

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN

№ 11 (112)

Academic Journal

Series:
“Philosophy. Religious studies”

Moscow
2013

ВЕСТНИК РГГУ
№ 11 (112)

Научный журнал

Серия
«Философские науки. Религиоведение»

Москва
2013

УДК 1(05)
ББК 87я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Серия «Философские науки. Религиоведение»

Редакционная коллегия:

А.И. Алешин – отв. редактор
В.М. Карелин – зам. отв. редактора
В.Д. Губин
Е.Н. Ивахненко
А.Н. Круглов
Н.И. Кузнецова
В.В. Сербиненко
В.П. Филатов

Номер подготовили:
А.И. Алешин

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

В.Д. Губин

Тема Гегеля в русской философии XX в.
(И.А. Ильин, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили) 11

В.И. Стрелков

Признание и его неогегельянский контекст 23

А.В. Ямпольская

Метод феноменологии Хайдеггера 39

А.А. Шиян

Восприятие и мир в «Опыте и суждении» Эдмунда Гуссерля 51

А.Ю. Апаева

История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера 60

Н.В. Пуминова

Критика силлогистики и «внешней мудрости» в Московской Руси
во второй половине XVII в. 72

А.М. Хохлов

Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю 81

Социальная философия

Е.Н. Ивахненко

Социология встречается со сложностью 90

А.С. Боброва

Идеи Дж. Спенсера Брауна в интерпретации Н. Лумана 102

П.А. Плютто

Из опыта исследования онтологии социокультурных иллюзий 111

<i>А.И. Алешин</i> Заметки о “verwandelte Form” – концептуальном инструменте описания К. Марксом экономики капитализма	127
--	-----

Философия, общество, культура

<i>В.С. Раздъяконов</i> «Великое дело» ученых спиритов: история Русского общества экспериментальной психологии и спиритический кружок Н.П. Вагнера	141
<i>Д.О. Воробьев, О.А. Вицьямова</i> Экзистенциально-феноменологический анализ проблемы эвтаназии	154
<i>С.В. Шевцов</i> Оправдание бытия человека у Софокла	163

Философия религии. Религиоведение.

<i>С.А. Коначева</i> “Beata vita” в перспективе фактичности: интерпретация Августина у раннего Хайдеггера	171
<i>К. Думитраке</i> «Образ Божий» в православной антропологии	183
<i>Л.Г. Жукова</i> «Такая у нас эта... Закон»: идентичность жителей поселка Приморский	193

Дискуссии и обсуждения

<i>Б.В. Рейфман</i> «Возможные миры» новоевропейской культуры: по поводу спора о «личности» между Л.М. Баткиным и А.Я. Гуревичем	203
<i>С.П. Шорохова</i> Глобализация и гуманизм в современном мире	221

Научная жизнь

В.М. Карелин

Многообразие априори 229

А.А. Шиян

История философии и социокультурный контекст – II 233

В.М. Карелин

Грани культуры: актуальные проблемы истории и современности.
VIII научная конференция 240

Abstracts 244

Сведения об авторах 251

CONTENTS

History of philosophy

V. Goubin

Hegel in Russian Philosophy in the XXth Century
(I.A. Ilyin, E.V. Ilyenkov, M.K. Mamardashvili) 11

V. Strelkov

Recognition and its Neohegelianist Context 23

A. Yampolskaya

The method of the Heidegger's Phenomenology 39

A. Shiyan

The Perception and the World in Edmund Husserl's
"Experience and Judgment" 51

A. Apaeva

History of Hermeneutics from Schleiermacher to Gadamer 60

N. Puminova

Criticism against Syllogistics and "External Philosophizing"
in Muscovite Russia in the Second Half of the XVIIth Century 72

A. Khokhlov

The Dispute on the Irrational: Leon Shestov and Albert Camus 81

Social philosophy

E. Ivakhnenko

Sociology Meets Complexity 90

A. Bobrova

Luhmann's Interpretation of G. Spenser Brown's Ideas 102

P. Pljutto

From the Experience of Investigations in Ontology
of Social and Cultural Illusions 111

A. Alyoshin

Notes on “verwandelte Form” – the Conceptual Aid for Marx’s Description of Economics of Capitalism	127
---	-----

Philosophy. Culture. Society

V. Razdyakonov

“Great Work” of Spirit Scientists History of Russian Society for Experimental Psychology and N.P. Wagner’s Spiritual Circle	141
---	-----

D. Vorobiev, O. Vitsiyamova

Existential and Phenomenological Analysis of the Problem of Euthanasia	154
---	-----

S. Shevtsov

Justification of Human Being by Sophocles	163
---	-----

Philosophy of religion. Religion studies

S. Konacheva

“Beata vita” in the Perspective of Facticity. Interpretation of Augustine by Young Heidegger	171
---	-----

C. Dumitrache

“God’s Image” in Orthodox Christian Anthropology	183
--	-----

L. Zhukova

“This is Our... Law” The Factors of Self-Identification by Subbotniks from Primorsky Village	193
---	-----

Discussions

B. Reifman

“Possible Worlds” of the Modern European Culture: Remarks on the Dispute between L.M. Batkin and A.Y. Gurevitch	204
--	-----

S. Shorokhova

Globalization and Humanism in the Modern World	221
--	-----

Scientific life

<i>V. Karelin</i>	
Variety of <i>a priori</i>	229
<i>A. Shiyay</i>	
History of Philosophy and Socio-Cultural Context – II	233
<i>V. Karelin</i>	
Aspects of Culture. Actual Problems of History and Modern Times. The VIIIth Scientific Conference	240
Abstracts	244
General data about the authors	254

История философии

В.Д. Губин

ТЕМА ГЕГЕЛЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в. (И.А. Ильин, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили)*

В статье анализируются взгляды российских мыслителей XX в., занимавшихся исследованием и интерпретацией гегелевской философии и оставившие после себя яркие и оригинальные работы, посвященные творческому освоению и истолкованию гегелевского наследия.

Ключевые слова: абстрактное и конкретное, спекулятивное мышление, созерцание, всеобщее и единичное, культура, творчество.

К концу XIX в. в Европе возрождается интерес к философии Гегеля. Появляется неогегельянство: в англоязычных странах – Т. Грин, Ф.Г. Брэдли, Дж. Ройс, Дж.Э. Мак-Таггарт; в Италии – Дж. Джентиле, Б. Кроче; в Голландии и Франции – Ж. Ипполит, А. Кожев; в Германии – Г. Глокнер, В. Дильтей и Р. Кронер. Регулярно проводятся международные гегелевские конгрессы: в Гааге (1930), Берлине (1931) и Риме (1934).

В России возрождение интереса к Гегелю нашло свое отражение в трудах В.И. Новгородцева и И.А. Ильина, высокую значимость гегелевской философской системы подчеркивали П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Е.Н. Трубецкой. Но особенно популярным Гегель стал благодаря марксизму, который превратился после революции в господствующую государственную идеологию. В вузах, в сети политпросвещения осуждали Гегеля за то, что он поставил всю философию с ног на голову и искали в его сочинениях «рациональное зерно», проводили в клубах комсомольские суды над Гегелем и повторяли вслед за Маяковским, что «мы диалектику учили не по Гегелю». Русский Гегель XX в. – это реакционер, лю-

© Губин В.Д., 2013

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (номер проекта 12-03-00139).

битель прусской монархии. Он, согласно В.И. Ленину – «сволочь идеалистическая», враг, которого, тем не менее, нужно изучать, поскольку он – один из источников марксизма. А его идеализм – это «навозная куча», в которой все-таки можно отыскать «жемчужные зерна диалектики».

Наряду с пропагандистским образом Гегеля в советской философской литературе появились серьезные труды Б.Г. Столпнера, Г.Г. Шпета, Б.А. Фохта, П.С. Попова, А.В. Михайлова, М.И. Левиной и других. Перед войной начинали свои гегелевские штудии Б.С. Чернышев и М.Ф. Овсянников. В 1929 г. вышел первый том сочинений Гегеля, а в 1940-м – тринадцатый.

Через два десятилетия о Гегеле пишут: А. Володин, А. Гулыга, М. Киссель, В. Малинин, В. Нерсисянц, А. Богомолов, В. Погосян, П. Гайденок, Ю. Давыдов, А. Ерыгин, В. Кохановский, В. Лекторский, Ю. Мельвиль, И. Нарский, Т. Ойзерман, Э. Соловьев, Н. Мотрошилова – и это только широко известные, утвердившиеся имена.

Философские идеи Гегеля рассматриваются в сборнике «Диалектика и логика, формы мышления» (1962), где публикуют свои статьи М.К. Мамардашвили, Б.А. Грушин, А.А. Зиновьев; В.Ф. Асмус пишет статью «Вопрос о непосредственном знании в философии Гегеля» («Вопросы философии». 1962. № 9), в одном из номеров за этот же год Э.В. Ильенков публикует статью об эстетике Гегеля. Быстрота, с которой появились все эти книги и статьи, свидетельствует о том, что Гегель изучался задолго до того, как представилась возможность публикации этих работ. В 1974 г. в Москве проходил X Международный гегелевский конгресс.

По-настоящему творческая интерпретация гегелевских идей была предпринята в 1960–1970-х годах в работах Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили. Интересно сопоставить интерпретацию учения Гегеля у И. Ильина с изысканиями Э. Ильенкова и М. Мамардашвили. Конечно, при сопоставительном анализе нужно учитывать, что Ильин писал свою работу «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) в относительно свободное время, когда еще не начались полномасштабные гонения на интеллигенцию. До «философского парохода» оставалось четыре года. А Ильенков и Мамардашвили прошли тяжелую школу двоемыслия, беспощадной цензуры, внутренней эмиграции. Ильенков после ряда выступлений, где он доказывал гегелевский тезис, согласно которому философия есть наука о мышлении, был изгнан с философского факультета МГУ. Отсюда большая разница в стиле и способах выражения русского и советских философов (советских

не по духу, а по времени). Отсюда непрерывные попытки последних доказать, что Гегель – умный и глубокий философ, которого неправильно понимают, что Гегель – наш человек, скрытый материалист и даже атеист.

Гегелевские фразы о «боге» ни в коем случае не следует понимать буквально. Они, по собственному разъяснению философа, играли скорее роль аллегорий, с помощью которых он надеялся быть «понятнее» для своих современников. «Бог», которого имел в виду Гегель, был весьма мало похож на своего тезку из мира традиционных религиозных представлений (хотя сходство, и не только сходство, тут было)¹.

И в трудах И. Ильина, и в статьях Э. Ильенкова и его книге «Диалектическая логика» (1974), и в работе М. Мамардашвили «Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания» (1968) исследуется множество аспектов гегелевского наследия. Я же хочу остановиться только на одной проблеме философии Гегеля – проблеме «конкретного» – в том виде, как она комментируется его интерпретаторами.

И. Ильин в предисловии к своей книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» писал о том, что утрачено непосредственное чувствование гегелевской мысли, живое видение его мира, выраженное в спекулятивных категориях и терминах. «А вне этого чувствования и видения трудно говорить о его идеях и воззрениях. Ибо такова одна из основных особенностей всякой гениальной мысли, что она *не может быть понята одною мыслью*»². Проникнуть через слово, сказанное Гегелем, к явленному и в то же время скрытому в нем содержанию и адекватно воспринять его силами своего духа вполне возможно, полагал Ильин. Но условием этого является воспроизведение того акта, которым осуществлялось философствование изучаемого мыслителя. Каждый философ творит свое познание мыслью; но при этом он своеобразно сочетает или даже сплетает ее с душевными функциями – внешнего ощущения, воображения, чувства и воли. Обращаясь к своему основному предмету, философ созерцает его, «берет» его именно этим актом, видит и познает его. А тот, кто изучает философа, тоже должен *видеть* его мысль. Конечно, силу гениального видения повторить нельзя – здесь возможна только большая или меньшая природная конгениальность; но можно художественно воспроизвести духовное строение акта. Только такое воспроизведение может открыть действительный доступ к содер-

жанию и в то же время подтвердить изучающему, что он идет по стопам изучаемого философа.

