теорию «государства Правды», так же как и Шахматов ориентируется на исторический опыт русского государства, и также приоритетной в этом отношении для него является эпоха Московской Руси. В качестве основного исторического события, повлиявшего на формирование русских политических представлений, он видит спор иосифлян и нестяжателей. Эта полемика явилась одним из центральных событий в духовной жизни Московского царства. Духовные лидеры этих течений, Иосиф Волоцкий (Волоколамский) и Нил Сорский, по-разному трактовали имущественный вопрос. Непосредственной темой спора стало отношение к монастырскому землевладению, против которого выступали Нил Сорский и другие заволжские старцы, настаивавшие на отказе церкви от «стяжания» материальных благ, поскольку это противоречило духу евангельской проповеди. Историческая победа была закреплена за иосифлянами: нестяжательство было осуждено на Соборах 1503 и 1531 гг. Однако смысл этой полемики не сводился только к экономическому вопросу. Алексеев высвечивал в своих работах ее политическую сторону, отражая и анализируя те стороны полемики, в которых были затронуты представления ее участников об идеальном мироустройстве. В связи с рассмотрением данного исторического факта автор ставил принципиальный вопрос о роли православия в русском политическом идеале.

Концепция государственного устройства, принадлежавшая Иосифу Волоцкому, в противовес западноевропейскому взгляду на монарха как на должность в государстве исходила из богоизбранности и сакральности монарха. Государство при этом брало на себя не обязанности и функции, а миссию, которая состояла в охране благочестия и в спасении душ подданных.

Иосифлянство как политическая теория была реализована на практике уже вскоре после своего появления. В качестве «ближайшего коронованного ученика Иосифа» Алексеев видит Ивана Грозного, который управлял государством в полном соответствии с идеей православной монархии и оставил «чисто иосифлянскую, весьма стройную теорию российского абсолютизма»¹². Грозный соответствовал тому образу, который в общественно-религиозном сознании той эпохи отвечал князю. Взяв на себя миссию казнить и миловать, Иван Грозный воплотил в себе основы восточного представления о власти, на котором и ба-

зировалось иосифлянство. Данная теория, согласно Алексееву, максимально отразила в себе те восточные влияния, которые традиционно были сильны в русском государстве. Согласно восточному образцу верховной власти, который характеризовался отождествлением царя с Богом или царебожеством, власть подобного монарха не могла «не быть неограниченной, *абсолютной*», она зачастую стояла «даже выше нравственных законов»¹³. Кроме этого, как подчеркивает Алексеев, «подобный монарх не мог стоять к народу в каких-либо юридически оформленных отношениях», поскольку нередко воспринимался как «отец» своих поданных (русское выражение «царь-батюшка»)¹⁴.

По мнению Алексеева, теория Иосифа Волоцкого, хотя и была реализована в полной мере в исторической жизни России, но не явилась тем полноценным базисом, на котором могло бы быть выстроено истинно народное, справедливое государство. Иосифлянство в своей основе не имело одной очень важной составляющей, которую многие евразийцы видели в качестве базовой ценности русской культуры – *православия*. Философ особенно акцентирует внимание на то, что «вопрос об отношении восточного православия к государству требует нового, чисто принципиального разрешения», и он является принципиальным как раз в этот переломный исторический момент, «когда принятое империей иосифлянское наследие рухнуло в великой новой смуте»¹⁵.

Влияние иосифлянского идеала, таким образом, автор распространяет на всю историю складывания государственности в России вплоть до революции. Алексеев не раз подчеркивает, что, хотя иосифлянство исторически явилось основой для складывания российской государственности и сыграло огромную историческую роль, но существовала еще одна теория, которая не стала в свое время определяющей, но которую автор, тем не менее, последовательно проецирует на будущее России. В качестве таковой философ видит особую «интуицию политического мира», которая была сформулирована «партией “заволжских старцев”» во главе с Нилом Сорским и впоследствии нашла свое развитие в публицистике (Вассиан Патрикеев, XVI в.), в важнейших пунктах была поддержана Максимом Греком и долго отражалась в трактатах последующего времени¹⁶. Философ также указывает на то, что князь Курбский в своих политических взглядах был близок к заволжским старцам¹⁷. Называя эту теорию идеалом «московской правды», Алексеев видит в ней несомненные преимущества по сравнению с иосифлянством, поскольку именно она, по его мнению, явилась проводником истинной православной традиции, в то время как иосифлянство по сути своей было теорией языческой.

Традициям ветхозаветной диктатуры нестяжатели, приверженцы Нила Сорского, противопоставляют догматы Нового Завета. Вместо «божественной ревности» иосифлянства заволжские старцы провозглашают евангельскую заповедь любви. Иосифлянская абсолютизация государственной власти и богоизбранность монарха в теории Нила Сорского сменяется представлением о греховности земного государства, которое, следовательно, не может «быть точным отражением и подобием божественного порядка». Основным здесь является понимание того, что «есть другое “внесветное” царство, царство Божие, – и путь к нему не есть путь государства, но путь иночества». Главной задачей иноческого пути провозглашается достижение не земного совершенствования, но «того божественного света, которым освещена жизнь иная»¹⁸. Теория Нила Сорского прямо не отрицала государство, но вносила существенные оговорки в сущность власти и ее компетенцию, считая, что «путь государства вовсе не есть путь, ведущий в Царствие Божие». Если иосифлянская теория «сама “давалась” в руки государства... то его противники, наоборот, требовали решительного разделения сферы светской и церковной»¹⁹. Иосифляне видели спасение в учреждении сильного государства с широкими полномочиями, в том числе и сакральными, заволжские же старцы четко разделяли внешнее и внутреннее, отдавая предпочтение второму. Соответственно спасение для них подразумевало под собой активное внутреннее совершенствование, «духовное или “умное” делание»²⁰.

Таким образом, определяющей характеристикой складывания российского государственного идеала автор считает борьбу иосифлянства и заволжского старчества, в результате которой победу одержали последователи Иосифа Волоцкого. Исторические идеалы, сформулированные в русле заволжского старчества, не нашли своего реального применения, поскольку не могли быть поддержаны властью. То ограничение власти, за которое ратовали последователи Нила Сорского, не вполне соответствовало атмосфере складывания русских властных отношений. Алексеев особенно отмечает тот факт, что «Московское государство было не только государством православным, но и государством *восточным*, и монархические традиции Востока внедрялись в него не окольным путем, через Цареград, но непосредственно из азиатского мира. В силу этого черты восточной языческой монархии в Московском государстве были выражены не менее, если не более ярко, чем в Византии», а иосифлянская теория московской монархии была выстроена как раз «примеряясь к этому восточному стилю».

Заволжские старцы проиграли, поскольку на чашах весов «царь»–«семибоярщина» в народном сознании неизменно перевешивало первое, но, тем не менее, автор считает, что «авторитет старчества не погиб оттого, что политически старцы были побеждены иосифлянами»²¹. Возрождение идей заволжского старчества он связывает с евразийством как идейно-политическим течением и реальной политической силой в постбольшевистской России. По его мнению, евразийцы «призваны начать строить Россию-Евразию по заветам старцев, наполняя эти заветы новым историческим содержанием»²². Путь нового государства философ видит в возвращении к истокам, к православию, но, однако, к такому православию, которое в реальной жизни так и не нашло своего полного воплощения. Достижение идеала философ мыслит в будущем, где важнейшим моментом для него является воплощение истинного православного духа. Он пишет о том, что «от новой русской интеллигентской правды нужно перейти к правде *старой московской*»²³.

Стратегия возвращения к истокам мыслится евразийцами как путь выхода из кризиса, вызванного последствиями русской революции. О необходимости возврата говорит и Шахматов, анализируя идеал «государства Правды» на основе летописного контекста. Оценивая современный ему исторический период как «момент величайшего кризиса и падения идеи и факта власти», Шахматов заключает, что при попытке разрешить ситуацию необходимо обратиться к тому историческому опыту, который был наработан в течение предшествующих веков и который составляет основу русских политических воззрений о справедливом государстве²⁴.

В связи с проекцией исторических идеалов на современность особое место в евразийской разработке концепта «государства Правды» занимает проблема его сопоставления с правовым государством. Историк Шахматов об этом, в частности, пишет, что «правовое государство слишком узко для широких просторов Руси, для широкого размаха ее гения»²⁵. Непонимание данного факта, по его мнению, послужило основной причиной неудач революционной интеллигенции XIX в., которая пыталась наложить западные государственные представления на русскую культуру, для которой они неприемлемы и которая в основе своей должна руководствоваться именно идеалами «государства Правды». Русская интеллигенция мыслила о построении государственного устройства по западному образцу, что в понимании Шахматова есть постановка на первый план учреждений и институтов, а не людей, которые данные учреждения и институты

образуют. Согласно ему, русский политический идеал в стратегию построения государства вносит больший элемент духовности и творчества. Отмечая, что «русский политический идеал шире европейского», автор утверждает недостаточность для русского мировоззрения «правового государства и власти-учреждения». Здесь, вслед за тезисом о повышенных требованиях русского народа к своей власти, автор проводит мысль о «самоутверждении гениальной, выдающейся личности», которая, будучи у власти, способна на настоящий «подвиг», отвечающий народным ожиданиям²⁶.

У Алексеева проблема соотношения правового государства и «государства Правды» реализуется через рассмотрение вопроса о гражданских правах. Он пишет о том, что «у человека... есть только одно неоспоримое право – это право на внутреннее духовное развитие». Особенно он подчеркивает, что «отрицание этого права уничтожает у человека качество быть человеком и делает нормальное развитие государства невозможным»²⁷. Здесь он вновь обращается к концепции совершенствования личности через «внутреннее делание», провозглашенное в теории заволжского старчества. Праведное государство, согласно ему, должно создать необходимые условия для духовного развития человеческого духа, для достижения «царствия Божьего» и жестко бороться с нарушением этих прав.

Сравнивая свое понимание с западным представлением о правах, с «Декларацией прав человека и гражданина», он в русле евразийской оппозиции «права» и «Правды» трактует западную систему ценностей как чисто внешнее, поверхностное понимание сути проблемы. В западной сфере права, согласно Алексееву, абсолютизируется не цель, а средства ее достижения. Так, например, неприкосновенность собственности, свобода слова, печати, мнений и т. д. не могут и не должны быть самоцелью. Западная культура провозглашает не «принцип духовной свободы», а формы его достижения, одновременно пренебрегая «неразрывную связь всякого права с обязанностью». Свобода печати, считает автор, не имеет принципиальной ценности, если она не способствует духовному самосовершенствованию человека.

Алексеев называет в качестве основной задачи «государства Правды» борьбу с нарушением права индивида на духовное самосовершенствование, но он отнюдь не сводит данное нарушение исключительно к человеческому фактору. Нарушение прав, согласно его мнению, чаще всего идет не от человека, а от системы. Алексеев квалифицирует современное ему состояние общества как давление культуры, от которого и исходит зачастую ограничение прав

гражданина государства. По его мнению, «праведное государство должно решительно бороться с теми социальными условиями, в силу которых человек стихийно попадает в обстановку, лишаящую его всякой возможности духовного развития и духовной жизни»²⁸. Теперь же ситуация кардинально поменялась. Человек не может существовать иначе, кроме как в ситуации постоянного принуждения, когда в условиях государственного устройства, «культура заставляет его жить по *ее требованиям*, в ее рамках вести борьбу за существование, работать так, как она хочет, а не так, как хочет человек»²⁹. Культура не всегда идеальна, она далеко не всегда построена на началах справедливости, и вследствие этого на государство ложится большая ответственность освободить человека от «власти беспощадной социальной стихии», чтобы он не превратился в «объект хозяйства», «за которым не признается никаких прав духа»³⁰.

Капиталистическое государство, согласно мыслителю, не может обеспечить гарантию таких прав, поскольку именно при этом строит культурное и государственное давление на человека достигает максимальной силы. Здесь, отмечает автор, экономическая стихия поработает человека и создает благоприятные условия для эксплуатации. В таком государстве, как правило, тесно увязаны экономические и духовные преимущества человека. Алексеев пишет о том, что если самые незащищенные слои общества не могут обеспечить себе экономического благосостояния, они тем самым лишены и всех духовных благ (так называемая «экспроприация» духовного мира у настоящего пролетария). Соответственно, в качестве главной цели «государства Правды» мыслитель видит социально-экономические меры для обеспечения всем гражданам «среднего достатка к существованию». И если всеобщее равное материальное благоденствие является конечной целью для коммунистического государства, то для «государства Правды» это всего лишь средство для достижения духовной свободы личности.

Образ «государства Правды», нашедший свое отражение в рамках евразийской историософии, таким образом, содержит в себе постановку ряда принципиальных вопросов. Помимо откровенно утопических черт, которые так или иначе присутствуют при разработке данной теории у обоих авторов, здесь можно отметить значительные позитивные интенции. В своей основе построенная через осмысление кризисных последствий русской революции, теория русского «государства Правды» направлена на поиск истоков кризиса и способов его преодоления. Видя в качестве одной из причин сложившейся ситуации утрату на определенном историческом эта-

пе русской культурной специфики, представители евразийства стремятся провести реконструкцию этой самой специфики. Авторы ставят важнейший вопрос о функциях государства и функциях правителя, рассматривая его через поиск русской национальной идентичности в вопросах политического мировоззрения и идеалов государственного устройства. Возвращение к истокам, как основная черта евразийской модели, имеет своей целью возвращение не к забытой истории, а, в первую очередь, возвращение утраченного православия (или, как в более общем виде у Шахматова – утраченного христианского идеала), которое в силу исторических событий подверглось существенной деформации.

Важнейшей чертой осмысления русского «государства Правды» для евразийцев становится определение его места в рамках системы координат «Восток–Запад». Описывая историческую специфику русского образа правильного государства и проецируя его на будущее, евразийцы пытались не столько доказать неприменимость западных политических моделей к русской культуре, сколько выйти за пределы привычной оппозиции восточного и западного стили мышления, что было важно для их времени в условиях быстро меняющегося мирового политического пространства и важно на сегодняшний момент в связи с насущным для России вопросом о ее собственном положении и роли в мировой геополитической реальности.

Однако следует отметить, что оценка образа «государства Правды» грешит у представителей евразийской философии известной односторонностью. При сравнительном анализе в качестве общих тенденций можно выделить то, что у обоих исследователей историческая эпоха Московской Руси выступает как основа для складывания особенностей русских политических представлений. Соответственно, согласно оценке авторов, влияние истории на складывание русских политических идеалов носит, с одной стороны, определяющий характер, а с другой стороны – оказывается строго ограничено хронологически, поскольку, исходя во многих своих оценках из антизападнических настроений, евразийцы оценивали послепетровский исторический период как не-русский в своих культурных основах. Тем не менее в основных своих чертах евразийские теоретические построения об историческом формировании русского политического идеала содержат несомненную ценность для сегодняшнего дня, поскольку вместе с другими востребованными на текущий момент теориями, развитыми в русле данного течения, позволяют поставить вопрос о специфике «русского» не только в культурной, но и в политической сфере.

- 1 *Шахматов М.В.* Подвиг власти (Опыт по истории государственных идеалов в России) // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 56.
- 2 Там же. С. 59.
- 3 *Шахматов М.В.* Государство правды: Опыт по истории государственных идеалов в России // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С. 280.
- 4 Там же. С. 283.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 280.
- 7 Там же. С. 283.
- 8 Там же. С. 280.
- 9 Там же. С. 283.
- 10 Там же. С. 287.
- 11 Там же. С. 287.
- 12 *Алексеев Н.Н.* Христианство и идея монархии // Русский народ и государство. М., 1998. С. 62.
- 13 Там же. С. 51.
- 14 Там же.
- 15 *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство // Русский народ и государство... С. 84.
- 16 Там же.
- 17 Там же. С. 90.
- 18 Там же. С. 85–86.
- 19 Там же. С. 87–88.
- 20 Там же. С. 86.
- 21 Там же. С. 93.
- 22 *Алексеев Н.Н.* Евразийцы и государство // Русский народ и государство... С. 174.
- 23 *Алексеев Н.Н.* На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности // Русский народ и государство... С. 64.
- 24 *Шахматов М.В.* Подвиг власти (Опыт по истории государственных идеалов в России) // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 273.
- 25 Там же. С. 79.
- 26 Там же. С. 78–79.
- 27 *Алексеев Н.Н.* На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности // Русский народ и государство... С. 317.
- 28 Там же. С. 318–319.
- 29 Там же. С. 319.
- 30 Там же.



С.М. Климова

СТРАДАНИЕ У ДОСТОЕВСКОГО: СОЗНАНИЕ И ЖИЗНЬ

Статья посвящена проблеме страдания в творчестве Ф.М. Достоевского. Опираясь на материал художественного творчества писателя, феномен страдания описывается на «языке сознания», «языке тела» и «языке “живой жизни”» – как опыт существования страдания в целом.

Ключевые слова: Достоевский, сознание, страдание, существование, мышление, телесность, сострадание, живая жизнь.

Тема страдания в творчестве Ф.М. Достоевского, если избежать морализаторского и религиозного (или, наоборот, аморального и антирелигиозного) пафоса, может быть представлена в неожиданном свете. В статье предпринимается попытка описания страдания героев Достоевского на «языке сознания», «языке тела» и «языке “живой жизни”».

У Достоевского есть тип героя – «герой-идеолог». Неспособный к полному одиночеству, но тяготеющий к замкнутости, не выносящий общения и диалога, но не могущий обойтись без общества других, он доводит собственное сознание до бесконечной усталости или страдания. Страдание для него и есть сознание, а сознание – страдание. При этом «чистое сознание» как бы свободно от привычных социальных или психологических обрамлений, и в художественных образах представителей этого типа является нам самая суть страдающего сознания.

Ярчайший пример этого типа – Подпольный человек, парадоксалист («Записки из подполья»). Следует оговорить, что самого себя как «усиленно сознающего человека» он называет «антитезом» нормального, т. е. неререфлексирующего, самодовольного и ограниченного человека, чем сразу устанавливается факт его собственной аномальной уникальности «человека из реторты»¹, человека высокой умственной сосредоточенности на себе самом, переживаемой как состояние «быть в своем уме (быть в сознании)».

Чувства, которыми полон мир, и действия, продиктованные ими, подпольный герой обнаруживает *в себе*, опознавая собственную активность сознания как абсолютную автономию от внешнего мира. Эта автономия, это «странное наслаждение» страданием заключают в себе «оскорбленное самолюбие», жажду расправы с миром, в котором герой не может найти себя и своего места. Он оценивает свою потерянность как следствие усиленной работы сознания, не позволяющего ему быть поглощенным внешним и второстепенным. Понимая, что страдание есть лишь модус сознания, он испытывает страх (обиду на мир) и в то же время получает неизъяснимое наслаждение от способности так сознательно, мощно проникать в природу собственных чувств. «Но именно вот в этом холодном, омерзительном полуотчаянии, полувере, в этом сознательном погребении самого себя заживо с горя, в подполье на сорок лет, в этой усиленно созданной и все-таки отчасти сомнительной безвыходности своего положения, во всем этом яде неудовлетворенных желаний, вошедших внутрь, во всей этой лихорадке колебаний, принятых навеки решений и опять через минуту наступающих раскаяний – и заключается сок того странного наслаждения, о котором я говорил»².

Вполне вероятно, что речь идет о том, что Ницше называл «ресентиментом». Именно ресентимент приводит к полной фальсификации аксиологической системы, когда изымаются сами объекты и положительные ценности, уничтожается иерархическая значимость ценностного мира. «Ресентимент – это *самоотравление души*, имеющее вполне определенные причины и следствия. Оно представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к содержанию человеческой природы, – запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам. В первую очередь имеются в виду такие душевные движения и аффекты, как жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство»³. «Там, в своем мерзком, вонючем подполье, наша обиженная, прибитая и осмеянная мышь немедленно погружается в холодную, ядовитую и, главное, вековую злость. Сорок лет сряду будет припоминать до последних, самых постыдных подробностей свою обиду и при этом каждый раз прибавлять от себя подробности еще постыднейшие, злобно поддразнивая и раздражая себя собственной фантазией. <...> Пожалуй, и мстить начнет, но как-нибудь урывками, мелочами, из-за печки, инкогнито, не веря ни своему праву мстить, ни

успеху своего мщения и зная наперед, что от всех своих попыток отомстить, сама выстрадает во сто раз больше того, кому мстит, а тот, пожалуй, и не почешется»⁴.

Подпольный человек воспринимает сознание (сознание-страдание) как наказание за понимание, он открыл свободу в мысли, но совершенно не знает, что с ней делать, ведь «от сознания нельзя освободиться с помощью самого сознания» (В.И. Молчанов), но и жить в сознании и распоряжаться собой свободно он тоже не может. Его свобода обернулась «этическим релятивизмом» (Шелер): наряду с абсолютной этикой можно выстраивать множество относительных этических систем и разных моралей, которые, по Шелеру, например, суть «система правил предпочтения самих ценностей»⁵. Все интеллектуальные открытия героя «Записок» имеют оттенок истерии. Они – порождения болезни. Хочется напомнить признания, высказанные в первых строках романа: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек. Я думаю, что у меня болит печень. <...> если я не лечусь, так это со злости. Печенка болит, так вот пускай же ее еще крепче болит!»⁶. Он как будто ставит на самом себе эксперимент, разлагая свое сознание на мельчайшие элементы процесса переживаний от самовосхваления до глубочайшего самоунижения и самооскорбления: физическая болезненность, злость, зависть, обида, месть, унижение и т. п. Книжное мышление, изъедающая саморефлексия, стыд самого себя, раздвоенность и разнородность побуждений – вот основные признаки характера героя «Записок», признающего в том, что «слишком сознавать – это болезнь, настоящая, полная болезнь»⁷.

Кажется, что эти состояния не имеют объективного источника, они лишь модусы страдания-сознания героя, одно бесконечное переживание-болезнь, состояние «подвешенности», неуверенности даже в своем собственном существовании, бесконечное замыкание на главный источник болезни – собственное сознание, приковывавшее героя к себе и отторгающее его от мира. Он как будто бы сделал объектом своего рассмотрения лишь поток переживания сознания. Формулой Подпольного героя становится идея самопознания через страдание: «страдаю, следовательно, существую». Страдание и *cogito* отождествляются: «... страдание есть сомнение, есть отрицание... Страдание – да ведь это единственная причина сознания. <...> сознание, по-моему, есть величайшее для человека несчастье, но я знаю, что человек его любит и не променяет ни на какие удовлетворения»⁸. Сознание-страдание – это то, что разъединяет человека и мир, но в инверсии: страдание-сознание становится важнейшим признаком «живо-

го» присутствия субъекта в этом мире. Однако страдать такой субъект может лишь в своем сознании, в умственной деятельности, ибо вне мышления страдание для него не существует или существует лишь потенциально. Для того чтобы понять, живой ты или нет, надо задать себе сакраментальный вопрос: «*Ты страдаешь-мыслишь-существуешь?*». Страдание – это как «чин» высокоорганизованной личности, как награда за его интеллектуальную исключительность, и как следствие – за его исключенность из сообщества других-иных.

Сладострастно смакуя свое унижение, парадоксалист не раз уподобляет себя «обиженной, прибитой и осмеянной мышью»⁹, погруженной в «холодную, вековечную злость». «Усиленно сознающая мышь» у Достоевского метафорически обозначает сущность подпольного человека, до такой невыносимой ясности понимающего самого себя, свое ничтожество, свою «серость мышиную», что только благодаря самоиронии и игре в самоопределении «я – мышь» он может спастись от *с-ума-сшествия*: движение ума он обнаружил в себе как беспощадно-разрушительную силу. Рассуждая, подпольный герой полагал в качестве «единицы» сознания то, что в принципе не поддается описанию, а именно чистое переживание, переживание как таковое и его части.

В структурированном *на «языке сознания»* опыте парадоксалиста несомненность страдания гарантирует действительность переживаний. Аффективное состояние, в котором всё время пребывает герой «Записок», становится способом порождения множества других состояний, умственно переживаемых и конструируемых им. Эта «авто-креация» («само-творение» (И. Кубанов)) возможна, однако, лишь за счет «уничтожения» внешнего мира, внешней причины, порождающей многообразие рефлексивности, «аффектировавшего данное тело и содержащегося в свернутом виде в его состояниях»¹⁰.

«Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и, сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца (точно будто это чин) <...>. Я хотел заговорить о страдании человечества вообще, но лучше уж остановимся на страданиях одних детей»¹¹, рассуждает другой типичный герой-идеолог Иван Карамазов, сужая тему до детских страданий и расширяя ее до опыта и причин страдания в целом. Богословские и моральные темы (грехопадение, познание, вина и ответственность), представленные в известном разговоре двух Карамазовых и прежде всего в речи старшего, позволяют читателю догадаться о той ловушке, которую расставляет в этом

разговоре Иван, сосредоточившись на теме «страдающих деточек и их слезинок». Очевидно, что никаких реальных детей Иван не наблюдает, и их страдания не были даны ему в жизни как предмет опыта. Возможно, он никогда и не обнаруживал около себя «объект анализа», в отличие от Алеши, который сам дитя и всё время окружен миром страдающих детей. Ивана интересует только то, как протекает процесс его собственного страдания, «головного» по своей сути. Он упивается, как и герой подполья, «страданием от ума», которое «не определяется существованием или несуществованием реальных предметов, сознание содержит в себе предметно-смысловой образ, смысловой слепок предмета, но сам предмет может не существовать, может быть иллюзорным»¹². Для него знать о страдании другого – значит познавать самого себя. Его сострадание умственное, основанное на воображении. Воображение «пробуждает» в человеке сострадание, дает ему возможность пережить, высказать, представить себе страдания, побуждает отождествить себя с другим Я. Этот Другой, однако, абстрактен, его скорее можно описать как абстрактную ценность, нежели как реального, существующего человека. Всё зависит от того, как Иван понимает собственное сознание-страдание. Именно это понимание легло в основу понимания Другого, того, что не является его сознанием. «Замученный ребенок», безусловно, столь же нелепо-невозможная фантазия, как и абстрактно страдающее человечество, как абстрактная добродетель, общечеловеческая любовь, общечеловеческие ценности и другие порождения «евклидова ума», автономного, переживаемого сознания Ивана Федоровича.

Иван и Алеша в этой сцене страдают-сознают абсолютно по-разному. Первый говорит о детских страданиях иллюстративно, чтобы прояснить главную мысль: всякое сознание есть страдание, т. е. осознание невозможности или нежелания принять этот мир и его смысл. Мир как ценностную систему надо изъять. Для этого не обязательно его взрывать (хотя бунт подразумевается), достаточно исключить или уничтожить из акта представления, восприятия или суждения собственное сознание, в буквальном смысле уничтожив его носителя – сознающего субъекта. Об этом говорят многие и многие герои Достоевского, усматривая в логическом убийстве мира или реальном самоубийстве конечную цель освобождения себя от сознания-страдания.

Для героев-идеологов очевидно, «что человеческая субъективность как специфический вид бытия есть в то же время единственная смысловая инстанция мира, абсолютный источник смысла и значения мира; это, другими словами, специфически

понимаемая сфера абсолютного»¹³. У героев Достоевского сознание может быть направлено на мнимые, идеальные или существующие в реальности объекты. При этом для них главное – не объект, а сам процесс сознания, акт переживания, и неважно, **что** переживается субъектом. Культ головного страдания-сознания и тотальное отрицание «живого» страдания – одна из основных черт умонастроения героев-идеологов, которую можно подытожить следующим образом: человеческому существу, обладающему самосознанием, недоступны замыслы высших сил, согласно которым ради высшей абсолютной гармонии целого следует смиренно сносить земные страдания. Однако если всё сущее на земле обязательно «обратится в ничто, в прежний хаос», «приравняется к нулю»¹⁴, размышлял другой парадоксалист – герой рассказа «Приговор», если всё сводится лишь к сознанию, то сознание-страдание теряет всякий смысл и человеку в этих условиях жить в качестве некоего страдательного начала «обидно и оскорбительно». Потому, беря на себя роль судьи и подсудимого одновременно, «самоубийца от скуки» присуждает себя и природу, «которая бесцеремонно и нагло произвела его на страдание»¹⁵, к уничтожению.

В этом типе страдания, с точки зрения писателя, нет ни грана Другого, нет ничего вне сознания, нет даже «правды жизни» собственного тела, вкупе с которым человек только и может вырваться из пут своего бесконечно страдающего «Я». Очевидно, однако, что данный субъект «мертв» без Другого, который только и способен подтвердить факт его существования. Жизнь любого «Я» без «Другого» – смерть. Только в случае *встречи* страдание-сознание находит подтверждение своему подлинному существованию в мире.

Для обнаружения реальности собственного существования герой-идеолог должен соотнести свое *сознание-страдание* с многообразием различных типов опыта. Именно этого чаще всего не хватает для жизненности и полнокровности образов героев Достоевского. Совершенно очевидно, что их надрыв, истерика, крики, страсти, сумасшествие и т. д. суть реакции на недостаток веры, в том числе и в собственное существование, который надо компенсировать живым, деятельным проявлением внутреннего состояния вовне. Писатель помещает своих идеологов в различные ситуации общения: кидает в объятия женщин, дружеские и недружеские диалоги с мужчинами, ставит в позицию страдальцев за других и за весь Другой мир, даже за главного Другого – Бога; но всё «другое» обнуляется в опыте сознания и никакого «слияния» не получается. Для них любой контакт с миром смер-

телен и разрушителен. Герои умеют «обмениваться сущностями» (Б.О. Корман), своими сознаниями, но всё, что не укладывается в их схемы (а живая жизнь никогда в них не укладывается), разрушает образ абстрактного Другого, которого конструируют, а не встречают лицом к лицу.

Разум, идущий к себе через свое Другое (Бога, человека, собственную телесную природу), встречается с ним как с принципиально иной стратегией опыта экзистенциального страдания, названного Достоевским «**живой жизнью**». Для страдающего сознания героев-идеологов жизнь представляла как возможность соприкосновения с другими ради захвата, обладания и как следствие – уничтожения, разрушения, распада как других, так и самих себя. В их случае опыт страдающего сознания находится вне опыта любви. Герои-идеологи навсегда обречены, так как сознание-страдание практически никогда не выдерживает встречи с «живой жизнью» и гибнет. При этом герои-идеологи безмерно несчастны в своем одиночестве, им чрезвычайно хочется жить; но жизнь не способна состояться. Связь с другими, внешним миром открывает чистому сознанию страшную истину одиночества мыслящего человека. «Мы все отвыкли от жизни... Даже до того отвыкли, что чувствуем подчас к настоящей “живой жизни” какое-то омерзение, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее. <...> Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, – не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, – человеками с настоящим, *собственным* телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками. Мы мертворожденные... и это нам всё более и более нравится»¹⁶.

Обратимся теперь к опыту «**живой жизни**», понимая и помня, что жизнь есть условие, при котором душа соединяется с телом. Живая жизнь наполнена страданием, принципиально противоположным головному ее переживанию. Живым может быть, прежде всего, телесное страдание. Тело – исторически исходная точка доказательства нашего существования, присутствия в мире. Человек прикасается к страданиям, любви, ненависти буквально, в телесном мире, когда объект чувств оказывается трансцендентным представлениям и суждениям, т. е. нашему сознанию. Тело не только включено (или не включено) в интенции страдания-сознания, но само по себе аффективно¹⁷, наглядно воплощает друговость и демонстрирует модусы страдания.

Опыт тела отличается от опыта сознания, но в то же время неразрывно с ним связан. Тело в данном случае не субъект и не объект, а единство, в котором сознание и акты телесной аффектации проявляются как целое живого человека.

У Достоевского представлены два вида опыта тела или его бытия в мире: бытие-для-себя и бытие-для-другого (Сартр). Первый – образами «страдальцев за свою телесную изломанность»; второй – «страдальцев за других». К первым относятся физические страдальцы (знаменитые романские хромоножки), больные-эпилептики, чахоточные, эксцентричные юродивые, эмоционально неадекватные (вплоть до безумия) «тела». Эти тела наполнены болью, благодаря которой постижимы и душевное страдание, и духовное, и их апология, так как выявляется аксиологическое значение боли-страдания.

Многообразные «страстные героини» инфернально изломаны, потому что разрушена *их собственная* целостность/телесность (растление, насилие и проч.). Сумасшествие героев-идеологов – результат «изъятия» из собственного бытия другого, телесного мира вплоть до духовного или душевного самоустранения через самоубийство. Наконец, убийство Бога в себе ведет к полному затмиению собственной целостности/духа. Во всех этих телесных интервенциях аффективные трансформации сознания коррелятивны изменяющейся аффективности собственной телесности.

Для полноты жизни необходим Другой, вне которого ничего не состоится. Описывая второй вид опыта тела как бытия-для-другого, мы вплотную сталкиваемся с его проявлением в действии. Опыт одного тела требует наличия другого тела, соединения жизненных пространств двух или более объектов. И одно из них в акте соединения оказывается объектом, не конструируемым нашим сознанием. Тело связано с миром гораздо прочнее, чем ум. Важнейшим доказательством пребывания человека в мире является его телесное («нутряное и чревное», как говорил Иван Карамазов) присутствие в нем. Опыт тела говорит о важности собственной идентичности с другими телами, которые не являются моим телом. Страдание как приходящее извне, как чужой опыт, рождает опыт сочувствия, открывающий человеку его самого, его тело как целостность. Только благодаря любви (опыту сочувствия) я обретаю опыт страдания, телесного страдания. Головное страдание не может быть сопричастным, потому что не знает сочувствия, со-страдания как понимания Другого как другого и одновременно как самого себя. Тело обнаруживает «головокружительную близость вещей» (Мерло-Понти) друг другу.

Опыт тела в форме бытия-для-другого представлен у Достоевского многими «женскими» образами. «Женскими» не в буквальном смысле половой принадлежности: любовь-страдание и способность со-страдать в романах Достоевского присущи и мужчинам (Зосима, Алеша Карамазов, князь Мышкин). В обсуждавшемся выше разговоре Ивана и Алеши этот тип олицетворяет Алеша. Ему неведомо страдание-*cogito*, для него страдание – это любовь, сопричастность, соединение, сострадание Другому через сочувствие (вбирание в себя чувств другого), *объятие, жест, касание, любовное соприкосновение*, а самое главное – через духовное приобщение к телесному опыту самопожертвования, исторически воплощенному в *телесной духовности* Христа. Сознание переключается с бесконечного автопереживания на переживания другого в опыте со-причастия, *прикосновения* к его страданиям в буквальном смысле. Тело, прикосновение, любовь, сострадание – вот способ постижения другого, его состояний, его страстей и страдания. Касание-телесность делает Другого абсолютной ценностью, он обволакивается телом-миром касаний любящего и спасается от саморазрушения в размыкании своего пространства и слиянии с телесно-душевым пространством любящего-страдающего. Соединение рождается из *действий тела* и в противоположность *действию сознания* является актом, объединяющим человека и мир, и в этом контексте сострадание – важнейший признак *живой жизни* тела, которое своим соприкосновением с другими доказывает нашу реальность гораздо убедительнее, чем всяческие измышления страдающего сознания.

Другое «тело» подтвердит твоё существование, твою жизнь, прикоснувшись к тебе и тем самым восстановив истинность полноты бытия, недостающую страдающему разуму. Именно этого катастрофически не хватает идеологам в месте их вечного пребывания – в их наполненном головными страданиями, «мышинном» пространстве сознания. Думать и говорить о страдании не значит собственно сострадать: сострадание воплощается скорее в соприкосновении, телесном контакте. Истина здесь укоренена в теле человека и должна быть раскрыта через него же. Возможно, поэтому все inferнальные героини, пережив физическое унижение, телесный излом, падение, «возвышены» Достоевским в этом акте «разврата», превратившись в мучениц и страдалец, а их «грешные» тела стали источником их всеобщего оправдания и чуть ли не святости и воплощением истины.

Идейные страдалцы могут только думать-говорить-переживать собственные идеи, переводить чувства в слова, именно таким образом запуская механизм или процесс своих телесных ре-

акций. Другой заставляет идеологов страдать по-иному, переживать всё телесно-касательно, и часто телесные касания, живое – плотское – сострадание для них становятся чрезвычайно страшны, а порой и невыносимы. Говорить о любви и жалости – сколько угодно, но любить и жалеть (т. е. выражать, осуществлять действие, направленное вовне сознания, на другого) они не могут, не умеют или не хотят. В других они не узнают живых чувств – живой жизни, а узнав, боятся их до смерти. Испытывать жалость, а тем более внушать жалость – в этом *cogito* видит только унижение и даже оскорбление своего величия. Напротив, для «любящего телом» переживание страдания возможно лишь через любовь к другому, через соединение с другим для полноты бытия. Бытие перестало быть коррелятом сознания и стало коррелятом тела.

«Любить телом» и телесная (плотская) любовь – не синонимы. Через телесное со-страдание, «умное тело», человек дарует и получает дар любви, религиозной и мистической по сути. Раскольников искренне недоумевает, размышляя о поведении Сони, почему она постоянно берет его за руки или «в отчаянной мольбе простирает их к нему»¹⁸, обнимает, плачет, «преклоняет к его плечу голову»¹⁹. Первоначально он видит в этих жестах только «бесконечность собственного ее унижения»²⁰. Такая Соня «страшна была ему»²¹, ее сочувствие и «ненасытимое сострадание»²² кажутся ненужными, обременительными и мучительными. Глядя на плачущую девушку, он вдруг подумает: «Чего она плачет, чего собирает меня, как мать... Нянька будет моя!»²³.

Действительно, жесты Сониной любви – оберегающие, родительские, матерински-асексуальные – раскрывают сострадательно-жалостливое женское безволие, проявляющееся как в отказе от себя ради близкого человека, так и в неразрывном единстве страдания с состраданием («в каторгу с тобой вместе пойду»²⁴; и «Вместе ведь страдать пойдем, вместе и крест понесем!..»²⁵). В любовном чувстве Софьи нет «воли к телу», а значит и сильного телесного влечения, энергии плотской страсти. Оно исключает жажду обладания и греховные «позывы» тела и строится на жалости, сочувствии, сожалении. Это увидели «грубые клейменные каторжники»²⁶, для которых она стала «покровительницей, утешительницей и заступницей»: «Матушка, Софья Семеновна, мать ты наша, нежная, болезная!»²⁷. Раскольников и сам по ходу романа меняет свое отношение к ней: на смену абстрактному и головному преклонению в ее лице «всему страданию человеческому»²⁸ пришло поклонение конкретной страдающей женщине, вместе с которой он делает первые шаги по пути страдания-искупления, который, по Достоевскому, и есть путь к Богу.

С.М. Климова

Иван Карамазов говорил, что человек всю жизнь обречен выбирать между крестом и петлей, т. е. между путем Христа и путем Иуды: «Завтра крест, но не виселица. Нет, я не повешусь. Знаешь ли ты, что я никогда не могу лишиться себя жизни?»²⁹. Крест – это уже полученная награда за долгий поиск самого себя, мучительное самопознание. Получив ее, не надо больше думать о жизни, но можно полнокровно жить даже в мучениях и бесконечной боли несения своего жизненного креста, «то есть жизнь полюбить прежде смысла...». Петля – это результат работы чистого сознания, подменяющего живое сострадание игрой идей, саму жизнь – смертью.

Примечания

- 1 «Реторта», в переводе с латинского, означает «повернутая назад». В нашем контексте – «внутри самого себя».
- 2 *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 105.
- 3 *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / Пер. А.Н. Малинкина. СПб., 1999. С. 13–14.
- 4 *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. С. 104–105.
- 5 *Шелер М.* Указ. соч. С. 66.
- 6 *Достоевский Ф.М.* Указ. соч. С. 99.
- 7 Там же. С. 104.
- 8 Там же. С. 119.
- 9 Там же. С. 104.
- 10 *Кубанов И.* Пейзажи чувственности. Вариации и импровизации. М., 1999. С. 16.
- 11 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Кн. 1–10 // Полн. собр. соч. Т. 14. С. 216.
- 12 *Молчанов В.И.* Введение в феноменологическую философию (Опыт и сознание, объект и бытие). М., 1998. С. 12.
- 13 *Кузьмина Т.А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. Онтологический аспект. М., 1979. С. 132.
- 14 *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1976 г. Май–октябрь // Полн. собр. соч. Т. 23. С. 147.
- 15 Там же. С. 148.
- 16 *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Полн. собр. соч. Т. 5. С. 178–179.
- 17 «Под аффективностью обычно подразумевают мозаику эмоциональных состояний, замкнутых в себе удовольствий и страданий, которые не подразумеваются сами собой и могут быть объяснены только нашей телесной организацией» (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб., 1999. С. 205; курсив мой. – С. К.).

Страдание у Достоевского: сознание и жизнь

- 18 *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // Полн. собр. соч. Т. 6. С. 323.
- 19 Там же. С. 337.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 354.
- 22 Там же. С. 243.
- 23 Там же. С. 403.
- 24 Там же. С. 316.
- 25 Там же. С. 324.
- 26 Там же. С. 419.
- 27 Там же.
- 28 Там же. С. 246.
- 29 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Кн. 11–12 // Полн. собр. соч. Т. 15. С. 86.

«КАПИТАЛ» К. МАРКСА – НЕЗАВЕРШЕННОЕ ИСПОЛНЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗАМЫСЛА (к 125-летию со дня смерти)

В статье рассмотрены основные этапы формирования философской позиции К. Маркса, определившей логику, формы и способы описания капиталистической системы хозяйства в его основном экономическом сочинении.

Ключевые слова: К. Маркс, отчуждение, идеологическое сознание, иллюзия, практическая природа философских проблем, метафизика, превратное бытие.

Итак, моей ошибкой стало то, что я вытеснил из памяти самое очевидное, что было в «Манифесте». И, прежде всего, там был явлен, «*манифестирован*» некий призрак – этот изначальный отцеподобный персонаж, столь же могущественный, сколь и нереальный; некая галлюцинация или симулякр; оказывающийся, в конечном счете, более действенным или реальным, нежели то, что мы называем «живым присутствием».

Жак Деррида. Призраки Маркса

«Капитал» К. Маркса по праву считается своего рода Библией социалистического движения. Это произведение было призвано обосновать правомерность грядущей социальной революции, долженствующей утвердить порядок бытия, в полной мере отвечающий человеческому достоинству. Пафос этого проекта заключал в себе твердое убеждение, согласно которому человечество способно обрести возможность сознательно, с пониманием сути дела, распоряжаться собственной судьбой и соответственно исключить действие неподконтрольных, стихийных сил, источником которых является его собственная деятельность. На философском языке раннего марксизма и близких ему идейных движений

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

того времени это означало преодоление всех форм человеческого отчуждения, возврат человека к самому себе.