Философия Гегеля, как всякая истинная философия, не может быть понята одной мыслью; здесь требуется участие реального душевного опыта в его полном составе, в особенности же участие творческого воображения. «Спекулятивная мысль», составляющая элемент и стихию этой философии, есть мысль, настолько пропитанная работой воображения, настолько слившаяся с ним, что обычной логически-формальной и даже критической кантовской мыслью она понята быть не может. Воспитанный на формальной мысли теоретик, читая Гегеля, будет испытывать необычайно тягостное ощущение того, что максимальное напряжение его души, стремящейся к пониманию читаемого, остается бесплодным или почти безрезультатным³.

Спекулятивное мышление есть не просто абстрактное мышление, а нечто большее: мышление, своеобразно сочетающееся с созерцанием. Насыщенная силою воображения мысль уже не просто фиксирует и комбинирует свои понятия, шлифуя их поверхность и совершенствуя их расположение. Она живет в них, живет ими, проникаясь ими и проникая в них. Только такая мысль достигает спекулятивной «конкретности». «Конкретность», полагает Ильин, есть существенный, имманентный ритм всякой жизни, движущий изнутри все предметы; она движет их к тому, чтобы они покорно и адекватно осуществили ее собственное дыхание, ее слово, ее закон. То, что ей причастно, то – реально и ценно; то, что ей совсем чуждо, то составляет ничтожную иллюзию. Гегель возродил этот термин, «увидел» за этим древним и выветрившимся от постоянного употребления, с виду бесцветным словом его первоначальное и в то же время новое значение, раскрыл в нем величайшую значительность: конкретно то, что особым образом «сращено», возникнув из двойственности или многообразия. Конкретное – это высшее звено ряда: «конкретного–эмпирического», «абстрактного–формального», «абстрактного–спекулятивного» и, наконец, «конкретного–спекулятивного». Весь этот ряд демонстрирует восхождение от худшего и низшего к лучшему и высшему.

Катарсис познания состоит в том, что от «конкретно-эмпирического» отмечается «эмпирический» характер, но сохраняется идея «конкретного»; а от «абстрактного-формального» отделяется «формальный» характер, но сохраняется идея «абстрактного». Высшая сфера образуется через *спекулятивное* обновление обеих сохраненных идей и их своеобразное взаимное проникновение⁴.

Спекулятивное понятие – это не абстракция, оно тем более конкретно, чем обширнее его объем, чем полнее его содержание.

Это есть некая «богатая» и «пестрая полнота», живое, содержательное богатство мысленных определений. Чем конкретнее Понятие, тем оно богаче, и, достигая вершины бытия, оно становится «самым богатым», т. е. «самым развитым», «завершенным» по составу своих определений. Поэтому можно сказать, что спекулятивная конкретность представляет всегда *многообразие, сросшееся в единство* и притом именно *многообразие спекулятивно-мысленных определений*⁵.

Конкретная тотальность есть, согласно Ильину, живая смысловая субстанция, сама себя создающая, расчленяющая и поддерживающая. Эта субстанция в качестве истинной всеобщности живет и «движется» исключительно по собственной, «внутренней необходимости», осуществляя свою цель и подчиняя ей свои части. Это истинный, спекулятивный «организм», живая система смысловых определений. Она творит процесс самодеятельного развития, раскрывающий ее собственную сущность и протекающий совершенно в ее пределах: она творит себя, из себя и ради себя. В отличие от мертвых абстракций, образующихся при анализе изучаемого предмета, конкретное – это жизнь, живая целостность.

У Ильина, как и у Гегеля, учение о конкретности излагается почти без привязки к историческим, социологическим или общекультурным реалиям, что создает большую трудность для понимания. Гегелевская мысль становится более понятной после работ К. Маркса, который применил категорию «конкретного» при анализе экономических отношений в «Капитале», сформулировав свое понимание метода восхождения от абстрактного к конкретному. Для русского читателя важна в этом смысле работа Э. Ильенкова «Метод восхождения от абстрактного к конкретному в “Капитале” Маркса», по которой он в 1953 г. защитил кандидатскую диссертацию. В последующих книгах и в завершающей работе «Диалектическая логика» Ильенков снова и снова возвращается к теме конкретного, к проблеме диалектического метода.

...*Конкретное* в словаре Маркса (в словаре диалектической логики вообще) и определяется как «единство в многообразии». Здесь конкретное не означает чувственно воспринимаемую вещь, наглядно представляемое событие, зрительный образ и т. д. и т. п. Конкретное означает здесь вообще «сращенное» – в согласии с эти-

мологией этого латинского слова – и потому может употребляться в качестве определения и отдельной вещи, и целой системы вещей, равно как в качестве определения и понятия (истины и пр.), и системы понятий⁶.

Так, примером конкретного, рассуждает Э. Ильенков, является *исторически развившаяся и потому органически расчлененная внутри себя* система товарно-денежных отношений между людьми, некоторая совокупность общественных отношений производства – данное, исторически определенное «единство в многообразии» или «многообразие в единстве». Только при таком подходе материализму удастся отстоять свои права и свои понятия, то есть справиться и с «реализмом», и со специфической «гегельянщиной». Это значит показать, что стоимость со всеми ее загадочно-мистическими свойствами есть на самом деле всего лишь абстрактная форма существования конкретного объекта.

И Гегель, и Ильин, вероятно, обиделись бы на «гегельянщину», ибо Ильенков сам недалеко отошел от гегелевского понимания конкретного, да и не стремился к этому. Тем более что подобное понимание не только не противоречило марксизму, но и существенно обогащало его. Это хорошо видно из следующего пассажа: в материалистическом подходе

действует иная логика, исходным пунктом которой выступает конкретное как некоторое многообразно расчлененное внутри себя целое, данное созерцанию и представлению (воображению). Оно более или менее четко обрисовано в своих контурах предварительно разработанными понятиями и не аморфно и неопределенно в своих границах «множеством единичных явлений, вещей, людей, объектов, «атомарных фактов» и тому подобных эрзацев конкретного, из коих затем стараются извлечь актом абстрагирования некоторые общие, одинаковые «признаки». Не множество и не многообразие, а единство многообразия, т. е. единое во всех своих частных и особенных проявлениях целое, оказывается, с точки зрения Маркса, объектом деятельности мышления. И это целое должно «витать перед нашим представлением как предпосылка» всех специально теоретических операций⁷.

Гегель, писал М. Мамардашвили в книге «Формы и содержание мышления», открыл такую структуру знания, как «конкретно-всеобщее понятие». Этим термином он обозначал общие понятия, охватывающие своим содержанием многосторонний и дифференци-

рованный предмет и не подчиняющиеся известному формальной логике принципу определения через род и вид, а также принципу обратного соотношения объема и содержания при росте общности понятия. Конкретно-всеобщие понятия – это

всеобщие идеальные предметности (или исторически унаследованные, или заново создаваемые), которые – в качестве условий приложения интеллектуального труда – обобществляются, закрепляются языковыми и материальными средствами и воспроизводятся массами людей, участвующими в науке. Это обобществление и воспроизводство особых предметов и есть основа всеобщности и необходимости конкретных человеческих познаний, научной достоверности и очевидности логических утверждений, производимых наукой⁸.

Мышление реальных предметов посредством предметов идеальных и содержательных преобразований – основная производственная «клеточка» всей системы, продуктом которой являются научные познания. Таковы, например, концепты «производства» и «обмена» в политэкономии. В физике это «материальная точка и их система». «Конкретно-всеобщее понятие», «идеальная предметность», или «тотальность» – разные имена одного и того же феномена – суть для Гегеля нечто созерцаемое, есть поле созерцания, в котором идеальное конструирование предметов совпадает с их данностью. В рамках «тотальности», считает Мамардашвили, и развертывается особая разновидность мышления, синтезирующая интеллектуальное созерцание и рефлексю. Здесь имеется в виду не чувственное, но интеллектуальное созерцание: оно имеет своим предметом наличное бытие не в его внешнем существовании, а в том, что в нем представляет собой непреходящую реальность и истину – идею. Для Гегеля предмет как таковой не есть голая абстракция «вещи в себе», для него объект в себе есть мысль, есть «тотальность понятия», «органического целое», результат восхождения от абстрактного к конкретному⁹.

Живя и действуя в атмосфере, насыщенной идеальными предметностями, конкретно-всеобщими понятиями, человек пребывает в уже преобразованном мире, данном ему в форме культуры, содержащей всеобщие продукты этой активности человечества.

Какое бы спекулятивное и теологически-метафизическое выражение все это ни находило у Гегеля, фактом остается то, что он одним из первых обратил внимание на существование в человеческой деятельности общественно-объективных образований совокупной культуры

человечества, не зависящих от отдельных индивидов и определяющих своей организацией и нормами поведение, волю, сознание этих индивидов – будь то в сфере практической, государственной, религиозной, моральной или же научной жизни¹⁰.

Учение о конкретном, пишет М. Мамардашвили, – это попытка исследовать разум не как индивидуальную деятельность, а как особую действительность, «объективно фиксируемую и существующую как в формах практической жизни людей (как известно, Гегель включает “жизнь” как категорию в “Логикку”), формах гражданского общества, государства, права, морали, религии, так и в науках, исторически и логически отделяющихся от этих форм и находящихся, по Гегелю, свое высшее выражение в философии»¹¹.

На мой взгляд, главной целью рассматриваемых работ Э. Ильенкова и М.К. Мамардашвили является защита марксизма от извращений поверхностных марксистских догматиков, демонстрация его глубины и неисчерпаемой содержательности. Но сделать это можно было лишь одним образом – показать, что в основе марксистского учения лежат оригинальные интуиции великого немецкого философа, что Гегель – не просто теоретический источник, но главная составная часть марксизма. А метод, с помощью которого можно было достичь этой цели, состоял в том, чтобы выявить в одряхлевшем, упрощенном (в результате как ленинского «творчества», так и творчества его учеников) марксизме его здоровое начало – гегельянство. «Когда же речь заходит о философских категориях, о категориях диалектики, то классическая буржуазная философия и по сей день остается единственно достойным и серьезным теоретическим оппонентом философии диалектического материализма...»¹².

Более того, объективно Гегель был для этих авторов значительно глубже и основательней как Маркса, так и марксистов всех мастей. Они брали из Гегеля только то, что было нужно для обоснования своих аргументов. Все эти «переворачивания с головы на ноги» никакого отношения к реальному существованию философии не имели – философия живет в атмосфере духа, идеальных предметностей, прямых интуиций и никак не вписывается в примитивное деление на материализм и идеализм, на чувственно-практическое и духовно-теоретическое. Например, какой практический смысл имеет «Диалектическая логика» Э. Ильенкова для построения современных социальных конструктов, для развития научно-теоретического мышления? Абсолютно никакого. Это только философия. Это интересная, изощренная интеллектуальная игра, в которой дух

строит и разрушает воздушные замки, восхищая нас своей хитростью и своими парадоксами. Это особая жизнь, причастность к которой и нас делает живыми людьми.

Ведь это Гегель первым понял, писал Ильенков, развивая тему конкретного, что единичный человек вовсе не представляет собой от рождения, от природы той полноты человеческих качеств, которую ему приписывала концепция буржуазно-индивидуалистического «атомизма». Индивид, разумеется, воплощает в себе какие-то немногие «стороны» всеобщей человеческой культуры. В этом смысле он есть одностороннее воплощение «всеобщего» культурного развития человечества.

«Всеобщее» в логике Гегеля выступает как реальность гораздо более прочная и устойчивая, нежели «единичное», и рассматривается как нечто первичное по отношению к «единичному», а «единичное» – как абстрактное воплощение, как одностороннее проявление «всеобщего»¹³.

Человек является живым постольку, поскольку через свою особенность он может пробиться к общему, к могучей энергии той культуры, в которой он только и может существовать.

Эту направленность усилий Э. Ильенкова, видимо, интуитивно чувствовали его противники, марксисты у власти, догматики, занимавшие командные посты в философии и идеологии. Его откровенно не любили, мало печатали, постоянно критиковали, даже травили. Что и стало причиной его трагической гибели. Советская власть ничего активного и революционного, даже в свою пользу, не терпела.

М.К. Мамардашвили в одном из интервью в 1988 г., отвечая на вопрос, был ли он марксистом, ответил отрицательно. «Но, – добавил он, – может быть, в отличие от других, я был единственный марксист в том смысле, что в философии на меня чем-то повлиял Маркс, а многие об этом, то есть о Марксе, представления не имели»¹⁴.

Во-первых, многие действительно не имели представления, потому что Маркс и как мыслитель, и как немец, писавший прозе Гегеля, сложен и многогранен. Чтобы понимать его более или менее адекватно, нужно было овладеть всеми достижениями философии, культуры вообще, на которые опирался Маркс, и, прежде всего, – философией Гегеля. Ибо даже такой «знаток» Гегеля, как В.И. Ленин, если судить по его «Философским тетрадам», имел о Гегеле весьма смутное и путаное представление¹⁵.

Во-вторых, руководствуясь марксистской формулой «анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны», можно сказать, что понять адекватно Маркса можно, лишь овладев богатством последующей философии: феноменологией, экзистенциализмом, психоанализом, структурализмом, исследованиями французских и русских неогегельянцев, неомарксистов и т. п. Нужно было понимать К. Маркса лучше, чем он сам себя понимал. И Мамардашвили открыл нам такого Маркса, который никак не вписывался в каноны диалектического материализма. Правда, когда я читаю в работе М. Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса» о том, что после марксистского анализа

вместо однородной, уходящей в бесконечность плоскости сознания выявились его археологические глубины; оно оказалось чем-то многомерным, объемным, пронизанным детерминизмами на различных одновременно существующих уровнях – на уровнях механики социального, механики бессознательного, механики знаковых систем, культуры и т. д., а с другой стороны, составленным из наслоения генетически разнородных, то есть в разное время возникших и по разным законам движущихся структур¹⁶,

то понимаю, что все это, возможно, имплицитно заложено в учении Маркса, но сам Маркс был бы чрезвычайно удивлен и даже озадачен, прочитав эти строки. Он в данном случае был для М. Мамардашвили еще и поводом для популяризации идей западной философии XX в.

Во всяком случае, огромной заслугой И.А. Ильина, Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили является то, что им удалось показать российскому читателю истинное место Гегеля в истории человеческого духа, тот огромный вклад в культуру, который определил и все еще в какой-то мере определяет современное духовное развитие. Показать, что Гегель продолжает оставаться для нас необыкновенно живым человеком, и его учение о конкретном – это не только сфера логики, но еще и лекарство от омертвления¹⁷.

Примечания

¹ Ильенков Э.В. Гегель и проблема предмета логики // Философия Гегеля и современность. М., 1973. С. 121.

² Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

- ³ Там же. С. 50–51.
- ⁴ Там же. С. 135.
- ⁵ Там же. С. 138–139.
- ⁶ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 216.
- ⁷ Там же. С. 221–222.
- ⁸ Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. М., 1968. С. 77.
- ⁹ См.: там же. С. 120.
- ¹⁰ Там же. С. 55.
- ¹¹ Там же. С. 63.
- ¹² Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960. С. 156.
- ¹³ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 107.
- ¹⁴ Мамардашвили М.К. «Мой опыт не типичен» // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 360.
- ¹⁵ В заметках при чтении «Науки логики»: «здесь изложение какое-то отрывочное и сугубо туманное» (97); «почему “для-себя-бытие” есть “одно”, мне не ясно. Здесь Гегель сугубо тёмнен, по-моему» (103); «темна вода» (104); «вообще всё “для-себя-бытие”, должно быть, отчасти понадобилось Гегелю для выведения того, как качество превращается в количество... сие производит впечатление большой натянутости и пустоты» (105); «переход количества в качество в абстрактно-теоретическом изложении до того тёмнен, что ничего не поймёшь. Вернуться!!»; «развитие понятия отношение сугубо тёмно» (там же); «переход бытия к сущности изложен сугубо тёмно» (114); «виды рефлексированности... развиты очень тёмно» (121); «тут вообще тьма тёмного...» (135); «У Гегеля тут идеалистическая неясность и недоговоренность...» (156); «дальнейшее развитие всеобщего, особенного и отдельного в высшей степени абстрактно и тёмно... Эти части работы следовало бы назвать: лучшее средство для получения головной боли!» (158); «видимо, и здесь главное для Гегеля наметить переходы... Но это лишь “просвечивает” сквозь туман изложения архи-темный» (159); «рассуждения о “механизме” – дальше – сугубо темные и едва ли не сплошная чужь» (167). (Ленин В.И. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1973). Тем удивительней его слова: «Нельзя вполне понять “Капитал” Маркса, и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв всей Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ¹/₂ века спустя!!» (Там же. С. 162). Ленин, написавший в 1893–1905 гг. такие строки о «Капитале», выглядит как человек, ничего не понявший в Марксе, поскольку до 1914–1915 гг. он не успел еще, по его признанию, «досконально изучить и понять всю гегелевскую Логик».
- ¹⁶ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Как я понимаю философию. С. 253.
- ¹⁷ Сейчас странно читать рассуждения Мамардашвили, когда он говорит о творческой атмосфере философского факультета в 1953–1955 гг. «Многие из нас,

варившихся в этой атмосфере, стали потом совсем непохожими философами, и это нормально; важно, что они стали ими, состоялись как интересные личности. Я могу назвать, например, Эвальда Ильенкова, хоть это и не касается его философии: от нее я как раз отталкивался. Он для меня был важен в смысле энергии отталкивания, – отталкивания от его, безусловно, интересных мыслей, но лично мне чуждых, вызывающих интенсивное критическое отношение, особенно из-за элемента (и даже более чем элемента) гегельянства». (*Мамардашвили М.К.* Быть философом – это судьба // Как я понимаю философию. С. 35). Это тем более странно, что кандидатская и докторская диссертация М. Мамардашвили посвящены философии Гегеля.

В.И. Стрелков

ПРИЗНАНИЕ И ЕГО НЕОГЕГЕЛЬЯНСКИЙ КОНТЕКСТ*

В статье рассматривается проблема признания в философии Гегеля и его французских последователей XX в.: А. Кожева и Ж.-П. Сартра. Отмечено, что у Гегеля признание является одной из важнейших синтетических характеристик социального бытия и диалектики. У французских неогегельянцев же тема признания всегда находится на периферии их интереса, так как саму диалектику они представляли как форму описания человеческой негативности и социальной непримиримости.

Ключевые слова: признание, диалектика, негативность, опосредование.

Рецепция гегелевской мысли в XX в., в особенности то, как этот процесс реализовался во Франции, может быть проблематизирована в самых разных ракурсах. Один из этих ракурсов – ситуация признания. В данной статье анализируются те параметры признания, которые вышли на первый план в творчестве самого Гегеля, и те, которые оказались значимы и востребованы во французской мысли прошлого века, двигавшейся в русле специфической интерпретации гегелевских идей и понятий.

Известно, что французское неогегельянство XX в. (как, вероятно, и любое философское направление, так или иначе воспроизводящее идеи значительного мыслителя прошлого) менее всего озабочено адекватным воспроизведением полной картины мысли самого Гегеля. Последний был для таких мыслителей как А. Кожев, Ж. Валь, Ж. Ипполит, Ж.-П. Сартр, Ж. Батай и других скорее некоей точкой отсчета, чем предметом объективного исследования. Гегель для целой эпохи во французской мысли отвечал особой со-

© Стрелков В.И.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (номер гранта 12-03-00139)

циально-политической реальности. Его тексты и были востребованы французскими интеллектуалами этого времени лишь постольку, поскольку они находили в них соответствия тем мыслительным установкам, которые они исповедовали и считали важными для того времени и той ситуации, в которой находилась их страна и весь западный мир. Поэтому не следует ожидать, что в подходах к гегелевским текстам, осуществившимся в работах такого рода интеллектуалов, следует искать обязательного соответствия (и, соответственно, корить за отсутствие такового) их прочтений гегелевских текстов мысли автора самих этих текстов. Менее всего были эти интеллектуалы объективными историками гегелевской мысли.

Их социально-политическая ангажированность слишком очевидна, чтобы оценивать опыт их прочтения, скажем, «Феноменологии духа» в русле воспроизведения «исторического» Гегеля.

Важно, однако, и то, что, соотнося трактовку той или иной категории или понятия гегелевской философии в работах его французских «последователей» прошлого века с тем, что под ней понимается у самого Гегеля, мы в какой-то степени сможем ответить и на вопросы, касающиеся специфики самой французской мысли. Она не случайно ориентирована на Гегеля и не случайно его искажала (о добросовестности или недобросовестности такого рода искажения речь в данном случае не идет).

Одним из «мест встречи» Гегеля с его французскими читателями и стала ситуация признания, в которой аккумулируется не только собственно этическая проблематика, но и антропологическая и даже онтологическая. Одной из существенных работ, посвященных историко-философскому анализу этой позиции и повлиявшей на рост теоретического интереса к данной проблеме в широком смысле, стала, как известно, книга П. Рикёра «Путь признания», основанная на Венских лекциях философа. Рикёра вряд ли можно хоть в какой-то степени считать последователем Гегеля. Его безбрежная историко-культурная и философская эрудиция, безусловно, включали в себя и детальное знакомство с гегелевской трактовкой понятия признания (*Anerkennung*), что и обнаружилось при написании указанной работы. Тем не менее, гегелевский взгляд на данное понятие для Рикёра является неким важным, но только этапом на пути к формированию собственного – рикёровского – представления о специфике признания. Для французского мыслителя признание играет существенную роль в философском дискурсе. Оно связано со способностью человека формировать и поддерживать свои отношения с Другим. Признание – важный параметр intersубъективности, которой Рикёр посвятил не одну работу. Однако

нас в данном случае интересуют скорее лакуны и зазоры, обнаруживающиеся между гегелевским признанием и тем, как признание понимали французские неогегельянцы. В этом смысле упоминание о Рикёре важно в силу того, что сам вопрос о признании и его философском статусе возник во многом благодаря вниманию неогегельянцев к соответствующей позиции Гегеля.