Марксизм не был философской доктриной по преимуществу, но в его формировании и историческом развитии философские идеи и концепции имели ключевое значение. Будучи единством социально-политических, экономических и философских идей, в котором каждая из них находила свою опору в других, он стал выражением самого влиятельного направления мирового социализма, его идеологии и практики.

Задачей настоящего исследования является реконструкция тех предпосылок философского характера, которые сложились еще в ранних работах К. Маркса и определили общую смысловую структуру его описания буржуазной экономической системы. Автор отдает себе отчет в том, сколь значительна по своему объему литература, посвященная решению этой и близкой им задач. В первую очередь к ней относятся труды, написанные в марксистской традиции, которые не ставили под принципиальное сомнение саму теоретическую трактовку основных форм и феноменов буржуазного производства, хотя и могли указывать на те или иные просчеты, имевшиеся в «Капитале». Достаточно богатая литература критического характера, принадлежащая экономистам и социальным мыслителям, не принявшим марксизм, в абсолютном большинстве посвящена прямой критике экономических построений К. Маркса. В ней лишь эпизодически обращаются к анализу предпосылок философского характера, в той или иной мере ответственных, по убеждению критиков, за общую неудовлетворительность критикуемой ими концепции.

Подход к освещению указанной задачи, развиваемый в настоящем исследовании, в первую очередь принимает во внимание ту радикальную критику философии как формы идеологического сознания, которая предшествовала написанию «Капитала» и во многом определила самый тип описания предмета исследования. В статье будет освещена логика движения философской мысли Маркса, в ходе которого и складывались основные предпосылки его системы описания буржуазной экономической системы. Комплекс такого рода предпосылок обозначен мной в качестве указанного в названии статьи «философского замысла» его экономического труда.

Замечу сразу, что для самого Маркса его экономические исследования отвечали в первую очередь канонам собственно научного подхода, противопоставляемого установкам и навыкам, практикуемым идеологическим сознанием. Прокламируемой целью был исключительно поиск истины (т. е. знание действитель-

ности такой, как она есть – формула, часто употреблявшаяся Марксом). Научное исследование, согласно его убеждению, должно было быть свободно от любых пристрастий, в том числе и идеологических. Факт совпадения истины, добытой исследованием, с интересом той или иной социальной группы или класса... интерпретировался как совпадение объективного хода общественного развития с интересами группы. Если же ход исследования диктовался непосредственными идеологическими интересами, то, согласно Марксу, его результаты не имели отношения к научному исследованию. И таковыми оказывались творения не только таких апологетов капитализма, как Мальтус, но и его пролетарских противников, подобных Годскину и др.

В центре моего внимания будут находиться в первую очередь не эти абстрактные методологические декларации Маркса. Моя задача – описание того решающего перехода в его творческой эволюции, когда им была осознана принципиальная неудовлетворительность *философской* критики современности и вместе с тем идеологическая природа философии как таковой. Хотя этот переход и формулируется мною как разрыв с философией, есть все основания рассматривать последующую теоретическую деятельность Маркса в области политической экономики в качестве своеобразного продолжения программы, первоначально сложившейся именно на первом, преимущественно философском, этапе его развития. Из этого следует, что многие содержательные и структурные особенности «Капитала» должны быть осмыслены в свете указанного обстоятельства. В настоящей статье, первой из предполагаемой серии, посвященной вынесенной в заголовок теме, будут рассмотрены существо и логика формирования этого замысла, позволившего Марксу оставить по принципиальным соображениям поприще философских изысканий и всецело посвятить себя экономическим исследованиям. Правда, его ход и основные решения были подчинены тому философскому замыслу, который сложился в процессе работы над «Экономически-философскими рукописями 1844 года», статьями в «Немецко-французском ежегоднике», а также в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии», написанных уже совместно с Ф. Энгельсом.

Маркс уже в университетские годы принадлежал к так называемому *младогегельянству*, левому крылу последователей Гегеля. В развитии младогегельянства, а также в формировании философии Маркса значительную роль сыграли работы Л. Фейербаха «Сущность христианства» (1841), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1843) и др. Воздействие идей

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

Фейербаха, их переосмысление и критика позволили Марксу наметить свой собственный путь.

Критика Фейербахом религии и гегелевского идеализма заключалась в раскрытии той их общей тайны, что как Бог, так и гегелевская абсолютная идея есть мистифицированное отображение деятельности человека и ее продуктов. Эта мистификация состояла в том, что духовные продукты деятельности людей обретали характер не только независимых от человека, но и господствующих над ним реальностей, в то время как они суть его собственные порождения. Это – схема отчуждения, которая была разработана и интенсивно использовалась немецким идеализмом и, в особенности, Гегелем. Так, гегелевская трактовка всякой «вещной» предметности – это ее трактовка как инобытия духа. Критика Фейербаха переворачивает это отношение. Она ставит себе задачей обнаружить действительное отношение, скрытое и мистифицированное этими схемами отчуждения и его снятия. На повестку дня выдвинулась задача коренного реформирования философии, поскольку гегелевский идеализм не был неким экзотическим феноменом и вполне мог рассматриваться в качестве закономерного развития европейской философии. Неслучайно сама гегелевская история философии именно так трактует ее историю.

Для Фейербаха критика гегелевской философии – это и критика всякой спекулятивной философии, всякой *метафизики* (в том числе и материалистической), а также и религии, поскольку она покоится на той же мистифицированной трактовке отчуждения. Его критическая интерпретация гегелевской философии, христианской религии и вообще всякой религии была распространена младогегельянами и на другие сферы человеческой культуры: политику, право, мораль.

Постулируя возврат природы и человека из плоти и крови в мир действительных предметов мысли, Фейербах провозгласил *антропологический принцип* философии в качестве ее высшего принципа. Согласно ему все загадки (проблемы) философии, так же как и их решения, скрыты в самом человеке, в рациональном *понимании* его бытия и деятельности. Подтверждая монистическую природу философии будущего, Фейербах вместе с тем исключал возможность возврата к монизму метафизическому.

Признание предшествующей философии иллюзорным видом человеческого знания неотвратимо ставило вопрос о том, каким может и должно быть *новое знание*, вытесняющее старую философию (в том числе и гегелевскую). Ответ Фейербаха, предполагавший редукцию философских проблем к их подлин-

ному источнику – человеку, взятому в разнообразии проблемных контекстов его деятельности и существования, не мог полностью удовлетворить Маркса. Последний признавал плодотворность стремления Фейербаха обнаружить земные корни метафизического и религиозного сознания, но был не согласен с предложенным решением этой задачи. Ее существо Фейербахом и младогегельянцами усматривалось исключительно в сфере теории, в области понимания соответствующих феноменов, одним словом, она была сведена к критической работе разума, разоблачению тайн, к определению рационального смысла, который всё же имеется в предметах их критического исследования. Марксом рано была осознана тщетность «критической критики», которая практиковалась младогегельянцами – борцами с разнообразными формами иллюзорного сознания.

Для Маркса факт устойчивости метафизических (и любых других идеологических) иллюзий был несомненным свидетельством *практической* природы такого рода проблем. Их возведение к форме исключительно теоретических проблем рождало предмет для философской мысли, самую возможность существования философии в качестве особого рода духовной деятельности и в то же время мистифицировало существо дела. Иными словами, с самого начала своего существования философия, подобно религии, была иллюзорным видом духовной деятельности. Согласно Марксу, те проблемы, которые предстают перед нами в качестве философских (в этом и состоит важный момент мистификации действительных проблем), являются по своему существу практическими, а потому могут быть решены *«только практическим* путем, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла решить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу»¹.

Прежде чем пояснить основания той мистификации, которой пронизана деятельность «философски мыслящей головы», остановимся на ряде моментов марксовской характеристики философского сознания в качестве одного из видов идеологии.

Философское сознание (в силу приписываемой ему Марксом способности превращать действительные коллизии человеческой деятельности и существования в теоретические проблемы особого рода) отличается конструированием особого, идеального мира, отличного от мира действительной жизни и рассматриваемого как сущностное и смысловое основание последнего. Подобно мифическому царю Мидасу, прикосновение которого к предмету

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

превращало последний в золото, философ обладает сходной способностью – прикосновением своей мысли к предмету мистифицировать его содержание, помещать его в *особый* мир, в котором эти предметы воистину преобразуются до неузнаваемости и предстают перед нами в совершенно ином образе.

В приведенных характеристиках философского сознания мы без труда усматриваем описание метафизического проекта, родовой чертой которого является безусловная вера в существование особой, *трансцендентной*, реальности. Она обозначалась философами разными именами (истинно сущее, Абсолютное, Бог, субстанция и т. д.) и была той *конечной* (последней) *инстанцией*, с которой связывались надежды получить *окончательный* ответ на сокровенные вопросы жизни и познания, волнующие человека. В ней или ею были представлены, если так можно выразится, последние записи в книге бытия.

Эта реальность имела смысл *Истины* с большой буквы, самая вера в существование которой была порукой *осмысленности* человеческого существования и его гарантированности. Ее прекрасным образом остается платоновский миф о Пещере. Лишь солнечный свет *Истины* дает *подлинный вид сущего*. Он отличен от чувственно явленного в столь же сильной степени, в какой (для узников Пещеры) предмет отличен от своей неверной тени, падающей на стену. С одной стороны, мир *умопостигаемый*, мир *вечно и неизменно*, а с другой – мир *зыбкости*, лишенный *устойчивости и смысла* в самом себе – вот что образует общую канву и условие для специфического, *собственно философского*, видения и постижения реальности. Философы могут бесконечно спорить о том, *что* представляют собой Истина и истинно сущее, но предположение самой их наличности – условие существования и осмысленности философии как таковой. Отметим, что сверхчувственная реальность метафизики – представление, близкое и созвучное религиозному восприятию мира.

Неудивительно, что одна из наиболее трудных задач для философа – спуститься из мира мысли в действительный мир. «*Язык* есть непосредственная действительность мысли. Так же, как философы обособили мышление в самостоятельную силу, так должны были они обособить и язык в некое самостоятельное особое царство. В этом *тайна философского языка*, в котором мысли, в форме слов, обладают *своим собственным содержанием*»².

Первый шаг на пути из мира мыслей в действительный мир – соотнесение языка философии и «обыкновенного» языка, языка обычной жизни. Поскольку, по Марксу, обособление мыслей и

идей в качестве самостоятельных сил есть следствие обособления личных отношений и связей между индивидами, а систематическое занятие этими мыслями, практикуемое идеологами и философами, есть следствие разделения труда, постольку и философия оказывается следствием господствующих общественных отношений. «Философам достаточно было бы свести свой язык к обыкновенному языку, от которого он абстрагирован, чтобы узнать в нем извращенный язык действительного мира и понять, что ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства, что они только проявление действительной жизни»³.

Именно по этой причине философ озабочен поиском «Слова», которое как таковое обладало бы *чудодейственной* силой, способной *вывести* из царства языка и мысли в *действительную* жизнь, и эта его «задача», это его «призвание» представляет собой не что иное, как результат «веры в увесистые философские рыцарские романы»⁴. Но задача перехода от мышления к действительности, от *языка* к *жизни* существует только в философской *иллюзии*, т. е. «правомерна лишь с точки зрения философского сознания, которому неизбежно остаются неясными характер и происхождение его мнимого отрешения от жизни». Эта проблема должна была в конце концов побудить к поиску слова, которое указало бы таинственным *сверхязыковым* образом на выход из языка к действительному объекту, им обозначаемому, и играющему среди слов «ту же роль, какую в христианской философии играет среди людей искупитель-богочеловек»⁵.

Мир един и единственен, он не скрывает за своим чувственным ликом потаенного содержания *особой выделки*. Абстракции метафизика остаются абстракциями, умозрительными объектами и схемами, гипостазирование которых (т. е. наделение их статусом *независимо существующих* реальностей) лишено правомерности.

Такая трактовка существа и природы языка философии побуждала Маркса в последующем использовать при неизбежном обращении к философским понятиям обороты речи такого рода: «выражаясь понятным для философа языком». Солидаризируясь с материализмом и называя себя его представителем, Маркс вместе с тем дистанцировался от «философских фраз материалистов»⁶, отличая эти фразы от того, что он называл действительным ядром и содержанием их мировоззрения (включая сюда, в первую очередь, трезвое природознание).

Осознав тщетность младогегельянской «критической критики», инициированной идеями Фейербаха и нацеленной на разоблачение различных форм ложного сознания, исток которого усма-

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

тривался в самоотчуждении человека, Маркс связал их устойчивость и неподатливость критическим нападкам и разоблачениям с укорененностью этих форм сознания в материально-практических структурах и процессах. Тотальность лжи, пронизывающей эти формы сознания, – выражение наличных процессов отчуждения в духовной сфере – трактовалась Марксом как прямое следствие базисного, уже не духовного, а вполне *материального и практического* отчуждения. Это – отчуждение *труда*, которое было рождено, и, соответственно, закреплено и освящено рядом исторически сложившихся фундаментальных социальных структур и институтов (разделением общественного труда, товарным производством и обменом, институтом частной собственности и т. д.). Оно и придало ту основательную прочность, которой обладают ложные образы общественного и личного сознания и которая преодолима не посредством *теоретической* критики существующего порядка, но только *практически-революционным* преобразованием всего базового уклада жизни.

Напомним, что оценка типа человеческой бытийности в буржуазном обществе в качестве *превратного* была следствием попытки радикального объяснения устойчивости разоблачаемых заблуждений, значительной невосприимчивости к доводам прямо-таки разрушительной критики. Это обстоятельство было истолковано Марксом в качестве прямого следствия *превратности* («превращенности») социума, питающего денно и ночно эти заблуждения. Именно господство превратности в сфере самой практической жизни определяло бессилие теоретической критики, ее недееспособность. Превратное бытие требовало превратного (ложного) сознания. Но как оправдать и обосновать правомерность характеристики самого бытия в качестве *превратного*?

Здесь есть две возможности: либо такое бытие превратно, поскольку является *воплощением* ложного сознания (уже опознанного в своей ложности), либо оно превратно независимо от него и его ложности. В этом, последнем, случае самим фактом существования ложного сознания предполагается не только исходная *независимость* бытия от сознания, но и обусловленность ложности сознания особым (в нашем случае «превратным») состоянием бытия. Оно (как источник лжи и ее устойчивости) должно также подлежать какой-то ценностной характеристике среди других возможных состояний. Для Маркса был приемлем только последний вариант. Но он влечет за собой новый вопрос, побуждающий, в конце концов, раскрыть смысл превратности бытия, теперь уже независимой в этой своей превратности от ложности самого сознания.

Такой смысл усматривается Марксом прежде всего в том, что в общественном бытии людей фиксируются *те же структуры отчуждения*, что и в ложном сознании (теологии, спекулятивной философии, всякой идеологии вообще). И хотя эта аналогия имеет скорее формальный смысл (известную общность структуры), тем не менее место, отводимое этими структурами человеку и его самодеятельности, в существе своем сходно. И там, и здесь налицо господство над человеком реальности, созданной им же самим.

Именно тогда сложился устойчивый и бескомпромиссный взгляд Маркса на гражданское общество как общество принципиально и *тотально превратное*, качественно отличное от постулируемого им общества будущего, в котором утверждаются прозрачные отношения между людьми, между ними и природой. Это радикальное различие покоилось на не критическом допущении возможности такого бытия, которое само по себе исключало бы *всякую непреднамеренность, всякую бессознательную составляющую в совокупных человеческих действиях*. Эта прозрачность бытия, его своеобразная несокрытость и прямая явленность его сути автоматически влекла бы за собой реализацию тотальной осознанности человеческих действий. Так, на свой лад и в ином обличьи, воскрешался Марксом гегелевский принцип тождества бытия и мышления в перспективе исторически поставленной задачи, по его убеждению, созревшей для решения. Абстрактная философская идея обретала свою плоть и кровь в социалистической утопии, отличавшейся с момента своего зарождения непреклонной верой в возможность полного подчинения жизни *целерациональным* действиям, способствующим адекватному утверждению так или иначе понятой социальной справедливости.

Особый интерес для нас представляет интегральная оценка жизненного базиса буржуазного общества, побудившая Маркса использовать слово «превратность» как своего рода эквивалент «ложности». Оно свидетельствует о том, что реальность, наделяемая такого рода смыслом, отличается какой-то спутанностью, неестественными инверсиями, незаконными отождествлениями, способностью всё переворачивать «с ног на голову» и т. п. Можно ли адекватно воспроизвести подобную превратную реальность (под знаком критического рассмотрения ее) неким новым, свободным от иллюзорных смыслов языком философствования? На этот вопрос Маркс дает совершенно определенный отрицательный ответ уже в «Немецкой идеологии»⁷.

Ответ на вопрос об истоках и причинах всех коллизий и мистерий этого мира может быть обретен совсем не на пути фи-

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

лософских спекуляций, но исключительно посредством строго научного познания. Если корни тех проблем, которые дают пищу философскому уму, лежат в сфере практической жизни людей (в частности, в экономике), то естественно, что именно науке принадлежат и право, и возможность справиться с такого рода задачей. «Там, где прекращается спекулятивное мышление – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса жизни людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды»⁸.

«Превратность»⁹ как некоторый концепт (истоки и природа которого неотделимы от исторических приключений философской мысли) была, таким образом, *завещана* Марксом-философом Марксу-экономисту. Это обстоятельство во многом предопределило не только общий ход его экономического анализа, его методологию, но и существо полученных результатов. По ходу изложения своих экономических исследований Маркс неоднократно обращает внимание на исключительную близость причудливого мира экономических явлений буржуазного производства миру религиозных и метафизических образов¹⁰. Эта неоднократная констатация Марксом сходства того и другого миров побуждает поставить следующий вопрос: не является ли это сходство *результатом* всего лишь соответствующего описания (*теоретического воспроизведения*) системы экономических отношений? Совершенно очевидно, что сходство неминуемо должно быть уже потому, что у сопоставляемых миров налицо общий принцип вменяемой им организации (и там, и здесь правит бал отчуждение). Ведь религиозные, метафизические и прочие идеологические образы сознания ложны именно в силу отчуждения, всё переворачивающего с ног на голову. А превратность мира действительной жизни и практических отношений исчерпывающим образом сводится опять-таки к отчуждению, играющему и здесь главенствующую роль. Можно заключить поэтому, что структура теоретического воспроизведения мира экономических отношений буржуазного общества обречена на моделирование структуры *мира метафизического*. Отвергнутая Марксом метафизика находит свое пристанище в ином мире и в одеяниях ей как бы неадекватных. Как не вспомнить здесь примечательное событие, отмеченное Марксом в письме к Энгельсу от 16 января 1858 г.: «По части *метода* обработки материала большую услугу оказало мне то, что я по чистой случайности снова перелистал “*Логик*у” Гегеля, – Фрайлиграт нашел

несколько томов Гегеля, принадлежащих прежде Бакунину, и прислал мне их в подарок. Если когда-нибудь наступит время для подобных работ, я охотно изложу на двух-трех печатных листах в доступной обыкновенному человеческому рассудку *то рациональное*, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал»¹¹.

Уточним наш тезис о возможных причинах сходства сопоставляемых миров как *результата* соответствующего описания (теоретического воспроизведения) системы экономических отношений. Введение концепта превратности обязано и особому отношению к феномену отчуждения. Последний обладает отчетливо негативным смыслом, будучи противопоставлен *непревратности* как своего рода должной норме и позитивной альтернативе. Точно также всё то, что трактуется как продукт отчуждения, наделяется негативной ценностью (религия, метафизика, другие виды идеологии). Позитивная альтернатива – это мир без отчуждения, общество, отношения в котором прозрачны, лишены каких-либо подмен и подстановок и уже потому рациональны по своей сути. Мы можем, следовательно, заключить, что основания принимаемой системы описания экономических отношений, во-первых, одни из числа возможных. Во-вторых, эти основания ориентированы на круг ценностей *Gemeinschaft*, полемически противопоставляемых общности иного типа, *Gesellschaft* (см. в особенности статью Маркса¹²). Таким образом, прокламируемый строго научный подход, принимающий во внимание только «действительные эмпирические предпосылки», таковым не является. *Антикапиталистическая* ментальность, которой обусловлено общее восприятие предмета осмысления, не может быть вынесена за скобки и должна быть принята во внимание, если мы хотим понять логику мысли Маркса. Она не должна быть воспринята как результат строго научного исследования. Она – его исходный пункт. Однако поскольку декларируется, скорее, обратное отношение, то это неминуемо влечет за собой неустранимые коллизии в теоретической доктрине.

Подобно тому, как метафизика исходит из факта своеобразного двумирия, мир экономических явлений в «Капитале» имеет свой скрытый, «истинносущий план» и ту видимость, которую мы наблюдаем на «поверхности» явлений. Искусство исследования и изложения состоит в том, чтобы связать мир своеобразной кажимости с глубинными принципами, лежащими в основе буржуазного способа производства. Такое выведение/сведение (и, следовательно, объяснение экономических феноменов: цен, прибыли, процента и проч.) одновременно несло в себе мощный заряд разоблачения *мнимости* смысла и содержания, поскольку эти фено-

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

мены *сами* свидетельствовали о себе, вводя в заблуждение (чисто теоретического толка) участников экономических процессов. Само изображение буржуазной экономической системы невозможно поэтому в обход *критики* науки, представляющей это экономическое сознание. Это отражено и в полном названии труда: «Капитал. Критика политической экономии».

Хотя в политической экономии, несмотря на очевидное классовое пристрастие ее творцов, были сделаны научные открытия, признанные самим Марксом, по мере ее дальнейшего развития, нацеленного на понимание и рационализацию экономической деятельности, ее научный потенциал, согласно убеждению Маркса, неумолимо падает. Это побудило Маркса провести резкое различие между так называемой классической и вульгарной политической экономией¹³. Но знанию, притязающему на раскрытие действительного положения дел, на статус собственно научной теории, приходится моделировать структурную организацию, присущую метафизике¹⁴.

В этом превратном мире, где воспроизводству жизни служит (и должно служить) ложное сознание, всё же имеется, согласно Марксу, возможность разрыва порочного круга и истолкования всех этих реальных превратностей и отвечающих им ложных форм мысли. Для этого необходимо определить и *адекватно* описать ту *подлинную* реальность, которая сама себя мистифицирует, скрывая собственное существо от наивного в своей естественности человеческого ума и взора. Но, помещая науку на место первой философии, нельзя избежать рецидива воскрешения метафизики, правда, в не адекватной ей форме. Потому столь обильно представлен в Капитале» словарь метафизических категорий и структур: субстанции, акциденции, сущность и явление, форма и содержание, превращенные формы, законы диалектики и проч. в этом роде. Потому в ортодоксальной (и не только ортодоксальной) марксистской традиции «Капитал» представлял собой не только изложение экономической доктрины; он был в особенности ценен как воплощение работы истинного (философского) метода познания. Да и панегирики гегелевской диалектике, принадлежащие «позднему» Марксу, свидетельствуют о смягчении его радикализма в отношении к философии сравнительно с периодом второй половины 1840-х и начала 1850-х гг.

Подведем итоги, позволяющие усмотреть общие контуры того, что было обозначено нами в качестве «философского замысла», определившего направление и характер экономических исследований Маркса.

Маркс – один из первых мыслителей XIX в., поставивших процесс духовной, познавательной деятельности в принципиальную зависимость от характера самой человеческой *бытийственности* (в форме чувственно-предметной и, прежде всего, экономической деятельности). Отметим сразу, что эта зависимость была вскрыта применительно к формам *ложного (идеологического) сознания*. Именно на них отрабатывалась концепция материалистического понимания истории (критика идеологии). Ее исходный пункт – разрыв сознания и бытия, обусловленный «превратным» характером последнего, процессами отчуждения. Поэтому общественная организация рациональных и прозрачных отношений будущего общества, предполагаемая в качестве нормы и исключавшая возможность ложного сознания и феномена идеологии, была простым выражением того факта, что этот разрыв уничтожен и отныне тождество бытия и сознания устраняет и саму проблему зависимости одного от другого. Никаких иных идей о механизмах обусловленности сознания бытием, вопреки множеству деклараций, марксизм не знал и не разработал, а потому аналогия с тем решением проблемы истинности, которое практиковалось и практикуется в религиозных учениях, вполне оправданна. Согласно ей мысль, имеющая своим источником подлинную веру, истинна и только истинна. Неподлинная вера, напротив, – источник лжи.

Отмежевываясь от Фейербаха и младогегельянцев, Маркс связал себя с новой проблематической ситуацией, обязывающей его раскрыть смысл полагаемой «превратности» человеческого бытия в качестве феномена, *независимого от сознания и его ложности*. Здесь самым фактом существования ложного сознания предполагается не только исходная *независимость* бытия от сознания, но и обусловленность этой ложности сознания особым (в нашем случае, «превратным») *состоянием* бытия. Оно (как источник лжи и ее устойчивости) должно также подлежать какой-то ценностной и (это особенно важно) предметной характеристике среди других возможных состояний. Это влечет за собой новый вопрос, побуждающий в конце концов раскрыть смысл превратности бытия, теперь уже независимой *в этой своей превратности* и от сознания, и от его ложности. Выбор Марксом способа решения этой задачи на почве собственно (и строго) экономической теории не освободил его, вопреки желанию, от добровольно взятых на себя «философских» обязательств. «Капитал» обязан был моделировать ту структуру, которая уже получила свою разработку в классической философии, в метафизике. Поэтому этот труд, строго говоря, столь же экономичес-

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

кое, сколь и философское произведение. В нем должно было получить свое воплощение то, что завещал Маркс-философ Марксу-экономисту. В нем решалась философски заданная и сформулированная задача посредством *экономического* исследования. Экономический анализ обязан был найти оправдание такой характеристики своего предмета, какой является указание на превратный характер последнего. Превратность, в этом смысле, порождена собственно философским видением основной задачи, переформулированной теперь в задачу экономического исследования. Вот почему «Капитал» пронизан структурами и отношениями, сложившимися в русле традиции классической метафизики. Но об этом – в следующей статье.

Примечания

- 1 *Маркс К.* Экономическо-философские 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1974. Т. 42. С. 123.
- 2 *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 448.
- 3 Там же. С. 449.
- 4 Там же.
- 5 Там же. С. 451.
- 6 Там же. С. 91.
- 7 «Нужно “оставить философию в стороне” (Вигант, С. 167, ср. Гесс, “Последние философы”, С. 8). Нужно выпрыгнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности. Для этого и в литературе имеется огромный материал, не известный, конечно, философам.... Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу как онанизм и половая любовь» (Там же. С. 225).
- 8 Там же. С. 26.
- 9 Я буду употреблять это слово, вбирающее в себя многие знакомые читателям Маркса другие концепты: от «превращенных форм» и феномена «товарного фетишизма» до уверенного членения экономической действительности на «поверхность» и скрытую за ней сущность.
- 10 «На первый взгляд товар кажется очень простой и тривиальной вещью. Его анализ показывает, что это – вещь полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений» (*Маркс К.* Капитал. Т. 1. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1960. Т. 23. С. 80–81).
- 11 *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М., 1948. С. 58.
- 12 К еврейскому вопросу (Т. 1. С. 382–413).
- 13 «Замечу раз навсегда, что под классической политической экономией я понимаю всю политическую экономию, начиная с У. Петти, которая

А.И. Алешин

исследует внутренние зависимости буржуазных отношений производства. В противоположность ей вульгарная политическая экономия толчется лишь в области внешних, кажущихся зависимостей, все снова и снова пережевывает материал, давно уже разработанный научной политической экономией, с целью дать приемлемое для буржуазии толкование, так сказать, наиболее грубых явлений экономической жизни и приспособить их к домашнему обиходу буржуа» (Т. 23. С. 91).

- 14 Это сходство, например, бросалось в глаза С.Н. Булгакову, еще не порвавшего окончательно с марксизмом как с социально-политическим учением, но уже усомнившимся в его политэкономических построениях. «Употребляя философский термин, можно сказать, что за экономическими явлениями она (экономическая теория. – А. А.) ищет экономической вещи в себе (Ding an sich): в ценах она ищет скрывающиеся за ними ценности, в разных видах дохода – единой прибавочной стоимости и т. д. <...> Таким образом, внешнее сходство с метафизикой у теоретической политэкономии весьма большое» (*Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. М., 1997. Т. 1. С. 296*).

П.А. Плютто

ИСТИНА АУТЕНТИЧНОГО МИФА И «ЛОЖЬ» КУЛЬТУРЫ

В статье рассмотрены значения истинности и ложности, присущие аутентичному мифу и культуре. Определена в контексте отношения к аутентичному мифу «ложная» ситуация культуры, в которой реальность ускользает от собственной *аутентичной* реализации: *слово* теряет аутентично-мифическое единство с *делом*, *теория* – с *практикой*, *мышление* – с *бытием*.

Ключевые слова: аутентичный миф, культура, истина, ложь, иллюзия, парадокс.

1. Введение: характеристики аутентичного мифа

Наша идея аутентичного мифа¹ позволяет провести различие между мифом-как-сказом, бытующим в культуре, и мифом-как-реальностью, тем, в чем существуют. «Миф – это музыка, которую не слышат, потому что в ней существуют»². Аутентичный миф принципиально а-культурен, т. е. в нем тождественно всё то, что в культуре различено, а значит, в культуре он никогда не воспроизводится без искажений. Это позволяет, в частности, прояснить природу Великих утопий, постоянно возникающих попыток обрести такую небывалую еще форму культуры, в которой эти различия были бы сняты. В постоянных устремлениях такого рода, возникающих изнутри самой культуры, и сказывается реальность действия в ней аутентичного мифа. Рассмотрим его характеристики более подробно.

А-культурность. Аутентичный миф как таковой *отсутствует в культуре*. О его существовании в самой мифической первобытности (скажем, в эпоху собирательства, длившуюся до начала позднего палеолита) можно, конечно, только строить догадки. Однако в конечном счете, для нас не так уж и важно, существовал ли аутентичный миф *на самом деле*. Действительно важным

П.А. Плотто

является лишь то, что, не присутствуя в культуре как таковой, миф действует на нее своим *отсутствующим присутствием*.

Тождество различенного в культуре. Для описания аутентичного мифа в культуре мы, конечно, тоже вынуждены прибегать к тому или иному языку *инкультурированных* дескрипций. Учитывая эту неизбежную в культуре искаженность – истолкованность/«изолганность»³ – мифической аутентичности, сразу отметим, что вторая характеристика аутентичного мифа, прямо связанная с первой, может звучать, например, на языке философии как тождество (*единство*) *мышления и бытия*.

Говоря в целом о дескрипциях аутентичного мифа в культуре, можно отметить, что различные *инкультурированные* языки его описаний обладают смысловой взаимопереводимостью и, соответственно, смысловой взаимодополнительностью. Пользуясь языком Платона, можно сказать, например, что в аутентичном мифе *одно* действительно – а не только умозрительно – было *многим*, а переходя на язык лингвистики, можно заметить, что *означающее* и *означаемое* в аутентичном мифе еще не различены. Всё это вместе взятое означает, что аутентичный миф чреват потенциальной культурой, но культурой в привычном смысле слова не является.

Суть нашей идеи состоит в том, что доисторическая культура, которая – в нашей интерпретации – с какого-то момента своего существования (в *обратном историческом* отсчете времени) переходит в а-культурный аутентичный миф, характеризуется совсем не теми *различиями*, к которым мы привыкли в культуре, но, наоборот, *тождеством* (*изначальным единством*) всего того, что в культуре различено принципиально.

Итак, говоря о «тождестве всего, различенного в культуре» мы пользуемся неким привычным *инкультурированным* языком. Вместе с тем аутентичный миф представляет собой по сути изначальное *единство*, в котором будущие культурные различения и тождества присутствуют только потенциально. Лишь Великие утопии – Работающие в культуре Иллюзии аутентичного мифа – характеризуются именно *тождеством* того, что культурно различено, т. е. *совмещением* культурно *несовместимого*. Аутентичный миф, строго говоря, не является подобным *тождеством* потому, что *тождество* предусматривает предварительное *различение*, отсутствующее в *а-культурном* аутентичном мифе.

Великая утопия (Утопический идеал) отличается от аутентичного мифа так, как сказка отличается от того, о чем она, т. е. в той мере, в какой сказка отличается от самой отсутствующей в

культуре *сказочной реальности*, о которой идет *сказ*. Идеал (*сказание об аутентичном мифе*) по самой своей *утопической* сути не может быть реальностью: когда Утопический идеал реализуется, он перестает быть Утопическим идеалом. С другой стороны, аутентичный миф, согласно нашим предположениям, вполне вероятно, когда-то был той реальностью, которую еще «помнит» культурный геном человека.

Утопический идеал – это *стремление* к аутентичному мифу в культуре, выражающееся в попытках *имитировать* в ней аутентичный миф, чтобы «снять» присущую ей *отчужденность, опосредования* или *разрывы* культуры. Таким образом, в попытках реализации Утопического идеала культура пытается «снять» саму себя. Аутентичный миф подобного стремления не знает, поскольку принципиально *а-культурен: един, непосредствен* и лишен *культурных различий*.

Неизбежность культурных искажений. Третья характеристика аутентичного мифа предстает как принципиальная неизбежность искажения его аутентичной сущности культурой. Поскольку Великие утопии пытаются достичь аутентичного мифа в *форме культуры*, сам аутентичный миф можно представить как тот *невидимый* (в силу его отсутствия в культуре) «математический предел», *extremum*, к которому все Утопии стремятся и в котором все культурные разрывы/различия отсутствуют. (Иначе говоря, аутентичный миф – это *а-культурный инвариант* всех артикулированных в культуре Великих утопий, подражающих ему.)

Мы полагаем, что сама сущность культуры состоит в *разрывах*. Принципиальные *разрывы* между мышлением и бытием, формой и содержанием, единым и многим и т. д., характеризующие культуру теоретически, практически можно рассматривать как *разрывы* между человеком и природой, красотой и безобразием, богатством и бедностью, индивидуумом и коллективом и даже между нашими телами, поскольку они *отчуждены* друг от друга *культурой*⁴. Утопическая задача, о которой мы говорили выше (найти такую *небывалую* еще культуру, форма которой полностью была бы тождественна аутентичному мифу как не отличимому от нее содержанию), а также ее разнообразные решения (завоевание, строительство, открытие и иные *формы культуры* аутентичного *а-культурного* мифа) лежат в области поисков «деревянного железа» или «жареного льда», в области поисков *совмещенного несовместимого*. Все попытки достижения аутентичного мифа в *форме культуры* раз за разом ведут не к его достижению, но лишь к созданию новой культуры.

2. Два вида мистификаций

Среди множества различных откликов на творчество одного из самых известных в наше время «борцов с иллюзиями» британского биолога Ричарда Докинза нас привлекло восклицание нашей соотечественницы, обнаруженное нами на одном из веб-сайтов: «...а Докинз вообще пишет, что вокруг нас одни иллюзии!». Отбросив – в качестве непринципиальной – небольшую вероятность ошибки с нашей стороны, заметим, что это восклицание принадлежит человеку, который каждое утро с помощью карандаша и кисточки делает себе глаза «выразительней и больше», чем они есть *на самом деле*. Додумывая этот пример до конца, позволим себе такую «социобиологическую» (Докинз нас простит) метафору: мы все, подобно паукам, днем и ночью бегаем по невидимой паутине наших иллюзий, которую продуцируем из самих себя. В своей последней книге «Иллюзия Бога»⁵ Докинз задумал порвать эту паутину в одном, вполне конкретном месте, обозначенном заглавием его книги. Хотя в целом этот – достаточно старый – проект выполняется Докинзом убедительно и остроумно, можно заметить, что если бы паук захотел порвать свою паутину в одном месте, он при этом должен был бы опереться на другую ее часть, для него, соответственно, невидимую.

Как бы там ни было, бесспорным для нас остается следующее. С одной стороны, существуют иллюзии, которые люди не слышат, не видят и не сознают: Иллюзии «с большой буквы», которые мы толкуем как Работающие в культуре Иллюзии. С другой стороны, есть иллюзии, которые мы, соответственно, слышим, видим и сознаем в качестве таковых: разоблаченные иллюзии «с маленькой буквы». Получается, что те иллюзии, которых мы «не слышим», потому что «на них стоим и не можем иначе», и есть сама истина. Иначе говоря, с точки зрения классификации культурных иллюзий, истина культуры есть пока еще не разоблаченное – пока еще работающее в культуре – будущее культурное заблуждение.

Пытаясь осмыслить аутентичный миф в этом направлении, мы можем вычленил, например, из текста «Диалектики Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно довольно плохо поддающуюся детерминации суть *эстетики*: миметически (культурно) эстетика недостаточна по отношению к аутентичному мифу. «Со времен гнева Ахилла и скитаний Одиссея пение является ностальгической стилизацией того, что уже более не позволяет себя спеть»⁶. Именно в этом и состоит, на наш взгляд, завораживающая загадка эстетики: эстетика – ностальгическая стилизация

того, что уже более не позволяет себя спеть *в культуре*, но за счет чего эстетическая культура только и существует.

Если доисторический миф есть *предел* того, что «не понимают, потому что в нем существуют», то «понимающий» исторический эпос есть *разрыв* (эпос – «Слово о») в сплошной пелене доисторического аутентично-мифического пения, а эстетика – не как дисциплина, но как онтологическая сфера культуры – одна из областей искаженного («больного») существования аутентичного мифа: «Со времени счастливо-несчастливой встречи Одиссея с сиренами все песни больны и вся западноевропейская музыка в целом страдает от той абсурдности пения, которой в то же время любому музыкальному искусству вновь возвращается движущая его сила»⁷. Как ясно из вышесказанного, эта сила является *силой стремления* к аутентичному мифу.

Если все *песни* культуры *больны* аутентичным мифом (его *присутствующим отсутствием*), то смысл его искаженного в культуре(-ой) бытования в свою очередь можно назвать *симптоматическим*. Работающая в культуре иллюзия аутентичного мифа есть его *симптом*, если принять сам аутентичный миф за ту Реальность/Истину, которая представляет собой изначальное единство данного *симптома* (культурного символа, формы или иллюзии) и *того, о чем* он. Так, в частности, аутентичный миф есть сама Реальность/Истина в том смысле, что профанное в нем еще не существует как отличное от сакрального. Отсутствие профанного означает в свою очередь отсутствие и самого сакрального в привычном нам, *инкультурированном* смысле этого слова. Истина аутентичного мифа обладает, следовательно, статусом *неоспоримости*: об этой Истине, совпадающей с реальностью, невозможен спор, поскольку она (мечта философии!) просто *есть*.

Так, Хоркхаймер и Адорно отмечали: «Чем более вникали мы в суть стоящей перед нами задачи, тем отчетливее обнаруживалась диспропорция между ее масштабами и нашими силами. Мы, по сути дела, замахнулись ни больше, ни меньше как на то, чтобы дать ответ на вопрос, почему человечество, вместо того чтобы прийти к *истинно человеческому состоянию*, погружается в пучину нового типа варварства» (курсив наш. – П. П.)⁸. *Стремление* к некому – до конца не ясному самим его неутомимым искателям – *истинно человеческому состоянию* и означает здесь, на наш взгляд, выразившее себя стремление к аутентичному мифу. В нем всё, что потом в культуре (Хоркхаймер и Адорно *характерным образом* собирают всю культуру, начиная со времен Одиссея, под наименованием «буржуазной культуры») будет ложным/профанным, является еще Истинным в аутентично-мифическом смысле.

П.А. Плютто

Это *стремление* (по-гречески *φίλο-*) представляет собой не сам аутентичный миф (погружение в него как в Истину его культурным искателям определенно бы не понравилось), но именно его Работающую в культуре Иллюзию (реализовавшуюся, в том числе, и в виде текста «Диалектики Просвещения»). Пытаясь понять Работающую в культуре Иллюзию аутентичного мифа в качестве его *симптома* (или *фетиша*), мы тем самым вводим тему мистифицированного мышления: аутентичное мифическое мышление оказывается мистифицированным культурой. Такое мистифицированное мышление, устремленное за пределы культуры, способно активно продуцировать культуру именно благодаря своей *а-культурной* интенциональности.

Итак, «ложь» культуры прежде всего заключается в том, что культура оказывается «заблуждением» в качестве мистификации аутентичного мифа с точки зрения его безусловной Истинности. Далее, однако, «ложь» культуры можно разделить по более практическому критерию: помогают ли иллюзии – «ложь» культуры – человеку (а) решать его проблемы в мистифицированной форме или (б) они скорее мистифицируют решение этих проблем?

3. «Ложь» культуры

Решение проблем культуры в мистифицированной форме предусматривает определенную *метафоризацию* мышления. Эта способность к *метафоризации* может быть отмечена маркером, на который обратил внимание еще Кант: «как если бы». О том, что всю культуру можно увидеть «als ob» – как метафоризацию *буквальной* Истины аутентичного мифа – свидетельствует, например, (не подозревая о том) Славой Жижек, цитирующий, в свою очередь, одного из «попутчиков» франкфуртской школы: «В акте обмена индивиды ведут себя так, как если бы товар не был подвержен физическим, материальным изменениям, как если бы он был исключен из природного цикла возникновения и разрушения; хотя на уровне своего “сознания” они “очень хорошо знают”, что на самом деле это не так» [курсив С. Жижека. – П. П.]⁹

В аутентичном мифе (эпохе, как мы уже отмечали выше, безусловного преобладания собирательства) обмен – *экономический метафоризм* культуры – практически «близок к нулю». Это значит, что экономическое мышление и бытие в аутентичном мифе еще не различены, и человек не попадает в *ложное положение*, когда он «очень хорошо знает» одно, а «на самом деле» делает другое. В экономике, сколько-нибудь серьезно основанной на

обмене, речь идет, как видим, именно о Работающей в культуре Иллюзии/Метафоре аутентичного мифа, в то время как сам аутентичный миф является по отношению к этой Работающей Метафоре не-метафорической *буквальностью*. Поскольку, таким образом, аутентичный миф всегда *заранее-буквален, буквализироваться* он не может: он – не Утопия, он – сплошная Истина единства мышления и бытия.

Итак, «ложное сознание» культуры способно решать ее проблемы в мистифицированной форме именно за счет своей *метафоричности*. Эта *метафоричность* достигается в результате накопления ее опыта – опыта ложных состояний культуры – в качестве *неотъемлемых* от нее. Соответствующим примерам, если начинать их перечисление с первых шагов инкультурации человека, нет конца.