Термин «признание» (англ. – recognition, франц. – reconnaissance, нем. – Anerkennung), по-видимому, был введен в философский оборот Кантом. В соответствующем тексте Рикёра имеется отсылка к лексикографическим источникам, а именно – к словарю “Le petit Robert”). Она фиксирует как то значение данного термина, на которое указывает на признак «узнавания» той или иной реальности в виде ее идентификации как именно «этой», а не какой-либо иной реальности, так и то значение, которое указывает на возможность преодоления в ходе «признания» разрывов, имеющих место между той или иной реальностью.

Моя рабочая гипотеза, – пишет Рикёр, – основана на убеждении, что философ не должен отказываться от создания теории признания/узнавания, теории, достойной этого названия, где были бы одновременно распознаны и преодолены смысловые разрывы, порожденные тем, что можно назвать работой вопрошания¹.

При этом в соответствии со свойственной французскому мыслителю нацеленностью на поиск семантических ориентиров для собственно философского исследования, Рикёр пытается (и не без успеха) проецировать лингвистическую составляющую данной проблемы на ее смысловой каркас. Это означает, в частности, соотнесение глагольного залога, в котором выражается узус термина «признание», с тем смысловым горизонтом, в котором возможно философское осмысление различных модуляций события признания одной реальности другой. Речь, разумеется, идет о событии признания одним индивидом другого.

Моя гипотеза, – продолжает далее Рикёр, – состоит в том, что потенциальные философские способы употребления глагола «признавать/узнавать» могут быть упорядочены в соответствии с траекторией, ведущей от использования его в активном залоге к использованию в пассивном залоге. Этот поворот, осуществленный в грамматическом плане, будет, возможно, нести на себе след инверсии того же масштаба, произведенной в плане философском. «Признавать» в качестве акта выражает претензию, *claim*, на интеллектуальное овладение по-

лем значений, значимых высказываний. На противоположном конце траектории просьба о признании выражает ожидание, которое может быть удовлетворено лишь в форме взаимного признания, остается ли оно недостижимой мечтой или требует процедур и институций, возводящих признание на уровень политики².

Этот-то переход от действительного залога к страдательному (хотя бы на уровне семантической метафоры) и может оказаться для нас важной направляющей при сопоставлении взглядов на признание соответственно у Гегеля и у его французских последователей в XX в.

В принципе французские неогегельянцы (прежде всего Кожев) оказались достаточно внимательны и терминологически почтительны к гегелевскому наследию. Возможно, более почтительны, чем их, скажем, англоязычные единомышленники. Это, в частности, относится к термину «признание», к которому тот же Кожев в его семинарах, посвященных гегелевской «Феноменологии духа», неоднократно обращается. Проблема признания, борьбы за него, осуществляющейся в рамках диалектики отношений господина и раба, оказывается в центре внимания Кожева, в частности, и практически всех его слушателей – в целом. Можно, вслед за В. Декомбом, признать, что интерпретация борьбы за признание как горизонта описания отношений господина и раба оказывается в центре внимания французских читателей Гегеля 30–60-х годов прошлого века³. Во многом Гегель предстает для них именно исследователем такого рода социо-антропологической проблемы.

Понятно, что представлять Гегеля в таком духе означало неправомерно сужать проблематику учения немецкого мыслителя. Собственно анализу отношений господства/рабства посвящена у Гегеля только небольшая часть «Феноменологии духа». Кроме того, касается она по существу лишь одного из этапов в развертывании мирового духа на арене человеческой истории, а именно рабовладельческого общества⁴. Тем не менее, у Гегеля можно заметить некоторые претензии его диалектики господина и раба на антропогенетическую значимость. Однако если такого рода значимость и прослеживается, то только на уровне указанной работы. Тогда как у Кожева диалектика господина и раба оказывается ключом ко всему процессу антропогенеза. Кожев превратил всю всемирную историю в историю взаимодействия между господством и рабством, признав ее диалектической как раз в силу того, что социальное возникает из антропологической борьбы, в ходе которой раб преодолевает свое рабское состояние, что в свою очередь обусловлено преодолением им страха смерти.

Важнейшей составляющей борьбы раба за свое освобождение в интерпретации Кожева стала борьба за признание. Тем самым Кожев не только вернул термин «признание» в философский оборот поколения французских интеллектуалов 1930-х годов, но и поставил вопрос о том, какую роль он играл в философии Гегеля. Правда, по существу Кожев искажил гегелевский подход к этому термину. В основном искажение заключалось в отождествлении борьбы за признание с борьбой раба за свое освобождение. Для Гегеля в целом признание связано с проблемой интересубъективности, что существенно шире, чем собственно проблема отношения господина и раба. Согласно Гегелю, последние образуют определенный этап в становлении отношений взаимного признания. Тем не менее, возможности, заложенные в этом понятии, актуализируются односторонне и во многом – ложным образом. Ложность же подобной актуализации признания обусловлена принудительным характером, который принимает признание в противостоянии раба и господина. В случае успеха борьба раба за свое человеческое признание оборачивается доминированием нового господина, пришедшего на смену старому. Но тем самым отрицается и та природа признания, за которую ратует Гегель, а именно взаимность и добровольность признания. Господин и раб не знают подлинного признания. Достигаемый на этом уровне тип признания принципиально неравновесен. Речь не идет о равенстве, но о подавлении одного субъекта отношений другим. Кто кого подавляет – это в данном случае неважно. Фиксация такого рода признания может лишь увековечить насилие в обществе, а также институализировать в нем различные иерархические структуры. Для Гегеля господство, в конечном счете, упраздняет само себя. В отличие от Кожева у немецкого мыслителя уровень отношений господства и рабства составляет важную, но лишь первую фазу в признании неравенства. Фаза эта у Гегеля может и должна быть преодолена. Во всяком случае, такого рода уровень отношений не может стать финальным в становлении личности и общества. Признание как доминирование кого-либо над кем-либо внутренне нестабильно. В результате подобной борьбы за признание, которая является борьбой за власть, подлинной интересубъективности достичь невозможно. Последняя возможна, согласно Гегелю, на путях взаимного признания индивидами своих обоюдных прав на свободу. Не ущемление ее, как это выходит у Кожева (как, впрочем, в дальнейшем и у Сартра), но взаимное воспроизводство свободы Другого – таков вектор гегелевской диалектики «производства» признания. На этапе достижения такого уровня взаимного признания речь уже не может идти о принужде-

нии. Признавая в Другом равного мне, «сосвободного» со мной, мы, по мысли Гегеля, только и выходим из круга борьбы за свободу, оборачивающегося несвободой Другого. Тщетна тогда будет и обретенная своя собственная свобода, так как она базируется на подавлении свободы бывшего господина.

Однако именно подобная трактовка Кожевым специфики гегелевского понятия признания, т. е. трактовка, признающая единственно возможную его фазу в виде борьбы раба за свою свободу *против* господина, оказалась для прошлого века (во всяком случае, во Франции) доминирующей. Кожев в каком-то смысле победил Гегеля. Он заместил своей интерпретацией интересующего нас понятия, обусловленной некоей «злойбой дня», гегелевскую модель признания, включающую в себя в качестве своего высшего момента примирение сторон прошлого конфликта. Кожев же отвергает «примирающий» вектор гегелевской диалектики.

Известно, что Кожев принимал гегелевскую «Феноменологию духа» не как своеобразное введение в философскую систему, разработавшуюся немецким мыслителем на протяжении всей его жизни, но как автономный и, более того, центральный текст некоей универсальной антропологической теории. И самого Гегеля Кожев считал прежде всего создателем учения об антропогенезе. Как отмечал советский исследователь Кожева В.Н. Кузнецов, тезис о «радикальном атеизме» гегелевского учения «органически связан с утверждением, что оно, в сущности, сугубо антропологично в том смысле, что для него нет божества, кроме реализовавшего все свои потенции человеческого бытия. По Кожеву, гегелевский атеизм это “антропотеизм”, т. е. обожествление Человека»⁵. Характерно, однако, что сам Гегель в своей «Феноменологии духа» избегал употребления самого термина «человек», что отчасти указывало на не-антропоцентричный характер этой работы философа. Разумеется, Кожев данное обстоятельство видел и признавал. Тем не менее, французский исследователь неоднократно указывал, что гегелевский Дух – это человеческий и только человеческий дух. Никакого иного горизонта в гегелевском учении кроме антропологического Кожев видеть не желает. Такого рода «антропологизация» Гегеля возникает еще в середине XIX в. Так к Гегелю относились младогегельянцы. В ней они видели, помимо прочего, единственный способ сделать его учение современным и, значит, востребованным. В некотором роде, по тому же пути идет и Кожев, которого Гегель интересовал в качестве мыслителя, отвечающего на вопросы, заданные современностью. Возможно, мотив примирения противоречий казался Кожеву неактуальным. А вот непрекращающаяся борьба

за доминирование, высвечивающая непримиримость основных социальных игроков, борьба, исходящая из отрицания противника как такового, все это соответствовало пульсу времени. И в этом французский философ не ошибался. Иначе была бы просто непонятна та огромная роль, которую сыграли кожевовские семинары по «Феноменологии духа» в становлении всей постклассической французской философии.

Для Кожева признание предполагает неравноценность в отношениях между индивидами. Данное понятие базируется на онтологическом фундаменте, характеризующем человека как существо отрицающее и конечное. Собственно последние характеристики и составляют предпосылки для такого рода неравноценности. Абсолютность отрицающей способности человека, равно как и его конечности, задает и абсолютность гетерогенности «человеческой среды». В силу этого ставится под сомнение и возможность опосредования и преодоления социальных противоречий. Взаимность признания оказывается невозможной. В борьбе за признание мы отрицаем и наше социальное настоящее и онтологическую равноценность наших политических противников. Примирение означает с этой точки зрения только поражение. Только смирение с фактичностью своего социального унижения. Преодолеть унижение можно лишь за счет унижения Другого, что находит свое безусловное оправдание в том, что этот Другой в свою очередь может относиться к вам только с позиции признания оправданности вашего унижения и собственного доминирования. Аналогичным образом, т. е. признавая примат гетерогенности реальности, в том числе человеческой реальности, подходил к человеку и Сартр. Дуализм бытия-в-себе и бытия-для-себя неустрашим и тщетны попытки вернуть миру целостность в результате религиозных или творческих усилий.

Практические импликации, вытекающие из признания невозможности взаимного признания на социальном уровне, вели Кожева, а затем и Сартра к объявлению оппозиции господина и раба вполне самодостаточной, тогда как для Гегеля она была лишь первым преобразованием оппозиции жизни и смерти. В некотором смысле Кожев мыслил данное противоречие вполне не-диалектично, поскольку исходил из формального принципа или признания/или свобода. Признание, основанное на взаимности, означает взаимную несвободу и поэтому такое состояние недопустимо. Состояние же свободы предполагает отрицание, в том числе и Другого в его самости, а значит не предполагает взаимности. Диалектичность же гегелевской мысли обнаруживает себя в том как раз, что свобода и взаимное признание, в конечном счете, предполагают друг друга.

Мысля феномен признания исключительно в терминах оппозиции, Кожев признает, что желание признания неминуемо ведет к социальной борьбе. Высказываясь в таком духе, Кожев, по существу, редуцирует гегелевский анализ отношений жизни и смерти к проблеме признания. Но такого рода конфигурация образует лишь один из модусов (достаточно случайных) феномена признания. Согласно Кожеву, признание создает онтологический конфликт, решение которого на путях опосредования и взаимного примирения невозможно. Ведь для Гегеля другим модусом признания является любовь. Кожев знает об этом, но он сознательно элиминирует возможность такого хода мысли. Для него роль любви обнаруживается лишь в рамках гегелевского анализа языческой семьи. В семье же нет места подвигам, но есть место сотрудничеству.

В Семье и Семейей как таковой признается не человеческое действие (*die Tat*), но только лишь *Sein*, *налично-данное-статичное-бытие*, биологическое существование человека – отца, супруга, сына, брата и т. д. ... Приписывать кому-то абсолютную значимость вне связи с тем, что он делает, не за его заслуги, но просто потому, что он *есть*, по причине простого факта его *Sein*, его *Бытия* – значит любить его. Поэтому можно также сказать, что в античной Семье и античной Семейей осуществляется именно Любовь⁶.

Эта стабильность любви и создает для Кожева предпосылки для непродуктивности этого чувства в процессе становления человека и его истории. Ведь любовь такого рода не надо завоевывать. Признание любви автоматически и, можно сказать, бесплатно. Любовь упраздняет смерть, т. е. прекращает действительность страха смерти. Поэтому любовь продуцирует религию, и не только античную. Любовь преодолевает смерть. Но атеистичность кожевовской модели человека определяется как раз невозможностью преодолеть смерть, т. е. продуктивностью человеческой конечности. В этом смысле любовь контрпродуктивна. Она не требует борьбы и, значит, не вынуждает индивида бороться за свое признание под страхом смерти. Любовь не предполагает риска для жизни. Для Кожева, но не для Гегеля, любовь не может быть адекватной формой признания, поскольку последнее формируется исключительно на фоне рискованных решений и смертельной борьбы за их осуществление. Признание в концепции французского мыслителя оказывается заложником абсолютности конфликта и борьбы за подчинение.

С другой стороны, диалектика, в ее кожевовской интерпретации, парадоксальным образом нацелена на упразднение всякого

различия и всякой инаковости. Тем самым, Кожев до известной степени несет ответственность за такого рода трактовку гегелевской диалектики, согласно которой она представляет собой чуть ли не апологию тождества. Такова во многом позиция Деррида и других критиков метафизики. На то, что Гегель в концепции Кожева редуцирует Иное к Тождественному, указывал и Левинас. Согласно Д. Батлер, умаление инаковости у Кожева обнаруживает себя именно в его модели признания.

Признание, – пишет она, – предполагает «излечение» самости от инаковости, что способствует достижению автономии. Чем более последовательно проводится подобное излечение самости, тем более она оказывается окруженной реальностью, так как такого рода «излечение» является не отступлением, но, напротив, экспансией, усилением эмпатии, позиционированием и обнаружением отношений, в рамки которых самость... всегда уже встроена⁷.

Подобный процесс означает в некотором смысле сведение внешних отношений к внутренним. Опосредованность Другим оборачивается опосредованностью самим собой, самоопосредованием. Ведь Другой оказывается лишь имплицитным параметром самого себя. В такой ситуации действительно нетрудно достичь автономии. Другой превращается в инструмент самообнаружения. Он становится чуть ли не поводом для рефлексии, обращенной на себя, реализующейся в самосознании. В гегелевском же учении, взятом в целом, самопознание Я, формирующееся в процессе признания Другого как Другого, приводит к возникновению некоего Мы. Для Кожева же, как отмечает Батлер,

признание не имеет характера ассимиляции индивида в некое сообщество; следуя традиции классического либерализма, Кожев рассматривает признание как процесс, в ходе которого индивиды образуют сообщества, в свою очередь способствующие лишь всемерному развитию индивидуальности их членов, но отнюдь не их преобразованию во что-то иное⁸.

В модели Кожева признание не преодолевает, но упрочивает индивидуализм. Однако в каком-то смысле именно такой индивидуализм и был объектом философской критики Гегеля.

Гегель Кожева озабочен своего рода приручением, одомашниванием Другого. Различие как фундаментальное проявление негативности становится для французского мыслителя способом

обеспечить идентичность индивида, усилить его тождественность. Более поздняя фаза в творческой эволюции Кожева, когда он пришел к идее «конца истории», выглядит в этом ракурсе не такой уж чуждой образу человека как отрицающей наличное бытие силе. Современный мир – это царство идентичности. Он – скорее мир животного, нежели человека. Но этот печальный образ является результатом не скрупулезного следования за гегелевской мыслью, но, скорее, результатом фундаментального расхождения с ней. Отдаленные по времени французские критики Гегеля, рассматривавшие последнего сквозь призму семинаров Кожева по «Феноменологии духа», были, возможно, гораздо ближе к реальному Гегелю, чем объект их критики.

Давно признано, что кожевовский вариант гегельянства возник в качестве синтеза собственно специфического прочтения Гегеля и феноменологии Гуссерля. Этот синтез стал мощным импульсом для развития уже французской феноменологической ветви. Во многом благодаря семинарам Кожева гегелевская мысль переместилась в центр внимания французских интеллектуалов середины прошлого века. Гегель в какой-то степени определил философскую революцию во Франции в этот период. Впрочем, основательность гегелевского влияния просматривалась и применительно к наиболее влиятельным для века XX направлениям мысли века XIX. Такой значительный французский мыслитель прошлого века, как Мерло-Понти, вполне определенно усматривал гегелевский след в основании и марксизма, и ницшеанства, но также и немецкого экзистенциализма и классического психоанализа. При этом влиятельность гегелевского учения Мерло-Понти связывал прежде всего с тем, что именно Гегель впервые всерьез поставил вопрос о рациональном освоении иррационального. Такого рода ассимиляция иррационального в рамках расширенного образа самого разума оставалась для Мерло-Понти основной философской задачей его собственного времени. В этой перспективе роль Кожева и других гегельянцев XX в. трудно переоценить.

В своей интерпретации проблемы признания Кожев был далек от простого игнорирования той его формы, которая предполагала ситуацию взаимного признания. Однако для Кожева, с его философской «агрессивностью» и политической ангажированностью, было важно дискредитировать саму потенциальную наличность онтологической гармонии, которая не только была возможна в гегелевской модели, но, более того, должна была в каком-то смысле ее венчать. В созвучии со «злойбой дня» мысль Кожева не допускала оптимистического взгляда на социальную действительность. Уж

слишком она была нехороша, чтобы с ней можно было бы хоть в чем-то согласиться. Уж слишком очевидно было, что претензии на такого рода гармонию в XX в. оборачивались тотальным диктатом и сугубо одномерными претензиями на подлинную тождественность, в рамках которых никаким другим претензиям места просто не оставалось. Кожев, видимо, находил у Гегеля некое стремление к возрождению предустановленной гармонии. Гармонии, которой французский мыслитель вокруг себя совсем не обнаруживал. Отсюда возникала задача выяснения того, что в гегелевском учении можно выбросить как архаичный рудимент, а что должно оставить и развить применительно к современной ситуации. Диалектика господина и раба оказывалась с этой точки зрения оптимальным кодом современности. Она высвечивала проблему интересубъективности в ее «конфликтной фазе». Эта конфликтность признания увековечивалась, поскольку рассматривалась в качестве универсальной. Мотив примирения, и в коммунистической, и в нацистской риторике, был крайне непопулярным. Если враг не сдастся – его уничтожат. Другой – это всегда враг. Его можно победить (и, тем самым, обеспечить свое человеческое достоинство), но с ним нельзя договариваться. Такого рода договоры – проявления лишь слабости и должны иметь свои границы. Договоры суть способы преодоления своей слабости, инструменты оттягивания времени для того, чтобы собраться с силами и снова ударить, чтобы бесповоротно и окончательно победить. Демократические режимы того времени охотно перенимали и такого рода риторику и образ мыслей своих тоталитарных оппонентов. Концепция Кожева стала ярким маркером своего непримиримого времени.

Согласно В. Декомбу, Кожев никогда не стремился к адекватному воспроизводству гегелевских идей. Гегель был для него отправной точкой собственного независимого исследования современного человека⁹. Декомб указывает на три принципиальных момента, определивших форму антропологизации гегелевского учения Кожевым: позитивность бытия; ничтожность человеческой реальности и негативная сущность свободы¹⁰. С этой точки зрения Кожев исповедует радикальный онтологический дуализм – между природой и историей, между бытием-в-себе и бытием-для-себя. Согласно Декомбу, и Кожев, и Сартр в равной мере понимали бытие-в-себе вполне позитивистски, видя в нем недialeктическую чистую идентичность, лишённую признаков различия. Напротив, бытие-для-себя или свобода понимается как чистое отрицание, предполагающее невозможность сохранения тождественности и, в этом смысле, как чистое различие. Кожев принципиально уста-

навливает гегелевскую концепцию признания на фундамент онтологического дуализма. Там, где Кожев и Сартр обнаруживают абсолютную пропасть, разделяющую бытие и ничто, там невозможно опосредование, там немислимо гегелевское снятие. Гегель же описывает подобный нулевой уровень опосредования, который он называет чистой неопределенностью, лишь на первой фазе логического становления. Немецкий философ замечает, что такого рода неопределенность равным образом определяет и чистое бытие, и небытие. Иными словами, их определенность заключается как раз в отсутствии определенности. Как следствие, различие между бытием и небытием «сходит на нет». Они переходят друг в друга. Данное обстоятельство означает, что, несмотря на имеющуюся оппозицию, переход от бытия к небытию возможен, опосредование реально. Кожев и Сартр, напротив, как начинают, так и заканчивают признанием фундаментальной оппозиции бытия и ничто. Отсюда для них вытекает и невозможность опосредования, гегелевского снятия данной оппозиции. В гегелевской системе оппозиция господина и раба представляет собой первую форму снятия (т. е. опосредования) исходной оппозиции жизни и смерти. Взаимоотношения господина и раба представлены у немецкого мыслителя в качестве образа (*Gestalt*) сознания, который, с одной стороны, кладет конец неопределенности просто насилия, а с другой стороны, сообщает ему институциональный характер в форме принуждения и неравного признания. Для Кожева и Сартра, напротив, оппозиция господина и раба оказывается финальной.

Понимание Кожевным интересубъективности как области реализации человеческой негативности было подхвачено и развито Сартром преимущественно в «Бытии и ничто». Поскольку человек, согласно Сартру, – это субъект, отрицающий наличную себестоительную реальность; поскольку он – реализующееся ничто, постольку французский философ отвергает важнейший пункт в гегелевской этической концепции, которая основывается на признании взаимности признания. Гегелевская модель предусматривает не столько отрицание, сколько утверждение в отношениях с Другим. Эта утвердительность конституируется через взаимное признание индивидов, благодаря чему единство с Другим возникает из самопреодоления, т. е. из преодоления своей исключительности, базирующейся на отрицании ценности Другого.

В творчестве Сартра тема признания Другого сыграла роль едва ли не большую, чем в творчестве Кожева. В целом отношение Сартра к гегелевскому теоретическому наследию было достаточно многомерным. Можно сказать, что Сартр и безусловный сторон-

ник Гегеля, но также и его непримиримый критик. Гегель – один из тех великих мыслителей, с которым Сартр вел непрекращающийся диалог. Но, в любом случае, сартровское отношение к Гегелю далеко от плоского неприятия. Считается (если опираться на слова самого философа), что во время написания «Бытия и времени» Сартр не успел познакомиться с гегелевской «Феноменологией духа». Французский перевод этой работы появился позже. Позиция Сартра в отношении феномена признания в этот период во многом совпадает с подходом, предложенным Кожевым в ходе его гегелевских семинаров. Известно и то (опять-таки со слов самого философа), что Сартр, в отличие от многих известнейших интеллектуалов того времени, семинаров Кожева не посещал. Тем не менее, он был вполне в курсе его идей о Гегеле. Он же развивал, в рамках тематизации признания, идею своего рода героического индивидуализма. В духе идей Кожева Сартр отождествляет признание с темой взаимоотношений господина и раба. Сартр предъявляет Гегелю претензии за его оптимизм, выразившийся в признании возможности взаимного признания.