«Используемую ситуацию называют *ложным представлением*, и она требует, чтобы ребенок заключил, что другому человеку известно, а что не известно. <...> Салли и Энн находятся в одной комнате; Салли прячет стеклянный шарик в корзинку и выходит из комнаты; Энн перекладывает шарик в коробку; Салли возвращается. Затем экспериментатор задает ребенку главный вопрос: “Где Салли будет искать шарик?”. Ребенок должен понять, что Салли будет действовать, исходя из своего представления, несмотря на то, что оно более *не соответствует действительности* (т. е. является *ложным: на самом деле* шарик уже не в корзинке. – П. П.). Правильный ответ показывает, что ребенок отличает то, что известно ему, от того, что известно [другому] (то есть знакомится с *ложными представлениями* культуры. – П. П.)»¹⁰

От другого человека *скрыто* то, что *различаю* я просто потому, что я занимаю свою – другую, чем он – позицию в мире культуры (фундаментальная идея, на которой построен «Автор и герой в эстетической деятельности» М.М. Бахтина). Вспоминая опыт научения ребенка языку, можно утверждать, что опыт «ложных состояний» мира культуры действительно накапливается у человека с его культурного детства. При этом речь идет о постепенном повышении сложности когнитивной обработки «ложной» реальности ребенком. *Избавление* от этой *с-ложности* можно трактовать как избавление от метафорического сознания, как реверсную *буквализацию* культурного маркера «*как если бы*».

Итак, разрушение условий накопления имплицитного опыта «ложных состояний» мира культуры означает движение в сторону аутентичного мифа. Более конкретно это может означать движение в сторону использования *денситивного невербального* языка. Например, языка жестов, который понимают

даже те люди, чье мышление работает на «маргинальных полях» культуры. Речь здесь может идти, например, о детях, больных аутизмом: «Дети с аутизмом не хуже, чем дети с умственной отсталостью, узнают простые инструментальные жесты, такие как указание на что-то или движение пальцем, показывающее: “Поди сюда”, или прикладывание пальца к губам, означающее: “Молчи”»¹¹. Вместе с тем, *денситивные* ячейки «сети» *буквально* жестового языка, по существу тождественного действию, не дают возможности уловить сколько-нибудь тонкие феномены мира культуры. Для этого нужен инкультурированный *метафорический* язык и соответствующее ему мышление.

Можно сказать, что вся культура шаг за шагом может быть разоблачена как «ложная» с позиции того, *что* открывается/скрывается дискриминирующими *различениями* метафорически «ложного» сознания. Эта когнитивная стратегия разоблачения «лжи» культуры своими *честными* действиями по блокировке *решения проблем* культуры в *мистифицированной форме* делает проблемным существование самой культуры и человека в ней: «Давайте посмотрим, – пишут психопатологи Ч. Венар и П. Кериг, – как “ложные представления” связаны с [той] характеристикой детей с аутизмом, которую мы выделили, а именно с их тенденцией быть *буквальными* в своем мышлении. Например, если за обеденным столом родитель говорит ребенку с аутизмом: “Можешь ли ты передать мне соль?”, тот часто отвечает: “Да”, интерпретируя «можешь» как «способен ли ты». Подобный буквализм может пугать; девочка с аутизмом пришла в ужас, когда нянечка обратилась к ней с просьбой: “Дай мне свою руку”, так как подумала, что той в буквальном смысле нужна ее рука»¹².

Душевная болезнь – *граница* культуры и аутентичного мифа. Внутри этой *границы* всё то, что в культуре (например, врачу-психиатру) видится всего лишь как *симптом* болезни, *денсифицируется* в единство *симптома* и того, *о* чем он. Обратный процесс *транспарации* предстает как научение ребенка/большого *симптоматическому* мышлению в качестве «здоровой ложности» культурного сознания. Примером такой «здоровой ложности» является необходимая для нормального функционирования сознания в культуре «ложная константность» определенных объектов и эмоций: «Так, можно гневаться на заботящегося, но продолжать его любить, быть недовольным собой, но продолжать верить, что “я стоящий человек”. Понятие “константность объекта” [предложенное Малер] соотносится с предложенным Пиаже понятием постоянства объекта <...> Они схожи в том, что константность объектов, как и постоянство объ-

ектов, зависит от *когнитивной* способности осознавать, что объект, который скрылся из виду, существует. Однако константность объектов идет дальше, требуя признания того, что *эмоция*, которую мы в данный момент не испытываем, – например, чувство любви к человеку, который только что вывел нас из себя, – продолжает существовать»¹³. В контексте нашего исследования признание истинности положения о *константности эмоций* дает возможность интерпретировать проблему инкультурации человека как проблему искусства актера, который учится работать с *отсутствующе присутствующими* у него эмоциями. Не составляет труда продолжить перечень «ложных» констант культуры, указав на «ложную» константность некоторых наших фундаментальных *представлений, убеждений и верований*: речь идет о константности наших Работающих в культуре Иллюзий.

Можно предположить, что «здоровая ложность» инкультурированного мышления развилась из *буквального* аутентично-мифического мышления как процесс его *транспарации*. Речь идет об уже упоминавшейся нами *самоинкрустации* в культуре(-ой) Истины **присутствующего присутствия** аутентичного мифа. Поскольку аутентично-мифическая Истина скрылась под собственной самоинкрустацией (культурой), «ложь», с точки зрения аутентичного мифа, является неизбежной сущностью культуры.

4. Парадокс Тезея

Парадоксально, но пик работы саморефлексии Работающей в культуре Иллюзии аутентичного мифа – т. е. момент ее перехода в *раз-облаченную* этой рефлексией иллюзию «с маленькой буквы» – приходится именно на мгновение ее *сбывания* (хотя понятно, что это «мгновение» может быть неоднократным). Иными словами, Иллюзия аутентичного мифа разрушается путем ее *достижения*.

Нетривиальный момент этого трюизма – мы губим Иллюзию тем, что сознательно реализуем ее (или, если попытаться мыслить по-французски, «желание, сбываясь, не сбывается») – можно продемонстрировать на примере мифа о греческом герое Тесее. Известно, что Ариадна спасла Тесея, когда он со своими спутниками был заключен в лабиринт на Крите, и тайно бежала с ним, поскольку любила его, а Тесей обещал на ней жениться. Застигнутый бурей у острова Наксос, Тесей, не желавший везти Ариадну в Афины, покинул ее, когда она спала. Наше предположение, вытекающее из обстоятельств самого мифа, состоит в

том, что *до* своего спасения Тесей *действительно* хотел жениться на Ариадне, однако найти *этого* Тесея можно только на входе в лабиринт. Тесей выходит из лабиринта в новую реальность, хотя у «стороннего наблюдателя» может создаться впечатление, что он выходит в ту же реальность, из которой он входил в лабиринт. Реальность, измененная в результате прохода через лабиринт, ускользнула от Тесея (и Ариадны) путем ее реализации. Поясним это подробнее.

Смысл действий Тесея – классического обманщика – состоял в том, чтобы спастись. Для этого он обещал, изначально – в обстоятельствах смертельной опасности для него и его спутников – вполне *искренне*, жениться на Ариадне. Иначе Ариадну «обмануть» ему бы ни удалось. Слово «обмануть» мы берем в кавычки потому, что Тесей, согласно нашей гипотезе, ее *не* обманывал (хотел жениться на ней), хотя все-таки, в итоге... обманул. Итак, обмануть Ариадну можно только, если... ее не обманывать. Для этого, однако, Тесею нужно было неким хитрым – невидимым для себя – образом обмануть самого себя: здесь, конечно, невольно вспоминается гегелевская Хитрость Разума, которую в нашем контексте мы понимаем как Хитрость Культуры.

Парадокс Тесея позволяет предположить, что именно благодаря реализации потенциалов аутентичного мифа (в виде культуры) этот миф был утрачен. В.С. Библер когда-то нащупал похожую мысль в своих «Заметках впрок»: «Реализация возможностей действительности есть изменение самой этой действительности (появление новых ее возможностей) и, в этом смысле, – формирование абсолютно *нового*. <...> Это не до конца понятно, это – продумать»¹⁴.

Нашу собственную попытку «продумать»¹⁵ можно подытожить в следующем утверждении: реализация возможностей культурной реальности есть такое изменение этой реальности, которое можно интерпретировать как способ ее ускользания от ее *аутентичной* реализации, как способ ее «лжи». Это и означает, что с тех пор как Истинный – аутентичный – миф «переродился» в культуру, реальность культуры ускользает от нас путем своей реализации: после реализации некоторых возможностей культуры появляется новая культурная реальность с новым веером культурных возможностей и т. д. Она предстает как бесконечное ветвление проблем: решение одной влечет за собой рождение новых.

Обманщик Тесей, например, уже после своего спасения мог бы все-таки жениться на Ариадне просто потому, что ей не спалось на Наксосу, или не жениться на ней – даже если бы ей не

спалось – ни при каких обстоятельствах, сославшись на то, что обещание давалось им в «некорректных условиях угрозы для его жизни». Как бы там ни было, то, что Тесею не женился на Ариадне, сбежав от нее на Наксосе, есть всего лишь одна возможность из набора тех, которые открылись перед ним после реализации его – совместной с Ариадной – культурной реальности.

Именно так *прошлое* культуры, реализуясь в виде *современности* и оставаясь (согласно парадоксу Тесея) всё же не реализованным, преобразуется в Идеал: мы никогда не можем реализовать потенции *культуры* до конца и полностью так, чтобы в следующий момент после этой реализации нам осталось только повторение этих уже реализованных возможностей. Но именно так было в аутентичном мифе, который, не зная свободы *культурного* выбора, не знал «лжи» культуры. Примерно то же – хотя, конечно, уже в искаженной, ослабленной *культурной форме* – происходило в архаической традиционной общине. У несбывшегося однажды *должным* – абсолютно рекуррентным – образом аутентичного мифа (в какой-то момент он сбылся как культура с ее Хитростью: возможностью обмана и самообмана) появляется «*прошлое*» в виде этой общины, а значит и *будущее*, в котором аутентичному мифу отныне всегда только еще предстоит сбыться.

В архаической традиционной общине – которую можно принять за одну из первых *инкрустаций* аутентичного мифа в культуре(-ой) – Тесею, конечно, не смог бы столь легко нарушить данного им обещания, поскольку в этой общине реализуются – *почти* как в аутентичном мифе – все заранее известные возможности. Ни один Тесею не может в ней позволить себе роскошь какой-то новизны и свободы выбора. Архаическая традиционная община монотонно воспроизводит саму себя, имея в этом смысле *предел* в виде аутентичного мифа, первым культурным искажением которого она является. Ее самовоспроизведение многие тысячи лет не означало никакого сколько-нибудь заметного «ускользания» реальности «путем ее реализации», никакого «веера новых возможностей». Тесею *буквально* просто в голову не пришло бы практиковать культурный обман в пространстве архаической традиционной общины.

Всему виной путешествия Тесея. В собственной архаической традиционной общине Тесею постоянно находился бы в замкнутой на себя *локальной* среде, где данное им слово сразу становилось бы его неотменяемым действием. Путешествия *за границу* общины «подтачивают устои» бытования аутентичного мифа в культуре, искажая его былую абсолютную *локальность*.

5. Заключение

5.1. Часть культуры, устремленная к аутентичному мифу, может апеллировать к культурным идеалам *прошлого* (традиционного общества) потому, что у самого а-культурного аутентичного мифа нет ни *идеалов*, ни *прошлого* (нет культурного времени). Но даже эти идеалы *прошлого* – апеллирующие, в конечном итоге, к аутентичному мифу – обычно подвергаются в культуре дальнейшему искажению/«шифровке», получая статус идеалов *будущего*. «Опрокидывание» *прошлого* на *будущее* (которое, при желании, можно рассматривать в качестве проявления общего принципа человеческого мышления «мыслить неизвестное через уже известное») представляет собой распространенный способ идентификации *будущего*. Поскольку о *будущем*, по большому счету, никто ничего точно сказать не может, данный способ его осмысления не хуже и не лучше другого, хотя, конечно, представление о *будущем* – открыто или тайно смоделированное по образцам *прошлого* – имеет лишь весьма относительную *познавательную* (и достаточно явную *идеологическую*) ценность.

Здесь мы сталкиваемся с особым видом а priori: нечто является а priori не потому, что оно – как и положено а priori – существует до опыта, но потому, что оно существует после опыта, которого, однако, в культуре *не было*, и который *присутствует* в ней лишь в виде своего *отсутствия*. Цель – впереди, но она уже *была* и потому «подталкивает» нас «в спину», находясь *за пределом* культурного горизонта.

5.2. Но почему – пусть даже в виде понятного культуре *прошлого* – аутентичный миф предстает именно как *должная* реальность? Ответ на этот вопрос вытекает из предыдущего рассмотрения Истины аутентичного мифа и «лжи» культуры. Аутентичный миф – это реальность, полностью совпадавшая сама с собой, лежавшая вне «ложной» ситуации культуры, в которой реальность ускользает от собственного аутентичного сбывания: культура – это реальность, в которой *слово* теряет свое абсолютное единство с *делом*, *теория* – с *практикой*, *мышление* – с *бытием*.

Движение мышления, естественно стремящегося в «изолганной» культуре к Истине аутентичного мифа, можно представить себе не просто в виде «пробрасывания» человеком себя вперед, когда он – благодаря мышлению – оказывается наполовину *уже там*, куда только собирается идти. Дело здесь осложняется тем, что мышление, устремленное к аутентичному мифу, наполовину *еще там*, куда оно только собирается двигаться. Культура, устремленная к аутентичному мифу, стремится, таким образом, «вперед, к *прошлomu*».

- 1 См.: *Плютто П.А.* «Гуманистический натурализм» как Работающая в культуре Иллюзия аутентичного мифа // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология». 2007. № 2–3; *Плютто П.А.* Концепция аутентичного мифа: герменевтический подход // История философии и герменевтика. М., 2007; *Плютто П.А.* Иллюзия аутентичного мифа: революция и литература // Вопросы философии. 2007. № 12.
- 2 *Ахутин А.В.* Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб., 2005. С. 12.
- 3 Здесь мы по-своему интерпретируем мысль Хайдеггера, говорившего о неизбежной *истолкованности*/*«изолганности»* человеческой жизни (добавим: *в культуре*). Если основной опыт человеческой жизни, вслед за Хайдеггером, действительно принять как *интерпретативный*, то маргинальный опыт должен, соответственно, приближаться к *неопосредованной* культурой особой Истине аутентичного мифа. Это – человеческий опыт детства, душевной болезни, первобытной архаики и всего того, что имитирует эту архаику в более развитой культуре: опыт тюрьмы и лагеря, войны и масштабных стихийных бедствий, голода и массовых эпидемий.
- 4 Если в аутентичном мифе нет культурных различий, это вовсе не означает, что в нем нет различий аутентично-мифических. Такое различие не разделяет, например, человека и природу (возьмем главный *разрыв культуры*). Разлом проходит по *непривычным для нас* линиям единых для мифочеловека и природы мифоприродных ритмов, которые, возникнув в природе, продолжают в мире человека, соединяя одно с другим в нераздельное целое. Здесь разрывы – это *границы* спадов и подъемов *единого* мифоприродного ритма.
- 5 См.: *Dawkins R.* The God Delusion. L., 2007.
- 6 *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 61.
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 8.
- 9 *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 25.
- 10 *Венар Ч., Кериг П.* Психопатология развития детского и подросткового возраста. М.; СПб., 2004. С. 91.
- 11 Там же.
- 12 Там же. С. 92.
- 13 Там же. С. 29.
- 14 *Библер В.С.* На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997. С. 14.
- 15 Эта попытка оформлена у нас, конечно, иначе, чем у В.С. Библиера: ближе к тому, о чем пишут Хоркхаймер и Адорно, когда они говорят о «расторжении договора» с мифом «*посредством неукоснительного следования его букве*» (*Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 81; курсив наш. – П. П.).



Т.В. Вайзер

ПРИНЦИП *СООБЩЕНИЯ*
В «НЕГАТИВНОМ СООБЩЕСТВЕ»
Ж. БАТАЯ: COMMUNION
И COMMUNICATION

Статья посвящена проблемам коммуникации в «негативном сообществе» французского философа и писателя Ж. Батая. Дан анализ особой присущей этому сообществу коммуникативной структуры и логики коммуникативного сообщения, связанной с понятием *трансгрессии*.

Ключевые слова: сообщество, сообщение (коммуникация), сопричастность, Другой, граница (предел), трансгрессия, этика крайности

Всякий, кто не движется к краю, –
слуга и недруг человека.

Жорж Батай, «Внутренний опыт».

В 40-е гг. XX в. писатель и философ Жорж Батай, называемый одними «первым среди французских интеллектуалов борцом против фашизма», а другими – экспериментатором нового «сюрфашизма», предложил свою концепцию негативного сообщества. Она заключалась в том, чтобы посредством особого рода экстаза (со-общения) выйти из самой структуры социального: вонне иерархии, социальных ролей, статусов, идентичностей и репрезентации, вонне дискурсивного языка, рефлексивного рассудка и – как следствие всего этого – вонне отношений власти, в чистое ничто или негативность смысла. Эта концепция рождалась путем продолжительных и не всегда удачных экспериментов с опытом реальных тайных обществ 30–40-х гг. XX в., а затем оформилась в философскую концепцию, притягательную своей неоднозначностью, а то и схожестью в иных моментах с герметичными конструктами тоталитарных сообществ. Таким образом, попытка Батая создать некую альтернативу наступающему фашистскому раю, свидетельствовала, с одной стороны, о ностальгии леворадикальной французской интеллигенции по утраченной целостности мира, а с другой – о страхе перед насту-

пающим обобщением индивидуального сознания средствами массового общества. Однако же в задачи данной статьи не входит рассмотрение всех этапов становления сообщества батаевского типа. Более подробно мы хотели бы рассмотреть значимую для Батая фигуру ближнего или со-участника, способного разделить предложенный Батаем опыт сообщества, а также природу его коммуникативного сообщения.

Для этого мы обратимся, в первую очередь, к таким понятиям коммюнаторной теории Батая, как *сакральная эротика*, *интимное*, *опыт Внешнего*, *трансгрессия*, *сообщение*, *причастие* (*communion*), *приобщение* (*communication*). Далее мы посмотрим, как работают применительно к его теории такие категории, как *чувство*, *рефлексия*, *воображение*. Нам будет важно понять, какова онтологическая структура опыта или тот интеллектуально-чувственный континуум, который открывает доступ к антропологическому другому Батая. Что именно является в нем общим (всеобщим)? Как работает способность восприятия чувства или экзистенциального ощущения, сообщаемого другим (другому)? Что значит трансмиссия этого опыта с феноменологической точки зрения? И, наконец, какого рода язык позволяет эту трансмиссию? Так мы подойдем к ключевому для нас вопросу: что такое опыт *со-чувствия* или *со-участия* там, где речь идет о невозможном, несоизмеримом, нерепрезентативном, несказуемом? Какую этическую смысловую нагрузку эта фигура *другого-ближнего* несет у Батая?

В статье мы воспользуемся своего рода антихристианской «библией» батаевского вероисповедания – книгой «Внутренний опыт» (1943), а также его работами «Эротизм», «Любовь смертного существа», «Слезы Эроса», «История религии». Нам будет также важно поместить концепцию Батая в контекст критики, с одной стороны, «понимающей его» философией сообщества (Ж.-Л. Нанси) и философии «радикально иного» (М. Бланшо), а с другой – «непонимающим его» экзистенциализмом (Ж.-П. Сартр).

Итак, поиск новых форм мысли и опыта в 40-е гг. XX в. приводит Батая к выявлению новых типов *сообщничества*, которые лежали бы вне сферы политического и религиозно-догматического. Таковыми для него являются *эротика/экстаз*, *жертвоприношение/сообщение* и *литература/поэзия*, которые взаимопересекаются и дополняют друг друга.

Первый из названных нами типов сообщничества – *эротика*. Батай выделял телесную эотику, сердечную эотику и сакральную эотику. Последняя была особенно важна для него в свете его критики христианства, которое, как он считал, упразднило из

Т.В. Вайзер

сферы религиозного весь возможный опыт низкого, греховного, нечистого сакрального, отведя высокому и чистому сакральному место разума и морали. Далее, христианство антропоморфизировало Бога и весь ангельский мир, введя дискретность в мир недискретного сакрального, и тем самым вытеснило последний из сферы повседневного обращения. Как следствие, человек утратил связь с *интимным* опытом мира¹ и впал в «заблуждения косной обособленности»². Батай же, напротив, считал, что в той мере, в какой непрерывность дается нам только в опыте сакрального, религия не только не чужда эротике, но абсолютно тождественна ей в *божественном*: «...в привычном для Запада виде сакральная эротика смешивается <хотя и отрицается в этом виде Церковью – Т.В.> с исканием Бога, а точнее с *любовью* к Богу»³. Именно этот опыт *эротического божественного* или *эротического сакрального* дает доступ к неограниченному существованию, к которому, так или иначе, стремятся все дискретные существа, объединенные поиском достаточности и всеобщности. Дискретность замкнутого на себе единичного существования и порождает потребность человека в том чувственно-эмоциональном континууме, который, согласно Батаю, достигается посредством выхода за свои пределы в экстазе. Тогда, в слиянии с себе подобным, умирает ограниченность, другой передает мне смысл самим своим разомкнутым на меня существованием, возвращает человеку связь с *интимным*.

Какого же рода эмоции или чувства составляют основу этого экстатического опыта? Батай говорит о потребности человека в *тоске*, посредством которой человек причащается к сущностной основе мира. Неизвестность наполняет нас тоской, а она, в свою очередь, есть условие возможности экстаза. В тоске возникает та «исступленная обнаженность»⁴ или предел, который только и делает возможной встречу двух существ и их разомкнутость друг на друга. Далее: *жестокость*, *ярость*, которые для Батая суть основа мира другого. Посредством неизбывной в нас первородной жестокости совершается *трансгрессия*, т. е. нарушение границы другого, который, откликаясь на пробужденное в нем инородное чувство, отвечает мне тем же. Как следствие, он оказывается в едином со мной опыте причастности первобытной стихии мира. Так, например, в книге «Любовь смертного существа» Батай рассматривает любовь как жертвоприношение, при котором нарушается запрет убивать. Именно через взаимное нарушение запрета мы возвращаемся в опыт сакрального эротизма, вытесненного христианской моралью. Любовь описывается Батаем как определенный модус безграничности экзистенциального су-

щества. Тотальность мира оказывается доступна нам только в согласии любви, а безграничная открытость возможна только на стыке двоих и в их слиянии, а не в одном для другого. Другой появляется как ответ на нашу тоску.

Таким образом, поток аффективной субъективной эмоциональности (тоска, жестокость, ярость, любовь), переживаемый субъектом Батая, открывает дорогу к внеэмоциональному опыту *Внешнего* или НИЧТО. Внешним он является постольку, поскольку представляет собой внеантропологическое и внефеноменологическое радикально Иное, к которому субъект может иметь доступ только освобождаясь от собственных эпистемологических содержаний и выходя за пределы своего ограниченного сознания. Достаточно подробно этот опыт *Внешнего* и его соотношение с картезианским *cogito* или с гегелевским понятием *системы* описан Батаем в книгах «Внутренний опыт» или «Суверенность». Для нас же в данном случае будет важна сама *онтология субъекта со-чувствия* или *со-участия* в этом опыте. Какова должна быть *структура субъективности*, чтобы трансмиссия этого опыта (или артикуляция его между двумя, между сообществом) оказалась возможной? Что значит в этом смысле *другой*? Из чего складывается моя и его идентификация там, где условием нашей с ним связи является отсутствие четких идентификационных параметров?

По Батаю, свойственная человеку антропологическая пустота (т. е. возможность хотя бы на какое-то время оказаться вне собственных содержаний и знания о себе самом) позволяет экстаз навстречу другому, в котором полнота бытия только и оказывается возможной. Другой является условием возможности моей свободы вне-себя. Экстаз позволяет выйти за пределы *эго-существования*. «Полностью мы обнажаемся лишь тогда, – пишет Батай, – когда без малейшего лукавства идем навстречу неизвестности»⁵. И далее: «Лишь через *другого* мы можем открыть, как играет нами легкий переизбыток мира»⁶. Отказ от обладания *я* дает мне возможность быть вне себя и вне другого, но в едином с ним опыте *Внешнего*. Именно в этом поэтическом *Внешнем* мне открывается *трагическое* другого, представленность его обнаженности или границ. Выходя вовне своих пределов в опыт *Внешнего*, я переживаю его смерть как свою собственную, и это (общность или общничество) для Батая – единственное пространство, где нам дано пережить смерть другого и свою собственную.

Опыт смерти (возможной в жертвоприношении или экстазе) дарует нам непрерывность (континуальность) бытия. Онтологическая непрерывность и есть условие возможности того, что

Т.В. Вайзер

Батай называет *сообщением* (второй названный нами модус общности). И наоборот, сообщение как акт трансмиссии моего опыта другому позволяет нам достичь непрерывности. В целом структура сообщения, как ее видит Батай, воспроизводит формальную структуру жертвоприношения. Это внутреннее движение вовне или экстаз, который является предельным смыслом себя самого: «Сообщение – это не то, что добавляется к присутствию, это то, что его составляет»⁷. Оно совершается в-другого, к-другому, во-имя-другого, посредством утраты себя в этом другом (или других): «Экстаз... это сообщение, которое противится сосредоточенности на себе»⁸. Сообщение может идти от одного существования к другому – тогда это эротизм (тоска, экстаз), или ко многим – и тогда это священное (жертвоприношение) или комедия (смех).

Сравнение с жертвоприношением интересно здесь тем, что сообщение являет собой одновременно опыт *причастия* и *акта коммуникации*. В жертвоприношении человек причащается сакральному как непрерывности бытия. Но одновременно он адресует смысл жертвы другому и сам сливается с этой жертвой в акте самоисхождения. Движимый волей потерять себя, избежать уединенности и сосредоточенности на себе, он отдает (предает) себя незнанию – а это и значит для Батая сообщить некий опыт: «Тоска предполагает желание сообщения, то есть самоутраты»⁹. Кому адресовано это сообщение? В первую очередь самому опыту, который нас принимает (по Батаю – миру тьмы, «ночи разума»), Богу, ближнему.. Тогда сообщение здесь – это разделение между ближними другими опыта «ночи», незнания, тоски. Либо же само незнание становится сообщением (то есть сообщением ничего или нулевой степени смысла): «Отказ от сообщения – это тоже сообщение, более жестокий, самый сильный способ сообщения»¹⁰. Если двое соглашаются на незнание ради бытия в едином, то вот и условия осуществления опыта: «Сообщение идет (проникает в одного через другого) благодаря той слепоте, которая только и знает, что ничего не хочет знать»¹¹.

При этом можно говорить о том, что определенный модус восприятия другого в опыте меняет и саму структуру субъективности, поскольку сообщение осуществляется не посредством дискурсивного языка и не предполагает рефлексивной модальности восприятия: «Опыт не может быть сообщен, если связь тишины, скромности¹², расстояния не меняет тех, кем он играет»¹³. Сообщение такого типа выводит двоих (или многих) участников за пределы социальности, вместе с тем организуя единое поле *сообщения*. Какому типу коммуникации противостоит эта иная

модальность связи между со-участниками единого пространства причастия? Батай считает, что в традиционном сообществе сцепка (связь между обособленными существами) происходит посредством знания и языка, в то время как истина сообщения в негативном сообществе находит себя в опыте самопотери, жертвоприношения, экстаза. Поэтому, вероятно, однокоренные слова-понятия *communion* (причастие) и *communication* (общение или сообщение) имеют у Батая почти схожее значение¹⁴. Можно говорить также и о том, что в батаевском опыте происходит переопределение устойчивого диспозитива *внешнего–внутреннего*. «Внутренний опыт» (Батай как раз и оговаривает это многократно в самом начале книги) становится для субъекта внешним, поскольку он осуществляется за пределами его знания о себе, в опыте со-общения с другим, соприкосновения с его границами. В силу такой экстерииоризации (самоовнешнения) сообщение становится основополагающим принципом существования сообщества. То есть оно позволяет двум или многим обособленным существам выйти вовне себя, в чистый опыт внешнего или внешности существования.

Именно эта *intelligence sensible* (способность нечто испытать и помыслить вместе) представляет собой условие возможности опыта, при котором антропологический *ближний* – а значит и сообщество – у Батая возможны. «Сообщение некоего “присутствия”, – говорит он, – предполагает не какие-то формальные связи между теми, кто общается, но некие всеобщие условия»¹⁵. Этими всеобщими условиями как раз и является интеллигибельный (но выходящий за пределы рассудочного знания) опыт. Батай и близкие ему философы определяют этот опыт по-разному: опыт Внешнего, опыт невозможного, несказуемого, опыт-предел... «Я говорю о сообществе, – пишет Батай, – которое не имеет иного объекта, кроме опыта»¹⁶. В той мере, в какой в этом опыте современный человек отрешается от своих забот и проектного бытия и возвращается к «человеку древнему», которым правил порядок празднеств»¹⁷, Батай называет этот опыт сообщества пустыней. Эта антропологическая пустота, о которой мы говорили выше, позволяет человеку нести сообщение другому самым смыслом (в самом смысле) своего существования.

Христианские аллюзии с причастием опыту инородного или радикально иного здесь очевидны. Мы причащаемся единому через отречение от собственного *я* в другом и ради другого. Но сам Батай считал, что не следует смешивать сообщество внутреннего опыта ни с тем, как оно понимается в Церкви, ни с тем, как оно понимается в Ордене. С Орденом его не следует смешивать по-

Т.В. Вайзер

тому, что внутренний опыт упраздняет социальную иерархию и социальные роли, оставляя только смысл «потери себя в» и причастности сакральному. С христианской Церковью его не стоит смешивать в первую очередь потому, что она вкладывает во внутренний опыт смысл упразднения страдания. Христианское общество создается во имя спасения, спасение же является проектом, и, следовательно, уделом рабов, чему и противится внепроектная притягательная для Батая суверенность. С другой стороны, христианская Церковь также отрицает и понятие трансгрессии (нарушения границ), что для Батая неотделимо от движения любви, плотского или поэтического влечения, экстаза, от движения того первородного насилия, что и делает нас причастным к жизненно необходимому миру сакрального святого. «Характер трансгрессии, – пишет он, – характер греха»¹⁸. Таким образом, трагическое в сообществе – это не то, что стоит устранить, подобно тому, как христианская Церковь поступает с грехом. Это то, что стоит сохранить в бытии-сообща, подобно тому, как грех, будучи не знаком отпадения, а признаком причастности, отсылает в бытии-сообща к сакральному.

Равным же образом *граница* в сообществе – это то нарушаемое, что нельзя и не нужно устранять, иначе мы оказываемся в чистой имманентности там, где речь идет о трансцендентном бытии. В связи с последним имеет смысл обратиться к анализу Жаном-Люком Нанси сообщества батаевского типа в книге «Безработное сообщество» (1983)¹⁹. Нанси полагал, что из всех современных ему мыслителей судьбу современного сообщества Батай прочувствовал и воплотил наиболее глубоко и остро. Он предложил сообщество, основной характеристикой которого является отказ от собственно коммюнаторного устройства. Эту предзаданную Батаем модель, которая основывается на трансцендентности, отношении, а не имманентной сущности, и развивает в своей рефлексии Нанси. Он выделяет два признака тоталитарного сообщества, которые составляют его имманентный характер и которые попытался преодолеть Батай: это устранение смысла смерти (бессмертным может быть только тоталитарное сообщество) и производство, проект, воплощение в произведении, в произведенном (*œuvrement*). Бытие-вместе, бытие-с, бытие-между, которое он предложил как форму общностного опыта, препятствует тому коллективному слиянию или гипостазу, в котором умирает граничащее со мной сингулярное существо: нет ни общей плоти, ни субстанции сообщества (в пределе фашизм отрицает сообщество, практикуя его как воплощенный опыт причастия). Напротив, априорная, онтологическая или до- (или уже пост-?) социальная

социальность Батая позволяет выявить ту конечность (*finitude*) сингулярных существ, ту их границу, пред-ставленность (*exposition*) друг другу, которая и составляет смысл сообщества и основу коммуникации. Для коммуникации батаевского типа Нанси предлагает понятие со-появления (*com-parution*) как принцип представленности наших границ внешнему, в котором осуществляется бытие-сообща. «Конечность со-появляется, так сказать, пред-ставляется (внешнему): такова сущность сообщества. <...> Коммуникация состоит прежде всего в этом со-разделении-между и в этом со-появлении конечности <пред-стоянии друг другу сингулярных существ – *T.V.*>. <...> /И далее:/ порядок со-появления, пред-стояния – первичен по отношению к /социальной/ связи. Он не устанавливается и не появляется между уже данными субъектами (объектами). Он состоит в появлении *между* как такового: тебя и меня (между-нами) – формулы, в которой и имеет смысл не соположенности (*juxtaposition*), а пред-ставленности (*exposition*)»²⁰. Такая модель сообщества *должна была бы* следовать, по мнению Нанси, из рефлексии Батая.

И всё же он не сумел полностью уйти от зачарованности Европы фашистским и большевистским движениями, которые в то же время возрождали ностальгию по забытому христианскому опыту причастности единому целому. Так, он то и дело соскальзывает в соблазн интериорности и имманентности метафизики, когда говорит о «невыносимой крайности, в которой разыгрывается коммуникация». Она (эта крайность) скорее запредельное, чем пограничное, а сингулярные существа, скорее, переходят у него одно в другое в поисках слиянности, нежели соприкасаются пред-ставленными друг другу границами. Вот пример тому: «Мое *я* ничего не значит, – пишет Батай. – Для читателя это лишь некое бытие: имя, идентичность, историчность ничего не меняют. Он (читатель) – некое бытие, я (автор) – то же самое. Он и я, и тот, и другой – без имени, и тот, и другой вышли из чего-то безымянного, для этого безымянного... и тот, и другой не что иное, как две песчинки в бескрайней пустыне или, скорее, две волны, что исчезают в море. Что-то безымянное... коему принадлежит “известная личность” мира-и-так далее, которому она принадлежит столь всецело, что он остается для нее неведомым. Да будет бесконечно благословенна смерть, без которой “личность” принадлежала бы этому миру-и-так-далее. Нищета людей, что оспаривают у смерти возможности мира-и-так-далее. Радость умирающих, что уходят, как волна за волной. Непокоримая радость умирающего, пустыни, падения в бездну невозможного, безответный вскрик, тишина смертельной слу-

Т.В. Вайзер

чайности»²¹. Так, другой, ближний нужен Батаю прежде всего, чтобы невозможный (и ускользающий от имманентного/тоталитарного онтологического режима) опыт смерти или «развязывания страсти» мог состояться, а не для того, чтобы состоялся опыт встречи наших (моей и его, читателя, ближнего) границ.

Но каким же образом осуществляется трансмиссия внутреннего опыта или сообщения там, где речь идет не о конкретно-эмпирическом опыте любовного экстаза или ритуального жертвоприношения, а о третьем названом нами опыте общности – *письме, литературе*? Или иными словами: возможен ли у этого опыта *читатель*? Батай отвечает: он необходим. Или иначе – он (автор, мыслитель) изначально задает такой диспозитив внутреннего опыта, при котором тот был бы невозможен вне сценичности или репрезентации. Эта сценичность реализуется в пространстве *книги*, куда Батай приглашает своего читателя как *свидетеля* и *соучастника* его внутреннего опыта. «Состояния экстаза или восхищения возможны лишь благодаря *драматизации* существования вообще», – пишет он²². «Мы не могли бы покинуть себя, если бы не умели драматизировать. Мы жили бы в одиночестве, в сосредоточенности на себе. Но какой-то разрыв – когда нас одолевает тоска – доводит до слез; тогда мы теряем себя, забываем себя, общаемся с неуловимой запредельностью»²³. Устранение драматизации ведет к устранению страдания и к замкнутости в проекте. Литература, напротив, из проекта выводит. Она ведет нас в ту негативность (отсутствие образа, сюжета, и так вплоть до полного исчерпания смысла), которая ухватывается только поэзией (в широком смысле слова). Поэтическое здесь становится условием трансмиссии чувства, или более того – тишины как сообщения, отсутствия (необходимости) смысла. Так, например, Батай, во «Внутреннем опыте», как бы вдруг «забывшись», соскальзывает от рефлексивного философского рассуждения к разорванным, фрагментированным стихам или обрывкам лирических интонаций самоощущения в пространстве собственного знания о мире. Читатель тут же оказывается зрителем его воображаемого распятия *во* внутреннем опыте или же зрителем распятия Слова самим опытом письма: «Если я смог изведать тишину другого, я *есть*, именно я, Дионис, я *есть* распятый. Но разве можно так забыть свое одиночество...»²⁴.

Очевидно, что Батай смешивает здесь две – христианскую и языческую – традиции самоописания. С одной стороны, это Слово, которое достигает своего предельного «низа», распятия, Слово, вписанное в тело, чем для Батая и является опыт письма, литературы. С другой стороны, – «безудержный разгул стра-

тей» (*déchaînement des passions*), в котором трагическое сливается с вакханалией: «Край возможного предполагает смех, экстаз, трепетное приближение смерти, предполагает заблуждение, тошноту, непрестанное брожение возможного и невозможного и, в конечном итоге, разбитое, однако желанное состояние казни, его медленное и постепенное поглощение отчаянием»²⁵; «Уже не философия, <но> жертвоприношение (сообщение)»²⁶.

Так посредством литературной фикции мы реконструируем *сообщество со-причастности*, в котором имманентность (труд, проект, завершенность книги) была бы невозможна, в котором смысл рождался бы в самом акте трансмиссии смысла другому. Литература посредством воображаемого тогда берет на себя ту функцию интеллектуально-чувственной трансмиссии (сообщения), которая не всегда может работать непосредственно от субъекта к субъекту. Посредством воображаемого (интеллектуального трансфера) и образно-символического языка описания мы выходим за пределы своего сознания в опыт другого, где в идеале, по Батаю, сознание должно совпасть с собственным объектом. Воображение при этом должно в некотором смысле уподобиться лестнице, которую мы отбросим, добравшись до невозможного (того, что нельзя представить, поскольку в нем можно только утратить себя, потерять-ся). Равно как и язык «служит» нам только до того момента, пока он не ухватит тишину опрокинутого слова и негативность смысла.

Близкий друг Батаю, писатель и философ М. Бланшо, в книге «Неописуемое сообщество» (изданной в том же 1983 г., что и «Безработное сообщество» Нанси) продолжил его рефлексию, представив литературу/письмо как условие возможности существования сообщества. Это пространство основывают хрупкие отношения между творчеством и праздностью (вне-проектностью), которые полагают смысл сообщества за пределами социального, в негативности литературы, которая отказывается представлять. Парадоксальным образом необходимая для Батаю драматизация опыта сопряжена с отказом его письма от репрезентативности (фигуративности и классических законов композиции). И Батаю, и Бланшо, и Нанси оговаривают, что речь в данном случае не идет о причастности некоего сообщества к какому-то определенному литературному полю, но о «со-разделенности-между (*partage*) сообществом опыта письма, литературы»²⁷. В частности, Нанси пишет, что подобное письмо не является ни «любовной литературой», ни «чистой поэзией-ради-поэзии», но единственно ее выведением за пределы труда и произведения (*désœuvrement de la littérature*), ее развоплощению

Т.В. Вайзер

ем или своего рода разоружением. В этом смысле, согласно Нанси, письмо вписывает сообщество, опыт его конечности, со-появления в момент коммуникации, в со-разделение (*partage*) общего пространства. «Литературный коммунизм, – пишет Нанси, – был бы тогда со-разделением суверенности, который любовники, в их страсти, не совершают, но пред-ставляют внешнему. <...> Экстаз... предполагает произведения (литературные, политические и т. д.), но то, что вписывается им, то, что доходит до предела, пред-ставляется и сообщает себя (вместо завершенности смысла), то, что со-разделяется – так это праздность, бездействие произведения»²⁸. Батай определяет это пространство письма как «негативное сообщество: сообщество тех, кто лишен сообщества»²⁹, Бланшо – как одинокое сообщество тех, у кого нет ничего общего. Батай пишет для незнакомца, причастного неизвестности, Бланшо продолжает его мысль: «Дружба – это общение с незнакомцем, лишенным друзей». «Или вот еще как: если дружбой называется сообщество, созданное посредством письма, она может являться только самоисключением (*дружба, проистекающая из тяги к письму, исключаящей любую форму дружбы*)»³⁰.

Для Бланшо, коммуникацию батаевского типа нельзя с кем-то разделить, поскольку она возможна только вместе с устранением самого сообщества. Но это-то как раз и есть высший смысл коммуникации – возможность пережить смысл смерти другого, что не дано нам в наличности в жизни, в социальной модели сообщества. Только пережив эту смерть, мы до конца постигаем смысл дружости другого. Именно такого рода коммуникация – с никогда-до-конца-не-доступным другим, но в то же время абсолютно выводящая нас за наши пределы в уходе вослед его смерти – дает возможность в пространстве гомогенного возникнуть гетерогенному, абсолютно Иному. «Основа <такой> коммуникации, – пишет Бланшо, – это совсем необязательно слово или даже молчание, само по себе представляющееся и основой, и запинкой, а открытость смерти, но уже не меня самого, а другого, чье живое присутствие является вечным и невыносимым отсутствием, неустранимым с помощью самого тягостного сожаления. И это отсутствие другого должно быть испытано в самой жизни; именно с ним – с этим диковинным присутствием, таящим в себе угрозу полного уничтожения, – играет и на каждом шагу проигрывает дружба, хотя их не связывает ничего, кроме несоизмеримости (не стоит спрашивать, искренней или нет, законной или нет, надежной или нет, ибо она загодя предполагает отсутствие всяких связей или бесконечность забвения). Такой была и будет

дружба, свидетельствующая о том, что мы сами себе незнакомцы; встреча с нашим собственным одиночеством – подтверждение того, что не мы одни его испытываем (“я не способен в одиночку дойти до крайнего предела”)³¹. Вот что делает возможным, доступным литература, письмо.

Думается, что к 1940-м гг. на фоне разрыва всех дружеских и социальных связей и привычных устоев общинных форм жизни тоталитарный режим как модус существования сообщества уже выявил свою несостоятельность. Исходя из этого, французские интеллектуалы берут эти знаковые для той эпохи моменты (*отсутствие другого, несоизмеримость, крайний предел...*) и помещают их в измерение негативности. Став основой литературного письма, эти образы позволяют найти стертый язык анонимности, который мог бы составить альтернативу дискурсу имманентности (пропаганде, ославленной догматике Имени, присвоению антропоморфизированного сакрального политическими программами) и причастность к которому позволяла бы услышать безымянного ближнего.

Теперь, возвращаясь к фигуре читателя, обратимся снова к Батаю и инсценировке его опыта на письме: «*Третий*, сообщник, читатель, что воздействует на меня, – пишет он, – это и есть рассуждение, это он во мне говорит, он поддерживает обращенное к нему рассуждение. И рассуждение, спору нет, – это проект, но сверх того, оно – это третий, *другой*, читатель, что любит меня и сей же миг меня забывает (меня убивает), без его настоящего присутствия я ни на что не способен, да и не было бы без меня никакого внутреннего опыта. Не то чтобы в минуты неистовства – несчастья – я не забываю о нем, как сам он меня забывает, просто терплю в себе действие проекта в той мере, в какой он связывает меня с темнотою *его* – того, кто разделяет мою тоску, казнение, кто вожделеет моего казнения, подобно тому, как я вожделею казнения его»³².

Из этой цитаты следует, что другой имплицитован в текст и организует его структуру. Однако же Батая часто упрекают в том, что описанный им опыт герметичен и предполагает только «бессловесного» зрителя/читателя, которому нечего делать в предлагаемом чтении. Так, для Ж.-П. Сартра признание Батая в том, что «сидящее во мне поэтическое существование вызывает к поэтическому существованию в других»³³ и что единичный человек бессилён перед опытом, вовсе не означает принципа диалогизма или открытости текста читателю. Он находит неожиданную метафору монологичности внедискурсивного высказывания Батая как сексуального насилия: «Дал ли я почувствовать

оригинальность этого языка? Последняя черточка: в нем доминирует презрительный тон. Он напоминает пренебрежительную агрессивность сюрреалистов; Батай гладит читателя против шерсти. Но ведь он пишет, чтобы “сообщать”. Тем не менее, кажется, что он говорит с нами, сожалея об этом. Да и к нам ли он обращается? <...> “Есть в проповеди что-то от бессилия, даже если проповедовать среди правоверных”. Случись нам даже стать этим учеником³⁴ – мы получим право слушать Батая, но у нас не будет права судить его; он сам высокомерно говорит об этом: “Нет таких читателей... в которых было бы что-то, отвечающее моему смятению. Если самый пронизательный из них начнет меня обвинять, я рассмеюсь: себя я боюсь”. Каково тут критику! Батай распаивается, обнажается на наших глазах, но тут же сухо заявляет, что отводит всякое наше суждение: он открывает только себя, сообщение, которое он устанавливает, не имеет взаимности. Он сверху, мы внизу. Он открывает нам послание: принимай, кто может»³⁵.

Следуя мысли Сартра, можно сказать, что для Батая *этический* Другой (в данном случае, мы имеем в виду опыт радикально Иного, Внешнего, а не антропологического другого) на самом деле несет *эстетическую* функцию: он эстетичен не в визуальном смысле, а в силу своей «неуязвимости» для собеседника или в силу того, что этот последний имплицирован в текст не как взгляд или возможное сомнение другого – он имплицирован как уже сложившийся, уже инсценированный опыт. В этом смысле скорее можно было бы говорить об односторонней коммуникации актера, о *драматизации* сообщения, нежели о взаимной коммуникации двоих или сообщества. Подобная этика также далека и от христианской этики сострадания и внимания к ближнему, хотя и воспроизводит христианский посыл единения в опыте, предельной обнаженности. Скорее ее можно было бы обозначить как *этику крайности* – ведь смысл батаевского сообщения к другому состоит в высвобождении внутренней заложенной в нас витальной силы (насилия, жестокости, желания), в том, чтобы доходить до пределов возможностей себя самого в обращенности на другое, другого. Такое *сообщничество в крайности* как момент предельного экстаза и самоовнешнения позволяет выход из проекта, а значит, по Батаю, из плана морали: «Жертвоприношение имморально, имморальна поэзия»³⁶, – говорит он. Так, литература собственно и есть то, что «позволяет» нам зло, что позволяет нам преодоление нормы, в то же время сохраняя ее. Она высвобождает зло «определяя» рамками сообщения, и тем самым обращает его благом. Коль скоро зло невозможно устра-

нить, считает Батай, его нужно научиться слышать и артикулировать посредством письма³⁷, или иными словами – сообщать в опыте коммуникации в качестве самого смысла трансгрессии, вне какой бы то ни было догматической морали, военизированной практики или прагматики властных отношений. Этого «этического» аспекта, как кажется, и не замечает Сартр, когда говорит о «мерзости» или «жестоких терзаниях вдовствующей души», в которые пытается опустить нас Батай.

Примечания

- 1 Понятие *интимного* встречается у Батая в работах «Теория религии», «Проклятая доля», «Понятие траты». Под ним понимается то божественное, вне причастности к которому человек оказывается бессвязной с миром вещью.
- 2 Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 182.
- 3 Батай Ж. Эротика // Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология. М., 2006. С. 498
- 4 Батай Ж. Внутренний опыт. С. 103.
- 5 Там же. С. 21.
- 6 Там же. С. 184.
- 7 Там же. С. 56.
- 8 Там же. С. 32.
- 9 Там же. С. 105.
- 10 Там же. С. 99.
- 11 Там же. С. 259.
- 12 В оригинале у Батая – *effacement*, что означает стирание или отступление. Так, мы бы предложили ряд: тишина, отступление, дистанция (т. е. не расстояние, которое разъединяет, а дистанция, которая удерживается). Это, как видится, более соответствует той позиции, которую Батай предзадает вовлеченному в опыт субъекту.
- 13 Батай Ж. Указ. соч. С. 64.
- 14 Ж.-Л. Нанси уточняет, что понятие «*communication*» у Батая означает сообщение смысла (жестокость, нарушающая границы замкнутого существа). Поэтому, полагая его не совсем удачным, он предлагает заменить его на понятие «*partage*». В оригинале оно как разделение-общего-пространства-между или разделение-общего-пространства-вместе означает тот опыт моего самоовнешнения (*hors-de-soi*), который сообщество являет мне, свидетельствуя о моей смерти и моем рождении. (См. *Nancy J.-L. Communauté désœuvrée*. P.: Christian Bourgois, 2004. P. 51.) Отечественный переводчик Батая С. Фокин пишет, что было бы абсолютно неверно переводить *communication* как «коммуникация», а не как «сообщение». Последнее важно именно тем, что оно открывает выход на «целый ряд экзистенциальных и

Т.В. Вайзер

творческих мифологем Батая»: сообщество – общество – община – приобщение – причащение.

15 *Батай Ж.* Указ. соч. С. 56.

16 Там же. С. 62.

17 Там же.

18 *Батай Ж.* Эротика // Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология... С. 568.

19 В некоторых переводах – праздное. Важно, что *désœuvré* – означает одновременно за пределами труда (*œuvrer*) и произведения (*œuvre*).

20 *Nancy J.-L.* *Communauté désœuvrée*. P., 2004. С. 72–74.

21 *Батай Ж.* Указ. соч. С. 101.

22 Там же. С. 29.

23 Там же. С. 30.

24 Там же. С. 292.

25 Там же. С. 79.

26 Там же. С. 101.

27 *Nancy J.-L.* *Communauté désœuvrée*. С. 67.

28 *Ibid.* С. 97–98.

29 Цит. по: *Бланишо М.* Неопишемое сообщество. [Электронный ресурс] // Библиотека Максима Мошкова. – Электрон. данные. – М., 1994–2008. – Режим доступа: <http://lib.ru/INPROZ/BLANSHO/soobshestwo.txt>, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 26.04.08.

30 Там же.

31 Там же.

32 *Батай Ж.* Указ. соч. С. 119.

33 Там же. С. 217.

34 Неофиты мистицизма – как называет возможных приверженцев и читателей Батая Сартр. В этой заочной полемике интересен момент понимания обоими философами фигуры ближнего. Сартр, приводя цитату, где Батай говорит о попытке достичь близости с себе подобными, саркастически замечает, что у Батая это выражение следует понимать буквально: ему подобные – это «те, кто в смехе и презрении одиноко шествуют на муку» (см. 9, 19). Батай, казалось бы, признает, что его внутренний опыт открыт для каждого. Однако же момент переживаемой им суверенности, ради которого, он, собственно и отдает себя на откуп опыта, как оказывается, не может быть доступен пониманию «раба» (то есть человека проекта): «если мне случается говорить о согласии, приподнятости, могуществе, то понять меня может только мне (уже) подобный» (см. 2, 109).

35 *Сартр Ж.-П.* Один новый мистик // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 19.

36 *Батай Ж.* Там же. С. 255.

37 См. подробнее *Батай Ж.* Литература и зло. М., 1994.

А.А. Аргунова

ОСОБЕННОСТИ ЦЕННОСТНОЙ ОРИЕНТАЦИИ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ

В статье анализируются ценностные ориентации современной российской молодежи, обусловленные в значительной степени переходным состоянием нашего общества, кризисом социально-экономических и духовных оснований жизнедеятельности людей.

Ключевые слова: молодежь, молодежная культура, ценности, социум, социализация, социальная адаптация, трансформация общества.

Система ценностей общества во всей ее сложности и многоаспектности стала объектом пристального внимания со стороны социальной философии и социально-гуманитарных наук, фокусируя в себе многие острые проблемы современности. Особое место в ряду этих проблем занимают проблемы ценностных ориентаций современной российской молодежи, что во многом обусловлено переходным состоянием нашего общества, неопределенностью на данном этапе его системы ценностей, кризисом социально-экономических и духовных оснований жизни людей.

Рассмотрение данной проблемы, на наш взгляд, целесообразно начать со становления «философии ценностей». Теория ценности как самостоятельная философская дисциплина возникла в середине XIX в. Разработку «философии ценности» не могла не стимулировать переоценка ценностей, совершавшаяся в этом столетии. Как справедливо отмечает Л.Н. Столович, понятие ценности по-разному интерпретировалось в различных философских системах, что было обусловлено необычайной сложностью и многоаспектностью самого ценностного отношения¹.

Однако подобный плюрализм в подходах различных философских систем к осмыслению и решению проблемы ценности не следует считать беспорядочным и бессистемным явлением и воспринимать его исключительно негативным образом. Каждый философски значимый подход сосредотачивает свое внимание

на определенном аспекте ценностного отношения. Более того, именно подобная многовариантность точек зрения дает свободу выбора и позволяет остановиться на той или иной трактовке ценности, наиболее адекватно отвечающей целям и задачам определенного исследования.

В данном контексте нас интересуют трактовки ценности как *социокультурной реальности*, осуществляемые с различных методологических позиций. В подобном ключе развивали понимание ценности А.Ф. Лосев, Я. Мукаржовский, Г.Г. Шпет, М.М. Бахтин и др.

Человек в процессе своей деятельности создает между собой и природой новый, *социокультурный*, мир. Тем самым он и себя преобразует из существа природного в существо социокультурное. Я. Мукаржовский утверждал, что процесс формирования эстетической ценности всегда проходил в живом контакте с динамикой общественных отношений, поскольку он был предопределен ею и вместе с тем воздействовал на нее². Таким образом, человек само создает те или иные ценности и само же им с необходимостью подчиняется для своего эффективного функционирования.

Однако когда в обществе происходят коренные изменения, обусловленные радикальной трансформацией его социальной структуры, глубокими политическими, идеологическими, экономическими, культурными реформами, очень часто система ценностей не выдерживает испытаний. В лучшем случае она претерпевает изменения, а в худшем – попросту разрушается. Одни институты вытесняются другими, на месте традиционных институциональных механизмов возникают другие – современные, характеризующиеся культурным плюрализмом, ориентированным на различные, часто противоречащие друг другу смыслы и значения. Как справедливо отмечает Т.И. Яковук, новая аксиологическая реальность утверждается благодаря продолжающим функционировать обломкам старой инфраструктуры, прошлой ментальности, процессам социальной дезорганизации как переходного этапа апробации инновационных социокультурных образцов. Поэтому основной отличительной характеристикой этой реальности становится неопределенность³.

Радикальные перемены в жизни российского общества вызвали серьезные изменения в массовом и индивидуальном сознании населения вообще и молодежи в частности. В силу разгосударствления и создания рыночных механизмов в развитии экономики на базе многоукладных форм собственности, коммер-

циализации государственного сектора экономики, нарастающих процессов глобализации формируются две прямо противоположные тенденции. С одной стороны, разрушаются прежние нормы, идеалы и ценности, с другой – срабатывает механизм торможения, дают о себе знать стереотипы сознания. Молодые люди входят в то социальное пространство, которое было организовано независимо от них, что нарушает естественную связь и преемственность поколений.

История свидетельствует о том, что будущее общества во многом зависит от позиции и социального самочувствия молодежи. В силу особенностей своего менталитета она является наиболее восприимчивой к изменениям социально-демографической группой, легче адаптируется к качественно новым социальным условиям, а потому считается лидером социокультурных изменений. Именно поэтому изучение процессов, происходящих в молодежной среде, является стратегически важной задачей нашего общества.

В отечественной философии интерес к молодежной проблематике в ценностном аспекте возник в начале XX в. и связывается с именем П. Сорокина. В работе «Кризис современной семьи» он выделяет проблему разрыва традиционных семейных связей, обеспечивающих функции социализации молодежи и трансляции социокультурного опыта⁴. Этот разрыв ведет к разрушению традиционных ценностей и норм морали, а точнее к их строгой локализации в старшей возрастной группе, и приводит к ограничению их сферы влияния в рамках молодежной среды.

Начиная с середины 90-х гг. XX в. проблема социально-философского осмысления ценностных ориентаций молодежи становится центральной для российской ювенологии. Регулярно проводятся исследования, связанные с ценностной системой жизнедеятельности современной молодежи.

Особый интерес в связи с этим представляет исследование, проведенное под руководством Н.И. Лапина Центром изучения социокультурных изменений при Институте философии РАН в 2002 г. На основе репрезентативной выборки был осуществлен опрос «Наши ценности и интересы сегодня». Н.И. Лапин использовал иерархическую модель базовых ценностей, в которой верхний, наиболее устойчивый слой составляют терминальные ценности, или ценности-цели, а ниже расположены инструментальные ценности, или ценности-средства. В терминальных ценностях Н.И. Лапин видел, прежде всего, желаемые социальные отношения, а в инструментальных – качества субъектов, необходимые для реализации желаемых отношений.

В результате своих исследований команда Н.И. Лапина пришла к выводу, что налицо общая тенденция либерализации структуры базовых ценностей. В то же время была выявлена большая устойчивость терминальных ценностей по сравнению с инструментальными. Это говорит о том, что в ответ на потребности адаптации к резко изменившимся условиям жизни либерализация российского ценностного пространства началась с изменения ценностей-средств, или практических качеств индивидов, т. е. с инструментальных ценностей.

Таким образом, в современном российском обществе возникло существенное расхождение между социокультурными смыслами основных типов базовых ценностей. Наиболее влиятельные терминальные ценности остаются традиционными, а быстро повысившие свое влияние инструментальные ценности становятся либеральными.

Подобное ценностное расхождение поддерживает возникшую ранее аномию в обществе. И в ближней перспективе, как отмечает Н.И. Лапин, его последствия зависят от того, закрепится ли расхождение в виде устойчивого противостояния традиционно-терминальных ценностей либерально-инструментальным, или же оно приобретет характер диалога, обещающего в будущем более сложную структуру⁵. В зависимости от этого будут формироваться те или иные ценностные ориентации российской молодежи.

О некоторых из них можно говорить и сегодня, опираясь на результаты исследований, проведенных НИЦ Института молодежи РФ. Они во многом перекликаются с выводами команды Н.И. Лапина. Приоритетными для современной молодежи являются деньги и возможность зарабатывать, а соответственно – получить образование и построить карьеру. Молодой человек стремится создать хорошую семью, иметь хороших детей (79%), быть материально хорошо обеспеченным (77%), здоровым и физически сильным (50%), профессиональным в своем деле (47%), свободным и независимым (33%).

Явно прослеживаются и индивидуализация сознания молодежи, ориентация на приоритет частной жизни, опора на свои силы и помощь ближайшего окружения, а не на общество и государство.

Вместе с тем, по утверждению О. Мартяновой, на первый взгляд может показаться, что Россия переживает сегодня революцию ценностного сознания: побеждают законы и приоритеты рынка, а молодежь, не поддерживая национальных культурных ценностей, следует западным образцам поведения. Но эти внеш-

ние признаки ценностной переориентации молодого поколения затрагивают лишь вторичные, а не первичные ценности⁶.

И всё же подобный подход не склонны разделять многие исследователи. Например, по мнению Е. Омельченко, переход к рынку влечет за собой развитие инструментальных, рыночных отношений между людьми, личные отношения всё больше заменяются деловыми. В совокупности значимость материальных ресурсов при формировании межличностных отношений в четыре раза возросла, в то время как значимость моральных качеств сократилась в семь раз. Таким образом, в сознании современной молодежи материальные факторы жизни имеют тенденцию к преобладанию над морально-идеологическими⁷.

Тем не менее, изучая современную молодежь, не следует делать поспешных выводов, заниматься морализаторством и тем более давать ей оценку в терминах «плохая» или «хорошая». Для более ясного видения картины и глубокого понимания процессов, происходящих в молодежной среде, проанализируем социокультурную атмосферу, в которой молодежь социализируется.

Преобразования в социокультурной сфере российского общества сопряжены со становлением системы рыночных отношений. Общественные изменения в условиях неустойчивости социальной системы, вызванные необходимостью адаптации к быстро изменяющимся социальным условиям, привели к реформированию многих сфер общественной жизни. При обсуждении положения дел в современной России самой распространенной формулой, как справедливо отмечает Н.Н. Волкова, стала фраза: «Российское общество переживает кризис»⁸.

Многие исследователи сходятся во мнении, что в значительной степени кризис России – это не что иное, как тупик эволюции ее нравственности. Характеризуя сложившуюся в стране ситуацию, Н.Е. Покровский пишет: «Фактически в нашем обществе разрушено единое поле нравственных ориентиров. Представления о том, что такое хорошо и плохо, нравственно и безнравственно, справедливо и несправедливо предельно фрагментированы и чаще всего отражают сугубо групповые интересы»⁹.

Кризис российского общества – это дезинтеграция определенного образа жизни и мышления. Поэтому особо остро ощущается мировоззренческий кризис, связанный с кризисом системы ценностей. Духовная потерянности, с одной стороны, активный поиск новой системы ценностной – с другой, характеризуют современную социокультурную ситуацию в России. Представленная картина и является тем фоном, в контексте которого происходит ориентация и переориентация ценностных установок молодежи.

Изменения ценностных ориентаций молодежи связаны с объективным по своей сути процессом эволюции общественных отношений. И тревогу вызывает не сам процесс трансформации, а то, каким образом он происходит, какую направленность имеет.

Современная молодежь социализировалась в период распада социальной системы, когда было подорвано доверие к прежним социальным институтам и во многом к социетальным ценностям. Новое поколение практически было избавлено от усвоения традиционных ценностей и социальных норм, освобождено от уважения к власти и социальным институтам, от овладения прошлым опытом старших поколений. Такая «свобода», как справедливо отмечает К. Муздыбаев, не могла не привести к ослаблению нормативности и законопослушности у молодого поколения¹⁰.

Развитие важных для рынка качеств молодежи, утверждающихся в России с определенной долей успешности, соседствует с растерянностью – непониманием происходящего, растущим недоверием к власти. Тотальный кризис породил ситуацию глубокой мировоззренческой дезориентации в молодежной среде, и не следует уповать на то, что ситуация разрешится сама собой. Иерархия ценностей и системы смыслов перестают быть общими для всей молодежи. Деструкция нормативности проявляется в распаде культурных и этических социальных норм как общепринятых правил поведения. Как утверждает М.Ю. Локова, за прошедшие десятилетия произошла латентная эрозия норм и образцов поведения молодежи, которая деформировала существовавший механизм межпоколенной передачи традиционных ценностей¹¹.

В сложившихся условиях молодой человек всё чаще осуществляет свою жизнедеятельность как автономный субъект, делающий независимый выбор среди обилия доступных благ и информации, среди множества предлагаемых ценностей и стилей жизни. Однако насущная потребность в самоопределении, объективно вынуждающая молодых людей к самостоятельному поиску новых значимых образцов, в условиях отсутствия устойчивых ценностных и моральных императивов усиливает мозаичность и фрагментарность как социального опыта, так и сознания молодежи, способствует появлению в ее среде противоречивых ценностных миров.

Социализация современных молодых людей осуществлялась уже в условиях ценностно микшированной постмодернистской культуры. И как следствие молодой человек, будучи неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к суще-

ствующим аксиологическим системам, оказывается не в состоянии сформировать и модель самоидентификации.

Как утверждают многие исследователи, человек, социализированный в культуре постмодерна, оказывается не только лишенным каких бы то ни было нравственных ориентиров, но и неспособным идентифицировать свою личность с теми или иными ценностными системами, т. е. осознать себя как себя. Таким образом, отсутствие четко осознанных ценностных приоритетов приводит к тому, что молодой человек в моральном отношении может выбрать любую поведенческую стратегию, но не имеет ценностных оснований для того, чтобы осуществить выбор в пользу какой-либо одной из равновозможных.

Те, кто обвиняют современную молодежь в безнравственности и бездуховности, упускают из виду очень важную деталь: та молодежь, которую мы сегодня имеем, – это целиком и полностью продукт современной культуры. В результате кризисных процессов, происходящих в современном обществе и, в особенности, в культурной сфере, мы вполне закономерно получаем «кризисную» молодежь с деформированным ценностным сознанием и неустойчивой системой ценностей в целом. Общество само порождает молодых людей с размытой, а иногда и вовсе ситуационной аксиологической системой.

Однако было бы неправомерным полное оправдание нынешнего поведения молодежи и снятия с нее ответственности за выбор той или иной жизненной стратегии. Проблема формирования ценностных ориентаций молодежи есть не что иное, как специфический процесс ее социализации, представляющий собой интегральный результат взаимодействия двух целостных систем: с одной стороны, общества, воздействующего на личность, с другой – личности, активно и избирательно усваивающей предыдущий опыт социума, нормы, ценности и традиции. В тоже время не всё так просто и прозрачно относительно свободы выбора, как может показаться на первый взгляд. И в этом контексте хотелось бы обратить внимание на два аспекта.

Во-первых, говоря о свободе выбора молодых людей, необходимо отметить, что их свобода весьма условна. Они свободны только в пределах того культурного пространства, в котором находятся, выбирают только из тех жизненных сценариев и моделей поведения, которые им предлагает данная культура в данном обществе. Но если это положение применимо практически к любому обществу, то второй аспект касается исключительно современного постмодернистского общества. Культура постмодерна, предлагая одновременно множество различных вариантов поведения и сти-

лей жизни, обезоруживает молодых людей и повергает их в состояние растерянности. Ввиду отсутствия какой-либо иерархии ценностей молодежь становится «беспомощной» перед обилием выбора альтернативных возможностей жизненных стратегий. Предоставляя молодым свободу выбора, общество не дало им тех ценностных оснований, которые позволили бы отдать предпочтение тому или иному жизненному сценарию, не научило, не подсказало, как сделать столь важный в их жизни выбор.

Кризис духовности в современной России, о котором так много говорят, приобретает форму кризиса идентичности, когда приверженность собственным национальным идеалам вступает в противоречие с необходимостью модернизации общества.

Такое положение дел усугубляется набирающим обороты процессом глобализации. Под влиянием глобализационных процессов, усиление которых стало причиной обесценивания локальных культур и смещения к транскультурным формам духовной жизни, происходит переориентация молодежи с ценностей традиционной культуры на образцы современной молодежной субкультуры с опорой на западную систему ценностей. На фоне продолжающегося снижения культурного уровня населения в целом, культурного разобщения наций и народностей, населяющих Россию, выросли новые поколения россиян, ориентированные на западные культурные ценности и образ жизни, не знающие в должной мере и недооценивающие богатство истории и культуры родной страны¹².

Наиболее ярко глобализация проявляется в унификации всех сторон жизни общества, в особенности ценностных характеристик, по западному (прежде всего американскому) образцу, обозначаемой термином «вестернизация». Одна из наиболее негативных черт данного процесса – ограничение возможности проявления индивидуальности как у автономных социальных образований (народности, нации и т. д.), так и у отдельно взятой личности. Современная оценочная система в западном мире характеризует человека в соответствии с его успехами в реализации социальных функций, которые наглядно выражаются в уровне доходов. В результате большую часть сил, времени и средств современный человек тратит в погоне за неким идеальным социальным статусом, навязанным извне средствами массовой медиа.

Всё это угнетающе действует на молодых людей, и потребность в самореализации оказывается для них одной из самых насущных. И чем больше общество стремится к внешнему единообразию и рациональности, тем более явно проявляется эта

подсознательная потребность и тем более опасный и антиобщественный характер приобретают формы ее выражения. Внешне стремящееся к всеобщему благополучию глобальное общество оказывается всё более раздираемо внутренними противоречиями. Парадокс этого общества состоит в том, что, опираясь на разум, оно одновременно стремится как к объединению и унификации, так и к разрушению и многообразию¹³.

Однако невозможно подогнать весь мир под единые стандарты – стандарты Запада, невозможно в одночасье перечеркнуть историю и культуру миллионов людей, не принадлежащих к западной цивилизации, отказаться от традиций и обычаев, которые складывались веками, и сформировать единое унифицированное культурное пространство. Именно в таких условиях глобализации формируется аксиологическая ориентация современных молодых людей, характеризующаяся внутренними противоречиями в силу сплетения традиционных ментальных структур с новыми глобальными социокультурными образцами и стилями жизни.

И всё же было бы неправомерно и весьма односторонне описывать процесс глобализации исключительно в черных тонах. Глобализация возможна, более того, необходима и полезна, но с условием смены изначально заявленной парадигмы. Необходимо стремиться не к унификации и вымыванию уникальных национальных черт различных народов, но к выработке единых общечеловеческих ценностей, с которыми национальные традиции не вступали бы в противоречие, а органично их дополняли, составляя вместе единое культурное пространство.

И в этом контексте хотелось бы обратиться к разработкам Л.Н. Столовича. Рассмотрение ценностной системы он начинает с постановки принципиально важного вопроса: «Совместимо ли бытие общечеловеческих ценностей с национально-этнической, социально-классовой, религиозно-конфессиональной раздробленностью человеческого общества? Может ли вообще идти речь об общечеловеческих ценностях, если люди, принадлежащие к разным социально и исторически сложившимся общностям, вкладывают различное содержание в ценностные понятия “честь”, “долг”, “добро” и т. д.»¹⁴. И отвечает на свой вопрос словами Аристотеля, которые как нельзя лучше выражают эту мысль: «Есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех, признаваемое таковым всеми народами, если даже между ними нет никакой связи и никакого соглашения относительно этого»¹⁵.

Общечеловеческие ценности взаимосвязаны с национальными, индивидуальными, коллективно-групповыми ценностями.

Они выражаются через эти локальные ценности. Общечеловеческие ценности и ценности локальные диалектически дополняют друг с друга.

Таким образом, смена парадигмы глобализации должна заключаться в перемещении ее вектора с установки на развитие человечества путем повышения его благосостояния в рамках научно-технического прогресса на новый приоритет, выражающийся в создании глобального общества, максимально способствующего проявлению уникальных черт личности, взаимопроникновению и взаимообогащению различных культур и выработке общечеловеческих ценностей.

Подводя итог, можно сказать, что каждая новая эпоха в своем естественно-историческом развитии начинается с переоценки прошлого, его духовных ценностей. Это закономерный процесс эволюции общественных отношений и развития общества в целом. Сменяются поколения, и соответственно меняются системы ценностей. Каждое последующее поколение привносит что-то новое в аксиологическую систему. Ценностная ориентация российской молодежи происходит сегодня в особых исторических условиях. И в связи с этим следует задуматься над следующим: каким образом происходит трансформация ценностных установок молодежи, какие тенденции начинают превалировать, каким образом и в какой степени на это можно повлиять?

Доминирующими тенденциями изменения духовной жизни молодежи в условиях трансформирующегося общества и дестабилизации механизма социокультурной регуляции духовной жизни молодежи являются: 1) дифференциация и индивидуализация сознания молодежи; 2) рационализация ценностно-нормативного сознания, проявляющаяся в прагматизации, переориентации духовных ценностей с нематериальных на материальные, с терминальных на инструментальные; 3) деэтизация сознания, понимаемая как процесс коррозии моральных оснований саморегуляции в молодежной среде; 4) отход от акцептации ценностей обязательства в пользу либеральных ценностей саморазвития и удовольствия в стратегиях самореализации¹⁶.

Во многом этому способствуют нарастающие глобализационные процессы и особенности современной постмодернистской культуры, вызывающие у молодых людей чувство неопределенности, которое оказывает двойственное влияние на механизмы социокультурной регуляции, поскольку способствует не только деформации, но и реориентации духовных ценностей, в соответствии с которой в настоящее время происходит замедление, «застывание» процесса деградации духовной жизни с последую-

щей перестройкой ценностно-нормативного порядка в обществе. Поэтому речь идет не столько о распаде духовных ценностей и бездуховности молодежи, сколько о плюральности и о возрождении духовной жизни молодежи на иных основаниях¹⁷.

Таким образом, происходят непростой переход от одних ценностей к другим, формирование синтетических ценностно-нормативных систем, сочетающих в себе прежние социокультурные образцы и новые формирующиеся ценности.

Примечания

- 1 *Столович Л.Н.* Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 87
- 2 *Мукарежовский Я.* Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994. С. 93.
- 3 *Яковук Т.И.* Фактор неопределенности в социокультурной регуляции духовной жизни молодежи: Автореф. дис. ... д-ра соц. наук. М., 2006. С. 3.
- 4 *Сорокин П.А.* Избранные произведения. М., 1994. С. 115.
- 5 *Лапин Н.И.* Как чувствуют себя, к чему стремятся граждане России/По результатам мониторинга «Наши ценности и интересы сегодня» // Социологические исследования. 2003. № 6. С. 30.
- 6 *Мартьянова О.* Социальные ценности современной российской молодежи [Электронный ресурс] // Газета «Петрозаводский университет» – Электрон. данные. – Петрозаводск, 1995-2008. – Режим доступа: <http://www.petrstu.ru/Structure/NewsPaper/2002/0524/5.htm>, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 26.04.08.
- 7 *Омельченко Е.* Российская молодежь на рубеже веков // Вестник МГУ. Серия 8: «История». 2005. № 3. С. 90.
- 8 *Волкова Н.Н.* Формирование ценностных ориентаций молодежи в условиях социокультурного кризиса // Отечественный журнал социальной работы. 2005. № 1. С. 20.
- 9 *Покровский Н.Е.* Транзит российских ценностей; нереализованная альтернатива, аноμία, глобализация // Традиционные и новые ценности: политика, социум, культура. М., 2001. С. 51.
- 10 *Муздыбаев К.* Жизненные стратегии современной молодежи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 1. С. 187
- 11 *Локова М.Ю.* Структурная трансформация ценностных ориентаций молодежи в модернизирующемся российском социуме: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007. С. 4.
- 12 *Воспитание молодежи средствами культуры и искусства.* М., 2006. С. 4.
- 13 *Зубарев А.* Проблема самореализации личности в глобализирующемся обществе и перспективы посттехногенной мировоззренческой реформации

А.А. Аргунова

[Электронный ресурс] // Сайт молодёжного патриотического движения альтерглобалистского движения «ВАЛ» – Электрон. данные. – М., 2008. – Режим доступа: http://www.val-info.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=1, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 26.04.08.

14 *Столович Л.Н.* Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 93.

15 Там же. С. 94.

16 *Яковук Т.И.* Фактор неопределенности... С. 24.

17 Там же. С. 29.

Круглый стол «Поиск цивилизационных альтернатив развития»

5 февраля 2008 г. в РГГУ состоялся круглый стол в рамках совместной российско-украинской темы научного исследования «Альтернативные модели цивилизационного развития», поддержанной грантом РГНФ. Ниже публикуются статьи российских и украинских авторов – статьи, как правило, имеющие остро дискуссионный характер, выражающие личную точку зрения авторов, не обязательно совпадающую с позицией редакции.

В.Д. Губин

ПРОБЛЕМА ОСВОБОЖДЕНИЯ: АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ГОРИЗОНТЫ*

Статья посвящена проблеме свободы в трудах философов-постмодернистов, где она трактуется как освобождение от власти политической, власти как знания, власти как господства того или иного дискурса; как освобождение от мифов и метанарративов, от платоновско-кантовской модели человека, познания и истины.

Ключевые слова: дисциплинарные общества, власть-знание, истина, субъект-объектные модели жизни, симулякр, номадическая личность.

Понимание свободы, пути ее достижения, формы и возможности человеческого освобождения – все эти проблемы в настоящую эпоху приобретают в трудах философов-постмодернистов качественно новое, порой совершенно неожиданное толкование. Прежде всего это выражается в количестве областей, где человек должен бороться за свое освобождение. Это и освобождение от власти, которая во все века была самым ярким и очевидным орудием угнетения; и освобождение от мифов, нар-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (№ гранта 07-03-91300 а/Ук).

В.Д. Губин

ративов и метанарративов, которые всегда стояли и стоят между человеком и реальностью, всегда маскируют или упрощают последнюю; освобождение от платонизма, т. е. от субъект-объектной формы познания мира, от традиционно-архаического понимания истины, которой можно овладеть как неким спрятанным сокровищем, не меняясь самому; это освобождение человека от самого себя, т. е. от той застывшей, мертвой формы (типа «картезианского субъекта» или «человека массы»), которая господствует в каждую эпоху.

Итак, прежде всего, говоря о возможностях свободы, мы упираемся в проблему власти. В классической философии власть считалась властью государства, располагавшейся внутри государственного аппарата. Она была настолько централизована, что даже «частные» органы власти только казались рассеянными, а на самом деле были специфическим аппаратом государства. Но, как пытается доказать М. Фуко, само государство возникает как результат совместного действия, как равнодействующая функционирования множества механизмов и рычагов, расположенных на совершенно ином уровне и самостоятельно образующих «микрофизику» власти. Государство скорее ратифицирует, контролирует, прикрывает эти очаги, нежели учреждает. «Современные общества можно определить как общества “дисциплинарные”; однако дисциплина не может быть отождествлена ни с каким общественным институтом или государственным аппаратом именно потому, что она представляет собой тип власти, технологию, которая пронизывает все возможные аппараты и институты, связывая их между собой, продлевая их существование, побуждая их к конвергенции и проявлению в новом режиме»¹.

Власть не вытекает из экономических отношений, из положения господствующего класса. Наоборот, вся экономика, включающая в себя мастерские и заводы, предполагает эти механизмы власти, действующие внутри экономического поля. Очаги власти и дисциплинарные технологии (они и являются в данном случае событиями, индивидуальностями, продуктом действия сингулярностей) образуют это поле напряжения, через которое проходят либо пребывают в нем душой и телом люди — в семье, в школе, в казарме, на заводе. Власть имманентна обществу и не имеет никакой трансцендентной основы, она непрерывно пронизывает всё без какой-либо унификации и централизации. У власти нет сущности, она оперативна, власть — это не свойство, а отношение, и она пронизывает подвластные силы не в меньшей степени, чем господствующие. «Отношения власти осуществляются отнюдь не в какой-то общей или особо пригодной для этого

сфере, но проникают повсюду, где имеется хотя бы минимальные сингулярности, такие отношения сил, как “споры между соседями, споры между родителями и детьми, недоразумения между супругами, алкогольные напитки, сексуальные излишества, публичные дразги и разные тайные страсти”². Власть не локальна и не локализуема, она диффузна, и такому пониманию власти у Фуко, считал Делез, соответствует современная топология. Здесь перед нами открывается новая концепция социального пространства, столь же новая, как концепция физического и математического пространства. С этой точки зрения все предшествующие концепции власти явно или неявно содержали в себе этический элемент: власть должна была быть хорошей или плохой, демократической или тиранической — т. е. власть оценивалась с точки зрения человеческого интереса, человеческой целесообразности. С точки зрения постструктуралистов, власть в основе своей, в своей микрофизике — не человеческий институт, власть порождается анонимными социальными силами и не является продуктом чьей-то хитрости или произвола. Это стихия, которая всегда пронизывала и всегда будет пронизывать любые человеческие отношения.

Власть отсылает к некоей «микрофизике», если понимать под «микрофизикой» не простую миниатюризацию зримых или высказываемых форм, а новый тип взаимоотношений, несводимое к знанию измерение мысли: подвижные и нелокализуемые связи. Общественные институты (семья, религия, производство, государство) — это не источники и не сущности, и у них нет ни сущности, ни интериорности. Это практики, оперативные механизмы. Нет государства, а есть только огосударствление. «Если форма-государство в наших исторических формациях захватила столько взаимоотношений власти, то произошло это не потому, что они являются ее производными; напротив, причина этого заключается в том, что процесс непрерывной “этатизации”, весьма впрочем разнообразный в зависимости от конкретных случаев, произошел в системах педагогики, права, экономики, семьи, половых отношений и имеет своей целью глобальную интеграцию. В любом случае государство предполагает взаимоотношения власти, но отнюдь не является их источником»³.

Управление первично по отношению к государству, если под управлением понимать способность воздействия во всех ее аспектах: управлять детьми, душами, больными, семьей. Таким образом, государство создают анонимные социальные силы и формы власти, а не человек. И мы не поймем способ функционирования и сущность ни одного социального института или явле-

В.Д. Губин

ния, если будем исходить из человека, а если поймем, то весьма приблизительно и опосредованно.

В одной из своих лекций в 1975 г., как пишет А.В. Дьяков, Фуко говорил о том, что концепция, согласно которой власть довлеет над человеком «снаружи», постоянно совершая над ним насилие, списана с модели рабовладельческого или, во всяком случае, кастового общества. Представление же о власти как о механизме ограждения процесса производства и передачи прибыли от него одному социальному классу опирается не на реальное функционирование власти в современном обществе, а на представление о функционировании власти в обществе феодальном. Наконец, представление о власти как об административной машине контроля над производственными отношениями на данном уровне экономического развития является моделью административной монархии⁴.

Роковой ошибкой всех современных революционеров является намерение покончить с господствующей системой, как если бы она была реальной персонифицированной силой, аппаратом, составленным из людей. Силой, с которой можно бороться и иногда побеждать. Но невозможно и бессмысленно бороться с анонимными силами, когда никто не знает тех, кто находится у власти, потому что у власти никто реально не находится. Более того, власть нельзя рассматривать как внешнюю, принуждающую силу. И формы принуждения, и формы освобождения находятся внутри человека. Нужно подвергнуть анализу те структуры субъективности, в которых инкорпорирована власть, насилие: например, в субъект-объектных моделях жизни и воспитания, в господстве мифов и метанарративов и т. д.

Человек формируется в определенном дискурсе, разделяет господствующие формы мышления, способы представления мира, способы постижения истины, разделяет нравственные нормы. Он, например, может не признавать власть, ненавидеть или презирать ее, но он говорит на языке, с помощью которого эта власть осуществляется, и остается в «концентрационном лагере», выстроенным господствующим дискурсом. Так, идеология советского типа распространялась на всё общество и создавала на основе естественного языка сильно сокращенную версию-манипулятор, словесное орудие, пригодное для употребления на всех уровнях языковой компетенции. Чем выше уровень владения естественным языком, тем больше цинизма требуется от носителя языка для следования идеологии. Словесное орудие идеологии должно быть поэтому чрезвычайно простым в употреблении и действовать с одинаковым успехом как на уровне

политического лозунга-заклинания, граничащего с бытовым трюизмом, так и на уровне «науки» (категория «научного мировоззрения», «научной обоснованности» каждого политического или хозяйственного решения); его цель – позволить носителю языка перепрыгнуть пропасть, отделяющую (реальное) знание от (символической) убежденности. Сколько бы некоторые люди ни говорили о себе, что они-де сохраняют «внутреннюю дистанцию» по отношению к внешним ритуалам «тоталитарной» идеологии, они все-таки следуют этим ритуалам и, таким образом, цинично воспроизводят эту идеологию⁵.

Одним из главных путей освобождения является борьба против истины, против платоновского-кантовского истолкования истины, против субъект-объектных моделей жизни, согласно которым истины существуют независимо от познающего человека. Субъектно-объектная схема отношений человека и мира должна быть отброшена как одно из орудий подавления. С точки зрения Платона–Канта существует истинный мир, скрывающийся за миром видимым, который нужно открыть. Первым выступил против этой теории «двоемирия» Ф. Ницше. Бредить об «ином» мире, чем этот, считал он, не имеет никакого смысла, если мы не обуреваемы инстинктом оклеветания, унижения, опорочения жизни: в последнем случае мы *мстим* жизни фантазмагорией «иной», «лучшей» жизни. Делить мир на «истинный» и «кажущийся», всё равно, в духе ли христианства или в духе Канта – это лишь симптом *нисходящей* жизни. «Истинный мир – идея, ни к чему более не нужная, даже более не обязывающая, – ставшая бесполезной, ставшая лишней идеей, следовательно, опровергнутая идея – упраздним ее!»⁶.

Не существует никакой объективной истины, всё, что открывается субъекту, открывается в результате глубинно-страстной и задушевной проникновенности. Событие открытости предполагает постоянную неуверенность, риск, страх перед возможной гибелью, – как непереносимые условия того, что бытие всерьез входит в отношения с личностью. Истина, которая не зависит от человека, которая властвует над ним, подчиняет его себе, сводя всё к знаниям, с помощью которых можно править миром и человеком, ибо только знание – сила, такая истина является лишь иллюзией, не освобождающей, а порабащивающей человека.

М. Фуко считал, что если мы можем назвать философией такую форму мысли, которая задается вопросом – что позволяет субъекту постигать истину, ту форму мысли, которая стремится определить условия и предельные возможности постижения истины субъектом, то духовностью можно назвать тот поиск,

В.Д. Губин

посредством которого субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для постижения истины. Тогда духовность есть очищение, аскеза, отречение, обращение взгляда внутрь самого себя, изменения бытия, представляющие – не для сознания, а для самого субъекта, для его бытия – ту цену, которую он должен заплатить за постижение истины. Отсюда можно сделать три вывода:

1. Ценой постижения истины является обращение субъекта.
2. Истина не может существовать без обращения или преобразования субъекта. Это преобразование совершается через любовь, через аскезу.
3. Результат постижения истины – ее возвращение к субъекту. Истина – то, что озаряет субъект.

Современная история истины ведет отсчет с того момента, когда познание и лишь оно одно становится единственным способом постижения истины, когда философ, или ученый, или просто человек, пытающийся найти истину, становится способным разбираться в себе самом посредством лишь одних актов познания, когда больше от него ничего не требуется – ни модификации, ни изменения его бытия. С той минуты, когда бытие больше не подвергается пересмотру необходимостью постижения истины, мы вступаем в новую эру взаимоотношений субъективности и истины.