Можно предположить, что сартровская рецепция Гегеля претерпела определенную эволюцию. Он начал как критик великого немца, и эта критика базировалась во многом на том, что Гегеля он воспринял через призму идей Кожева. В «Тетрадах по этике» дает о себе знать уже не столько потенциальный слушатель Кожева, сколько читатель самого Гегеля. При этом Сартр однозначно утверждает ложность тезиса о возможности взаимного признания. Тем не менее, он не отвергает с порога саму взаимность. Это видно из того, как французский философ трактует понятия великодушия и обращения. Так, например, великодушие в принципе невозможно без некоего положительного отношения к Другому. Реальность положительного отношения одного индивида к другому обнаруживается и при анализе феномена обращения. В каком-то смысле, согласно Сартру, феномен обращения противоположен феномену стыда, анализу которого философ уделяет много места в «Бытии и ничто» и который он осмысливает в качестве формы актуализации человеческой негативности и, следовательно, свободы. В обращении уже нет места негативности.

Обращение, – отмечает Сартр, – есть требование кого-либо, адресованное к кому-либо во имя чего-либо... Обращение есть признание личной свободы в ситуации, обусловленной ситуацией, в которой находится личная свобода... В действительности обращение – это обещание взаимности. Оно означает, что человек, к которому я обращаюсь,

может в свою очередь обратиться ко мне... Обращение – это признание амбивалентности, в той мере, в какой оно признает свободу другого, существующую в некоей ситуации обусловленности его целей, и безусловность его свободы¹¹.

Правда, Сартр, говоря о великодушии и признавая взаимность признания одного индивида другим в качестве его условия, тем не менее, толкует и о возможности нового, лишь более изощренного, вида доминирования.

Отчасти такого рода движение Сартра в сторону человеческой солидарности в этическом плане соответствует тому, как он будет понимать свободу в «Критике диалектического разума». В данной работе французский философ признает, что по крайней мере в социальном плане реализация человеческой свободы возможна лишь в рамках некоторой социальной группы, которая, однако, наделяется всеми теми параметрами, которые раньше в «Бытии и ничто» атрибутировались в индивиде и только в индивиде. Сартр представлял свою позднюю модель свободы уже не как номинализм вообще, но как диалектический номинализм. Такого рода определение все же выражало его фундаментальную ориентацию на онтологическую исходность субъекта, некоего Я. Оно уводило тем самым *от* возможной субстанциализации МЫ, т. е. делало феномен взаимного признания формально невозможным. Данное обстоятельство по-своему подтверждает неоднократно возобновлявшиеся признания философа в том, что при всех мутациях его философских предпочтений и ориентиров он в глубине оставался экзистенциалистом. А «богоборческий» экзистенциализм всегда в конечном счете исходит из примата индивида над любым коллективом. Он, начиная с Кьеркегора (хотя в случае с датским мыслителем едва ли приходится говорить о «богоборчестве»), всегда базируется на примате единичного над общим. Но, однако, вопрос остается: «Как, признавая номинализм, двигаться от индивидуального к социальному, от монизма одного к интересубъективности многих?» Ведь движение к *диалектическому* номинализму в принципе должно означать движение в сторону некоего синтеза индивидуального и целого. Праксис – термин, столь часто встречающийся у позднего Сартра, – означает социальное действие, осуществляемое группой индивидов. Их индивидуальность в рамках подобного действия актуальна лишь постольку, поскольку соответствует целям этого конкретного ансамбля. Такого рода уравнивание индивидуальных задач и предпочтений, осуществляемая ради реализации групповых интересов, на практике и означает, так или иначе, воз-

вращение в этический горизонт, который формируется в виду Другого, в некоем отклике на его запросы и требования. Можно сказать, что Сартр как теоретик этики балансировал между номинализмом индивидуальной экзистенциальной свободы и номинализмом рафинированным, учитывающим интересующие потребности внесубъективной реальности. Но это и означало движение от кожевовского Гегеля к Гегелю историческому, Гегелю как этическому мыслителю. Такого рода движение Сартра ставило под вопрос саму возможность существования чисто экзистенциалистской этики. А оселком, по которому проверялась сама возможность обретения тем или иным учением этического горизонта и было то или иное решение проблемы признания.

И Кожев, и во многом Сартр были философами, которые, каждый по-своему, пытались сформулировать философские коннотации своим, преимущественно либеральным, политическим предпочтениям. Позиция героического индивидуализма, представленная явным образом Кожевом и признававшаяся многими его современниками аутентичным гегельянством, делала возможными соответствующие корреляции с ницшеанством. Внимание к Ницше со стороны французских интеллектуалов последних десятилетий прошлого века отчасти было обусловлено именно той трактовкой Гегеля, которую дал ей Кожев¹².

Эпоха Гегеля во Франции, т. е. период (приблизительно 30–60-х годов прошлого века), когда немецкий философ так или иначе находился в фокусе внимания самых разнонаправленных французских интеллектуалов, вызвал в конце концов соответствующую реакцию. Состояла она в том, что в каком-то смысле Ницше заместил Гегеля в качестве интеллектуального ориентира.

Между тем, давно признано, что у Гегеля и Ницше можно обнаружить много соответствий. Это и критическое отношение к традиционной метафизике, и даже внимание к оппозиции господин/раб, и, наконец, терминологические параллели (например, между ницшеанским *sublimieren* и гегельянским *aufheben*). В некотором смысле французское философское сообщество разделилось на тех, кто критикует Гегеля с позиции Ницше; и тех, кто критикует Ницше с позиции Гегеля. Возможно, это несправедливо по отношению к ним обоим. Но это и неизбежно, так как любой философ существует в истории мысли не сам по себе, но в его рецепции последующими поколениями. Нет никакого аутентичного Гегеля или, скажем, аутентичного Маркса. Есть тот Гегель и тот Маркс, какими мы знаем их сейчас и в той мере, в какой они интересны нам сейчас. Этот интерес отчасти основывается на соответствии наших тракто-

вок пресловутой «злобе дня». Они всегда одномерны и всегда тяготеют к искажению «подлинной» действительности. Но иначе мы не можем. Однако верно и то, что мы должны всегда стремиться мыслить иначе, что в данном случае означает лишь то, что мы должны быть справедливыми к философам прошлого. Иными словами, быть многомерными в нашей рецепции их учений.

Примечания

¹ Рикёр П. Путь признания. М., 2010. С. 23.

² Там же. С. 24.

³ См.: Декомб В. Современная французская философия: Сб. М., 2000. С. 145–149.

⁴ См.: Кузнецов В.Н.. Французское неогегельянство. М., 1982. С. 97.

⁵ Там же. С. 54.

⁶ Там же. С. 237.

⁷ Butler J. Op. cit. P. 87.

⁸ Ibid. P. 77.

⁹ См.: Декомб В. Указ. соч. С. 8–10.

¹⁰ Там же. С. 8–20.

¹¹ Sartre J.-P. Notebooks for an Ethics. Цит. по: Williams R. Hegel's Ethics of Recognition. London, 1997. P. 377.

¹² См.: Декомб В. Указ. соч. С. 8–20.

А.В. Ямпольская

МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА

В «Бытии и времени», а также в примыкающих к этой работе лекционных курсах Хайдеггер разворачивает методический жест Гуссерля: уже не метод определяет предмет, но, напротив, предмет феноменологии как способ встречаемости бытийных структур определяет феноменологический метод как метод их «вычитывания» или «расчистки». Легитимной областью философской работы становится не отраженный в запаздывающем зеркале рефлексии феномен, а тот способ, которым феномен явлен Dasein, соотносится с ним. «Как» становится новым «что»: парадигмальным феноменом оказываются аффективные состояния Dasein (тревога, забота), а не перцепция протяженной вещи.

Ключевые слова: Хайдеггер, феноменология, метод, присутствие, трансцендирование, феномен, рефлексия, самонаблюдение.

Как бы ни был Гуссерль озабочен вопросом о методе, феноменологическая работа для него начинается не с критического размышления о методических предпосылках, а с конкретных феноменологических дескрипций; первой книгой о феноменологии стали не «Идеи», а «Логические исследования», где феноменологический способ исследования уже практиковался, хотя «интерпретация аналитической работы»¹, необходимая для формирования «феноменологии как учения»², еще отсутствовала. Для Хайдеггера же – в силу принадлежности к следующему поколению феноменологов – феноменологический метод оказался методом, воспринятым и унаследованным от Первофеноменолога или, точнее, основателя феноменологического исследования; и в качестве такового этот метод подлежал модификации, «преодолению» и даже отвержению.

Попытки *модифицировать* для того, чтобы усвоить отличаются отношением Хайдеггера к феноменологическому методу в марбургских лекциях – в первую очередь, в лекциях 1922–1923 гг. («Прологомены к истории понятия времени», GA 20) и в лекциях 1927 г. («Основные проблемы феноменологии», GA 24). Для этого оказалось необходимым переопределить, *что такое феноменология*: лекции 1927 г. начинаются с того, что нельзя довольствоваться «некоторым догматически предположенным понятием феноменологии». И не следует обманываться: если Хайдеггер и примыкает к гуссерлевскому проекту «в выборе слова», то отнюдь не присоединяется к нему «по существу дела»³. Но в чем же заключается, с точки зрения Хайдеггера, существо философского дела, философский «образ мыслей»?

Если для Гуссерля сама возможность философии определяет тем, что феноменологический метод порождает ее правомочный предмет – «феномены в смысле феноменологии», регион абсолютной данности и самоданности, сознание как особый бытийный регион – то для Хайдеггера дело обстоит наоборот. *Философский метод сам по себе не способен породить предмет, но напротив, сам метод должен быть приспособлен, адаптирован под подлинный предмет философии*. Именно потому, что *предмет* наук отличен от *предмета* философии, ее метод «не имеет ничего общего с методом какой-либо иной науки»⁴. Если самое «понятие феноменологии еще нужно заполучить»⁵, если мы не можем исходить из него для определения основных ее проблем, то тем более еще только нужно заполучить подлинный *предмет философии*. Хотя метод философии зависит от ее предмета, но в то же время этот предмет (а точнее – предметное поле) нам только предстоит обнаружить, выявить, определить в процессе работы.

Таким образом, исходной точкой для определения, как метода, так и предмета феноменологии является само феноменологическое исследование, его исторически существующая, хотя и несовершенная форма. Можно пояснить этот ход словами Хайдеггера о Брентано: принцип исследования не прилагается к фактам, но привлекается из них самих⁶. Другими словами, продвижение в исследовании, обретение предметного поля и *как* его изучения осуществляется исходя из того, что я уже «заранее имею представление о» содержании и структуре того, что я исследую, во-первых, и что я все время это представление трансформирую, во-вторых. В отличие от Гуссерля (и от Декарта) Хайдеггер говорит нам: невозможно начать с чистого листа, с отказа от всего предданного. «Любой философский разбор, даже самый радикальный, полагающий но-

вое начало, пронизан перешедшими к нам понятиями»⁷, убеждает нас Хайдеггер. И поэтому хайдеггеровское исследование – это не построение здания науки, а его перестройка, переустройство философского мира: феноменолог должен не столько возводить взгляд «от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего» в редукции, сколько осуществлять деструкцию («критический демонтаж»⁸) истории философии, а также ее перестройку, конструкцию в соответствии с новым строительным планом. Однако чтобы перестраивать дом, надо знать, где находится фундамент. И поэтому поиск основания, того, что лежит в основе, но по какой-то причине закрыто, «загорожено», «засорено»⁹, составляет настоящее дело исследователя.