В современную эпоху истина уже не в состоянии служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе, но уже не является самоцелью или ценностью в себе. Оно становится лишь средством получения нового, еще более могущественного знания, средством укрепления власти, которую Фуко называет «властью-знанием».

Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъект. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания.

Фуко различает педагогику и психологию. Педагогика – передача такой истины, функцией которой является снабжение субъекта способностями, знаниями, которых он до этого не имел и которые должен будет получить к концу педагогических отношений. Психология (которая возникла еще в античности и которую можно назвать *paideia*) – это такая передача истины, функцией которой будет не снабжение субъекта какими-либо знаниями, а скорее изменение способа существования субъекта⁷. Такая передача знаний кажется невозможной в современном

образовании и делает весьма проблематичными пути человеческого освобождения.

Еще одним направлением освобождения является «убегание в безумие». Мы обладаем разумом в той степени, в какой можем от него отказаться, стать «безумными». М. Фуко в работе «История безумия» писал о том, что человеческое бытие не характеризуется через некоторое отношение к истине, но наделено присущей ему и только ему, открытой вовне и одновременно потаенной, собственной истиной. Но как подобраться к этой истине, каким образом человек может посмотреть на себя со стороны и попытаться более или менее объективно себя познать? Центральным моментом объективизации человека является момент его перехода к безумию. Безумие — это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится *природой* для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к *безумию*.

Психология личности отталкивается от шизофрении, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии, психология ума и понимания — от умственной отсталости. Человек становится понятным, когда исчезает как человек. Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от себя. Она открывается человеку лишь в катастрофе безумия и ускользает от него при первых же проблесках примирения. «Только в ночи безумия возможен свет, тот свет, что исчезает сам, рассеивая тьму. Человек и безумец связаны между собой в современном мире, может быть, прочнее, чем в мощных звериных метаморфозах, некогда освещавших пылающие мельницы Босха: они связаны неощутимыми узами присущей им обоим и несовместимой истины; они вещают друг о друге, об истине собственной сущности, которая, будучи высказана ими друг другу, сразу исчезает. Свет гаснет в свете дня, зажженного ими самими, и ввергается в ночь, которую сам же он прорывал, которая, однако, взывала к нему, и которую он столь жестоко являл в себе. В наши дни человек обладает истиной лишь в загадке безумца, каким он является и каким не является; каждый безумец несет и не несет в себе истину человека, которую он обнажает самым упадком своей человечности»⁸.

В безумии человек выходит за рамки своей человечности и тем самым раздвигает рамки представлений о человеке вообще. Безумие многих великих мыслителей или художников принадлежало их произведениям, так же как их произведения принадлежали им самим. С одной стороны, безумие — это обрыв

В.Д. Губин

творчества, оно очерчивает линию низвержения в пропасть, за которой начинается пустота. Но, с другой стороны, безумие, крах мысли и есть то, посредством чего мысль получает выход в современный мир. Благодаря безумию творчество вовлекает в себя время этого мира, подчиняет его себе и ведет вперед, заставляет мир задаться вопросом о самом себе. После гениального безумия Ницше, ван Гога, Арто и многих других мучеников духа мир становится виновным перед творчеством, перед ним стоит цель переделать разум этого неразумия и вернуть разум этому неразумию. «Безумие, в котором тонет произведение, — это пространство нашего труда, бесконечный путь, ведущий к его исполнению, это наше призвание — быть одновременно апостолами и экзегетами»⁹.

С точки зрения философов-постмодернистов, представителям психоанализа, и прежде всего Фрейду, удалось многое понять в природе человека, в отношениях между разумом и безумием, но Фрейд остался в рамках буржуазного сознания, не увидел в безумии условие освобождения человека. «Эдипизированный» психоанализ тесно связан с капитализмом и представляет собой часть репрессивного аппарата. Ж. Делез, например, считал, что Фрейд нам важен не столько как исследователь человеческой глубины и первоначального смысла, сколько как удивительный первооткрыватель машинерии бессознательного. Фрейд, с точки зрения Ж. Делеза и Ф. Гваттари, сам не понимал, какой удивительный механизм производства человека и его желаний он открыл. Основным препятствием для его понимания была пресловутая тринитарная формула: папа–мама–я. «Великим открытием психоанализа было открытие производства желания, разных видов производства бессознательного. Но из-за Эдипа это открытие было затемнено новым идеализмом: место завода бессознательного занял античный театр, вместо продуктивного бессознательного — бессознательное, которое может лишь выразиться (миф, трагедия, сон). По продукту нельзя судить о производственных отношениях. Продукт становится тем более специфическим, несканно специфическим, чем более его соотносят с идеальными формами причинности, понимания и выражения, но не с реальным процессом производства, от которого он зависит»¹⁰. Эдипов комплекс — идеалистическая интерпретация бессознательного — подменяет его сущность символическим изображением в мифах, снах, трагедиях.

Поскольку психоанализ выходит за рамки представлений, что, в частности, не было осознано Фрейдом, то очевидно, что желающие машины нерепрезентативны. Они ничего не пред-

ставляют. Машинное использование своего тела ребенком (рука — рама, машина — полицейская) — это не символическое изображение родителей. Колоссальный внесемейный опыт, полагают постструктуралисты, ускользает от Фрейда, который был сам загипнотизирован своим открытием эдипова комплекса. «“Психоанализ замыкает сексуальность в странную коробку с буржуазными виньетками” (Д.Г. Лоуренс), в род довольно отвратительного искусственного треугольника, душащего любую сексуальность в качестве производства желания... Психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде, которое состоит в удержании европейцев под игом папочек-мамочек и в бесконечном воспроизведении этой проблемы»¹¹.

Психоанализ, выявляя Смерть, Закон и Желание в их первоизданной неукротимости, сталкивает нас с безумием в его теперешней форме. В этом образе, считал Фуко, наше сознание уже не ищет следов другого мира, оно прослеживает возникновение того, что находится в опасной близости от нас, словно вдруг перед нами выступает провал нашего существования. «Конечное человеческое бытие, на основе которого мы и существуем, мыслим и познаем, вдруг оказывается перед нами как существование, одновременно и реальное, и невозможное, как мысль, которую мы не можем помыслить, как объект нашего знания, который, однако, постоянно ускользает от нас. Вот почему именно психоанализ обнаруживает в этом безумии, которое психиатры называют шизофренией, свою самую скрытую, самую непреодолимую муку, ведь именно в этом безумии даются в абсолютно явном и в то же время в абсолютно скрытом виде формы конечного человеческого бытия...»¹².

Шизофренический инстинкт жизни прорывает замкнутую оболочку человека, усиливает импульсы бессознательного, творящего образы мира. Подлинным творцом мира оказывается тот, в ком эти импульсы наиболее сильны: дикарь, ребенок, революционер, художник. Так понимаемый шизофреник не верит в Я, не верит в папочку-мамочку, он за пределами всего налично положенного, сзади, внизу, в другом месте. Фрейд, по мнению Делеза и Гваттари, не любит шизофреников, не понимает их специфической роли (речь идет не о болезни, а о специфической установке к миру), он не любит их сопротивления эдипизации, считает, что они просто тупы, апатичны, нарциссичны, напоминают философов. Но шизофреник — главный герой современности. «Шизофреник стоит на пределе капитализма: он представляет собой его развитую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя. Он смешивает все коды, будучи

В.Д. Губин

носителем декодированных потоков желания... Шизофреник — это производство желания как предел общественного производства»¹³.

Фрейд и его последователи рассматривали человека с позиции классических философских традиций. Бессознательное нужно поставить под контроль сознания. Сами процедуры психоанализа как терапии нацелены на то, чтобы вывести бессознательное на свет сознания, «образумить» бессознательное, переформулировав иррациональные влечения в рациональных категориях. «Шизоанализ» же, противопоставляемый Делезом и Гваттари психоанализу, исходит из продуктивности бессознательного. Именно в силу того, что сфера бессознательного (сфера Желания) носит продуктивный, творческий характер, от него не следует «освобождаться». Настоящая свобода как раз и заключена в сфере Желания, а попытки поставить его под контроль — репрессивны и непродуктивны¹⁴.

Постмодернистские рецепты освобождения оказывают влияние на многие сферы гуманитарного знания, например, на теоретическую социологию. З. Бауман считает, что проблема освобождения была более актуальна в эпоху «тяжелого», фордистского капитализма. Легкий, текучий, дружественный потребителю капитализм не отменяет предписывающие законы авторитетов и не делает их избыточными. Он просто вызывает к жизни и обеспечивает сосуществование авторитетов в таком количестве, что ни один из них не в состоянии оставаться авторитетом долгое время, не говоря уж об обладании правом на «исключительность». Сейчас можно говорить о крахе «дискурса Иисуса», до недавнего времени формировавшего наши мысли о мире и его перспективах, в рамках которого мир считался «организованным вокруг определенного центра, строго разграниченным и исторично озабоченным непроницаемыми границами». Мир «дискурса Иисуса» был не чем иным, как соединением мощной силы и результатов ее действия. Эта идея имела твердую эпистемологическую основу, включающую такие же жесткие, непоколебимые и неустойчивые сущности, как фабрика Форда или устанавливающие и поддерживающие определенные порядки суверенные государства (суверенные если не в действительности, то, по крайней мере, в их амбициях и стремлениях).

Все картины счастливого общества, написанные различными красками и кистями в ходе прошлых двух столетий, оказались или несбыточными мечтами, или (в тех случаях, когда было объявлено, что мечты сбылись) непригодными для жизни. Выяснилось, что каждая форма общественного устройства порождает

столько же страдания, если не больше, сколько и счастья. Это в равной мере применимо и к основным антагонистам – теперь уже несостоятельному марксизму и ныне находящемуся на подъеме экономическому либерализму.

Общество не может опираться на какие-то устоявшиеся и истинные теории, на какие-то спрятанные смыслы, которые нужно открыть и взять их на вооружение. Общество действительно независимо, когда оно знает, что никаких проверенных смыслов нет, что оно живет на поверхности хаоса и само есть хаос, ищущий свою форму, но такую форму, что никогда не является раз и навсегда заданной. «Отсутствие проверенных смыслов – абсолютных истин, predeterminedенных норм поведения, заранее проведенных границ между правильным и неправильным, больше не нуждающихся во внимании, гарантированных правил успешного действия – в то же время не является обязательным условием действительно независимого общества и действительно свободных людей; независимое общество и свобода его членов обуславливают друг друга. Какую бы безопасность ни могли предоставить демократия и индивидуальность, она зависит не от борьбы со случайностями и неопределенностью человеческой жизни, а от способности осознать их и смело встретить их последствия»¹⁵.

Освобождение – это и освобождение от мифов, иллюзий и симулякров: от мифа, который рассматривает человека как субстанцию, как мыслящую вещь, от мифа о том, что за предметом как знаком лежит трансцендентная реальность, некоторый глубинный смысл, от мифа о принципе суверенности истины, предполагающего, что истина не создается в истории, но лишь открывает себя в ней, от идеологии, которая рассматривает историю как движение к раю или к какой-нибудь смысловой завершенности. Человек всегда находится в процессе освобождения – от своей социальной роли, от авторства (отсюда постоянные рассуждения о «смерти автора»), от гражданства (потому что каждый – житель неизвестной страны), от господствующего дискурса и даже от здоровья (предпочитая балансировать на грани здоровья и безумия). Человек находится в процессе освобождения и никогда ни от чего не может освободиться: ни от должности, ни от авторства, ни от страданий.

У человека, полагал еще Достоевский, есть неискоренимая потребность в иррациональном, в безумной свободе, в страдании. Человек не стремится непременно к выгоде. В своеволии своем человек сплошь и рядом предпочитает страдания. Он не мирится с рациональным устроением жизни. Свобода выше

В.Д. Губин

благополучия. Но сама свобода иррациональна и безумна, она влечет к переходу за грани, поставленные человеку. Эта безмерная свобода мучит человека, влечет его к гибели. Но человек дорожит этой мукой и этой гибелью.

Пытаясь никогда и ни с чем не совпадать, личность эпохи постмодерна является «номадом», кочевником. Концепт «номадической личности» также вписан в русло «философии сопротивления». Кочующая единичность постоянно ускользает от контроля со стороны любых дискурсов. Кочующее мышление есть отказ от создания жестко централизованных систем. Оно пробегает по всей поверхности смысла и нигде не задерживается. В любой точке оно только что побывало, но теперь его там уже нет. Человеческое бытие – это бытие, которое есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть (Ж.П. Сартр). То есть я принадлежу к какой-либо расе, имею определенную группу крови, я мужчина или женщина, но всё это не имеет ко мне отношения, всё это не я. Я занимаюсь определенным делом, имею профессию столяра или физика, но всё это не я, это никак не выражает мою человеческую сущность. У меня есть фамилия и имя, возраст, но всё это не я. Это всё обстоятельства моей жизни, и я смотрю на них, как отлетевшая душа смотрит с легкой грустью, но без сожаления, на свою могилу и установленную на ней гранитную плиту.

Кочующая единичность старается мыслить и говорить между дискурсами, не будучи укорененным ни в одном из них, что позволяет избегать метанарративов, идеологических установок и ловушек. Современный кочевник старается жить вне классов и сословий, что неизбежно приводит к маргинальному стилю, к жизни мыслителя-маргинала, и такая жизнь, возможно, является единственным способом свободного существования, единственной альтернативой современной цивилизации, которая остается и, видимо, всегда будет (даже в своих самых мягких и либеральных формах) оставаться репрессивной.

Примечания

¹ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 49.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 104.

⁴ См.: Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе. М., 2005. С. 281.

⁵ Гусейнов Г. Д.С.П. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х. М., 2004. С. 14.

- ⁶ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотком // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. «Что есть истина? – Движущееся множество метафор, метонимий, антропоморфизмов, короче – сумма человеческих отношений, которые были поэтически и риторически возвышены, и которые после долгого употребления кажутся каноническими и обязательными: истины – иллюзии, о которых мы забыли, что они таковы, которые износились и стали чувственно бессильными, как стершиеся монеты, ставшие просто металлом...» (Nietzsche F. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne // Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abt. 3. Bd. 2. S. 374–375).
- ⁷ См.: Фуко М. Герменевтика субъекта // Социологос. М., 1991. Вып. 1. С. 311.
- ⁸ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 516.
- ⁹ Там же. С. 524.
- ¹⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. М., 1990. С. 17–18.
- ¹¹ Там же. С. 25.
- ¹² Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 474–475.
- ¹³ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 21.
- ¹⁴ «Подлинно свободным индивидом является “шизо” – деконструированный субъект, порождающий сам себя как человека, лишённого ответственности, одинокого и говорящего от своего имени, не испрашивая на это никакого разрешения. Это “имя”, не обозначающее никакого “это” и потому не боящееся “сойти с ума”. Шизофрения индивида у Делеза выступает аналогом “разорванного” общества. Всякая общепризнанная “нормальность” – не более, чем социальный компромисс. Шизофреник, в отличие от параноика, осознаёт свое безумие. Поэтому шизофрения, по Делезу и Гваттари, выступает освободительным началом для индивида и революционной силой для общества. Художник в “разорванном” обществе – и больной, и врач; творческий акт возможен только при шизофрении. В силу этого художник – “состоявшийся шизофреник”. «Философию нередко сопоставляли с шизофренией, – говорят Делез и Гваттари в своей последней совместной книге, – но одно дело, когда шизофреник – это концептуальный персонаж, который интенсивно живет в мыслителе и заставляет его мыслить, а другое дело, когда это психосоциальный тип, который вытесняет живого человека и похищает его мысль. Причем иногда они оба сопрягаются, смыкаются друг с другом, как будто сверхсильному событию соответствует сверхтруднопереносимое жизненное состояние» (См.: Дьяков А.В. Указ. соч. С. 479.)
- ¹⁵ Бауман З. Текущая современность. СПб., 2008. С. 225.



В.В. Кизима

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ
МОДЕЛЬ ЧЕЛОВЕКА
КАК *МЕТА*-МОДЕЛЬ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ*

В статье предлагается разрабатываемая в метафизике тотальности постнеклассическая модель понимания человека, способная служить метамоделью для любых представлений о человеке.

Ключевые слова: мета-модель, онтико-онтологический дуализм человека, тотальность, субстанциализация, плюрализация, амер, причинно-кондициональная самодетерминация.

Представление о постнеклассике, введенное В.С. Степиным в философский и научный оборот в 1989 г. на основе анализа классической и неклассической форм научной рациональности¹, критически переосмысленное на более широкой философской основе² как учение о тотальности³, может быть использовано как эффективное методологическое средство при решении проблем, не поддающихся традиционным методам решения. Одной из таких проблем является проблема человека, понимаемая как вопрос о теоретическом «собрании» целостного человека из множества расплывшихся в философии, социологии, психологии и обыденном сознании редуций человека к частным его проявлениям (частичным индивидам) в виде: человека «разумного», «экономического», «играющего», «сексуального», «политического», «деятельного», относящегося к той или иной профессиональной группе, имеющего определенный социальный статус, место в градации психотипов и т. п.

Радикальное теоретическое «освобождение» человека из всех этих «частичностей» возможно только на основе выявления его *глубинной и единой человеческой сущности*, но как раз в этом

* Работа выполнена на основе результатов научного исследования «Поиск цивилизационных альтернатив развития» (совместный конкурс НАН Украины и Российского гуманитарного научного фонда; № гранта РГНФ 07-03-91300 а/Ук).

пункте со времен Сократа и состояло основное затруднение в освещении главной антропологической проблемы. Суть дела сводилась к тому, что человека в поисках единой его сущности упорно втискивали в безжизненные одномерные схемы. Однако, как показал Г. Маркузе, рождению этих схем содействовала и сама жизнь. Иначе говоря, с одной стороны, начиная с Л. Фейербаха и С. Кьеркегора, стало очевидно, что решение проблемы человека невозможно, если в ответ на вопрошание «что есть человек?» выделяются разные его модусы, к которым его и сводят, вследствие чего человек превращается в набор *абстракций*, лишенных реальной жизни; с другой стороны, обращение к самой реальной жизни также порождает абстракции типа «одномерного человека», за которыми стоит определенный смысл. Это означает, что в вопросе «что есть человек?» есть интерес вопрошающего, но *отсутствует реальная проблема*.

Сегодня очевидно, что *истинная* проблема заключается в том, что признавая проявления человека в форме «частичных людей» действительно имеющими место в обществе, необходимо признать и то, что человек как сущее не сводится к своим частичным проявлениям, и возникает насущная необходимость разобратся в *механизме взаимоотношений его как сущности и конкретных актуализаций этой сущности в частичных формах*. Эта, как кажется, более сложная задача (ведь к вопросу о сущности человека добавляется вопрос о ее актуализациях) только и может подлежать продуктивному рассмотрению. Предлагаемое рассмотрение возможно в форме постнеклассической модели человека на базе метафизики тотальности.

Выросшая из постнеклассической методологической установки метафизика тотальности решает задачу постнеклассической модели человека, отталкиваясь от целенаправленного *преодоления онтизма и онтологизма* в антропологии. Последние абсолютизируют то самость человека, его уникальность, самодостаточность, неисчерпаемость его внутреннего мира (как это имеет место, например, в философии романтизма, в персонализме и экзистенциализме и т. д.), то среду, вне которой человек не может существовать. Этой средой в одной антропологии называют природу, и человек рассматривается как чисто природное существо, в другой – абсолютную идею, в третьей – Бога, в четвертой – общество, в котором человек выступает как совокупность общественных отношений, в пятой – коллектив по отношению к личности, государство по отношению к гражданину и т. д.

Начало преодоления онтизма и онтологизма можно усмотреть в словах Х. Ортеги-и-Гассета: «Я есть Я и мои обстоятельства»⁴, в

которых «Я»-человек неразрывно связывается с обстоятельствами жизни, в результате чего и оказываются возможными разнообразные частные его проявления. Ортега-и-Гассет справедливо считал, что чистого от обстоятельств Я реально не существует. Он сделал первый шаг не только в преодолении онтизма и онтологизма, но и в движении к постнеклассическому пониманию человека. Но при этом он не раскрыл надлежащим образом сущности самого единства «я» и обстоятельств. Кроме того, он релятивизировал жизнь человека в экзистенциалистском духе, отказывая ей во всякой субстанциальности, и тем фактически снял вопрос о сущности человека, возвратив проблему в исходное состояние. Точнее, утверждая необусловленность и незавершенность человеческой жизни, он объявляет ее сущностью время⁵, что является не решением задачи, а, скорее, уходом от нее.

В метафизике тотальности *сущность* человека понимается как его онтико-онтологическая *дуальность*. Человек обладает неповторимой онтикой и *одновременно* является формой проявления онтологической субстанции, соединяющей его с другими формами ее существования. Мысль Ортеги-и-Гассета уточняется в этом случае так: «я» – это онтическая, субъективная сторона человека, а «обстоятельства» – это выходящая за его пределы как его продолжение онтологическая, объективная его составляющая. Поскольку эта последняя одновременно связана с другими людьми, а также предметами и вещами, человек *может считаться ее частью*. С этих позиций человек, влияя на среду как субъект, влияет тем самым и на себя (т. е. оказывается также и объектом), поскольку сам есть часть среды. Этим человек помещается *внутри среды*, которую следует в таком случае рассматривать как *условия* бытия человека, или, говоря словами Ортеги-и-Гассета, как *обстоятельства*. Позиция Ортеги-и-Гассета уточняется в том отношении, что обстоятельства рассматриваются как условия бытия человека, что вместо «я и мои обстоятельства» следует говорить «я *внутри* моих обстоятельств». Единство человека и среды интерпретируется тем самым как дуальность самого человека. Принципиальная новизна такого подхода в том, что он не противопоставляет человека и мир, отдавая приоритет то миру, то человеку, а помещает человека в мир, внутри которого он всегда в действительности пребывает, включая также его в себя. В таком случае онтико-онтологическая дуальность действительно оказывается *его сущностью* и при рассмотрении проблемы единой сущности человека и его «частичных» бываний необходимо глубже проанализировать природу самой этой дуальности.

Хотя принцип онтико-онтологической дуальности является центральным в понимании человека, осознать указанную дуальность как сущность человека убедительным образом до сих пор не удавалось, в результате чего победа над плюрализмом «частичностей» человека постоянно ускользала. Правда, усилия, предпринимаемые в этом направлении, осуществлялись неоднократно и их опыт поучителен. В частности, М. Шелер рассматривал бытие как «через себя сущее», которое через человека проявляет и постигает себя. Он утверждал: «Основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва через себя сущего*, так что становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга»⁶ [курсив мой – К. В.]. Данная мысль не была совсем новой. Например, Н. Кузанский писал: «...сказать, что каждое – в каждом, значит то же самое, что бог через всё – во всем и все через всё – в боге»⁷. Но своеобразие этой мысли М. Шелера (в отличие от иных ее интерпретаций, в том числе у Спинозы и Гегеля, высказывавших близкие, но не тождественные мысли, как отмечал он сам Шелер) выводило данную идею за пределы односторонней интеллектуалистики, и это действительно важно. Однако завершить движение в этом направлении Шелеру не удалось. Следующий шаг сделал М. Хайдеггер, рассматривавший человека (сущее) как *присутствие*. Он связывал присутствие как с онтическим моментом (определяемым, согласно Хайдеггеру, экзистенцией человека), так и с онтологическим (поскольку «присутствие на основе своей определенности экзистенцией само по себе “онтологично”»). Более того, он выдвигал сильное утверждение (которое можно понимать по-разному, в том числе и в плане онтико-онтологической дуальности) о том, что присутствие является «онтически-онтологическим условием возможности всех онтологий»⁸. Однако всё же реальная дуальность здесь еще не подразумевается. Ссылаясь на М. Шелера, Хайдеггер отмечал, что не «бывает» и «не дано только голого субъекта без мира, и так же в итоге не дано сначала изолированное Я без других», и далее продолжал: «Если, однако, “другие” всегда уже *соприсутствуют* в бытии-в-мире, то эти феноменальные констелляции тоже не должны соблазнять к принятию онтологической структуры такой “данности” за самостоятельную и не требующую исследования. Задача в том, чтобы *сделать феноменально зримым и онтологически адекватно интерпретировать способ этого сопри-*

*сутствия в ближайшей повседневности*⁹ [курсив мой – К. В.]. Фактически М. Хайдеггер находился на подступах к задаче тоталогического анализа, почти формулируя ее, однако еще очень витиевато и неявно. Едва ли не наиболее четко она звучит в следующих его словах: фундаментальная онтология «имеет темой онтологически-онтическое особенное сущее, присутствие, а именно так, что ставит себя перед кардинальной проблемой, вопросом о смысле бытия вообще»¹⁰, а также: «*Ближайшим образом* к то присутствия не только *онтологически* проблема, но оказывается скрыто и *онтически*»¹¹ [курсив и разрядка М. Хайдеггера]. Очевидно, однако, что при всей близости этих формулировок к шелеровским и ортеговским в них также еще нет главного – утверждения онтико-онтологического *дуализма* присутствия как центрального принципа. Говорится лишь о наличии и необходимости учета его онтического и онтологического *аспектов*. Это различие весьма существенно, поскольку выделение лишь аспектов не позволяет говорить о *динамике и механизмах переходов* онтического и онтологического моментов друг в друга в процессе онтико-онтологических трансформаций человеческой целостности. Но в этом всё дело. Именно здесь лежит ответ на вопрос о соотношении единой сущности человека и ее разных частичных воплощений.

Каков данный механизм? Как вообще «ведет себя» дуальность человека? Ведь только разобравшись с этим вопросом, можно понять как ее субстанциальную роль, так и способ воплощения этой субстанции в те или иные поступки и образы жизни человека.

Рассматриваемая дуальность выступает внешне как комплекс «человек + среда». Метафизика тотальности позволяет говорить о *механизме* развития указанного комплекса как о *причинно-кондициональной самодетерминации*. Это вытекает из следующего. Находиться *внутри* – означает быть в ситуации, когда *причинное* действие человека на среду (момент, который абсолютизируется неклассической моделью), меняя среду, через нее влияет и *на самого себя* вследствие того, что человек также является частью *той же среды*, выступающей по отношению к нему как *условие*. Среди условий всегда есть ближайшие, с которыми человек находится в жизненно важных отношениях (их, прежде всего, и имел в виду Ортега-и-Гассет, говоря об «обстоятельствах»), т. е. в прямых и обратных связях, зависящих друг от друга, и именно это создает постнеклассическую ситуацию субъект-объектной неопределенности. Влияние среды в данном случае отличается от традиционного независимого и даже господствующего кондиционального влияния, которое абсолютизи-

руется классической моделью человека (в последней причинное действие и кондициональное влияние являются *рефлексивно связанными*). При этом, что важно, причинная и кондициональная связи имеют разнокачественный характер, а потому не могут непосредственно компенсировать друг друга подобно двум прямо противоположно направленным силам.

Вследствие действия механизма причинно-кондициональной самодетерминации общий процесс жизни онтико-онтологической дуальности человека оказывается *развертыванием*: причинное действие влечет изменение ближайших условий и через них сказывается на жизни источника причины; это меняет характер следующего акта причинного воздействия, и процесс идет всё дальше. В таком случае, *действительной реальностью* оказывается не абстрактный «человек», а всегда присутствующий комплекс «человек + среда», который вследствие действия механизма самодетерминации развивается как подвижная, развертывающаяся в себе, но сохраняющая себя целостность, на которую и смещается центр внимания. Продолжая философскую традицию и следуя Гегелю, обозначим определяемую вышеуказанным способом целостность как *тотальность*, как «развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство»¹². Человек как онтико-онтологическое, т. е. дуальное существо, в указанной тотальности проявляет свою *полноту*. Неразрывность человеческой неповторимой онтики с выходящей за ее пределы и живущей по своим собственным правилам онтологией, одной из форм проявления которой является онтическая жизнь человека («бытие всякий раз есть бытие сущего», говоря словами Хайдеггера¹³), *существует как та искомая субстанция, которую отрицал Ортега-и-Гассет*. Таким образом, искомая субстанциальная сущность человека есть *тотальность, понимаемая как полнота человека, способная проявляться бесчисленными способами в его жизнедеятельности*.

Отталкиваясь от этого принципиального решения, далее можно рассматривать процесс развертывания жизнедеятельности человека, в котором присутствуют одновременно сущность человека и ее «частичные» воплощения. Тотальность, полнота человеческого бытия постоянно трансформируется в процессах плюрализаций человеческого бытия. Развитие же и дифференциация этих «частичных» форм ведет к их взаимопроникновению и обратному процессу субстанциализации, затрагивая всё новые сферы самости человека и разные порядки внешней среды, в результате чего процесс продолжается дальше. Оформление новых плюральных серий человеческого проявления в но-

В.В. Кизима

вых условиях меняет со временем общую антропологическую ситуацию до такой степени и такого неустойчивого состояния, что это погружает ее в новую онтико-онтологическую субстанциальную основу. В свою очередь она порождает качественно иные серии бытования человека и иное отношение их компонентов между собой и с вновь изменившимися условиями. Как говорил еще Прокл, «то, что существует во всем, будучи разделенным на всё, в свою очередь нуждается в том, что объединяет это разделенное. При этом ничто уже не причастно одному и тому же, но одно – одному, другое – другому, раз единое разделилось»¹⁴.

Тотальность, как общая всем своим компонентам подвижная субстанциальная среда, выступает как *субстанциальное поле*, нивелирующее различие активных и пассивных модусов этих компонентов, поскольку каждый из них участвует в обеих функциях. Примером может служить любая экологическая проблема, в которой общество и природная среда равноправны как участники единых событий, которые меняют не только среду, но и позиции общества. Единое поле связано с отношениями человека и предметов среды, среди которых также могут быть люди. Оно играет по отношению к данным компонентам объединяющую роль. В таком случае при решении «проблемы человека», как она выше сформулирована (вопрос о соединении человеческой сущности и ее вариаций в виде «частичных проявлений» человека), следует исходить из того, что в общем случае всё дело заключается в понимании динамики онтико-онтологической дуальности как развития отношений *человека как части субстанциальной основы и его же как ее «частичного» воплощения*. Ритмика практического решения данного противоречия есть ритмика жизни человека и осуществляется как чередование процессов *субстанциализации* и *плюрализации* онтико-онтологической дуальности (тотальности) человека.

Этот вывод существенно конкретизирует решаемую задачу и ориентирует на изучение двух указанных процессов. Если говорить о субстанциализации, то основания, выделяющиеся в качестве субстанциального поля человеческого единства со средой, могут быть разными в зависимости от вида и содержания этого единства. Это является источником последующей плюрализации по типам серий поведения человека и порождения соответствующих групп его «частичных функций», на основе чего формируются соответствующие группы «частичных антропологий». В каждом отдельном случае их особенности зависят от социально-политических и природных обстоятельств, ставящих

людей в различные позиции, которые и заставляют их проявлять не любые, а вполне определенные, сменяющие друг друга вариации своего субстанциального бытия – профессиональные, социальные, поведенческие и т. д.

Говоря о механизме перехода субстанциального состояния в плюральное, важно выделить для анализа специфическое состояние тотальности как субстанции, имеющее место непосредственно *перед* процессом плюрализации. Оно существует как своеобразное состояние неопределенности, находящееся как бы в динамичном «ожидании порядка». В нем еще не реализованные разнообразные антропологические вариации присутствуют в виде непроявленных, виртуальных, *одновременно сосуществующих возможностей*. В метафизике тотальности это состояние получило название *американского* (от греч. *амер* – истинно неделимый). Амер своеобразен тем, что после нарушения предыдущего порядка существует как мейоническое *уже-не-бытие* и, одновременно, как предпосылка будущих порядков, – *еще-не-бытие*. Он крайне неустойчив и готов «разразиться» теми или иными «частичными» воплощениями (плюрализацией) человеческой тотальности под влиянием даже незначительных внешних воздействий, и этим определяется особая роль внешней среды в этот момент, о чем следует говорить отдельно.

Понимание перехода еще-не-бытия в онтическое сериальное сущее важно для предсказания и ожидания от человека определенных поступков и решений и даже их серий. В метафизике тотальности обосновывается, что любые естественным образом сформировавшиеся серии *не носят произвольного характера*. Иначе говоря, *серии не произвольны в своем составе и отношениях*. Каждое американское состояние порождает только ему присущую сериальность, подобно тому, как космическое пылевое облако, из которого оформилась солнечная система, породило именно ее, а не нечто другое. Об этом свидетельствует и то, что сериальное расположение планет вокруг солнца подчиняется правилу, эмпирически установленному в 1766 г. (правило Тициуса–Боде). Аналогично, можно говорить о сериальности компонентов той или иной культуры, языка и других тотальностей. Члены серии, оформившейся из общей субстанциальной основы, *соответствуют* друг другу, так что, зная закон этого соответствия, можно по отношениям между некоторыми ее компонентами «вычислить» неизвестные, например, по кости ископаемого животного восстановить его скелет и внешний вид. Наличие такого соответствия (в тоталлогии оно называется *сизигийным*) позволяет объяснить, почему не любые теоретически возможные

В.В. Кизима

комбинации тех или иных явлений реально существуют и почему попытки внедрить в наличную сериальную структуру посторонние компоненты не проходят безболезненно для нее и даже могут вести к ее разрушению. Требованиями сизигийности объясняется и отсутствие непрерывных переходных форм между двумя устойчивыми формами, например дискретный характер археологических культур, в том числе располагавшихся на одной территории и имевших множество сходных черт. Подобная дискретность имеет место и во времени, например, в хронологической линии развития однотипных технических устройств и механизмов, в общем ряду которых наиболее совершенные и устойчивые в пользовании образцы образуют дискретные, так называемые «самонормированные параметрические ряды» (доказано В.И. Акуновым).

В жизни человека переживаемые им феномены плюрализации и субстанциализации проявляются по-разному. Этап субстанциализации переживается человеком как период определенной растерянности, разочарования и связанного с этим «ухода в себя», ухода на тот или иной субстанциальный уровень в зависимости от обстоятельств, его вызвавших. Человек отвлекается при этом от текущих проблем жизни, от мирской суеты и выдвигает на первое место вопросы о смысле жизни, о «вечных ценностях», о Боге, о необходимости новаций. Он связан также с интуитивным поиском правильных решений в критических и многовариантных ситуациях. Современные исследования свидетельствуют о необходимости целенаправленного изучения амерических оснований и состояний человека. Например, в психологии исследуются *перцептивные универсалии*, лежащие в основе разных чувственных модальностей человека (вкус, цвет, звук и т. д.)¹⁵. Развивая эту мысль, другой автор рассматривает семантическую модель мира как содержащую возможности всех смыслов и *амодальную* по своей природе¹⁶. В когнитивистике ищут субстанциальные состояния сознания, способные породить любые определившиеся его формы (вербальные, понятийные, образные и т. д.). Изучение и даже само выявление подобных субстанциальных образований является далеко не простым делом. Это особенно очевидно, когда речь идет о поиске *социальных универсалий*.

К примеру, какие бы апокалиптические картины не рисовались относительно современной цивилизации и антропологического кризиса, после радикальной постмодернистской деструкции ценностей всей прежней истории и культуры сегодня ясно одно: закончена эра прежних традиций, тем и смыслов, наступила стаг-

нация социально-метафизической мысли и ощущение полного тупика. Пока что не видно глубинных инвариантов, т. е. субстанциальных основ жизни, опираясь на которые, можно было бы на месте «осевых» ее координат, провозглашенных ясперсовским анализом, возвести не менее мощные, но качественно иные. Проблема «как разумно жить?» впервые приобрела сегодня трансторическое и метаисторическое, т. е. субстанциальное значение. В этих условиях единственная надежда связана с возможностью выявления более глубоких, прежде скрытых возможностей и способностей человека (человеческих качеств, как говорил основатель Римского клуба А. Печчеи). Ответом на эти требования стало появление трансперсональной психологии и психонетики; неслучайным является и небывалый интерес широкого общественного сознания уже не столько к мистицизму, всегда вызывавшему у людей неподдельный интерес, сколько к мистическим практикам, непосредственно инкорпорируемым в жизнь.

Что касается процесса плюрализации, т. е. выхода человека из субстанциального состояния, то с ним связан иной внешний характер человеческого поведения. Его отличает формирование цели, методов ее реализации, целенаправленный активизм, адаптация к определенной онтической ситуации и ее структуре, к месту в ней. Ему свойственна жажда конкретных практических результатов и стремление к самоутверждению в конкретных иерархиях (социальных, этнических, духовных, психологических и др.) в качестве одно- или многофункционального деятеля, осуществление плюральности своего бытия. Как и явление субстанциализации, процесс плюрализации привлекает сегодня значительное внимание. Например, в зарождающейся новой области знания – психонетике, ориентированной на разработку постинформационных технологий¹⁷, – исследуются новые виды способов порождения нетрадиционных психических реальностей из области неразличимого в себе «спящего» сознания, методов управления такими реальностями и сочленения их с технологическими задачами, стоящими в обществе. В ней ставится под сомнение роль обычного мышления как основного смыслопорождающего механизма в базисных функциях современной цивилизации и в качестве главной задачи рассматривается «преодоление фильтраций-ограничений текстов, языков и мышления» с целью освобождения исходного творческого потенциала сознания.

Указанные два этапа не независимы, а их связь обладает определенной закономерностью. Накопление и развитие соответствующих разным порядкам среды серий плюральных пози-

ций и поведений человека (его онтики) рано или поздно ведет к размыванию их границ и выявлению их субстанциальной основы (онтологии). Это создает базу для нового характера плюрализации поведения человека в иных условиях, выявления в нем, в его жизни и в его темпераменте новых черт и возможностей проявления себя. Через волны плюрализации и субстанциализации меняются и человек, и его среда, а также сама онтико-онтологическая дуальность человека, которая является базовой сущностью его жизни. Весь его жизненный путь есть не что иное, как развивающиеся и меняющиеся, в том числе благодаря собственным усилиям человека, онтико-онтологические «волнообразные» отношения и ритмы. В результате их динамики человек меняется одновременно как человекомирное (сублимирующее онтологические порядки бытия в своей самости) и человекомерное (онтически присутствующее во внешних порядках бытия) существо.

Характерна в этом плане современная ситуация с социумом. В связи с глобализационными процессами в мировом сообществе происходит возврат к истокам социальности – той неделимости социума, которая не сводится к атомарности отдельных социальных форм, а состоит во взаимопревращении этих форм *в рамках единой для них субстанциальной основы*, которая несет в себе *все богатства исторических содержаний социума*. И единственное, что остается, – это принять глобальную топологическую смесь времен, цивилизаций и культур в качестве самостоятельного, нового объективного состояния – тотальности, частью которой мы все являемся и должны научиться в ней жить. На этом пути естественными становятся легитимация самого понятия социума¹⁸ и обращение к *методологиям метаисторизма и субстанциальности*, выдвижение на ведущие позиции и решение проблемы отношения субстанции и модусов ее проявления (пример рассмотрения дал Б. Спиноза в ходе субстанциального анализа власти). Социум в этом случае предстает как субстанциальная способность (потенция) к порождению и существованию онтических серий общественной жизни (через плюрализацию себя, через непрерывный контроль над всеми своими модификациями), а также к обратному процессу субстанциализации отживающих форм, создающему возможность осуществления иных модификаций.

Из сказанного следует, что, хотя принципы рассмотрения проблемы теоретического «собрания» человека благодаря идее онтико-онтологической дуальности становятся более понятными, эта проблема *не может иметь раз навсегда данного решения*.

В каждом конкретном случае, опираясь на эти принципы, субстанция человека должна определяться применительно к текущей ситуации, на основе чего возможно объяснение логики соответствующей *этой ситуации* серии поступков, решений и действий человека. Для других поведенческих серий того же человека требуется новый поиск новых субстанций. Мы занимаемся «собираем» интересующего нас (например любимого, небезразличного нам) человека снова и снова, почти постоянно, выявляя всё новые его субстанциальные уровни и пытаюсь быть уверенными в его будущем расположении к нам, не имея такой уверенности никогда. Мы стремимся как можно полней проникнуть в его самость, которая неисчерпаема. Таким образом, процесс «собираения» предстает не более чем *выявлением сути определенного субстанциального состояния, имеющего непосредственное отношение к интересующей нас конкретной практической ситуации поведения*. Каждое изменение ситуации означает сдвиг в онтико-онтологической дуальности человека и требует нового анализа.

В заключение отметим, что принятие идеи онтико-онтологического дуализма человека влечет за собой и другие, более масштабные выводы. Человек, поскольку он не только онтическое, а и онтологическое существо, онтически изолирован от других людей и вещей, но онтологически связан не только с ними. Он несет на разных уровнях своей самости закодированную информацию о *всем универсуме* и *сам кодируется в нем*. Поскольку код и оригинал, соответствуя друг другу, не тождественны в субстратном смысле, они находятся в отношении *репрезентации*: каждое явление оказывается представленным в каждом, но в не тождественном себе виде. На подобные следствия онтико-онтологического дуализма, в том числе и человека, давно обращалось внимание, причем в качественно *разных* картинах бытия, не только научных, но и философских. Поскольку метафизика тотальности исходит не просто из целостности человека и мира, а из *полноты их*, постнеклассическая, а точнее тоталлогическая модель человека может рассматриваться как *мета-антропология* разных (научных, философских, религиозных и возможных иных) антропологических представлений. Ей предназначено играть фундаментальную мировоззренческую роль, поднимая наше представление о бытии на некоторый *метауровень*, в котором наука, религия и философия сплавлены в еще не расчлененном единстве высшей познавательной субстанциальности. Этой субстанциальностью является *идея полноты бытия как онтико-онтологического единства*. Она присутствовала и присутствует

во всех антропологических, достойных этого названия, но выражалась до сих пор неадекватным образом – в формах онтизма или онтологизма, что и определяло разнообразие антропологий. Поскольку в данной идее эти крайности преодолены, можно утверждать, что на ее основе удастся, не повторяя старой истории, увидеть бытие и человека с более универсальных и перспективных, истинно субстанциальных позиций. Возможно, эти позиции станут смысловыми осями не только новой антропологии и нового человека, но и новой эры человеческой истории, поскольку она будет твориться новыми людьми.

В новой модели человека и мира кроются иные ответы на судьбоносные вопросы, чем те, что давались до сих пор. Используя как матрицу широко известные кантовские ответы на вопросы о возможностях философского знания (в письме к Штейдлин-ну¹⁹), сопоставим им те, что даются метафизикой тотальности.

«Что я могу знать? (Метафизика)» – *я могу знать всё о бытии и его формах* благодаря технологии декодирования *всей* информации о мире, закодированной в любом явлении мира, перевода неявного и неочевидного в явное и очевидное, потенциального в актуальное, что, согласно метафизике тотальности, принципиально возможно. «Что мне надлежит делать? (Мораль)» – *овладеть теоретическими и практическими технологиями указанного декодирования и использовать их в своей жизнедеятельности для непрерывного поддержания гармонии своего единства с миром*. «На что я смею надеяться? (Религия)» – *на бессмертие рода человеческого и отдельного индивида в форме смены характера его онтико-онтологической дуальности*. «Что есть человек? (Антропология)» – *человек есть онтико-онтологическое единство человекомирности и человекомерности в нем, стремящееся к оптимальному соответствию внутренним порядкам его самости внешним порядкам его бытия*.

Примечания

- 1 *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
- 2 *Кизима В.В.* От постнеклассики к метафизике тотальности // Totallogy-XXI. Постнеклассичні дослідження. 2007. № 17/18.
- 3 *Кизима В.В.* Тоталлогия (философия обновления). Киев, 2005; *Кизима В.В.* Начала метафизики тотальности // Totallogy-XXI. Постнеклассичні дослідження. 2007. № 17/18.
- 4 *Зыкова А.Б.* Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 372.

- 5 *Гайдено П.П.* Хосе Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс» // Вопросы философии. 1989. № 3–4.
- 6 *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 93–94.
- 7 *Кузанский Н.* Об ученом незнании. О приложениях. Сретенск, 2000. С. 64.
- 8 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 13.
- 9 Там же. С. 116.
- 10 Там же. С. 37.
- 11 Там же. С. 116.
- 12 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 100.
- 13 *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 9.
- 14 *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 28.
- 15 *Артемьева А.Е., Назарова Л.С.* Об изучении перцептивных универсалий // Психологические исследования. 1967. № 7.
- 16 *Агафонов А.Ю.* Человек как смысловая модель мира. Прологомены к психологической теории смысла. Самара, 2000.
- 17 *Бахтияров О.Г.* Постинформационные технологии: введение в психонетику. Киев, 1997.
- 18 *Кизима В.В.* Социум и Бытие. Киев, 2007. С. 3–31.
- 19 *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 589.

М.К. Трифонова

ТРАДИЦИЯ И ЕЕ МЕСТО
В СОВРЕМЕННЫХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ
ПРОЦЕССАХ*

В статье анализируется проблема традиции в условиях современного цивилизационного развития. В контексте социокультурных реалий XXI века становится всё более ясным необходимость глубокого переосмысления природы и сущности традиции. Автор подчеркивает, что мировоззрение современной эпохи складывается, опираясь на заново переосмысленный концепт «традиции».

Ключевые слова: традиция, маргинальность, социокультурная парадигма, нравственные аксиомы, человеческая общность, демифологизация мира.

В самосознании жителей многих современных государств прошлое стремительно утрачивает свою ценность. Темпы прогресса техники и науки смещают вектор интереса и внимания от прошлого к будущему. «Мы будем жить лучше, чем родители. Их опыт лишь мешает в движении вперед», – утверждают молодые. От ушедшего времени они готовы оставить лишь материальные ценности (бездумно используемые для удовлетворения своих желаний), сокровища искусства (для музеев, но не в качестве постоянного сопровождения жизни), книги (которые всё чаще, впрочем, заменяет компьютер) – и, пожалуй, всё. Человечество (за исключением отдельных регионов) стремительно движется к маргинальности. Но способно ли маргинальное человечество сохранить почтение хотя бы к общему дому – Земле, если привычно разрушает окружающую среду в тех районах и регионах, где жили их предки? Вопрос этот выглядит риторическим уже потому, что во всех странах (где прервалась связь времен) с каждым поколе-

* Работа выполнена на основе результатов научного исследования «Поиск цивилизационных альтернатив развития» (совместный конкурс НАН Украины и Российского гуманитарного научного фонда; № гранта РГНФ 07-03-91300 а/Ук).

нием люди живут всё хуже – беспокойнее, бесцельнее, с постоянными болезнями и стрессами, несмотря на материальное благополучие. У большинства благ, даруемых обычному человеку современной цивилизацией, оказывается облик Януса, который с течением жизни всё больше оборачивается к человеку своей страшной (безобразной) стороной.

Самое время остановиться и обратиться к тысячелетнему опыту живших до нас людей. Что позволяло им выжить и сохранить себя (и Землю)? Размышляя об этом, мы неизбежно обращаемся к категории *традиции*.

По мере того, как разворачивается историческая панорама XXI века, становится всё более ясной необходимость глубокого переосмысления природы традиции, ее сущности. Она всё чаще понимается как универсальный и необходимый социальный феномен, вне которого невозможно полноценное существование культуры и ее стержня – мудрости. Можно сказать, что рождается новая социокультурная парадигма, лозунг которой – «Назад, к традиции, если мы хотим выжить и идти вперед». При этом речь идет как о прогрессе отдельных национальных сообществ и государств, так и человечества в целом.

Мировоззрение, которое складывается в рамках новой социокультурной парадигмы XXI в., опирается на заново переосмысленный концепт «традиции». Начало такому переосмыслению было положено в трудах Рене Генона¹, сконцентрировавшего свое внимание на проблеме *изначальных оснований человеческой культуры*. В первую очередь речь идет о совокупности жизненных ситуаций, смысл которых связан с деятельностью людей по передаче некоторых «содержаний» от поколения к поколению. Традиция включает в себя как феномен преемственности, так и соответствующие организации и институты, принцип существования которых находится в зависимости от культурного кода той или иной общности людей, от воззрений метафизического, религиозного или иного порядка.

Жизнь традиции подчинена голографическому принципу. Основываясь на определенном культурном коде, ценностно-нормативной матрице, она включает в себе также и механизм воспроизведения всей полноты своего содержания в духовно-практическом бытии каждого члена коллектива. В результате индивид не только оказывается неотделимым от традиции, но и является своего рода *монадой* ее актуального бытия. Духовная вселенная отдельного человека – своеобразная голографическая копия вселенной рода. Распад традиции ведет к отчуждению личности от общества, к возникновению маргинальной, бездом-

М.К. Трифонова

ной цивилизации, в рамках которой человек реализует себя лишь как «частичное», одномерное существо.

Таким образом, традиция является наиболее целостно и эффективно функционирующим культурным пространством производства человеческого в человеке. В индивиде столько человеческого, сколько в нем традиционного. Целостность традиции видна уже из того обстоятельства, что в ней сцеплены три аксиологических уровня бытия человека. Она выступает, во-первых, как реальная система ценностей, во-вторых, как технология формирования жизненных потребностей, в-третьих, как совокупность способов удовлетворения этих потребностей и как сам процесс такого удовлетворения. В маргинальном обществе эти уровни находятся в рассогласованном состоянии, порождая ориентационный кризис личности.

В недрах культуры мы находим некие *первичные смыслы культуры* и соответствующие им изначальные культурные пространства производства человеческого в человеке. Например, любая древняя цивилизация обязательно имела свой духовный сакральный Центр, который часто рассматривался как «центр Мира», как место актуального присутствия Божества. Удивительно, но этому правилу подчинялись даже кочевые народы. Так, у евреев центром была скиния, которая перемещалась вместе с родом, этот священный «топос» жестко закрепился географически лишь тогда, когда завершилось строительство общенационального храма. У древних арабов существовала традиция отводить богам священную территорию, где находился «дом бога»; как правило, это был обработанный камень пирамидальной формы, вокруг которого часто возводилось здание в виде куба – кааба. Для кочевых арабских племен иметь свое культовое сооружение было трудноразрешимой проблемой. Поэтому выделялось общее священное место, охраняемое каким-либо одним оседлым родом. Так, в городе Мекка были собраны идолы 360 божеств разных племен. Это – так называемая мекканская кааба, ставшая позднее главной святыней мусульман. Таким образом, можно сказать, что в основе культуры лежит набор разного типа культурных пространств – центр мира, храм, дом, школа, театр, сад. Их существование возможно только через традицию, т. е. передачу «культурных смыслов» того или иного типа от поколения к поколению.

Разумеется, что-то в традиции устаревало (и с годами исчезало), что-то возникало вновь. Она была не только стабильным, но и чрезвычайно гибким механизмом регуляций жизни сообщества (который становится консервативным только тогда, когда его

искусственно пытаются разрушить). Заметим, что сердцевину любой системы традиций составляют *нравственные* аксиомы. При этом большинство из них носят общечеловеческий, гуманистический характер (почтение к природе, жизни, обществу и каждому человеку) и, безусловно, современны и сегодня.

Живя в системе традиций с самого рождения, человек был лишен возможности выбора – стать членом общества или маргиналом. Традиции через систему ритуалов, регуляцию образа жизни, на примере старших входили в его плоть и кровь, становились каркасом его поведения и основой мировосприятия. Но жестко задаваемая матрица – быть членом сообщества – одновременно а) создавала невозможность «не стать человеком», б) давала пространство свободы творить свою жизнь в рамках естественно закрепляемых правил, в) охраняла и оберегала от опасных для жизни шагов и поступков.

Внутренний нерв традиции, обеспечивающий *обратную связь* с ходом истории народа, – это ее *сапиентное* начало, которое выступает как регулирующий механизм жизнедеятельности людей. Традиция и мудрость составляют органическое единство и в историческом, и в сущностном плане. Традиция, в которой обмелела река мудрости, теряет свою душу, свою истину, обретает формальный, безжизненный характер, редуцируясь к чисто внешним (и порой ставшим непонятными индивиду) ритуалам и обрядам. Будучи наиболее адекватной и полноценной формой существования мудрости, традиция способна аккумулировать, сохранять и обогащать сапиентные способности людей во всем многообразии своих специфических средств – этических, эстетических, коммуникативных, познавательных и т. п. Традиция и мудрость – взаимодополняющие понятия. Это не значит, конечно, что нет сапиентных новаций, еще не закрепленных в традиции. Великий мудрец – это человек, который лучше других осознал значимость традиционного начала в жизни, и одновременно – это великий реформатор, несущий людям новую истину. Традиция и мудрость едины в тенденции, во взаимосвязи. Если эта связь прерывается – традиции вырождаются в лишённые смысла обряды, ритуалы и правила этикета, а мудрость превращается в мыслительные конструкции отдельных личностей, имеющие характер лишь частных явлений.

Информация, с которой сталкивается человек на протяжении жизни, постепенно накапливаясь, трансформировалась в *знание*. Знание консервировалось и передавалось следующему поколению в виде правил, рецептов, алгоритмов, запретов, сказаний разного рода. Накапливаясь, знание подразделялось на жизнен-

М.К. Трифонова

но важное, необходимое любому человеку и абстрактное, потенциально значимое. Последнее трансформировалось в науки, первое – в *традиции*. Науке нужны были для сохранения логика и язык, традиции же – весь арсенал логических, образных, эмоциональных способов хранения и передачи информации. Уже это говорит о важности традиций для человека, ибо они давались каждому новому поколению в виде легенд, обрядов, табу, преданий и т. п. Мудрость, накопленная цепочками прожитых жизней, откладывалась в памяти сообщества, фильтровалась и концентрировалась десятилетиями и столетиями таким образом, чтобы максимально облегчить новому поколению адаптацию к природной и социальной среде и решить главную проблему каждого человека – достойную и по возможности счастливую и долгую жизнь с пользой для всего сообщества.

Глубинная связь традиции и мудрости прекрасно осознавалась уже в эпоху Средневековья. С позиций христианского мировоззрения традиция рассматривается как стабилизирующий фактор: чем древнее истина, тем ближе она к божественной, райской традиции. «Традиция, таким образом, начинает выступать в роли важной основы первоначального понимания неизменной и тайной мудрости исторической веры, первоначального проникновения в тайны божественного существования, божественного правосудия, Троицы и бессмертия души. Эти идеи, составляющие сокровище мудрости, приравненной к божественному откровению, вполне компенсировали отсутствие любой концептуальной метафизики. Концепция таинства (тайного) предполагала прежде всего различие между божественным знанием и знанием человека. Будучи неспособным познать божественные указания, человечество нуждается в откровении – как естественном, так и библейском, которое в своих божественных измерениях само было таинством. Лик, обращенный к человечеству, – только одна грань божественной мудрости в творении и истории»².

Понятие традиции непосредственно связано с другой фундаментальной категорией – с *человеческой общностью*. С некоторой натяжкой все исторические формы общности людей можно разделить на два основных типа – на традиционные и государственно-политические. Общность первого типа – *это большая или малая эксклюзивная группа людей, объединенная в одно целое нормами и ценностями традиции, а также тесными жизненными связями*. Общность второго типа – это различного рода государственные, формальные, бюрократические объединения, связанные с достижением отчужденных, надличностных, внешних для самих людей целей.

В свое время рассматриваемую проблему детально исследовал американский социолог и философ культуры неоконсервативной ориентации Р.А. Нисбет³. Согласно этому автору, традиционные общности людей существовали в человеческой истории на протяжении тысяч лет, включая эпоху феодализма. Затем начался интенсивный процесс их вытеснения политическими общностями под влиянием государственных механизмов. Вместо *Gemeinschaft* появился *Gesellschaft*. Причиной глубоких культурных трансформаций последних веков является не конфликт между государством и личностью, а конфликт между государством и традиционными общностями. Какие же факторы повлияли на процесс размывания и распада общностей? Нисбет указывает на следующие основные явления: эгалитаризм, гедонизм, десакрализация мира и вульгаризация жизни. Эгалитаризм как стремление людей к равенству выражается в таких качествах, как индивидуализм, эгоцентризм, оригинальничанье, акцентирование на «правах человека» и т. п. Для человека с индивидуалистической психологией характерны такие ценности, как стремление к удовольствиям (чувственный гедонизм), потребительство, комфорт, культ телесности. Что касается десакрализации (и демифологизации) мира, то это выражается прежде всего в размывании религиозных ценностей, в забвении нравственных авторитетов и ритуалов. *Духовная вертикаль с космических масштабов понижается до масштабов отдельного массовидного индивида.* На смену традиционным нормам поведения и ритуалам приходят правовые установления и законы, а также практика судебных решений. В прошлые времена ритуалы выполняли важную охранную функцию – они оберегали от бездуховности и бюрократизации жизни. Государство, суды, чиновничество, полиция всё больше вмешиваются в самые интимные сферы человеческого существования – в жизнь семьи, в отношения между родителями и детьми, в мир творчества и т. п. Пытаясь сделать прозрачными для власти сокровенные миры человеческого духа и сердца, бюрократическое государство обрекает личность на выхолащивание ее самости, на стандартизацию и серость. В качестве компенсации духовной безликости власть поощряет пустопорожнее оригинальничанье и дух соревновательности в демонстрации чудачеств и шокирующих способностей, например, кто больше съест бутербродов или перецелует кобр. В таком отчужденном социуме массовое искусство уже не обращается к великим и вечным проблемам бытия, а обеспокоено поиском оригинальности любой ценой в качестве единственного критерия рыночного успеха. Будучи как две капли воды неразличимы между собой в своей духовной серости, авторы поделок

стремятся перещеголять себе подобных непохожестью в своем наряде, «прикиде», эпатажирующим образом жизни, громкими скандалами. Простота, естественность, серьезность, моральная порядочность объявлены атрибутами скуки. Быть подлинно оригинальным в сфере духа – крайняя редкость. Ее не поставишь на поток прибыльного бизнеса. Поэтому она никому в мире рынка не нужна. Из всех ценностей, которые достаются индивиду от прошлых поколений сегодня, пожалуй, больше всего ценится личное *наследство*. И вопрос только в том, как это богатство промотать. Такое сугубо меркантильное, потребительское понимание феномена наследства существовало, разумеется, не всегда. Так, в Древней Греции, где дух традиции был очень силен, общество строго следило за тем, как дети распоряжаются наследством своих умерших родителей и родственников. Известен случай из жизни знаменитого философа Демокрита, получившего большое наследство от своего отца. Имея материальный достаток и томимый жаждой знания, молодой философ посещает Вавилон, Персию, Египет, где проходит курс обучения у мудрецов, жрецов и магов. Однако возвратившись на родину, он встречает неблагоприятный прием, ибо выглядит мотом в глазах общественности. Чтобы восстановить уважение к себе окружающих, великий мыслитель публично читает отрывки из своей новой книги «Мирострой». Греки, ценившие интеллектуальные занятия и уважавшие ученость, после этого признали за Демокритом моральное право именно таким образом распорядиться отцовским наследством.

В мире традиции наследство – прежде всего духовная ценность, ибо речь идет о наследовании *дела* своих предков, результатов их труда, их замыслов и целей. Поэтому наследство – это всегда великое задание и ответственность. И неважно, в какой конкретной форме оно досталось потомку – в виде ли сада с домом или незаконченного дела отца – в любом случае то, что ты получаешь, дается не для мотовства, а для продолжения семейной традиции, ее духа и ценностей.

Для социальных общностей традиционного типа было характерно то, что жизнь отдельного эмпирического индивида в социуме была расписана благодаря системе традиций, как роли в пьесе. Традиции и моральные установления достаточно жестко предопределили, что должен делать человек в детстве, что в юности, что в зрелом возрасте и старости. Эта система установлений задавала смысложизненную матрицу, определяла и наполняла жизнь индивида на каждом его возрастном отрезке определенным смыслом и целью, задавала образ и стиль жизни. С распадом традиционных обществ стала отмирать или существенно транс-

Традиция и ее место в современных цивилизационных процессах

формироваться вся система ценностей, определяющая образ и стиль жизни отдельных социальных групп и индивидов. Вообще ценности личности – это только потенциальные составляющие человеческого поведения, которые реализуются при наличии определенных условий и обстоятельств. И здесь очень важно, возникают ли нужные условия случайно или существует постоянно действующий механизм реализации ценностей. Таким механизмом и является система традиций. Таким образом, традиции не только задают систему ценностей, но и выступают как механизм их реализации.

Примечания

- 1 *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. М., 2000.
- 2 *Шмидт-Виггеманн В.* Университет в ранний период современной Европы: новые структуры знания // Вестник высшей школы. 2001. № 8. С. 33.
- 3 *Зубелевич Я.* Что деструктивно влияет на духовные общности? Ответ Роберта Нисбета // Людина-світ-культура. Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ, 2004. С. 381.



Ф.В. Лазарев

НООСФЕРА
КАК ПЛАНЕТАРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ
И КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ
СОВРЕМЕННОГО
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ*

В статье анализируется историческая эволюция концепции ноосферы, прошедшей два этапа своего развития – классический и экологический. В начале XXI столетия наступает третий – антропологический, в ходе которого актуальное значение приобретает исследование влияния природы на человека.

Ключевые слова: ноосфера, цивилизация, общечеловеческие ценности выживания, экологический императив, коэволюция человека и биосферы.

Известно, что человек благодаря своему разуму способен к целесообразной, рационально организованной преобразующей деятельности. В философии она определяется как человеческая практика. Последствием практической деятельности является возникновение «мира цивилизаций», так называемой «второй реальности». В течение тысячелетий эта реальность представляла собой лишь тонкую пленку на теле Земли. Но ситуация радикально изменилась к началу XX в. Благодаря научно-техническому прогрессу преобразующая деятельность людей приобрела общепланетарный масштаб, стала мощной «геологической силой», существенно меняющей облик Земли. Возникло то, что В.И. Вернадский назвал ноосферой. «Вторая реальность» из тонкой пленки превратилась в особую целостность, соизмеримую с гидросферой, атмосферой и биосферой. Ноосфера – это коллективный человеческий разум, материализовавшийся в общепланетарном масштабе в предметных формах культуры, в человеческих практиках и исторических событиях, в техносе как «теле цивилизации».

* Работа выполнена на основе результатов научного исследования «Поиск цивилизационных альтернатив развития» (совместный конкурс НАН Украины и Российского гуманитарного научного фонда; № гранта РГНФ 07-03-91300 а/Ук).

В первые десятилетия XX в. казалось, что ноосферная «надстройка» органично впишется в уже существующие, за миллионы лет сложившиеся сферы. Но земная эволюция сложнее и драматичнее, чем мы могли себе ранее представить. Уже к середине XX в. явственно обнаружились глубокие противоречия между биосферой, атмосферой и гидросферой, с одной стороны, и ноосферой – с другой. Вторгаясь в естественный ход земной эволюции, человек в результате своей неумеренной хозяйственной деятельности поставил под угрозу существование многих растений, животных, загрязнил воздушный океан, моря, реки, озера.

В чем причина такой ситуации? Дело в том, что человек – носитель не только разума, но и ценностного сознания, имеющего автономную природу. На протяжении всей человеческой истории разум, конечно, влиял на ценностные установки людей, но последние, в свою очередь, оказывали мощное воздействие на практическое функционирование разума.

Человек по природе своей способен в определенных условиях использовать разум лишь как инструмент для достижения своих конечных и часто порочных целей, действуя в угоду эгоистическим ценностным установкам. Однако в этом не было ничего фатального для планеты в целом, пока человек действовал в локальных, исторически ограниченных обстоятельствах. Но, став общепланетарной силой, разум нередко порождает такое ноосферное пространство, которое оказывается противостоящим самому *человеку* как носителю разума, человеческим интервалам бытия. В своем повседневном бытии он оказывается заложником тех или иных сил, орудий деятельности и технократических структур, которые он сам создал.

Этот новейший парадокс современной цивилизации должен быть не только всесторонне понят и осмыслен, но и позитивно разрешен. Если попытаться коротко объяснить этот парадокс, то можно сказать так: вся суть – в многомерности самого разума, самого феномена рациональности, с одной стороны, и противоречивости человека как носителя ценностного сознания – с другой. Один только пример.

Лет двадцать назад в Крыму на берегу Азовского моря строили атомную электростанцию. Сомневался ли кто-либо из тех, кто проектировал, утверждал, финансировал и строил ее, в разумности поставленной цели? Можно четко показать, что каждый конкретный шаг в этом большом деле имел рациональный расчет и научное обоснование. Но всё это выглядело так лишь в локальном масштабе. Если же взглянуть на это с более широкой,

Ф.В. Лазарев

в данном случае *экологической точки зрения*, то вся проблема неожиданно предстанет в совершенно ином свете. То, что в одном измерении представляется разумным и обоснованным, в другом оказывается неразумным и даже опасным. Возникла коллизия между локально действующим разумом и общечеловеческими ценностями выживания. (Заметим, что в этой истории точка зрения экологов как более разумная с точки зрения выживания людей в конечном счете победила).

Данный пример показывает, что проблема состыковки человеческого мира и ноосферы требует осмысления на *метауровне*. Возникла необходимость в глубоком пересмотре господствовавших в течение ряда столетий стратегий человеческой деятельности в глобальном масштабе. В серьезной перестройке нуждается сама ноосфера. Эта перестройка может произойти, разумеется, на основе *разума*, но разума, который приобрел новый творческий потенциал и получил этическую составляющую.

Противоречия между биосферой и новой нарождающейся ноосферой, проявившиеся уже в середине XX в., породили мощное экологическое движение. Опасность нарушения экологического равновесия в мире заставила мировое сообщество принять своего рода «экологический императив». Его, вслед за Н.Н. Моисеевым, можно сформулировать в виде двух тезисов.

1. В целях выживания человечество обязано считаться не просто с законами природы, но и с предъявляемыми с ее стороны «техническими условиями»; нельзя допускать превышения «пределов прочности» окружающей среды, дабы не вызвать необратимых процессов.

2. Основанием для любых природопреобразующих действий должен служить научно обоснованный прогноз последствий¹.

Идея экологического императива заставила по-новому взглянуть на понятие ноосферы, внести в него *экологическую составляющую*. С учетом новых исторических реальностей необходимо было ввести ряд конкретизирующих постулатов в учение Вернадского о ноосфере. В этом отношении, как отмечал Н.Н. Моисеев, целесообразно выделить три момента.

Во-первых, цель науки и человеческой практики сегодня состоит в том, чтобы найти такие формы взаимодействия человека и природы, которые обеспечили бы совместное развитие биосферы и человеческой популяции. Такое понимание гармонии человека и биосферы, когда он, взаимодействуя с природой, сохраняет ее состояние пригодным для своего существования, устойчивого развития и процветания, можно назвать *коэволюцией человека и биосферы*.

Во-вторых, гармония указанного типа не может возникнуть стихийно, это должно стать делом *разумно организованного человечества*, поднимающегося на новый уровень понимания ноосферы. Это тем более важно потому, что человек теперь способен переступить ту грань, за которой начнутся необратимые процессы.

В-третьих, следующий шаг в развитии учения о ноосфере должен состоять в том, чтобы понять, как конкретно добиться целенаправленного развития биосферы. Сегодня вопрос стоит так: либо однажды дальнейшее развитие нашей планеты сделается направляемым человеческим интеллектом, либо цивилизация исчезнет с ее поверхности. Третьего пути нет. Одним из инструментов для решения данной задачи является разработка глобальных математических моделей биосферы².

У человечества возникла потребность взглянуть на свою преобразовательную деятельность не «изнутри», а «извне», со стороны, как на некое целостное общепланетарное явление. Такой переход на метаяровень обнаруживает много важных моментов в понимании всей ситуации. То, что казалось целесообразным и разумным в локальных масштабах, часто оказывалось нецелесообразным и нерациональным в глобальном измерении. Стало ясно, что с точки зрения ноосферы как целого мы должны существенно пересмотреть свои цели, установки и ценности, сформулировать новые стратегемы деятельности – например, от принципа эволюции человечеству необходимо перейти к принципу коэволюции, принять в качестве предпосылки нашей деятельности *экологический императив* и т. п.

Неоценимый вклад в разработку экологических идей и экологического сознания в целом внесла деятельность Римского клуба, созданного в 1968 г. Она способствовала созданию в 1983 г. Международной комиссии ООН по окружающей среде и развитию «Наше общее будущее», подготовившей к сессии Генеральной Ассамблеи ООН в 1987 г. доклад, в котором была выдвинута идея *устойчивого развития*.

Речь идет о таком типе развития, которое позволяет удовлетворять потребности настоящего времени, но не ставит под угрозу способность будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности. Данное определение было принято в качестве базового в решениях Конференции ООН по окружающей среде и развитию, состоявшейся в 1992 г. в Рио-де-Жанейро. На конференции была принята «Повестка дня на XXI век», связанная с идеей сбалансированного развития человечества в новом столетии.

Но не успело человечество как-то осмыслить и найти пути практического решения многих кризисных ситуаций в сфере

Ф.В. Лазарев

экологии, как в начале XXI в. цивилизация столкнулась с новым глобальным явлением. Незаметно для самих себя мы подошли к такой черте, когда под вопросом оказалось само существование человека как родового существа. Возникла новая грань уже знакомой нам проблемы – состыковка «мира человека» и «ноосферы», та грань, которая напрямую касается выживания людей на планете в условиях небывалого научно-технического прогресса. *Угроза антропологического кризиса превратила ноосферную проблематику благодаря ее антропологической составляющей в один из самых острых, самых жгучих и болезненных вопросов современного цивилизационного развития.*

Человек как носитель разума и как творец «разумной оболочки» Земли должен научиться смотреть на себя и на результаты своей деятельности *со стороны*. В своем анализе новой ситуации мы должны перейти, как это было в свое время с учеными-экологами, с предметного уровня на метаяровень, снова критически пересмотреть наши цивилизационные стратегические установки, цели и ценности, снова найти ответы на вызовы времени.

Люди не могут отменить, затормозить или ограничить развитие ноосферы, ибо последняя есть новая общепланетарная реальность, но человечество может и должно найти механизм и условия органической состыковки этого исторически нового образования с традиционными, исконными нишами бытия людей, внести коррекцию в сами стратагемы человеческой деятельности, сделать эту деятельность рациональной не только в локальном, но и в глобальном масштабе. Ноосфера как стихийно возникшая всепланетарная реальность должна быть дополнена ноосферой как сознательно реализуемым, глобальным общечеловеческим проектом.

Сегодня *антропологическая* составляющая ноосферы становится центральным звеном всей проблемы в целом. В само понятие ноосферы вводится *человек* – и как объект, и как субъект. Став общепланетарной силой, разум не может больше функционировать в этическом вакууме. *Основой ноосферы должен стать глобально перестроенный, этически нагруженный и гуманистически ориентированный разум.* В широком смысле слова таким разумом может быть только *мудрость*, которая во все времена ставила перед собой главную задачу – выработку стратегий выживания человека и рода. Однако сегодня эта задача стала неизмеримо более сложной. Соответственно должна измениться и сама мудрость, вобрав в себя новые интеллектуальные ресурсы и технологии.

Сегодня становится всё более очевидным, что именно ноосферный подход позволяет задать подлинный масштаб рациональности, сформулировать ее универсальные критерии в отношении цивилизационного развития: подлинно разумным как в технологической, так и социальной сфере может считаться только тот проект, который может быть рационально обоснован как в локальном, так и в глобальном плане. Известно, например, что до настоящего времени некоторые наиболее развитые в технологическом отношении государства мира (прежде всего США) не подписали Киотский протокол об ограничении промышленных выбросов в атмосферу углекислого газа, основываясь на, казалось бы, вполне разумных доводах, вытекающих из прагматически понятых интересов своих стран. Но с точки зрения ноосферного сознания представляется бесспорным, что подлинная мудрость в решении вопросов такого рода предполагает учет общих интересов всех народов планеты. Можно сказать, что ключевая проблема современной цивилизации в контексте глобальной этики – это проблема *разумного сочетания* локальных и общих интересов и ценностей людей. Пока люди не научатся понимать, что планетарные проблемы сегодня напрямую касаются каждого человека в отдельности и поэтому столь же важны для него, как и его личные и частные интересы, современная цивилизация вряд ли выйдет из тупика.

Здесь следует сделать еще одно замечание. До сих пор принято было считать, что поскольку человек живет в социуме и является естественной частичкой этого последнего, то и все проблемы человека по природе своей социальны и должны решаться на социальном уровне. Сегодня мы должны осознать ограниченность такой точки зрения, ибо мы имеем дело с качественно новым моментом в истории: человек – не только социальное существо, в такой же степени он является частичкой цивилизационного процесса, частичкой ноосферы. Поэтому некоторые важные его проблемы (в том числе некоторые проблемы его физического и морального благополучия) могут решиться только на ноосферном уровне. Очень часто серьезное решение этих проблем не под силу отдельным странам, народам и даже континентам. Это касается не только таких процессов, как глобальное потепление, но и вопросов депопуляции, энергетического и продовольственного кризиса и т. п.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что *идея ноосферы* в своей исторической эволюции за последние 80–90 лет прошла два этапа своего развития – классический (В.И. Вернадский, П. Тейяр де Шарден, Э. Леруа) и экологический

Ф.В. Лазарев

(60–90-е гг. XX в.), а с началом XXI в. входит в третий *антропологический этап*.

За последние десятилетия резко возросло число природных катастроф на планете. От них погибло более 4 млн. людей и в той или иной степени пострадало несколько миллиардов. Одновременно усиливается негативное влияние нездоровой в экологическом отношении окружающей среды на качество жизни. Можно сказать, что современная техногенная цивилизация оказывает деструктивное воздействие на человека двояким образом – непосредственно разрушая его физическое и нравственное здоровье, а также опосредованно через обратное воздействие на человека разрушенной окружающей среды.

В контексте сказанного необходимо сформулировать следующий тезис: за последние десятилетия ученые достаточно глубоко и всесторонне исследовали негативные последствия деятельности человека на природу; сегодня возникает новая, антропологическая в своей основе и фундаментальная по своей значимости задача: исследовать негативное влияние природы на человека.

Примечания

¹ Моисеев Н.Н. Экология человечества глазами математика. М., 1988. С. 92.

² Там же. С. 48.

Т.Д. Суходуб

ПОЧЕМУ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАССМАТРИВАЮТСЯ В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ПОД ЗНАКОМ КРИЗИСА?*

Современные постановки проблемы человека отличны от традиционных осознанием несовпадения ценностного и жизненного миров. Проблема нравственных оснований взаимодействия людей в этих условиях остается открытой. Автор видит решение антропологических проблем на пути утверждения коммуникативного типа рациональности и культуры диалогического мышления.

Ключевые слова: цивилизационный кризис, антропологический дискурс, формы коммуникативного взаимодействия.

Человек как проблемное бытие – традиционная тема метафизических изысканий в контексте истории духовной культуры человечества. И в прошлые эпохи, и в нынешнюю человек неоднократно демонстрировал неоднозначность и непредсказуемость способов своего мышления и действий, трагичность последствий принимаемых им решений, оставаясь, тем самым, для самого себя проблемой и тайной. Принципиально точно в этом отношении утверждение Блеза Паскаля: «Человек – самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее – что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам»¹.

Философия как критическая деятельность на протяжении своего существования исследовала многомерность человеческого бытия, предельные его основания, возможную вариативность выбора самых разных ценностных установок. Характерной же тенденцией современной философии в видении проблемных че-

* Статья подготовлена в рамках российско-украинского проекта «Поиск цивилизационных альтернатив развития» (№ гранта РГНФ 07-03-91300 а/Ук).

Т.Д. Суходуб

ловеческих ситуаций является их осмысление под знаком *кризиса*. Свидетельствует ли последнее понятие, доминирующее в современном философском дискурсе, о «переходности» нашей эпохи, обостряющей до предела традиционные темы антропологии, или, возможно, кризисность – признак эсхатологичности ее? Попытаемся ответить на эти вопросы, сравнивая разработку темы проблемности человеческого бытия в философии, укорененной в традицию, и философии современной. Выборка персон и школ отражает авторское видение ключевых для философской антропологии этапов развития.

Говоря паскалевскими словами, мимолетность человеческого существования, неизвестность его *начала* и *конца* не могут не откликаться грустными темами *несамодостаточности* и *неукорененности* существования человека в круге земного бытия. Подобная настроенность присуща не только экзистенциальной или философско-антропологической традиции XX в. «Поиском истины» и «вечной жизни», подобно странствующему воину Гильгамешу из древнейшего шумерского эпоса «Сказания о Гильгамеше», заняты были многие человеческие поколения, а также и ныне живущие, страдающие и страждущие. Разница наблюдается в одном: в видении «перспективы» и подходах к возможности реализации традиционных – «слишком человеческих» – надежд.

В этом же ряду рассуждений человека о себе особое место принадлежит «Опытам» М. Монтеня, «Мыслям» Б. Паскаля. В центре внимания Монтеня – темы скорби и лжи, стойкости и страха, «разумности» судьбы и непредсказуемости человеческого конца, возрастные особенности восприятия человеком мира (одновременно расширяющие и сужающие возможности его бытия), муки совести и опасности славы, самомнение, мерзость предательства и благость раскаяния и т. д. До сих пор, всматриваясь в эти личностные «опыты» бытия, человечество познаёт себя как «единого» человека. Однако при всей этой (важной для нас) «одинаковости» ситуаций опыта человеческого бытия нельзя не обратить внимание на то, что сопровождается эта своеобразная «праформа» бесконечного «повторения» в иных судьбах не менее значимой, подмеченной М. Монтенем, характеристикой – состоянием *становления*, бесконечностью возможностей изменения человека и его жизни. «Мне труднее всего, – пишет философ, – представить себе в людях постоянство и легче всего – непостоянство»; «...я сам... меняюсь по присущей мне внутренней неустойчивости, и кто присмотрится к себе внимательно, может сразу же убедиться, что он не бывает дважды в одном и том же состоянии»².

Рассуждения Б. Паскаля о противополжении «порядка сердца порядку разума», об иррациональности человека, который может быть представляем как «химера», «хаос», «сгусток противоречий», «междоусобица разума и страстей», «диковинка», но при этом (и это главное) – как «*мыслящий тростник*», гнущийся, подверженный всем ветрам, но не ломающийся, проявляющий редкую жизнестойкость, стремление быть, связанное с мужеством (где *быть* означает существовать, даже вопреки обстоятельствам, вопреки угрозе столь легкого для «человека-тростника» перехода в небытие). Философ поясняет природу такого рода сопровождающей человеческую судьбу стойкости. Дело в том, что бытие столь легко уязвимо существа, как человек, в мире, где «всё возникает из небытия и уносится в бесконечность»³, поддерживается неизменной верой мыслителя в то, что даже в ничтожестве человека скрываются бесконечные возможности его величия. Развитию человека тем самым нельзя найти предел, хотя сам человек и рождается уже *о-коне(ц)*-ченным. «Вокруг нас нет ничего незыблемого, – утверждает Паскаль. – Да, таков наш природный удел, и вместе с тем он противен всем нашим склонностям: мы жаждем устойчивости... но заложенный нами фундамент дает трещину. Не будем же гнаться за уверенностью и устойчивостью. Изменчивая видимость будет всегда вводить в обман наш разум: конечное ни в чем не найдет прочной опоры меж двух бесконечностей, окружающих его, но недоступных его пониманию»⁴. Трудно удержаться, чтобы не отметить, сколь редко встречаются в истории духовной культуры тексты, в которых столь твердо выраженный пессимизм относительно универсальных перспектив человека и его возможностей бесконечного развития сопровождался бы не менее твердо заявленной позицией веры в человека, его дух.

Скепсис, ощущение трагичности бытия, видение силы и слабости человека, соединение высот человеческого духа с его низостью наблюдаем и в отечественной философской традиции. Так, неслучайно, как бы полемизируя с лейбницианским пониманием мира как «лучшего из всех возможных миров», Г.С. Сковорода отвечает скорбью в понимании человека и его мира, говорит о слышимых им «тайных рыданиях мира» («Сад божественных песней»). Тем не менее и его отличает вера в стойкость человеческой души, в силу внутреннего духовного опыта, где обретается особого порядка мудрость – знание, пропущенное через сердце человеческое и его страдания. «Жизнь наша есть путь, как река текущий...», «жизнь наша есть путешествие...», – любил повторять философ⁵. Путь выступал для него весьма значимым обра-

Т.Д. Суходуб

зом смыслов человеческого бытия и одновременно – символом познания, понимаемого, правда, не в традиционном значении, а прежде всего как приобретение жизненного опыта, в котором пересекается путь личностного становления с общечеловеческим путем к истине. «Прочтение» Сковородой традиционных философских проблем так лично, так значимо для каждого, что дает возможность, не изменяя академизму, понять и примерить на себя уникальный опыт этого жизненного пути. Ведь проблема, которую решал философ и которую никто не может обойти, касается мудрости принятия жизни как пути испытания и редкого счастья, а также умения примириться со страданиями и ударами судьбы, *ненапрасными* для человека.

Г.С. Сковорода не был «кабинетным философом» (по выражению Вл. Соловьева). Напротив, он принадлежал к тем немногим в истории философии фигурам, которые ставили перед собой задачу не столько «мысль разрешить», сколько суметь войти в философский круг вопросов как поля решения жизненно значимых задач. Собственная жизнь при этом могла представляться своеобразной книгой, для написания которой требуются не только интеллектуальные усилия... Очень точно эту особенность творчества Г.С. Сковороды подметил Вл. Эрн. «Его жизнь, – писал он, – лучшая иллюстрация его философии, а его философия – прекрасное умозрительное истолкование его жизни. Сковорода пластически соединяет в себе глубокую теоретическую мудрость с практическим осуществлением ее жизни. Он по-античному органичен. Он живет так, как думает, и думает так, как живет»⁶.

О его собственной жизни как вечном поиске человеческого в человеке, как желании прожить жизнь достойно, найдя в уединении и размышлении лично значимые ценности, говорит не только тематика поставленных Сковородой вопросов, но и выбор им псевдонимов – «Старец», «Пустынник», «Любитель и сын мира», «Твой сотоварищ по военной службе Григорий Саввич» (в письме М.И. Ковалинскому). Причем последнее имя (*поименование, определение себя*) принципиально значимо для философа, ибо в нем звучит культивируемое Сковородой античное понимание дружбы (как проявления высшей справедливости и человеческого достоинства) и философии (как дружбы мудрствующих). Именно к *Дружбе* как особому и столь не часто встречающемуся «институту» человеческих взаимоотношений философ «восходил» как к вершине человеческого бытия и главной ценности своей жизни. Дружбу философ называет своим «единственным утешением» и «богатством», понимая и как таинство удвоения собственного «я», и как сред-

ство познания, школу любви, товарищества, жизненного опыта взаимоотношений.

«Любитель и сын мира» понимает, что «наша жизнь – непрерывная борьба»⁷, поэтому задачей своей видит не только напоминание о жизни как постоянном усилии быть, но и нахождение основания прожить свою жизнь так, чтобы не утомиться в пути, не забыть собственное человеческое предназначение. Отсюда и философия, понимаемая как любомудрие, не может не быть в учении Сковороды индивидуальным путем человеческого самопознания. Его собственное философствование жизнью, создает, по сути, практическую философию, специфическое знание, сориентированное прежде всего на обретение человеком себя в ситуациях нахождения как «среди людей», так и «среди вещей», требующих, прежде всего, нравственного и онтологического подходов к проблеме человека. Из такого видения аспектов человеческого бытия, как представляется, и вытекает его концепция «трех миров», дополненная у философа еще одним измерением человеческого бытия – экзистенциальным. Выделяя мир «всеобщий» («обительный, где всё рожденное обитает», «великий мир»), затем «микрокосм, сиречь мирик, мирок или человек» и, наконец, «мир символический, сиречь Библия», Сковорода подчеркивает принципиальную их взаимосвязанность⁸.

По сути, здесь мы видим своеобразную «экзистенциализацию» философской рациональности, демонстрирующую не только отход от «новоевропейского рационализма», но и нацеленность на необходимость гармонизации отношений между вышеупомянутыми мирами. Сковорода предчувствует гибельность наличного цивилизационного пути, катастрофические последствия разъединения человека и природно-космического универсума. В противовес этому философ выводит мотивы, потребности, нравственно-практические принципы поведения человека из бытия мира, его метафизической и мистической, рациональной и иррациональной реальности, но не непосредственно из них, а из того, как «существует» это субстанциально разное бытие в сердце человека, его душевном опыте. Отсюда рождается уверенность мыслителя в том, что именно в человеке таится начало, причина и следствие как его самого, так и мира. В личностных, индивидуальных началах, таким образом, видит философ тайну универсальности, ту целостность, которая охватывает собой весь природный и культурный мир.

Эти идеи философа неслучайно обрели популярность в русском религиозно-философском ренессансе рубежа XIX–XX вв., принимающем идею целостности мира и сориентированном на

Т.Д. Суходуб

понимание того, что жизнь объединяет человека и природу в единое целое. Под религиозно-мистической формой тут содержится особого порядка рациональность, которая в идеях «положительного всеединства», соборности у В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и др. наполнилась смыслом творческой и сохраняющей деятельности, которая объединяет всё существующее в новый человеческий и очеловеченный космос, противостоя эпохе общего хаоса, бездуховности и отчуждения (*несоборности*). Прежде всего, привлекательным было стремление, подмеченное предельно критичным по отношению к отечественной философии Г.Г. Шпетом: «Не наука и не философия как такая, – отмечал он, – владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству»⁹.