Для Хайдеггера философ – это прораб, архитектор и уборщик в одном лице: «Феноменология как исследование представляет собой именно работу выявляющего позволения видеть в смысле методичного устранения того, чем нечто скрыто»¹⁰. Хайдеггер потому пишет, что «феномен не дан с самого начала»¹¹, потому что никакого «самого начала» у нас еще нет; соответственно, трудность феноменологической работы заключается как раз в том, чтобы заставить феномены «явиться по типу феномена»¹² (а не по типу явления¹³). Другими словами, недостаточно того, чтобы феномены являлись; нужно, чтобы они являлись *правильным способом*.

До этого момента подход Хайдеггера параллелен подходу Гуссерля: феномен, явление вообще, может стать «феноменом в смысле феноменологии» только в результате редукции, то есть внутри совершенно определенного, методическим образом обеспеченного способа являться. Только для Хайдеггера речь идет не о перемещении перспективы, не о попытке так сместить зрителя и его способ усмотрения, чтобы феномен стал виден «с нужной стороны», а о том, чтобы убрать какие-то преграды, которые мешают феномену появиться, сделаться явным, обнаружимым – но в то же время о том, чтобы не разрушить те части постройки, которые необходимы для ее стабильности, для того чтобы она осталась этой же постройкой, чтобы она не перестала быть тем, что она есть. *Обнажить каркас* – так можно обозначить неформальный метод хайдеггеровской герменевтической феноменологии. В этом смысле очень показательной является историко-философская ремарка Хайдеггера о том, что излишняя радикальность Аристотеля привела к тому, что диалектика, которая у Платона «была настоящим философским замешательством», была Аристотелем и всей последующей философией не понята и оказалась «излишней»¹⁴. В сущности, Хайдеггер обвиняет Гуссерля в том же самом: в излишнем радикализме. Ре-

дукция, которая была призвана выявить чистое сознание, «лишает нас почвы, на которой единственно может быть поставлен вопрос о бытии интенционального»¹⁵.

Если для Гуссерля вынесение за скобки того факта, что переживания принадлежат мне, только и обеспечивает возможное поле для работы, поскольку происходит отграничение региона чистых cogitationes от региона cogitationes, sum cogitans¹⁶, то для Хайдеггера это «отвлечение» представляет собой недопустимое сужение границ исследуемого. Именно в этом смысле следует понимать его слова о том, что в редукции акты «предстают взгляду лишь в соответствии с их “Что”»¹⁷.

Хайдеггер упрекает Гуссерля в том, что единственный модус схватывания актов, поскольку они схватываются в редукции (читай – в рефлексии) – это модус предметности. Акты схватываются в соответствии с их чтойностью и структурой, но сам акт, акт как таковой – выпадает из рассмотрения. «Избирательный взгляд на чтойное содержание означает видение “Что” как схваченного, данного, конституированного»¹⁸ – то есть существующего некоторым вполне определенным способом, а именно в сознании и для сознания. Однако проблема заключается не только в том, что Гуссерль понимает бытийный регион интенциональности слишком узко. Недостаточно просто «расширить» очерченную гуссерлевской редукцией область, потому что в этой исходной, «образцовой» точке существенная часть опыта уже была упущена из рассмотрения. Исходная предпосылка гуссерлевской феноменологии – отождествление «естественной установки» ученого-натуралиста со всей полнотой человеческого опыта – есть уже «определенная теоретическая позиция»¹⁹, а точнее – «предрассудок»²⁰, который «закрывает от взора специфическое бытие актов»²¹. «Научный ответ»²², предполагаемый этой некритически принимаемой установкой – это ответ «догматический»²³; он приводит к «упущению» вопроса о смысле бытия и о бытии человека.

Отождествление предметного поля феноменологии с *регионом* сознания, который есть, тем же способом, что и другие регионы бытия, приводит, с точки зрения Хайдеггера, к упущению своеобразия способа бытия, свойственного человеку. Как пишет Ж.-Л. Марион,

описание бытия сознания в терминах региона исключает вопрошание о бытии сознания как о не-предметном, поскольку позволяет <...> пренебречь внеучным вопрошанием о способе бытия сознания в качестве интенционального²⁴.

То, что для Гуссерля составляло не сугубо технический, а экзистенциальный, связанный с трансформацией субъекта исследования момент феноменологического метода – *inspectio sui*, аскетическое самонаблюдение, – для Хайдеггера есть лишь признак того, что Гуссерль оказался не в состоянии покинуть накатанную историко-философскую колею: интерпретацию человека в терминах *animal rationale*.

В чем же различие гуссерлевского тезиса о том, что «любое сознание есть сознание чего-либо»²⁵, от хайдеггеровского описания интенциональности как «существенной, если не исходной, структуры субъекта»? Если для Гуссерля понятие интенциональности служит тем инструментом, который прорывает имманентность сознания и позволяет решить эпистемологическую проблему соотношения сознания с предметностью, то для Хайдеггера интенциональность объявляется не столько способом познания мира или, точнее, познания познания, сколько тем способом, которым субъект (философствующий или нет) *живет*. Поэтому для Хайдеггера описание сознания в терминах имманенции и трансценденции (или в терминах того, что происходит «на стороне вещи» и «на стороне Я»²⁶) означает искусственное членение сущностного единства жизни – не жизни трансцендентального субъекта, но жизни «нас самих». Хайдеггер решительно порывает с гуссерлевской топикой «внутри–снаружи», «имманентное–трансцендентное», «свое–чужое»: «Для Dasein нет никакого “снаружи”, поскольку для него так же абсурдно говорить о каком-то “внутри”»²⁷.

Благодаря преодолению регионально-световой метафоры, в которой разворачивается работа Гуссерля, Хайдеггер может выйти к другому пониманию «того сущего, которое есть мы сами»: уже не как монады, противостоящей миру и другим, но как динамического, излучающего себя вовне, «дисперсного» или «диффузного» единства²⁸. Именно благодаря этой «дисперсности» мы²⁹ можем быть направлены *на мир и на самих себя* не как на предмет, не как на нечто, противостоящее нам и нам чуждое, а совершенно другим и гораздо более интимным, «исконным» образом³⁰:

Описывая интенциональность как способ соотношения с собой и миром, который превосходит, «трансцендирует» субъект-объектное отношение, Хайдеггер не только предвосхищает свою собственную критику новоевропейской рефлектирующей субъективности как *cogito me cogitare* и «опредмечивающего овладения», но и пытается сформировать концепцию философской самоотнесенности, которая бы «революционизировала само понятие человека»³¹. Интенциональность как *трансцендирование* должна пониматься не

как пример «субъект-объектной связи», но «в более широком смысле»³². Фихтеанское отчуждение Я³³, которое является неизбежным следствием рефлексии как ключевого элемента метода феноменологической редукции, оказывается в хайдеггеровской феноменологии преодолено.

Соответственно, интенциональность как направленность-на описывается Хайдеггером не на языке «актов» сознания, а на языке «отношения» [Verhalten], связывающего *intentio* и *intantum*. Следует отметить сам выбор терминологии: он отсылает не к введенному в «Идеях I» различию ноэзы и ноэмы, а к различению предмета, который интендирован, и предмета, как он интендирован, в §17 V Логического исследования³⁴. Хайдеггер набрасывает «покров стыдливости» на то, что отделяет его от Гуссерля; действительно, отказ от терминологии ноэзис/ноэма не только позволяет выйти за рамки сугубо теоретического отношения – к такому пониманию интенциональности, которое включало бы практические моменты; рассуждение в терминах *intentio/intantum* позволяет Хайдеггеру сместить само предметное поле феноменологической работы, перейти от исследования того, *что* интендируется – к исследованию того, какова структура интендирования, причем структура понимается как «бытийный состав», то есть как определенная архитектура, «из чего и как оно сделано». Если гуссерлевское различие есть фактически различие между самой вещью (до редукции) и ноэматическим феноменом (после редукции), которое касается в первую очередь эпистемологической проблематики: конституирования предметности в сознании, – то для Хайдеггера речь идет о сущем, которое может быть понято само по себе – а может быть понято и исходя из своего способа явленности, из того способа, которым это сущее «встречается».

Этим «способом встречности феномена»³⁵ может стать и сокрытость: сокрытость, которая оказывается «внутренним и необходимым моментом познания»³⁶. Для Хайдеггера эпохи двадцатых годов эта сокрытость проистекает из несобственных способов существования *Dasein* и как таковая должна быть преодолена, пусть даже ценой «методического насилия» над собственным способом раскрытия сущего.

Осуществляемый Хайдеггером переход от *что* исследования к его *как* означает не только модификацию предметного поля феноменологии, не только смещение интереса от феномена к тому сущему, которое является в этом феномене определенным образом. Этот переход прежде всего касается феноменологического метода. Феноменология «теряет свой характер автономной науки» и

превращается в служанку онтологии³⁷, в соответствии со словами Хайдеггера: «Феноменология — это заголовок для метода онтологии, т. е. научной философии»³⁸. Однако потеря феноменологией статуса «первой философии» позволяет расширить не только поле исследования, но и сам феноменологический метод. Как пишет Ж.-Л. Марион, «благодаря Хайдеггеру феноменология становится путем, который ведет за пределы феноменологии, она становится способом своего собственного методического самопревосхождения»³⁹. Феноменология оказывается тем, что выводит из феноменологии, своего рода способом вытаскивать себя самого за волосы из болота. Другими словами, феноменология *есть* так же, как *есть* Dasein — экзатически, самопревосходя, самопреодолевая себя вовне.

Понятие «трансцендирования» как определенного способа бытия, в котором превосходится разделение на внешнее и внутреннее, является важнейшим методическим понятием хайдеггеровской философии в эпоху подготовки и написания «Бытия и времени». Dasein в качестве «кто» трансцендирования не замкнуто, размыто, между ним и миром нет четкой границы. Отметим, что этот момент останется актуальным для позднего Хайдеггера. В частности, в конспектах церингенского семинара мы читаем:

У Гуссерля сфера сознания вовсе не ставится под вопрос, еще меньше прорывается. Хайдеггер добавляет: ее, впрочем, и не прорвут, откуда исходят из ego cogito; т. к. в основной конституции ego cogito (точно так же, как и в основной конституции монад Лейбница) заключено то, что оно не имеет окон, через которые что-либо могло бы входить или выходить. В этом отношении ego cogito есть замкнутое пространство. Стремление «выйти» «из» этого замкнутого пространства — в себе противоречиво. Отсюда необходимость исходить из чего-то иного, чем ego cogito⁴⁰.