«Человек есть сердце», – считает философ, поэтому и мысль человека рождается из душевного опыта. Сердце человеческое – источник жизни человека, его судьбы (от души «всякое дело и слово проистекает»). В своем учении о «внутреннем человеке» Сковорода приближается к экзистенциальному пониманию человеческих ситуаций бытия. Смерть, по его мнению, отделяет человека «внутреннего» от «внешнего». Истинный (внутренний) человек никогда не умирает, а через испытания обретает себя. Достоин пройденный жизненный путь одаривает человека благом «духовного прозрения». Философ считает, что на жизненном пути человека счастье, соседствующее с мудростью и добродетелями, не может прижиться на тленном, его нельзя построить на капитале, чревоугодии и т. п. вещах «мира тварного».

«Классические» постановки вопроса о человеке, несмотря на всю проблемность данной темы и сложность непосредственного человеческого бытия, отражают возможность человека быть созданным самим собой, причем на основе тех ценностных «легал», которые заданы культурным опытом человечества и его собственными усилиями. Современная традиция демонстрирует опыт совсем иного порядка.

Первый опыт философского осмысления нетождественности человека самому себе, опыт осмысления ситуации несовпадения «мира идеального» и «реального», «ценностного» и «жизненного», разрыва «должного» и «сущего» демонстрирует неклассическая традиция философской рациональности в лице Сёрена Кьеркегора. Опираясь на открытие Кантом особого *мира ценностей*, Кьеркегор утверждал, что философская истина – это вовсе не то, что человек знает, а то, что он собой представляет, каким образом «бытийствует», *что* и *как* он есть. Такая экзистенциали-

зация истины выявляла, по сути, личностное измерение знания, на которое ориентирована культура (не наука). Она свидетельствовала о невозможности «одинаковых» истин для всех, выказывала неповторимость, уникальность, предельную субъективность существования человека, связанную с переживаниями каждым своих собственных «тревог» бытия – *своего* отчаяния и одиночества, *своей* вины, *своего* страха смерти и *своей* надежды быть. При всей «хрупкости» человеческого бытия свобода человека быть «тем», а не «другим», по мнению философа, неотменяема. Она поддерживается, с одной стороны, отчаянным человеческим бесстрашием жить, в том числе и в ситуации «наказания» жизнью (когда удары судьбы и обстоятельств кажутся нестерпимыми), а с другой стороны – и «даром» жизни и свободы – вопреки всему выбирать и быть...

Такой способ человеческого *самоопределения* различается только тремя известными кьеркегоровскими «формами экзистенции» – «эстетическая», «этическая», «религиозная». Они могут проявляться в судьбинно-жизненных коллизиях и как «способы бытия» с разными степенями «свободы», и как формы индивидуального *смыслостроительства*, и как стадии «дороги жизни», отражающие уровни развития духовного мира личности, и как принципиально нетождественные друг другу планы взаимоотношений, общения людей. «Этика, по моему, скучна и в науке, и в жизни... Под ясным небом эстетики всё так прекрасно, легко, грациозно и мимолетно, а стоит только вмешаться этике – всё мгновенно становится тяжеловесным, угловатым, бесконечно скучным»¹⁰. «Я – эстетик, эротик, человек, постигнувший сущность великого искусства любить...»¹¹, – заявляет свою позицию кьеркегоровский герой. Единственное «но», ожидающее человека, жаждущего быть гедонистом, т. е. желающего идти по пути наслаждения, интеллектуального и эстетического, чувственного удовольствия, проявляет себя в непредсказуемо появляющемся унынии. Отказ от абсолютных ценностей, закономерно сопровождающий «чувственный путь» бытия, делает наслаждение «наказанием», заканчивается духовной неудовлетворенностью от вольной или невольной лжи и неискренности отношений.

Этика, с другой стороны, заставляет человека основывать свои действия на общезначимой норме человеческого сообщества, но не обращает при этом внимания на уникальность человеческого бытия, особенность его жизненных обстоятельств и экзистенциальных ситуаций. Этот недостаток снимается в религиозной ступеньке экзистенции. Но как труден путь человека к Абсолюту (да и по силах ли это испытание столь слабому суще-

Т.Д. Суходуб

ству?), путь к безусловному принятию непреходящих ценностей, где человек всегда – цель, где «моя свобода» мною же и ограничивается ради того, чтобы, говоря кантовским языком, принять свободу другого. В своих произведениях философ жестко испытывает человека в ситуациях, когда тот еще не научился *быть* человеком, соединять в своих поступках сущее и должное, желаемое и возможное, нести в себе культуру человечества и самосознание человечности как ценности и принципа бытия. Неслучайно Грегор Маланчук считает мыслителя одним из первых, кто понял свое время как начало «века дезинтеграции»¹².

Этой трудно разрешаемой практически ситуацией нетождественности человека созданному им же миру ценностей обусловлена и кьеркегоровская критика принципа гуманизма и романтического мировоззрения, весьма популярных и ныне. Романтизм направлен на поиск равновесия между сердечными мечтами и прозой человеческих отношений, на культивирование идеи совпадения жизни человека с его представлениями об идеальных ценностях (принцип тождества сознания и бытия, совпадения жизни с абсолютными нормами). Поэтому герои романтических произведений разрешают жизненные коллизии в своем желании «высокого» вплоть до того, что предпочитают уйти «в смерть», нежели поступиться ценностями любви, чести или достоинства. Самоотверженность романтических героев в желании мечты и осуществимости ее, пусть даже и за границами жизни, вполне понятна, но далека от жизни. Легко оправдывать поступки непреходящими ценностями, гораздо труднее понять человека, каким он бывает на самом деле. Такая подмена истины литературным прекрасным не удовлетворяет С. Кьеркегора, считающего, что желание прекрасного должно уступить место желанию истинного, которое в судьбе человека чаще проявляет себя трагическим образом. Причина этой трагичности – в самом человеке, несовпадении человека с самим собой, в невозможности достичь равновесия внутри своего духовного мира, так как человек – существо, расколотое своими собственными порывами, идеями, страстями.

Следуя логике философа, обратим внимание на некоторые смыслы ситуации молчания как формы «коммуникации» героев в «Дневнике обольстителя». Непроговаривание смыслов ведет здесь, по сути, к лжи в отношениях, к ситуации, когда герои «обманываются» в общении, которое есть молчание. Молчание выписывается философом как тайна бытия двоих – выражение до конца не понятого, неосознанного в человеческих взаимоотношениях; молчание предстает и как скрытая пружина действий

героя, которого вдохновляет неопределенность, закодированность, сокрытость отношений, возможность непредсказуемо разных поворотов событий или объяснения утаенного, сокрытого. Молчание представляется и немотой – невыговоренностью, невозможностью высказать, воссоздать человеческим языком определенных жизненных ситуаций. Немота являет себя и как пустота, уничтожающая человека, как исчерпанность межличностных отношений. Молчание, таким образом, предстает интригой, игрой, сознательно принятым и желаемым заблуждением, расширением возможностей мечты. Игра эта оказывается весьма опасной, ибо скрывает в себе возможность всего – от «полной гармонии» до неожиданного психологического удара.

Проблемы коммуникативного взаимодействия личностей остаются в произведениях Кьеркегора открытыми – актуальны и открыты подобного рода ситуации и в современной культуре. Неслучайно литература XX в. как бы «повторила» или обновила обстоятельства человеческого бытия, помысленные философом. Но если в «Дневнике обольстителя» герои хотя бы совместно действуют, несмотря на то, что общение их происходит на разных языках, а сами находятся в различных обстоятельствах и ситуациях, то герои Элиаса Канетти (роман «Ослепление») уже в принципе неспособны понимать друг друга. Женидьба героя романа Петера Кина – даже не претензия на эстетическое решение вопроса. Речь идет о комфортном существовании – нет, не героя, а его библиотеки: «Я женюсь на ней! Она – лучший способ для поддержания в порядке моей библиотеки!»¹³. Распался не только человек, утрачивающий собственную целостность, но и мир человеческого бытия. Неслучайно главы своего романа Канетти называет «Голова без мира», «Безголовый мир», «Мир в голове».

В «Постороннем» Альбера Камю отсутствует уже не только этическое, но и эстетическое измерения жизни. Именно поэтому описанная экзистенциальным философом ситуация бытия не может характеризоваться ни как моральная, ни как аморальная. Герой Камю – Мерсо – переживает новый для человека опыт – пребывает в новом порядке вещей. «Всё – равно!» – лозунг этого «порядка». Равноценность «всего» заключает в себе установку на индифферентное (всё-равно), одинаковое (без разницы) отношение к другому, неравному, отличному. К тому же все «Другие» уравниваются – ценностная иерархия отношений, как и личностных предпочтений, отсутствует. Ничто не имеет значения: «Вечером пришла Мари и спросила, желаю ли я, чтобы мы поженились, – рассказывает герой. Я сказал, что мне всё равно, можно и пожениться, если ей этого хочется. Тогда она пожелала узнать, люблю

Т.Д. Суходуб

ли я ее. Я ответил, как и в прошлый раз, что это не имеет значения, но, конечно, я ее не люблю»¹⁴. Абсурд демонстрирует полный разлад человека и человеческого, безразличие ко всему.

Итак, в свое время Кьеркегор подметил одну общую черту человеческой судьбы: находиться всегда в определенных «ситуациях», экзистенциальное измерение которых в современных условиях дополняется еще и цивилизационным контекстом, непосредственно влияющим на возможности индивидуального самоопределения. Никогда ранее эти судьбоносные для каждого человеческие «ситуации» не характеризовались мыслителями столь однозначно как проблемные. Последнее вполне объяснимо. Ведь именно история XX в., как никакая другая эпоха, «требовала» от конкретных людей не столько индивидуальных усилий (традиционного основания всякого эпохального развития), сколько – жертв, личной преданности «великим» идеям эпохи, питавших безразличие к личностным судьбам людей.

Это время «катастрофического мироощущения» всё более осознается мыслителями XX в. как «апокалиптическое». «Исключительно трагический характер современной эпохи, – пишет С.Л. Франк, – неслыханное обилие в ней зла и слепоты, расшатанности всех обычных норм и жизненных устоев предъявляют к человеческой душе такие непомерно тяжкие требования, с которыми она часто не в силах справиться. Душа подвергается сильнейшему соблазну... отречься от всякой святыни и предаться пустоте и призрачной свободе циничного неверия...»¹⁵. Речь идет о «кризисе духовности», т. е. о кризисе способов «укоренения» человека в жизни, о кризисе ценностного мира человеческих предпочтений и *культуры*. В этом аспекте, думается, уместно будет вспомнить хайдеггеровское определение культуры как реализации верховных ценностей путем заботы о высших благах человека. Отступление от этих культурных начал деятельности и порождает кризисное состояние.

Если, согласно с С.Б. Крымским¹⁶, понимать духовность как смыслостроительство внутреннего мира человека, как способ перевода «ценностно-смыслового универсума» в образ жизни человека, в его поступки при личной ответственности за сделанный выбор, то кризисное состояние духовности означает слабую индивидуальную «работу» современного человека с универсальными ценностями, его захваченность безличностной сферой «Мат». Феномен духовности в таких цивилизационных обстоятельствах обесценивается. Он «не востребован» ни как *качество* личности, ни как условие реализации человеком общественных *идеалов*.

Почему антропологические проблемы рассматриваются...

Именно поэтому современные ситуации, отличающие бытие человека, отвечают понятию «кризиса». Главная причина этого, по моему мнению, в утрате былой укорененности человека в традицию, в большей зависимости от цивилизационных и социально-политических обстоятельств. При этом переходность современной эпохи демонстрирует возможность порождения взаимоисключающих решений, утверждений, альтернативных мировоззренческих подходов, что создает в культуре напряженность особого порядка. Тем не менее, полисемичность понятия «кризис» дает некоторую надежду на оптимистическое видение антропологических перспектив. Дело в том, что в древнегреческом языке слово «кризис» несет, помимо смыслов «приговор», «решение», «решающий результат», еще и «переход», а в китайском – не только «проблему», «опасность», но и «возможность», что вселяет некоторую веру в перспективу преодоления кризисных обстоятельств человеческого бытия. Всё это вводит философскую антропологию в новый комплекс идей – не только мировоззренческих, гносеологических, но и ценностно-этических, связанных с решением главной проблемы современной культуры – укоренением в культуру человеческого бытия коммуникативного типа рациональности, нацеленной на диалог.

Примечания

- 1 *Человек*: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Сост. П.С. Гуревич; под ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 286.
- 2 Там же. С. 260, 262.
- 3 Там же. С. 283.
- 4 Там же. С. 285.
- 5 *Сковорода Г.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 314, 287, 452.
- 6 *Эрих В.* Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // *Лики культуры*: Альманах. М., 1995. Т. 1. С. 321.
- 7 *Сковорода Г.С.* Сочинения. Т. 2. С. 251.
- 8 Там же. С. 148.
- 9 *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Русская философия*. А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Свердловск, 1991. С. 295.
- 10 *Кьеркегор [Кьеркегор] С.* Дневник обольстителя: Роман / Пер. с дат. П. Ганзена // *Скандинавия*. Литературная панорама. М., 1991. С. 79.
- 11 Там же. С. 80.

Т.Д. Суходуб

- 12 *Маланчук Г.* Сьорен К'єркегор та його значення як мислителя // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Г. Маланчука. Львів, 1998.
- 13 *Канетти Э.* Ослепление: Роман / Пер. с нем. С. Апта; предисл. Д. Затонского. М., 1988. С. 64.
- 14 *Камю А.* Посторонний // Камю А. Избранное / Пер. с франц.; вступ. ст. С. Великовского. М., 1990. С. 60.
- 15 *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 114.
- 16 *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. Київ, 2003. С. 22–33.

О НЕКОТОРЫХ ОГРАНИЧЕНИЯХ ФОРМАЛЬНО-МАТЕМАТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

В статье анализируются границы применимости формальной методологии в логико-математических исследованиях и выявляется неизбежность применения неформальных рассуждений в повседневной математической работе, поскольку в массиве используемых логико-математических символов наблюдаются явления синонимии, полисемии и омонимии.

Ключевые слова: логика, семиотика, математика, формально-математические методы, сравнение формальных теорий, формальная методология, логико-семиотический анализ.

1. Постановка проблемы

Широко известные ограничительные теоремы – о неразрешимости, о неполноте и т. п., – накладывают «логические» ограничения на использование формальной методологии, в частности на ее использование в качестве исключительного средства полного теоретического обоснования математики. В настоящей статье рассматриваются фактические ограничения на использование формальной методологии, обусловленные особенностями исторически сложившегося логико-математического дискурса. Это обязательство тесно связано с предметом символической логики и создает серьезные методологические трудности на пути некоторых современных тенденций развития логики.

В предмете современной символической логики выделяется несколько классов объектов, понимаемых в качестве формально-семиотических, т. е. построенных на базе некоторого формального языка. В первую очередь это исчисления (множество операций над формулами некоторого формального языка) и формальные теории (множество формул некоторого формаль-

Т.А. Шиян

ного языка, замкнутое относительно некоторого множества операций – правил вывода).

Среди основных тенденций в развитии современной логики укажем на переход от исследования отдельных «логик» (исчислений, формальных теорий и т. п.) к исследованию их классов и исследованию соотношений (по разным основаниям) различных «логик». В качестве примеров в статье разбираются ситуации, возникавшие перед автором в ходе исследований по сравнению нескольких десятков «формальных силлогистик»¹. Многие из применяющихся в этих исследованиях методик зависят от предварительного решения о соотношении языков изучаемых «логик»: сформулированы ли они в одном, разных или частично совпадающих языках.

Но и вне этих тенденций любой человек, работающий в логике, формальной математике или только изучающий эти области, вынужден соотносить формальные построения и полученные результаты из разных текстов и решать, идет ли речь об одном и том же «объекте» или о разных.

Разные авторы используют различные системы математической нотации, различающиеся как символикой, так и синтаксисом. Если достаточно полно рассматривать систему обозначений, используемых в современном логико-математическом дискурсе, то мы обнаружим такие «естественно-языковые» явления, как синонимия, омонимия, полисемия. Проблему, рассматриваемую в настоящей статье, можно сформулировать так: *каким образом мы сравниваем формально-семиотические объекты? На основании чего мы имеем право сказать, что два формальных объекта совпадают или не совпадают между собой?*

Мнение автора, основанное на проведенных исследованиях: *данная проблема не имеет теоретического решения в рамках формальной методологии*. Формальная методология и основанные на ней логико-математические методики корректно применимы только в некоторых узко очерченных рамках (обычно совпадающих с границами текста), где возможность отождествлять или различать некоторые формальные объекты находит свое выражение (при конструировании) в соответствующем выборе семиотических средств (далее буду называть эти границы *формальным контекстом*).

В силу наличия рассматриваемой проблемы формальная методология не может служить универсальной методологией и философией математики (ограничительные теоремы не лишают ее такой функции) и остается в качестве только одного из методов (применимого в рамках индивидуальной «конструкторской» работы).

2. Формальная методология и семиотические навыки

Формальная методология существенным образом связана с теоретико-множественным подходом. Оба направления опираются в качестве предпосылки, во-первых, на легкость и однозначность различения «разных» объектов, во-вторых, на умение столь же просто идентифицировать разные появления «одного» объекта именно как «один», а не «разные» объекты. Суть формального подхода точно выражена Френкелем и Бар-Хиллелом в «Основаниях теории множеств»: «во внимание должны приниматься только вид и порядок символов, к последовательностям которых применяются правила вывода, но никак, например, не “значения” этих символов»². Для использования данного принципа «достаточно было бы самого минимума интуиции, так называемой “глобальной интуиции”, нужной для умения решить, совпадают ли два рассматриваемых символа или нет»³.

Рассмотрим вначале это умение, необходимое для работы и названное Френкелем и Бар-Хиллелом вслед за Гильбертом «глобальной интуицией». Если не постулировать наличия у людей особого способа восприятия (интуиции) и естественного, внекультурного существования знаков, то речь идет о некотором семиотическом навыке. Он формируется у человека в процессе его социализации (освоения родной – в первую очередь языковой – культуры, а также обучения) и позволяет в различных семиотических явлениях видеть «разные» знаки или опознавать «один и тот же» знак. Этот навык является достаточно стабильным у носителей одной культуры и может существенно различаться у носителей разных культур. Этот навык предшествует занятиям математикой, хотя, безусловно, развивается и трансформируется в ходе этих занятий. При анализе математики нас интересует письменный вариант данного навыка.

Рассматривая общекультурные семиотические навыки, легко заметить, что критерии различения/неразличения письменных знаков зависят от конкретных контекстов. Мы различаем разные знаки и разные варианты одного знака. В частности, мы грамматически различаем буквы русского языка и отличаем их строчное написание от заглавного. В некоторых специальных контекстах различают характеристики почерка, размер букв, используемые шрифты, применяемые стили оформления и т. п. В математическом дискурсе, как и в других сферах жизни, учет этих характеристик не однозначен и не последователен. Для математики, как и для культуры в целом, базовым является раз-

Т.А. Шиян

личение «разных» знаков (без учета вариантов их начертания) и «грамматическое» различие заглавного и строчного начертания букв (учет регистра). Уточнение (учет некоторых вариантов) или «огрубление» (неразличимость некоторых знаков) этой базовой системы различий/отождествлений обычно явно оговаривается.

Поскольку все функционирующие в культуре письменные знаки имеют свое устойчивое индивидуальное название, то разное или одинаковое именование двух графем является достаточным критерием для их различения/отождествления. Например, слово «амперсант» обозначает знак «&», но неприменимо к знаку «ÿ», следовательно, это разные знаки, а не просто разные варианты одного знака.

При чтении (или написании) одного текста (внутри одного формального контекста) проблема опознания символов и выражений, как правило, не стоит, поскольку авторские семиотические навыки («глобальная интуиция») и авторское намерение различать или отождествлять некоторые символы и их последовательности находят воплощение в выборе соответствующих семиотических средств. Но достаточно очевидно, что невозможно ограничиться индивидуальной конструктивно-писательской деятельностью, поскольку необходимо учитывать результаты предшественников и коллег, описанные в различных текстах. Разные авторы используют различные системы математической нотации, различающиеся как символиккой, так и синтаксисом. Поэтому переход от текста к более широкому дискурсу (например, к рассмотрению некоторого эмпирически сформированного множества текстов по одной теме) приводит к сбоям в применении формальной методологии.

3. О возможности формализации *ad hoc*

Понятно, что в своей повседневной научной работе логики и математики как-то проводят отождествления/различения символов и сложных выражений так, что рассматриваемая методологическая проблема обычно вообще не замечается. Но поскольку сбой в применении формальной методологии все же имеет место, то результаты исследований, в которых использовался *интерконтекстуальный* (между формальными контекстами) перенос результатов, должны иметь другой теоретико-познавательный статус (с точки зрения формальной идеологии – более низкий), чем чисто формальное исследование.

В принципе, ситуацию почти всегда можно спасти, отрефлексировав и описав *ad hoc* проведенные отождествления и различения некоторым отношением или отображением, однако это «решение» имеет несколько слабых мест.

Во-первых, полученный результат при этом ослабляется. Так, если в работе был (как кажется) получен некоторый результат A , зависящий от некоторых ранее полученных результатов, использованных через интерконтекстуальный перенос, то учет проведенной при переносе интерпретации B приводит к ослаблению результата A (на самом деле, мнимого) до $(B \dots A)$.

Во-вторых, возможных (содержательно корректных) способов провести различие/отождествление символов двух формальных языков – много (для счетных языков – по крайней мере счетно). Соответственно, если исследование требует учета всех возможных вариантов соотношения двух формализмов, то оно *фактически* невыполнимо уже при достаточно большом конечном числе возможных способов соотношения.

В-третьих, это всё же «решение» *ad hoc*, а хотелось бы иметь некоторую, хотя бы полуформальную методику проведения интерконтекстуального сравнения двух формализмов. Кроме того, построение теории такого сравнения – единственный способ учесть все возможные варианты сравнения при достаточно большом их числе.

4. Ситуативность интерконтекстуальных сравнений

Выше на примере знаков для конъюнкции была проиллюстрирована неприменимость формальной методологии (в чистом виде) для сравнения формализмов, построенных в разных нотациях. Аналогичная ситуация имеет место и в случае других синонимичных обозначений. Так, отрицание может передаваться знаками « \sim » и « $\bar{\cdot}$ », эквивалентность – « \sim » и « \dot{I} », импликация – знаками « \dots » и « \dot{I} », силлогистические связки – буквами « a » и « A », « i » и « I », « t » и « T » и т. п. Различив соответствующие значки, мы должны различить также и сформированные на их основе формальные языки, формальные теории и другие формально-семиотические объекты.

Если же мы, во-первых, исходим из тождества некоторых формализмов, несмотря на использование для их построения разных нотаций, во-вторых, не хотим отказываться от использования формальной методологии и, в-третьих, не удовлетворяемся «обоснованием» *ad hoc*, то необходимо как-то модифициро-

Т.А. Шиян

вать используемые принципы сравнения знаков (изменить экспликацию «глобальной интуиции»).

Можно попробовать скорректировать принципы сравнения букв и других типов знаков. Начнем со второго случая. Допустим, мы постулируем, что в рамках формально-математического дискурса синонимичные обозначения одних и тех же связок – тождественны. В частности, отождествляем знаки для отрицания «~» и « $\bar{\cdot}$ » и знаки для эквивалентности « \sim » и « $\bar{\bar{\cdot}}$ ». Но, поскольку один и тот же знак «~» в современном математическом дискурсе может использоваться как для обозначения отрицания, так и для обозначения эквивалентности, то получаем (на основании транзитивности тождества), что знаки « $\bar{\cdot}$ » и « $\bar{\bar{\cdot}}$ » – тождественны. Иначе говоря, отождествление в логико-математической практике знака «~» то со знаком « $\bar{\cdot}$ », то с « $\bar{\bar{\cdot}}$ » носит ситуативный характер и не может быть генерализовано. Аналогичный результат имеем и в случае с импликацией, поскольку знак «...» обычно используется для обозначения материальной (классической) импликации, а знак « $\bar{\bar{\cdot}}$ » может использоваться как для обозначения любой импликации (... является частичным синонимом $\bar{\bar{\cdot}}$), так и для обозначения только неклассических импликаций (... и $\bar{\bar{\cdot}}$ противопоставлены друг другу). Следовательно, отождествление/различение знаков «...» и « $\bar{\bar{\cdot}}$ » также носит ситуативный характер.

Ситуативный характер системы сравнения выявляется и при использовании букв. Рассмотрим следующий пример. В ряде работ В.А. Смирнова⁴, Л.И. Мчедлишвили⁵ и В.И. Маркина⁶ рассматривались некоторые силлогистические теории в языке с простыми общими терминами и четырьмя классическими силлогистическими связками. Хотя содержательно подразумевается, что эти теории построены в одном и том же языке, указанные авторы использовали в своих формальных построениях разные алфавиты и несколько различный синтаксис. Так, например, общеутвердительное высказывание у Смирнова может представляться последовательностью вида «ASP», у Маркина – «SaP», а у Мчедлишвили – «AaB». Таким образом, исходя из содержательных соображений и целей исследования, мы должны «A» в «ASP» отождествить с «a» в «SaP» и «AaB», но различить с «A» в «AaB».

Подводя итог, отметим два момента. Во-первых, отождествление синонимичных знаков носит ситуативный характер. Во-вторых, в силу многозначности (на уровне логико-математического дискурса) используемых знаков мы также ситуативно должны различать некоторые использования одного и того же знака. Таким образом, принцип формального сравнения знаков

ситуативно оказывается то «адекватным», то слишком слабым, то слишком сильным, т. е. является логически случайным.

Принцип формального различения графем недостаточен еще и по другой причине. Проанализируем традиционное различение знаков « \dot{y} » и « $\dot{\Pi}$ », для чего модифицируем один из рассматривавшихся выше примеров и рассмотрим формулировки КЛВ в алфавитах $\langle \sqrt{\cdot}; \dot{Y}, \dot{y} \rangle$, $\langle \sqrt{\cdot}; \dot{Y}, \& \rangle$ и $\langle \sqrt{\cdot}; \dot{Y}, \dot{\Pi} \rangle$. Формально мы должны все три алфавита различить, но тогда возникает рассматривавшийся выше парадокс с формулировками КЛВ в $\langle \sqrt{\cdot}; \dot{Y}, \dot{y} \rangle$ и $\langle \sqrt{\cdot}; \dot{Y}, \& \rangle$. Если же мы отождествляем « $\&$ » и « \dot{y} », то почему мы должны отличать их от « $\dot{\Pi}$ »? Все три алфавита формально эквивалентны. Языки, построенные на основе этих алфавитов, также эквивалентны, что очевидно из определения формулы: 1) пропозициональный символ является формулой, 2) если A и B – формулы, то $\dot{Y}A$ и A^*B – формулы (где метазнак « $*$ » обозначает « $\&$ », « \dot{y} » или « $\dot{\Pi}$ » в зависимости от алфавита). Таким образом, обоснованное различение знаков « \dot{y} » и « $\dot{\Pi}$ » возникает только на дедуктивном уровне. Но чтобы построить дедуктивную систему, необходимо предварительно выбрать некоторый алфавит и построить на его основе формальный язык. Претендуя на «строго формальную» работу, получаем замкнутый круг. Но поскольку на практике никаких заминков не возникает, то получается, что при сравнении алфавитов и языков мы неявно используем неформальные, содержательные соображения, в частности, учитываем замысел дальнейшего использования рассматриваемых формализмов или некоторую традицию использования значков.

Получается, что решая задачу сравнения языков, описанных в разных текстах, необходимо учитывать не только их строго формальные характеристики, но и придаваемый языковым выражениям дедуктивный смысл, неформально придаваемый смысл, существующую традицию отождествления/различения тех или иных знаков. Исходя из того, что перенос формальных результатов из текста в текст основан на содержательной интерпретации используемых формализмов, получается, что в подобных ситуациях мы выходим за пределы корректного использования формальной методологии.

5. Роль научной традиции и случайных факторов

Хотя в современной логике и провозглашается использование формальной методологии, но формальные алфавиты редко задаются как простой набор графем. Фактически алфавит обычно задается как набор некоторых групп знаков, где каждая груп-

Т.А. Шиян

па содержательно интерпретируется как знаки одного семиотического типа: «пропозициональные символы», «пропозициональные связки», «силлогистические связки» и т. п. Внутри некоторых групп знакам придается еще и индивидуальная интерпретация, например, внутри группы «пропозициональные связки» выделяются: «знак конъюнкции», «знак дизъюнкции» и т. д. При этом декларируется, что содержательная интерпретация, задаваемая групповыми и индивидуальными ярлыками, не оказывает влияния на наши формальные рассуждения и может быть элиминирована. Это, возможно, справедливо для работы в рамках формальных контекстов, но неверно для интерконтекстуальных сравнений, как было показано выше. Во всех разобранных выше случаях сравнения корректное решение возможно только на основе именно содержательных интерпретаций. Кроме того, во всех аналогичных случаях для корректного сравнения, как правило, вполне достаточно информации, обычно содержащейся в групповых и индивидуальных языках. К сожалению, учет при интерконтекстуальных сравнениях содержательных интерпретаций, задаваемых ярлыками, не решает всех классов возникающих проблем.

Понятно, что один и тот же знак формального языка можно наделить разным формальным смыслом. Но почему в одном случае для передачи дедуктивно разных знаков используются разные графемы, а в другом случае – одна графема? Разберем несколько случаев.

Случай 1. В рамках одного формального построения мы должны использовать разные графемы для дедуктивно разных знаков. Если мы хотим две теории объединить в одну, то все знаки, которые в этих теориях имеют разный смысл, но передаются одинаковыми графемами, должны быть графически разделены. Так, например, пришлось поступить В.А. Смирнову в статье «Дефинициальная эквивалентность систем силлогистики»⁷, поскольку примененный там метод сравнения теорий по дефинициальной выразимости подразумевает сведение сравниваемых теорий к теории в объединенном языке. Так, например, общеутвердительная силлогистическая связка в фундаментальной силлогистике (где допускается пустота субъекта) и в системе С2 (силлогистика Аристотеля–Оккама, в которой субъект истинного общеутвердительного высказывания не пуст) передается разными буквами, хотя во всех остальных работах Смирнова, как и в работах других авторов, эти две теории формулируются в одном и том же языке. Задача систематического сравнения в рамках одного текста (или серии преемственных текстов) опи-

санных в литературе формальных силлогистик ставит перед выбором: передавать дедуктивно разные интерпретации, например, общеутвердительной силлогистической связки разными графемами (как это сделано Смирновым в указанной статье) или одной графемой (как это принято в современной логической традиции)? Понятно, что принятие первого или второго варианта сравнения языков в большинстве случаев приведет к разным результатам сравнения формальных теорий (сформулированных в этих языках). Оба варианта соотнесения формально допустимы, но логически не совместимы, поскольку невозможно два объекта отождествлять и различать одновременно в одном и том же смысле.

Случай 2. Хотя разные понимания общеутвердительной силлогистической связки «Все ... есть ...» принято обозначать одним знаком, сложилась традиция графического различения некоторых пониманий частноутвердительной связки «Некоторые ... есть ...». Понимание слова «некоторый», идущее от Аристотеля, – «некоторый, а может быть, и все», – не единственно возможное в русском языке. Н.А. Васильевым в начале XX в. был предложен вариант силлогистики с пониманием «некоторый» как «только некоторый». В идущей от В.А. Смирнова традиции связку «Некоторый ... есть ...» в васильевском понимании (обозначается «t» или «T») принято отличать от связки в аристотелевском понимании («i» или «I»). Возникает следующая дилемма. Если мы исходим из общей лингвистической передачи общеутвердительного высказывания «Все ... есть ...», то было бы последовательно рассуждать аналогичным образом и в случае с частноутвердительными высказываниями. Если же мы исходим из различного смыслового (и дедуктивного) понимания частноутвердительной связки «Некоторый ... есть ...» у Аристотеля и у Васильева, то было бы последовательно поступить аналогичным образом и в случае с общеутвердительными высказываниями (как это делалось в упоминавшейся статье Смирнова). Думаю, что в обоих случаях логики (обычно не осознавая этого) исходят из сформировавшейся традиции именно такого отождествления и различения символов, а не из каких-либо теоретических соображений.

Случай 3. Следующий сложный случай связан с интерпретацией связки «есть» онтологии С. Лесьневского. В литературе описан ряд теорий, реализующих в бескванторных предикатных языках силлогистического типа интерпретацию Лесьневским связки «есть». Поскольку эта связка обычно передается в формальных языках греческой буквой «E» и маркируется ярлыком

Т.А. Шиян

«связка Лесьневского “есть”», то обычно ее автоматически отличают от силлогистических связок, хотя в сингулярных силлогистиках (с единичными терминами) также используется связка «есть» (при этом она обычно обозначается другими значками и маркируется ярлыком «единичноутвердительная силлогистическая связка»). Следование современной логической традиции подразумевает принятие этого различия. Оно кажется вполне естественным, поскольку за системами Лесьневского прочно укрепилась репутация «экзотических». Но если в массив анализируемых текстов попала статья В.А. Бочарова «Силлогистики с сингулярными терминами»⁸, то возникает ситуация несовместимого выбора, аналогичная случаю 1. В статье Бочарова строится ряд сингулярных силлогистик, в том числе и в стиле Лесьневского. Во всех этих системах для передачи связки «есть» использовалась одна и та же буква. Поскольку нет оснований игнорировать существование и результаты данной статьи, то в рамках массового сравнения формальных силлогистик вместо традиционного различия связки «есть» в смысле Лесьневского и связки «есть» в остальных смыслах приходится выбрать передачу связки «есть» во всех случаях одним и тем же знаком. При этом результат массового сравнения теорий (и сводный граф теорий) претерпевает существенную трансформацию.

Итак, случаи 1 и 2 демонстрируют обращение при интертекстуальных сравнениях к современной научной традиции некоторого отождествления/различения, случаи 1 и 3 – влияние на результаты сравнения случайного фактора наличия или отсутствия в массиве публикаций описания теорий с нестандартной формализацией, а случай 3 – игнорирование существующей научной традиции с целью сохранения непротиворечивости.

6. Заключение

Подводя итог, можно выявить основные факторы, оказывающие влияние на результаты интерконтекстуального сравнения. При интерконтекстуальном сравнении формализмов приходится учитывать (в порядке усиления обязательности критерия при соблюдении требований формальной методологии): (1) внешний вид графем, (2) их формальные определения, (3) неформально придаваемый смысл, (4) существующую в научной культуре традицию отождествления/различения символов, (5) специальные, противоречивые случаи, создаваемые случайным фактором наличия публикаций с нетрадиционной формализацией. Автор текста всегда

может принять некоторое решение (не противоречащее формальному критерию) по поводу сравнения используемых формализмов, узаконив его соответствующими относительно разумными пояснениями. Опора на научную традицию вполне обосновывает игнорирование формального критерия сравнения и содержательных интерпретаций, а опора на содержательные интерпретации – игнорирование формального критерия сравнения графем.

Исследования, проведенные автором, привели его к выводу о невозможности построения общей теории интерконтекстуальных сравнений. В разных ситуациях необходимо учитывать разные факторы, и окончательные «оптимальные» решения могут быть противоположными для разных ситуаций. Кроме того, думаю, что в настоящем исследовании вскрыты далеко не все факторы, влияющие на сравнение формализмов; вполне возможно, что количество таких факторов вполне может оказаться бесконечным.

Тема настоящей статьи вновь оживляет другую, очень старую проблему о способе существования математических (и теперь уже логических) объектов. Если логико-математические объекты существуют (пусть только в универсуме математики) независимо от описывающих их текстов, то поставленная проблема интерконтекстуального сравнения формально-семиотических объектов решается соотношением двух формальных конструкций через их «денотаты». Впрочем, автору непонятно, как такое сравнение возможно без использования некоторого «непосредственного усмотрения». Если же логико-математические объекты существуют только через описывающие их тексты (автор склоняется именно к такому решению) и у нас нет критериев однозначного сравнения формализмов, описанных в разных текстах, то предмет и получаемые результаты логики и математики существенно **зависят от принимаемых каждым автором решений** об отождествлении/различении сравниваемых формальных объектов. В этом случае предмет логико-математических исследований оказывается зависимым от случайных, нематематических факторов и, в принципе, может оказаться противоречивым из-за несовместимых решений разных исследователей.

- 1 *Шиян Т.А.* Множество формальных силлогистик с простыми «общими» терминами (структурное описание и количественный анализ) [Электронный ресурс] // Интернет-журнал «Logical Studies». № 8. – Электрон. данные. – 2002. – Режим доступа: <http://logic.ru/en/node/367>, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 27.04.08.; *Шиян Т.А.* Формально-историческое исследование нескольких групп формальных силлогистик [Электронный ресурс] // Интернет-журнал «Logical Studies». № 10. – Электрон. данные. – 2003. – Режим доступа: <http://logic.ru/en/node/230>, свободный. – Загл. с экрана. – Данные соответствуют 27.04.08.; Информационная система по формальным теориям Theo.ru и др.
- 2 *Френкель А.А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966. С. 319.
- 3 Там же.
- 4 *Смирнов В.А.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987.
- 5 *Мчедlishvili Л.И.* Позитивная ассерторическая силлогистика и логика одноместных предикатов // Логика и системные методы анализа научного знания. М., 1986.
- 6 *Маркин В.И.* Силлогистические теории в современной логике. М., 1991.
- 7 *Смирнов В.А.* Дефинициальная эквивалентность систем силлогистики // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН, 1993. М., 1994.
- 8 *Бочаров В.А.* Силлогистики с сингулярными терминами // Современная логика и методология науки. М., 1987.

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ ПО БУДДИЗМУ ВО ВЬЕТНАМЕ ЗА ПОСЛЕДНИЕ 20 ЛЕТ

Изучение буддизма во Вьетнаме всё еще находится в зачаточном состоянии. Практически все работы вьетнамских авторов (монахов, историков и буддологов) посвящены описанию развития какой-либо отдельной буддийской школы или конкретного периода развития вьетнамского буддизма с социально-исторических позиций. Однако процесс его развития как целостного религиозно-философского воззрения исследован недостаточно.

Известно, что впервые буддизм привнесен во Вьетнам из Индии непосредственно торговцами-мореходами в конце I века н.э., но история развития вьетнамского буддизма в целом представляет собой не просто сумму индийских вариантов буддизма, но сложный синтез последних и различных чан-буддийских школ. Именно поэтому в первые послевоенные годы вьетнамские исследователи сосредоточили основное внимание не столько на поиске и реконструкции древних вьетнамских источников по буддизму, сколько на переводе основных классических сутр и на создании комментариев к ним. Первым результатом этих усилий явилась реконструкция и переиздание «Thien uyen tar anh» («Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны») филиалом исследования буддизма (Ханой, 1990 г.). Согласно исследованиям буддологов, эта работа была написана чань-монахами школы Во-Нгон-Тхонг в XIII в. В ней описана их жизнедеятельность, большое внимание уделено диалогам, стихотворениям, отражавшим буддийские идеи вьетнамских чань-буддистов школ Ви-Ни-Та-Ру-Чи, Во-Нгон-Тхонг и Тхао-Дьонг с VI по XIII вв. В 1992 г. издательство «Буддийская Организация города Хошимина» выпустило «Thien su Viet nam» («Вьетнамские чань-буддисты») монаха Тхик Тхань Ты. В своей работе он знакомит читателей с биографией и деятельностью вьетнамских чань-буддистов до XVIII в.

Нгуен Тхи Хонг

В 1996 г. издательство «Чань-буддийская Академия имени Тхьонг Чиеу» (Хошимин), выпустило в свет очередную работу Тхик Тхань Ты «Khoa hu luc Giang giai» («Интерпретация к работе “Записи о пустоте”»). Само произведение «Записи о пустоте» было написано на китайском языке и представляет собой сборник оригинальных буддийских текстов Чан Тхай Тонга (1218–1277), первого короля династии Чан (1226–1399) во Вьетнаме. В «Интерпретации к работе “Записи о пустоте”» автор не только перевел все произведения Чан Тхай Тонга с китайского на вьетнамский язык, но и дал пояснения к ним. Важно отметить, что среди работ Чан Тхай Тонга сохранилось оригинальное его сочинение «Учение об обряде шести времен покаяния», которое внесло в чань-буддийскую традицию новый метод очищения сознания – постоянное покаяние. Отметим также, что Чан Тхай Тонг был одним из трех наставников-основателей вьетнамской тхиен-школы Чук-Лам, единственной буддийской школы вьетнамского происхождения, «Интерпретация к работе “Записи о пустоте”» дает исследователям буддизма не только адекватное понимание особенностей этой школы, но и характеристику вьетнамского чань-буддийского мировоззрения в целом¹.

Вьетнамская буддология с середины 1980-х гг. уделяла весьма большое внимание поиску буддийских сутр, имевшихся на территории древнего Вьетнама, и переводу их с пали, санскрита и древнекитайского на вьетнамский язык. В результате этих изысканий был опубликован ряд переводов сутр: «Анапана сутра», «Махаяна вайпулия дхарани сутра», «Ланкаватара сутра», «Саддхарма-пундарика сутра», «Алмазная сутра», «Сутра Лотоса», «Аватамсака сутра», «Сутра помоста», «Запись о деятельности и идеях монаха Сюэдоу Минцзюэ» (Филиал исследования буддизма, Ханой). Эти сутры, проникшие во Вьетнам непосредственно из Индии и Китая, позволили раскрыть то влияние, которое оказали Индия и Китай на буддизм во Вьетнаме.

Кроме упомянутых работ, отметим также реконструкцию и переиздание издательством «Общественные науки» работы «Dai viet su ky toan thu» («Полные записи истории Дайвьета») историка Нго Ши Лиена, жившего в XV веке, «Viet nam van hoc toan thu» («Полная вьетнамская литература») Хонг Чонг Миена, «Truyen co tich chon loc» («Собрание вьетнамских сказок») исследователя Ву Нгок Фана, «Tuyen tap thi sa» («Поэтическое собрание всех лучших авторов») Зыонг Дык Няна, «Tho ca Ly Tran» («Поэзия и проза династий Ли и Чан») и др. (Ханой, 1988). Содержание всех этих произведений дает косвенные сведения о специфике буддизма и о его влиянии на другие области культуры во Вьетнаме.

В настоящее время изучение буддийской традиции во Вьетнаме переживает новый этап, о чем свидетельствует огромное количество публикаций в последние годы. Осознавая важность изучения культуры и религии, а также интерес читателей к многостороннему и глубокому пониманию буддийской традиции, вьетнамские исследователи уделяют значительное внимание переводу буддийских текстов индийского происхождения, в частности, основного классического канона – Трипитаки на современный вьетнамский язык. Так, плане с 1991 по 2004 г. «Академия исследования вьетнамского буддизма» и издательство «Фу-Нюан» города Хошимин выпустили следующие переводы сутр из «Сутра-питаки»: «Truong Vo Kinh» I, II (пал. Digha Nikaya, англ. Collection of Long Discourses), перевод монаха Тхик Минь Чау, Хошимин, 1991 г.; «Trung Vo Kinh» I, II, III (пал. Majjhima Nikaya, англ. Collection of Middle-length Discourses), перевод монаха Тхик Минь Чау, Хошимин, 1992 г.; «Tuong Ung Vo Kinh» I, II, III, IV, V (пал. Samyutta Nikaya, англ. Collection of Kindred Sayings), перевод монаха Тхик Минь Чау, Хошимин, 1993; «Tang Chi Vo Kinh» I, II, III, IV (пал. Anguttara Nikaya, англ. Collection of Gradual Sayings) перевод монаха Тхик Минь Чау, Хошимин, 1996–1997.

Кроме того, монах Тхик Минь Чау переводил некоторые тексты из «Tieu Vo Kinh» (пал. Khuddaka Nikaya, англ. Smaller Collection) I, это: «Tieu tung» (пал. Khuddaka Patha, англ. Shorter Texts), Хошимин, 2000; «Phap cu kinh» (пал. Dhammapada, англ. The Way of Truth), Хошимин, 2000; «Phat tu thuyet» (пал. Udana, англ. Raveans of Joy), Хошимин, 2000; «Nhu thi ngu» (пал. Itivuttaka, англ. Thus said Discourses), Хошимин, 2000; «Kinh Tap» (пал. Sutta Nipata, англ. Collected Discourses), Хошимин, 2000.

Из сутр «Khuddaka Nikaya» III монах Тхик Минь Чау перевел: «Truong lao tang ke» (пал. Theragatha, англ. Psalms of the Brethren), Хошимин, 2000; «Truong lao ni ke» (пал. Therigatha, англ. Psalms of the Sisters), Хошимин, 2000.

Также из сутр «Khuddaka Nikaya» IV тот же монах перевел: «Bon sanh» (пал. Jataka 1–120, 121–163, англ. Birth Stories of the Bodhisatta), 2001; буддолог Чан Фьонг Лан перевел из сутр «Khuddaka Nikaya» II, IV, VII, VIII, IX и X тексты: «Thien cung su». (пал. Vimana vatthu, англ. Stories of Celestial Mansion) и «Nga quy su» (пал. Peta Vatthu, англ. Stories of Peta), Хошимин, 2000.

Также другие сутры «Bon sanh» (пал. Jataka, англ. Birth Stories of the Bodhisatta) были переведены буддологом Чан Фьонг Лан в последующие годы: «Bon sanh» 264–395 (2002 г.), 396–473 (2003 г.), 474–520 (2003 г.), 521–539 (2003 г.), 540–547 (2004 г.).

Нгуен Тхи Хонг

С китайского языка на вьетнамский язык также были переведены и изданы некоторые сутры².

Кроме того, в 1992 г. «Издательство города Хошимин» предоставило интересующимся буддийской традицией на вьетнамском языке 7 сутр из Абхидхарма-питаки (пал. *Abhidhamma Pitaka*), которые были переведены монахом Тинь Ши³.

Вьетнамские исследователи уделяют также немалое время переводу буддийских произведений зарубежных авторов. Назовем некоторые из них: «Duc Phat va Phat Phap» (*The Buddha and his teaching – Narada Thera*), перевод Фам Ким Ханя, Хошимин, 1991 г.; «Dao Phat nguyen thuy va Dao Phat Dai thua» (*Theravada-Mahayana Buddhism – W. Rahula*), перевод Тхиен Миня, Хошимин, 2000 г.; «Ba muoi ngay thien quan» (*The Experience of Insight – Joseph Goldstein*), перевод Нуен Зуй Ньена, Сайгон, 1976 г.; «Con duong den hanh phuc theo dau chan Phat» (*Eight Mindful Steps to Happiness walking the Buddha's Path – Henepola Gunaratana*), перевод Ли Тху Линя, Хошимин, 2007 г.; «Biet va Thay» (*Knowing and Seeing – Pa-Auk Tawya Sayadow*), перевод Фап Тхонга, Хошимин, 2005 г.; «Cach nhin Phap» (*The vision of Dharma – Nyanaponika*), перевод Хуиен Чана; «Can ban phap hanh Thien» (*The basic method of meditation – Ajahn Brahmavamsa*), перевод Тхиен Ньыт и Винь Ан Шона. Изд-во «Религия». Хошимин, 1998 г.; «Dai cuong lich su Phat giao the gioi» (*A concise history of Buddhism – Andrew Skilton*), перевод Тхиен Миня, 2004 г.

О развитии вьетнамской буддологии в последние годы свидетельствуют не только объем переводов, но и многочисленность самостоятельных работ вьетнамских исследователей. Проблематику этих исследований можно классифицировать по следующим группам:

1) исследования, в которых даны интерпретации, комментарии или пояснения к отдельным понятиям, тексту или сутре буддийских канонов. В этом отношении, можно отметить следующие издания: монаха Тхик Тхиен Шиеу «Su hinh thanh cua A-tu-Dat-ma» («О формировании Абхидхарма-питаки»), Хошимин, 1992 г.; Тхик Нгуен Хиена «Khai quat ve nguon goc kinh A Nam» («Исследование о генезисе сутры Агма»); Тхик Тхиен Шиеу «Dinh Nghiep trong Phat giao» (Рассуждение буддийского понятия кармы), Ханой, 2000 г. и др. Поскольку эти работы были выполнены буддийскими монахами, постольку интерпретации и комментарии имеют скорее вероисповедный, нежели научно-исследовательский характер;

2) исследования, результаты которых могут быть использованы читателями в качестве опыта в практике буддийской ме-

дитации или для точного следования буддийскому ритуалу. К этой категории относятся: Тхик Минь Чау «Hanh Thien» («Практика Тхиен»), Тхыа Тхиен, 1993 г.; Тхиен Минь «Nghì le va tu vien phat giao Nam tong Viet nam» («Обряды и монастыри классического буддизма во Вьетнаме»), Хуэ, 2001 г.; Тхик Тхиен Шиеу «Phat o trong long» («Будда в сердце»), Хуэ, 2003 г.; Чыонг Динь «Song trong tung satna» («Жить с каждым мгновением»), 2002 г.; Тхик Чи Шиеу «Thien tu niem xu» («Руководство к медитации по сутре Satipatthana-suttra»), Хошимин, 1998; Тхик Чан Тинь «Tu nha» («Повседневная практика Тхиен»), Хошимин, 1992 г. и др.

3) исследования, посвященные проблеме истории развития и особенностям вьетнамской отечественной буддийской традиции. В этом отношении следует выделить: Нгуен Ван Шау «Lich su phat giao Nam tong Viet nam» («История классической буддийской традиции во Вьетнаме»), Хошимин, 1987 г.; Тхик Хуэ Зак «Phat giao Nam tong Viet nam – cai nhìn tu be ngoai» («Буддийская традиция Хиньяна во Вьетнаме – взгляд извне»), Хошимин, 2003 г.; монах Тхиеу Чыу «Con duong nghien suu phat hoc the ky 20» («Путь изучения буддизма в 20-м веке»), Ханой, 2002 г.; Фан Дай Зоан «Vai van de ve ton giao va lich su tu tuong o Viet nam» («Некоторые проблемы буддизма и идейной истории во Вьетнаме»), Ханой, 1986 г.; Нгуен Тай Тхы «Hinh thai va su anh huong cua ton giao len tu duy cua con nguoi Viet nam hien dai» («Формы и влияние религий и идеологий на современного вьетнамского человека»), Ханой, 1997 г.; Нгуен Хунг Хау «Luoc su phat giao Viet nam» («Очерк философии вьетнамского буддизма». Том 1), Ханой, 2002 г. В этой работе дается краткое описание развития вьетнамского буддизма с II в. до конца династии Чань во Вьетнаме. К этому времени буддизм стал главной духовной основой и государственной религией в жизни вьетнамцев. Важно отметить, что в начале этого исследования говорится о наличии буддийских мотивов во вьетнамском фольклоре, что свидетельствует о появлении буддизма во Вьетнаме ранее, чем во II веке, как полагают некоторые исследователи.

Среди многих научных исследований отметим три тома «Viet nam phat giao su luan» («Рассуждение о вьетнамском буддизме») Нгуен Ланга (издательство Ханой, 2000 г.), дающие наиболее полное представление о процессе развития буддийской культуры во Вьетнаме. Первый том начинается с изучения формирования буддийского центра Луй-Лау во II в. н.э. на севере нынешней территории Вьетнама, затем исследуется появление вьетнамских чань-буддийских школ под влиянием китайских;

Нгуен Тхи Хонг

далее речь идет о доминирующей роли буддизма в духовной жизни вьетнамского народа в XIV в. Во втором томе исследуется ряд идей буддизма при расцвете конфуцианства во Вьетнаме в период XV–XIX вв. Третий том посвящается обзору вьетнамского буддизма с начала XX в. до момента создания «Объединенной буддийской организации Вьетнама» 12 января 1964 г. В этом томе автор уделит значительное внимание роли буддизма в освободительном движении вьетнамского народа.

Изучение специфики и эволюции вьетнамского буддизма также содержится в работах исследователей других научных областей. Например, в работе социолога Данг Нгием Ван «Ton giao va tinh hinh ton giao o Viet nam» («Религия и религиозные проблемы во Вьетнаме», Ханой, 2003 г.) анализируется влияние буддийской традиции на динамику социальных отношений, в исследовании Нгуен Ван Зиеу «Vai tro giao duc cua chua phat doi voi dong bao thieu so vung dong bang song Cuu Long» («Воспитательная роль буддийских пагод для малых народов в дельте Кыу-Лонга», Хошимин, 2001 г.) – на эволюцию этно-конфессиональной сферы. А работа «Di san van hoa trong tin nguong va ton giao o Viet nam» («Наследие народной культуры в верованиях и религии во Вьетнаме»), Ханой, 2001 г.) культуролога Чу Куанг Чы посвящается ценностям религиозного искусства, в том числе и буддийского. В этом отношении можно отметить и исследования «Vai tro to lon cua ngoi chua phat» («Большое значение буддийской пагоды», Хошимин, 2001 г.) Дао Нгуена, «Giao duc phat giao trong thoi hien dai» («Воспитательная роль буддизма в современности», Хошимин, 2001 г.) – работа коллектива авторов, «Nhin lai qua khu de hieu hon vai tro quan trong cua giao duc phat giao trong thoi hien dai» («Заглядывать в прошлое, чтобы лучше понимать важную роль буддийского воспитания в современности»), Ханой, 2001 г.) Нгуен Хак Тхуана, изучающего проблему воспитания в буддийской этике в настоящее время.

Кроме того, издательства «Буддийская Организация Вьетнама» и «Буддийская Организация города Хошимина» ежемесячно выпускают журналы «Giac Ngo» («Пробуждение») и «Nghien suu Phat hoc» («Изучение буддизма»), которые освещают различные проблемы буддийской традиции⁴.

Итак, можно подвести итог обзора вьетнамской буддийской литературы. Несмотря на довольно большой объем публикаций в последние годы, до сих пор изучение буддизма во Вьетнаме всё еще находится в начальной стадии. Из-за недостатка письменных материалов большинство исследований посвящено изучению положения буддизма во Вьетнаме в XIV в. Имеются лишь

некоторые исследования, достаточно полно изучающие вьетнамский буддизм с древности и до настоящего времени. Однако авторы этих работ подходят к проблеме истории вьетнамского буддизма в основном с социально-исторических позиций. Такие работы по большей части носят описательный характер. Тем не менее вьетнамским исследователям удалось восстановить довольно полную картину формирования и распространения разных чань-буддийских школ, расцвета буддийской традиции в средневековье, при этом выяснить некоторые особенности вьетнамской буддийской традиции, и отразить положение буддизма с XV в. до настоящего времени во Вьетнаме.

Примечания

- 1 Действительно, формирование собственной вьетнамской тхиен-буддийской школы Чук-Лам главами династий Чан (1226–1399 гг.) было высшим достижением буддизма во Вьетнаме. Одной из особенностей этой школы является то, что ее представители создали два уровня мировоззренческих представлений: стройную религиозно-философскую систему для продвинутых последователей буддизма и доступную, понятную систему религиозных обрядов и ритуалов для простого народа.
- 2 *Чи Тинг*. Чьонг А-хам. Фу Ньюан, 1991; *Тхик Тхиен Шиеу*. Чунг А-хам. Фу Ньюан, 1992; *Тхик Тхиен Шиеу*, *Тхик Тхань Ты*. Тап А-хам. Фу Ньюан, 1993–1995; *Тхик Тхиен Шиеу*, *Тхик Тхань Ты*. Танг ньат А-хам. Фу Ньюан, 1997–1999.
- 3 Монах *Тинь Ши*. Фап ты. Фан тик. Чат нгы. Ньян чэ динь. Нгы тонг. Шонг дой. Ви чи. Хошимин, 1992.
- 4 См. например: Зак Нго (Пробуждение) № 276–278. Хошимин, 2005; 2006; Нгиен кыу фат хок (Изучение буддизма) № 75–78. Ханой, 2005.



К.М. Антонов

НОВЫЙ ЗАМЫСЕЛ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Бурлака Д.К. Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб.: Изд-во РХГА, 2007. 448 с.

Казалось бы, давно ушло в прошлое время создания универсальных философских систем. И вот...

Читатель, открывающий книгу Д.К. Бурлаки, просматривающий ее оглавление, авторское вступление и предисловие, испытывает изумление. Авторский замысел, реализацией которого явилась первая часть предполагаемого трехтомного труда, не может не поразить. Речь идет не просто о «систематическом введении в христианскую метафизику», но фактически о претензии на создание всеобъемлющей философской системы, охватывающей основные области бытия, основные сферы общественного сознания и деятельности человека, основные философские дисциплины. Замысел, отсылающий к Г.В.Ф. Гегелю, Вл. Соловьеву, С. Франку, Н. Лосскому, Н. Гартману. Указания на то, что книга писалась на основании курса лекций и словарных статей (с. 5), что системность, положенная в основу работы, носит «нелинейный характер», не отменяют того, что и название, и само содержание книги заключают в себе значительные притязания и будут восприняты читателем самым серьезным образом.

Действительно, «Бытие и откровение» есть не что иное, как первый том трилогии. Во «Введении» философия рассматривается в контексте культуры и осмысливается в ее определенной связи с Церковью. Три следующих раздела: «Гносеология», «Онтология», «Аксиология» – закладывают основания системы, раскрывая основную проблематику соответствующих философских дисциплин. Основные идеи первой части автор предполагает раскрыть во второй, «Бытие и откровение», посвященной проблематике возникновения, категориальной структуры и состава мира. Третья, заключительная часть «выстраивается как экзистенциальный анализ чело-

веческого бытия во времени» (с. 24), в рамках которых осуществляется осмысление историчности, культуры, религии. Внутреннюю целостность работе придают, по признанию самого автора, интуиция Богочеловечества и идеал цельного знания, воспринятые им из работ русских религиозных философов.

Обратимся, однако, к уже сделанному – к первому тому. Более конкретно целью книги является осмысление «изменений в человеческом мышлении, инициированных Откровением». С этой целью связана и ее главная задача: «осмыслить традиционные философские понятия и категории в свете евангельского откровения» (с. 23).

Итак, в первом разделе речь идет о познании. Уже то, что он называется «гносеология», а не «эпистемология», говорит о приверженности автора скорее к классической, чем к современной философской традиции. По мысли автора, познание (в отличие, например, от бытия) человеечно. Именно оно делает человека человеком, именно в нем человеку раскрывается бытие, именно в познании «человек непосредственно переживает свою духовно-нравственную природу» (с. 86). И в то же время в свете библейского откровения о грехопадении человеку открывается амбивалентность познания, которое не только соединяет, но и разъединяет его с Богом, может вести как к вечной жизни, так и к вечной гибели. И все-таки познание не только человеечно, но и онтологично: «оно выглядит отношением к бытию, на глубине же есть отношение в бытии, т. е. является отношением бытия к самому себе и к своему иному» (с. 90). Этот двойственный, антропологический и онтологический характер познания раскрывается автором далее на разных его уровнях – чувственном, рациональном, духовном – и в разных аспектах. Особый интерес представляет раздел о трансцендентальной памяти, родовой памяти человечества, «которая фиксирует предшествующий когнитивный опыт человечества и выступает условием возможности дальнейшего познания» (с. 182). Именно это понятие дает автору возможность уточнить свое понимание роли грехопадения в познании, а также пояснить гносеологическое значение таких специально религиозных феноменов, как миф и Откровение.

Онтологичность познания естественным образом влечет за собой переход от гносеологии к онтологии, в рамках которой рассматриваются проблемы, связанные с категориями сущего, сущности, бытия, субстанции и свободы. Сильной стороной изложения следует признать то, что данные категории осмысливаются автором не только в историко-философском контексте, но и в тесной связи с историей религиозных идей.

От онтологии логично перейти к аксиологии, поскольку осмысление бытия неотрывно от «оценки человеком своего места в бытии. В этом смысле философия по своей сути фундаментально аксиологична» (с. 322). Но указанная оценка может осуществляться только в контексте некоторой интерпретации бытия как целого, т. е. в контексте определенного мировоззрения. Вследствие этого аксиология оказывается у Бурлаки типологией мировоззрений. Каждое из них предстает как некоторое «отвлеченное начало» (в соловьевском смысле этого термина), конструирующееся «через гипостазирование одной из способностей человеческой души, представляемой в качестве субстанции» (с. 337). «Содержательным итогом аксиологии» оказывается, согласно автору, христианский теизм – «духовно-персоналистическое мировоззрение», вырожденными формами которого предстают пантеизм и деизм Нового времени. Именно он предстает наиболее конкретным началом, обладающим потенциалом критического преодоления конкурирующих концепций и связанных с ними экзистенциальных и социальных стратегий. Одной из эффективных форм такой критики представляется намеченная Д.К. Бурлакой расшифровка «экзистенциального и религиозно-мифологического наполнения тех или иных внешне рациональных конструкций» (с. 417).

Такова общая схема осуществленного автором исследования. Не со всеми его результатами можно согласиться. К числу наиболее существенных замечаний и возражений отнесем следующее.

1. Прежде всего – об общей философской стилистике работы. Автор много говорит о тех или иных важнейших философских темах, но почти не пытается реально решать существующие в связи с этими темами серьезные философские проблемы, что неизбежно рождает чувство разочарования у читателя книги. Предлагая классификации философских позиций, он практически полностью опускает и не анализирует ту конкретную аргументацию, которая развита на их основе, и лишь обозначает относительно них собственные предпочтения. Так, например, при рассмотрении чувственного познания реалистическая трактовка чувственности и первичность ощущений в структуре чувственного познания принимаются без какого-либо специального обоснования. Это ведет к концепции, весьма напоминающей пресловутую теорию отражения, и вся философская критика этой концепции, развернувшаяся в самых разных направлениях западной и русской философии нового времени и современности, автором совершенно проигнорирована. Столь же стерильным оказывается и рассмотрение проблемы свободы. Предлагая

изящную типологию «моделей свободы» и дополняя ее «позицией фатального детерминизма» (с. 295–296), автор тут же уходит в рассмотрение религиозных корней этой последней. Он не рассматривает те весьма веские аргументы, которые ее сторонники приводили в собственную защиту и которые до сих пор являются камнем преткновения для почитателей свободы в любой ее форме. Без какого-либо рассмотрения остается и неразрывно связанная с темой свободы проблема теодицеи. Всё это сообщает многим местам книги привкус чистой риторики, а подчас и неопределенности и необязательности утверждений, создает ощущение недостатка аргументации и столь важной для философской системы убедительности.

2. По утверждению автора, идеи русских религиозных философов были для него «не только предметом изучения, но и методологией» (с. 14). Понятие «методология» автор опять-таки не конкретизирует, а между тем ясно, что в рамках русской философии XIX–XX вв. был выработан целый набор вполне конкретных методов и подходов к анализу познания, бытия, истории, феноменов религиозной жизни и т. п. Многие из них так или иначе пересекаются с методами и подходами, развитыми в рамках таких значительных направлений западной мысли, как философская феноменология и феноменология религии, философская герменевтика, психоанализ и др. Однако характер обращения автора к русской мысли, ее использование в качестве методологического инструмента (см. напр. совершенно необоснованные спекуляции на тему «смысла» в русской философии на с. 143–145) заставляют думать, что автор позаимствовал, скорее, риторическую составляющую русской философии, но не в полной мере воспользовался ее собственно философскими достижениями. Такому впечатлению отвечает и практически полное отсутствие справочного аппарата, цитат. Приводя мнение того или иного автора (безразлично, русского или западного) автор почти никогда не удосуживается подтвердить свою интерпретацию ссылкой на конкретный текст, а между тем многие его толкования являются по меньшей мере спорными.

3. Постоянно апеллируя к таким темам и понятиям, как «откровение», «вера», «миф», «символ», «догмат» «язычество» и др., ведя речь о различных типах религиозного мировоззрения, атеизме и их отношениях между собой, автор, несомненно, стремится к прояснению этих понятий. Порой его анализ оказывается весьма качественным и ценным. Вместе с тем, на наш взгляд, автор всё же недостаточно уделил внимания и места анализу сущностной историчности, многообразия различных истолкова-

К.М. Антонов

ний этих понятий и тем в истории религии вообще и в истории христианства в частности.

В заключение укажем, что эта книга является во многом характерной для современного состояния отечественной мысли, особенно мысли религиозной, христианской. Эта мысль, кажется, готова возрождать и осваивать как русские, так и западные концепции и идеи, как классические, так и возникшие в более позднее время (вплоть до середины XX в. и даже несколько позже). Ей свойственно даже немного высокомерное отношение к «постмодерну» и «современной ситуации». Вместе с тем, она, к сожалению, не готова еще вполне к действительной философской работе, предметному анализу подлинных философских проблем, поиску и отстаиванию своего места в многообразии философских позиций и направлений современности.

Воздавая автору должное в плане самой постановки задач для христианской мысли современности, будем ждать от него новых опытов их разрешения.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ГЕРМЕНЕВТИКА

6–7 декабря 2007 г. в РГГУ прошла Межвузовская конференция «История философии и герменевтика–II». Эта конференция была тринадцатой из числа организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки. Председатель Оргкомитета проф. А.И. Алешин отметил в своем вступительном слове, что в центре внимания настоящей конференции, как и конференции, проведенной под тем же названием в 2002 г., – проблема интерпретации в истории философии, рассматриваемая в русле как собственно герменевтического направления, так и в независимых от него вариантах.

В центре доклада М.А. Белоусова «Проблема герменевтического круга в “Бытии и времени”» была реализация Хайдеггером одного из основных феноменологических принципов – принципа беспредпосылочности. По мнению докладчика, реализация этого принципа для Хайдеггера заключается в замыкании герменевтического круга, т. е. в беспредпосылочном истолковании первичного понимания своего собственного бытия. Согласно докладчику, принцип беспредпосылочности, по Гуссерлю, реализуется с помощью редукции, в ходе которой снимаются все предпосылки естественной установки. Это утверждение оспаривалось другими участниками конференции. Было обращено внимание, в частности, на то, что принцип беспредпосылочности у Гуссерля означает прежде всего осознание всех наших предпосылок, а редукция производится в том числе и с целью возвращения в естественную установку, но уже осмысленную и проясненную.

В докладе «Политическая историчность жизненного мира и европеизация культуры» А.Э. Савина анализировалось понятие историчности жизненного мира. Гуссерль вводил это понятие через различие домашнего и чужого, а само это различие, в

свою очередь, конкретизировал через различие понятного и непонятного, через способы реализации практического интереса, характеризующиеся различием истинного и ложного. В связи с ответами докладчика на вопросы возникла дискуссия о возможных языках феноменологии. Обобщая высказывания участников, можно сделать вывод, что для проведения феноменологического анализа не обязательно использовать трансцендентальный язык «позднего» Гуссерля. Главное, чтобы различения, проведенные в ходе анализа, были различениями опыта, а не абстрактными конструктами. Споры возникли и вокруг тезиса Савина о внутреннем единстве феноменологии и марксизма: оппоненты подчеркивали, что феноменология оставляет поле для разного осмысления опыта сознания, тогда как марксизм достаточно жестко обуславливает сознание материальным способом производства.

В докладе Т.А. Шияна «Оппозиция “реальность–действительность” как инструмент понимания в межкультурной коммуникации» подчеркивалась (в противоположность феноменологическому подходу) инструментальная роль проводимых различений. По мнению докладчика, в теоретическом дискурсе (в отличие от эмпирического или квазиэмпирического) различения выступают средством (а не продуктом) понимания. В контексте оппозиции реальности и действительности, согласно докладчику, термин «реальность» означает понимание мира как существующего подлинно и независимо от Меня. Термин же «действительность» указывает на понимание мира как данного Мне через Мою деятельность (в широком смысле слова) и в этом смысле порождаемого структурой этой деятельности (структурами практики, понимания, сознания, языка и т. п.). Докладчик особо подчеркивал социальную, культурную природу действительности. По мнению автора, смысловая структура, задаваемая данной оппозицией, присутствует во многих философских и философско-религиозных системах, что может служить основой для их анализа и понимания.

А.А. Шиян в докладе «Кант и Гуссерль: проблема истины и интерпретация установок» рассматривала предпосылки феноменологии, к которым относится прежде всего различие сознания (акта сознания), смысла (значения) и предмета (мира). Это различие является предпосылкой, так как оно не принадлежит опыту: в обыденном опыте мы не удерживаем одновременно смысл и предмет, это происходит только в специальной установке. В период «Логических исследований» Гуссерль пытается удержать все члены различения: в актах сознании нам дан смысл, но мы постоянно имеем в виду, что существует предмет, к кото-

рому он относится. В более поздний период (время написания «Идей») для Гуссерля на первый план выходят два первых члена различения – сознание и смысл. От «реального» предмета Гуссерль пытается отвлечься с помощью специальных процедур эпохе и редукции. Но тогда появляется опасность тотального имманентизма, так как предмет (реальность) конституируется и полагается из самого сознания, точнее, из смысла. А.Э. Савин высказал несогласие с мнением докладчика о некоторой близости феноменологии Гуссерля с представлениями о сознании в кантовской «Критике чистого разума».

На конференции были представлены и две теологические интерпретации феноменологического подхода: в современной французской феноменологии и в протестантской теологии XX в.

В докладе С.А. Шолоховой «Трансформация гуссерлевской феноменологии в “феноменологии Божественного” Жан-Люка Мариона: рецептивность Я» разбиралась критика гуссерлевской феноменологии, осуществленная Ж.-Л. Марионом с точки зрения понятий данности и Я. При этом сами эти понятия трансформировались в творчестве Мариона в рамках его «феноменологии Божественного». Доклад оставил впечатление, что Марионом не эксплицирован сам опыт «божественного», т. е. отсутствует анализ конкретного опыта, исходя из которого (в соответствии с основными принципами феноменологии) только и можно вводить новые понятия и принципы. Используемые Марионом понятия («данность», «получатель» и др.) напоминают неких «концептуальных персонажей», которые живут своей собственной жизнью и в лучшем случае являются результатами интерпретации опыта. Участники дискуссии согласились, что это впечатление может оказаться ложным в силу малой известности в России работ французских феноменологов.

Взаимодействие теологии и феноменологии в работах протестантского теолога Бульмана анализировалось в докладе С.А. Коначевой «Философская и керигматическая герменевтика». Соединение экзистенциального анализа Хайдеггера и диалектической классической теологии обуславливалось в творчестве Бульмана обращением к жизненному опыту человека современной исторической эпохи. В нем уже присутствует определенное экзистенциальное предпонимание Бога в виде вопросов о счастье, благе, смысле мира и истории, вопроса о подлинности собственного бытия. Докладчик поставил вопрос о степени применимости методологии Хайдеггера для толкования Библии и решения теологических проблем.

Интересная интерпретация русской философской традиции была предложена в докладе А.И. Алешина «“Истина” в концепции верующего разума И.В. Киреевского (вера, философия и наука на заре неклассической мысли)». Особенностью подхода докладчика являлось рассмотрение философии Киреевского в общем русле развития европейской философии. Начинаясь тогда кризис классического типа европейского философствования был связан с утратой характерной для классики очевидности самодостаточного характера разумности, разумения, Разума с большой буквы. Их неизбежное толкование в качестве реальности *производной* природы (в качестве функций витальных или, в широком смысле этого слова, культурных начал) определили собой существенные перемены в характере и стиле философствования. В контексте таких перемен в докладе были рассмотрены религиозно-философские воззрения И.В. Киреевского, формально относимые к региону неклассической философии, но заключающие в себе пафос реанимации классики на почве безусловного признания религиозного типа философствования.

На конференции было уделено внимание не только европейской, но и древнекитайской философской традиции. В докладе Н.И. Булицинной «Категория Дао в интерпретации Ван Би» ставилась задача показать (на примере Ван Би – представителя школы *сюань сюе*) важную роль комментаторского стиля работы в истории китайской философии. Сравнительно недавно было осознано, что Ван Би является не только комментатором, но и самостоятельным философом, выступившим основоположником нового метода изучения классических памятников древности. В рамках этого метода была выработана система категорий, в дальнейшем оказавшая значительное влияние на понятийный аппарат и идеи китайского буддизма и неоконфуцианства.

Своеобразная интерпретация сознания была дана в докладе В.И. Стрелкова «Обратимость прошлого (к герменевтике восприятия “воскресительной практики” Г.П. Грабового)». Сторонники Грабового не только верят в возможность реального воскрешения умерших людей, но и находят множество «эмпирических» подтверждений действительности этой «воскресительной практики». В докладе описывались механизмы избирательной работы сознания, которые могут обеспечивать нахождение подобных «эмпирических» подтверждений (без предположения сознательного мошенничества или психической невменяемости его последователей).

Интерес вызвал доклад А.В. Логинова «Интерпретация глобализации в социальной философии Ульриха Бека». Особое

внимание в докладе уделялось негативным последствиям глобализации, рассматриваемым Беком: ослаблению власти национальных государств в эпоху глобализации, трансформации рынка труда, относительности любых экспертных оценок и др. Доклад спровоцировал дискуссию о плюсах и минусах глобализации и возможностях ей противостоять.

Значительный интерес и оживленные обсуждения вызвали также доклады П.А. Плютто «Концепция аутентичного мифа: герменевтический подход», В.Ю. Кондратьева «Философская и социологическая интерпретация процесса познания: трактовка К. Мангейма», А.В. и С.В. Кофановых «Политико-просветительская философия Ю. Крижанича и истоки идеологии панславизма» и др.

Конференция вызвала интерес у студентов, аспирантов, докторантов, сотрудников и гостей философского факультета РГГУ.



Abstracts

A.I. Alyoshin

K. Marx' "the Capital" – an unfinished realization of the philosophical project (to the 125th anniversary of his death)

The article examines principle stages of formation of Marx' philosophical position, which later determined logic, forms and means of description of the capitalist economy, revealed in his economic opus magnum.

K.M. Antonov

The problems of philosophy of religion in Pr. S.N.Trubetzkoi' works

This article focuses on the interpretation by S.N. Trubezhkoy of the general problems of history and nature of religion, the idea of revelation on the grounds of Trubetzkoy' doctrine of the sobornost of human consciousness, as well as the general philosophical basis of his approach to the religion.

A.A. Argunova

The particularities of evaluative orientation among young people in Russian

The article focuses on the evaluative orientations of the Russian youth, mostly based on the transitional state of the Russian society, on the crisis of social-economic and spiritual foundations of the people activities.

T.V. Weiser

The principle of *message* in G. Bataille' "negative community": communion and communication

The article is dedicated to the problems of communication in the "negative community" of the French philosopher and writer Georges Bataille. The author analyses the particular communicative structure typical for the community as well as on the logic of the communicative message, based on the notion of *transgression*.

I.V. Grebeshev

Personality and history in historiosophy and medieval studies of G. Fedotov

In the paper the author take up the questions of the personality and the history in the historiosophy of G.P. Fedotov. The attention is concentrated on philosopher's early medieval studies, first of all on his commentaries to the letters of the St. Augustin, on his book "Abelard" and on his article " On the Utopia Dante". The author compares the personalist character of the world view of the philosopher with the historico-philosophical attitudes of N.A. Berdyaev on this point.

V.D. Goubin

The Problem of Liberation: Alternative Horizons

The article is devoted to the problem of freedom in works of philosophers-postmodernists. They interpret it as the liberation from power which might be political power or power of knowledge or power as predominance of any discourse. This is the liberation from myths and metanaratives. This is the liberation from Platonian-Kantian model of man, cognition and truth.

A.A. Gutzalov

An evolution of the problem of subjectivity in Edmund Husserl's phenomenology: from imagination to passive synthesis

The article reviews the principal stages of development of the problem of intersubjectivity in E. Husserl's phenomenology before *Paris Reports* (1929) and *Cartesian Meditations* (1931). Some fundamentals of the experience of someone else are analyzed, as well as Husserl's attempt of solving the problem of solipsism using genetic approach.

I.N. Inishev

Heidegger and Philosophy of Language

The article is dedicated to the reconstruction of language conception developed in the hermeneutical phenomenology Martin Heidegger's. The "ordinary language philosophy" Wittgenstein's and Austin's serves as a background for this reconstruction. In contrast to these language theories the hermeneutical conception of language is characterized as the medial one, that is, it is situated beyond the

polar theoretical positions within contemporary philosophy of language: “lingualism” and “pragmatism”.

V.V. Kizima

The postnonclassic model of human as a meta-model of the representations of the human being

In the article we are presenting the model of human interpretation, which is developed within the metaphysics of totality and can serve as a metamodel for any other representations of human.

S.M. Klimova

The suffering at Dostoevsky: consciousness and life

The article is devoted to a problem of suffering in F.M. Dostoevsky's works. The phenomenon of the suffering is described here, based on Dostoevsky's works, where the writer used “language of consciousness”, “language of a body” and language of “an alive life” – as experience of existence of suffering in the whole.

S.A. Conacheva

“God answering to the silence”: an interpretation of M. Heidegger's philosophy by the christian philosophy of the second half of the XX-m century

The paper focuses on the christian theologians of XX centuries – B. Welte and E. Juengel. This theologians use “Being and Time” and the work of the later Heidegger to reform traditional theology, overcoming metaphysics. The new theological understanding is based on the experience of nothing, prayer of silence; God is thought as mystery of the world.

I.N. Inishev

Heidegger and the philosophy of language

In the article the author analys ideas and concepts of Husserl's Phenomenology from Gottingens period, which clear the way for phenomenological theory of person and theory of life-world as a basis of Husserl's project of empirical ethic. Key tasks – to plain the interrelationship between concepts of pure and personal Ego and between Gottingen's and Freiburg's theory's of life-world as well.

I.G. Kurov

Descart and Husserl: research methodology and essence of transcendental subjectivity

The article is devoted to consideration of the Descartes' radical methodological doubt and of cogito theory in the context of the Edmund Husserl's phenomenological reduction and transcendental subjectivity conception.

F.V. Lazarev

The noosphere as a planetary reality and as a global project of modern civilizational development

The paper analyses the historical evolution of the concept of a noosphere, which passed two stages of the development – classical and ecological. It is underlined, that in the beginning of XXI century the third comes – an anthropological stage. It suggests to solve problem essentially new to mankind – to investigate influence of the nature on the person.

S.P. Lebedev

The one and the good in Plato's doctrine

The author comes to the conclusion that the relations between the unique and the good in the latest Plato's concept are not the same, but the oppositions, the one of which – the good – is the basis for itself and for its opposition. In this case the good is the non-pre-conditionous origin for the mind activity.

P.A. Plyutto

The truth of the authentic myth and the "false" of culture

The article examines the meanings of the false and true within the authentic myth and culture. The author gives the definition of the false cultural situation in terms of its relationships towards the authentic myth, where the reality escapes from its own *authentic* accomplishment: it's true so far as a cultural *word* and a cultural *deed*, *theory* and *practice*, *thinking* and *being* have lost their past authentically mythical unity in culture

E.V. Savenkova

A non-classical interpretation of the definition of subject: subjectivation and desire

In the article the author discusses one of the ways to solve the issue of a subject in the notions of subjectivation (Foucault) and desire (Deleuze). The comparison of the concepts developed by Foucault and Deleuze is performed via the means of power, and the methods and ways the subject constitutes himself.

A.E. Savin

The formation of the idea of phenomenology as transcendental monadology in “later” Husserl’s works

This article is dedicated to analysis of origin and development of Husserl’s “transcendental phenomenology”. The author examines the phenomenological content of the “community of monads” conception as well as the problems of monadic historicity and the origin of “homeworld”.

V.E. Semenov

The main principles of Kant’s transcendental method

The article dedicates to clarification of transcendental method main principles in the philosophy of Immanuel Kant. These transcendental principles made clear with the help of analysis of pure reason and of the transcendental method (basing on the first edition of the Critic of pure reason) – the synthesis of apprehension, functionalism, representativeness, teleological principle.

A.A. Suslov

The Russian political ideals in the eurasian historiosophy: a “state – truth-justice” model

In this paper the author makes the analysis of political ideals, which have formed in eurasian tendency in 20–30th years of XX century. Special accent made on the analysis of the conception “The satate of the Truth” developed by M.V Shachmatov and N.N. Alekseev in comparison with western idea of lawful state.

T.D. Sukhodub

Why the anthropological problems are considered within modern philosophical discourse as marked by crisis?

Contemporary ways of human problem differ from the traditional ones by awareness of the fact that the world of values and real life-world do not coincide. Under this condition the problem of moral grounds in interaction remains topical. The author views the ways of tackling these anthropological problems in introducing communicative type of rationality and dialogical thinking culture into contemporary social being.

E.S. Titarenko

The place of the symbol of heart in the anthropology of Gregory of Nyssa

This article is dedicated to the analysis of a symbol of heart in heart in anthropology of Saint Gregory of Nyssa. On the one hand, the symbol of heart, being the sensual form of spiritual experience, comprises the basic anthropological measurements: cause, essence, force, relation, the purpose. On the other hand, the symbol of heart opens to us the spirit embodying in a rational substance.

M.K. Trifonova

The tradition and its place in modern civilisational process

In the context of social-cultural XXI-st century realities there the necessity of deep reconsideration of the nature and essence of tradition becomes more and more evident. The author underlines, that the outlook of a modern epoch develops, leaning on anew rethought concept of "tradition".

V.I. Cholodareva

Jean Baudriard: freedom as simulacre

The article is analyzing the ideas of Jean Bodriard on the meaning and the role of the simulacres in post-modern society. Such a situation leads to an absolutely new understanding of human being and the forms of its existence.

T.A. Shiyan

On some limitations of the formal-mathematical methodology

The paper analyses the limits of formal methodology. The author displays necessity of using unformal reasonings in usual mathematical researches (for example in using results referred to “the same” formal constructions). The cause of these is situated in logical-mathematical discourse, where we can see such phenomena as synonymy, ambiguity, polysemy of logical-mathematical symbols.

Сведения об авторах

- Алешин Альберт Иванович* – д-р филос. наук, проф. кафедры современных проблем философии РГГУ.
- Антонов Константин Михайлович* – канд. филос. наук, доц. кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.
- Аргунова Асият Алиевна* – аспирантка кафедры философии Кабардино-Балкарского государственного университета (г. Махачкала)
- Вайзер Татьяна Владиславовна* – аспирант Института Высших Гуманитарных Исследований, докторант Université Paris VII в Париже, преподаватель РГГУ.
- Гребешев Игорь Владимирович* – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры истории философии Российского Университета Дружбы Народов.
- Губин Валерий Дмитриевич* – д-р филос. наук, проф., завкафедрой истории зарубежной философии, декан философского факультета РГГУ.
- Гуцалов Александр Анатольевич* – преподаватель кафедры общегуманитарных дисциплин Южно-Российского института международных отношений (г. Краснодар).
- Инишев Илья Николаевич* – докторант Центра феноменологических исследований РГГУ.
- Кизима Владимир Викторович* – д-р филос. наук, проф., завкафедрой философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Киев).
- Климова Светлана Михайловна* – д-р филос. наук, проф. кафедры культурологии Белгородского государственного университета.
- Коначева Светлана Александровна* – канд. филос. наук, доц. кафедры современных проблем философии РГГУ.
- Куров Игорь Геннадьевич* – канд. филос. наук, консультант комитета общественных связей и СМИ администрации Владимирской области.
- Лаврухин Андрей Владимирович* – докторант Центра феноменологических исследований РГГУ.
- Лазарев Феликс Васильевич* – д-р философ. наук, проф., завкафедрой философии Таврического национального университета им. В.И. Вернадского, вице-президент Крымской академии наук (г. Симферополь).
- Лебедев Сергей Павлович* – канд. филос. наук, доц. кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета.

Плотто Петр Александрович – канд. филос. наук, канд. ист. наук, доц. кафедры философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук МГМСУ.

Савенкова Елена Владимировна – аспирант кафедры философии Самарской Гуманитарной академии.

Савин Алексей Эдуардович – докторант кафедры современных философских проблем РГГУ.

Семенов Валерий Евгеньевич – канд. филос. наук, доц. кафедры социологии Владимирского государственного университета.

Суслов Андрей Александрович – аспирант кафедры истории отечественной философии РГГУ.

Суходуб Татьяна Дмитриевна – канд. филос. наук, проф. кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины (г. Киев).

Титаренко Елена Станиславовна – аспирант Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Трифоновна Маргарита Константиновна – канд. филос. наук, доц., чл.-кор. Крымской академии наук.

Холодарева Вера Ивановна – аспирантка кафедры зарубежной философии философского факультета РГГУ.

Шиян Тарас Александрович – преподаватель Центра довузовского образования РГГУ.

Корректор *И.Е. Чибисов*
Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 01.07.2008.
Формат 60×90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 21,5. Уч.-изд. л. 21,8.
Тираж 1050 экз. Заказ № 137

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Журнал «Вестник РГГУ»
по различным аспектам гуманитарных знаний
выходит 12 раз в год.

Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений (индекс 36626).

Не забудьте своевременно подписаться
на наш журнал!

П.А. Плотто