Альтернативной сознанию «исходной точкой» является Dasein, чья «имманентность прорвана», чей способ бытия есть «бытие-снаружи»⁴¹. Мышление в терминах эк-зистирующего Dasein позволяет преодолеть мышление в терминах субъект-объектного противопоставления, потому что диффузное Dasein не отделено четко и ясно от мира; мир и Dasein в некотором смысле взаимопроникают друг в друга. Именно поэтому Dasein есть таким способом, что оно «размыкает» мир, делает мир и вещи доступными для изъяснения, для восприятости «из него самого». Феномен перестает быть продуктом редукции и может становиться тем, что «показывает себя из себя самого», поскольку он более не релятивен по отношению к

сознанию как некоторой выделенной точке. Феноменом в смысле феноменологии может быть только то, что интимным образом связано с Dasein, а именно то, что относится к сфере его «снаружи». Другими словами, Dasein есть одновременно и проводник феноменологического исследования («субъект», «тот, кто»), и поставщик ее тематического поля («объект», «то, что»).

Хайдеггер, впрочем, отмечает, что любая философия постигает мир «с оглядкой на» агента философского исследования, однако тот способ, которым «наивная онтологическая интерпретация» «оглядывается на Dasein», является «дофилософским». Для Хайдеггера рефлексия есть опредмечивание самости, своего рода «конструктивное насилие надо обстоятельствами дела, нефеноменологическое начинание»⁴² в стиле Фихте. В отличие от «самопонимания», которое укоренено во взаимосвязи мира и нас самих, рефлексия разделяет и отчуждает «то, что дано заранее»⁴³, это своего рода «шпионаж» за самим собой. Опредмечивающий и расчленяющий взгляд рефлексии превращает человека как конкретную целостность «в *многоуровневую внутримировую вещь*»⁴⁴, в предмет «зоологического», «трансцендентного», то есть сугубо внешнего, рассмотрения. Отметим, что в этот момент Хайдеггер возражает не только Гуссерлю, но и всей идущей от стоиков традиции философского и религиозного самопознания, которая основана на «испытании совести» и «внимании к себе»⁴⁵. Если для Гуссерля «испытание совести» служит высоким примером «внутреннего монолога», произносимого в одиночестве душевной жизни, то для Хайдеггера подобное духовное упражнение с самого начала отмечено печатью неподлинности. Как пишет А.Г. Черняков, «Взгляд рефлексии исходит от деятельного, “живого” Я и застаёт опредмеченное, “умерщвленное” Я»⁴⁶. Рефлексия – это способ увидеть «то сущее, которое есть мы сами» тем же способом, которым мы соотносимся с наличным, неэкзистирующим, нетрансцендирующим сущим.

Только «в непосредственной страстной отданности Dasein миру собственной самость Dasein отсвечивает, отражаясь от вещей»⁴⁷. Соответственно, и вещи являют себя «сами», то есть не через посредничество сознания, но как принадлежащие сфере «снаружи» Dasein, которое среди них живет и действует. Способ, которым феномен показывает себя, и способ, которым Dasein обнаруживает его, – это один и тот же способ, потому что феномен есть лишь изнанка Dasein. Именно в этом смысле следует понимать хайдеггеровский тезис о том, что «феномен показывает себя из себя самого»: это «не мистика», в нем нет «одушевления вещей»⁴⁸, а значит и приписывания феноменам какой-либо «самости» или «собственной

инициативы». «Самость» феномена есть самость Dasein, которое играет роль проводника феноменальности, но не ее исполнителя⁴⁹.

«Прямое доказывание и показывание», о котором говорится в § 7 «Бытия и времени», не менее трудно, чем гуссерлевская *intuitio sine comprehensione*: «в идее “изначального” и “прямого” схватывания и экспликации феноменов заложена противоположность наивности случайного, “непосредственного” и непродуманного “созерцания”»⁵⁰. И, может быть, самое трудное в этом «подходе» к феномену – это как раз то смещение, которому подвергается Dasein в качестве «субъекта» феноменализации.

Способ, которым феномен показывает себя, и способ, которым Dasein обнаруживает его, – это один и тот же способ, потому что феномен есть лишь изнанка Dasein. Благодаря преодолению представления о феномене как об отделенном и противостоящем субъекту познания объекте Хайдеггер может ввести в рассмотрение такие феномены, как расположение, забота и методически главнейший из них: исходный феномен истины. Истина есть способ бытия Dasein, и, следовательно, вопрос о том, каким именно образом Dasein соотносится со своим бытием, его схватывает и обнаруживает, выходит в хайдеггеровском анализе на первое место. Явленность феномена подразумевает его высказанность, выявленность в слове; именно словом и в слове осуществляется раскрытие мира. Однако это слово никогда не есть безличное, «ничейное слово»; оно принадлежит тому, кто ведет речь – Dasein. Другими словами, «истинность» относится не к высказыванию, а к способу бытия Dasein⁵¹. Речь способна раскрыть сущее в силу того, что оно всегда разомкнуто Dasein, потому что способ бытия Dasein состоит в выявлении как самого себя, так и того сущего, с которым оно соотносится⁵². Нельзя не отметить важность этого тезиса для последующей французской феноменологии, где на первый план выйдут феномены авторства и адресности речи. Субъект говорящий, тот, кто говорит сам, и тот, к кому обращена речь, займет у Левинаса, у Деррида, у Мариона место классического субъекта познания.

В то же время бросается в глаза, что в «Бытии и времени» (и в других работах того периода) Хайдеггер исследует Dasein и его доступ к истине, но те преобразования самого вопрошающего, которые неизбежно сопровождают философское вопрошание, еще не тематизируются⁵³. Фигура философа, размышляющего о бытии-к-смерти, остается совершенно неподвижной, незатронутой происходящим: умирает «вообще» Dasein, а не автор (и не читатель) «Бытия и времени». Хайдеггеровский «поворот» оказался и поворотом к философии «от первого лица»: поставив позицию фило-

софа (в том числе и политическую) в центр своих размышлений, Хайдеггер делает рассуждения о том, что такое философия, как осуществляется вопрошание, каким именно образом следует «остановиться»⁵⁴, опомниться, развернуться на пути к истине (все то, что сближает позднюю хайдеггеровскую философию с мистикой и аскетикой) одним из самых заметных лейтмотивов своей философии.

Примечания

- ¹ Молчанов В.И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 497.
- ² Там же. С. 495.
- ³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 25–26.
- ⁴ Там же. С. 23.
- ⁵ Там же. С. 2.
- ⁶ Хайдеггер М. Прологомены. С. 25.
- ⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 28.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Хайдеггер М. Прологомены. С. 93–94.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Хайдеггер М. Прологомены. С. 94. В оригинале стоит: “Weil das Phänomen erst gewonnen werden soll...” (*Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. S. 119*).
- ¹² Там же.
- ¹³ Эта мысль Хайдеггера была развита Марком Риширом, который говорил, что феномены «мерцают», что их феноменальный статус постоянно осциллирует между собственно феноменом и статусом иллюзией (*Richir M. Méditations phénoménologiques. Grénoble : Jérôme Millon, 1992. P. 448*).
- ¹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. С. 25
- ¹⁵ Хайдеггер М. Прологомены. С. 117.
- ¹⁶ Русский перевод: *Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций* / Пер. с немецкого Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 119. И далее Гуссерль пишет: «Нужно остерегаться фундаментального смешения между *чистым феноменом*, в смысле феноменологии, и *психологическим феноменом*, объектом естественно-научной психологии».
- ¹⁷ Хайдеггер М. Прологомены. С. 118.
- ¹⁸ Там же. С. 118.

- ¹⁹ Там же. С. 121.
- ²⁰ Там же. С. 122.
- ²¹ Там же.
- ²² *Хайдеггер М.* Прологомены. С. 121.
- ²³ Там же. С. 122.
- ²⁴ *Marion J.-L.* Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. P.: PUF, 1989. P. 77–78.
- ²⁵ См. например, *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 215.
- ²⁶ Ср. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 223.
- ²⁷ *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. С. 85.
- ²⁸ Cf. *Bernet R.* La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie. Paris: PUF, 1994. P. 63. Отметим, что этот же мотив в критике Гуссерля воспроизводится и в «Церингенском семинаре»: «то замкнутое место, которое есть сознание» (*Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 года / Пер. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Борисов Е. и др. Минск: ЕГУ, 2001. С. 115).
- ²⁹ Отметим, что Хайдеггер, в отличие от Гуссерля, предпочитает пользоваться не субстантивированным Я (das Ich), а размытым личным «мы».
- ³⁰ *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. С. 84.
- ³¹ *Heidegger M.* Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Summer Semester 1928). Gesamtausgabe. Band 26 / Herausgeb. K. Held. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1990. S. 167.
- ³² *Ibid.* S. 169.
- ³³ См., например, у Яна Паточки: «Гуссерль пытается <...> показать, что предметность предмета может быть мыслима только исходя из субъективности субъекта<...> Это воспроизведение фихтеанской попытки понимания мира исходя из субъекта и из свойственной ему сущностной структуры» (*Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. Grénoble: Jérôme Millon, 1992. P. 137).
- ³⁴ *Гуссерль Э.* Логические исследования / Пер. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 374.
- ³⁵ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 37.
- ³⁶ *Борисов Е.В.* Феноменологический метод М. Хайдеггера. С. 359. Согласно Е.В. Борисову, сокрытость феномена сущностно обусловлена необходимым ниспадением Dasein в неподлинное, несобственное бытие, стремлением прочь от себя, и соответственно, метод Хайдеггера можно описать как «редукцию к собственной открытости», или редукцию «к возможности опыта как такового» (там же. С. 363).
- ³⁷ *Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 72.

- ³⁸ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 3.
- ³⁹ Marion J.-L. Réduction et donation. P. 73. В письме к Ричардсону Хайдеггер подчеркивает, что его путь к мышлению бытия шел *через* феноменологию, а не *из* нее (Heidegger M. Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman 2006. S. 148–149).
- ⁴⁰ Хайдеггер М. Семинар в Церингене 1973 года. С. 113.
- ⁴¹ Там же. С. 114.
- ⁴² Там же. С. 215.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Хайдеггер М. Прологомены. С. 134
- ⁴⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с французского А.Г. Погоняйло. Спб.: Наука, 2007. С. 43, 64.
- ⁴⁶ Черняков А.Г. Онтология времени. Спб.: ВРФШ, 2001. С. 174.
- ⁴⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 211.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Libera A. de. Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet, P: Vrin, 2007. P. 88 et passim.
- ⁵⁰ Там же. С. 36–37. Как отмечает Ф. Дастюр, здесь Хайдеггер пользуется языком «принципа всех принципов» – в отличие от курса 1927 г., где от гуссерлевской риторики не остается и следа (Dastur F. Heidegger : la question du *logos*. P: Vrin, 2007. P. 81, п. 1).
- ⁵¹ Там же. С. 227. Поэтому истинна может быть не только речь, истинно и «прямое взглядывающееся внятие», *voëiv*.
- ⁵² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 284. Как пишет Ф. Дастюр, «герменевтика есть сначала *способ бытия*, и только потом – способ познания» (Dastur F. Heidegger. P. 100).
- ⁵³ Философское вопрошание как таковое есть способ бытия, а не один из моментов познания: как пишет А.В. Ахутин, «не теоретик (онтолог) задает этот вопрос, а некое сущее, самим своим существованием являет (даже осуществляет) вопрос о бытии» (Ахутин А.В. Поворотные времена. Спб.: Наука, 2005. С. 545).
- ⁵⁴ Хайдеггер М. Что это такое – философия? / Пер. с нем. В.В. Бибахина // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 120.

ВОСПРИЯТИЕ И МИР
В «ОПЫТЕ И СУЖДЕНИИ»
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

В статье обосновывается тезис, что разные подходы к описанию опыта восприятия у «раннего» и «позднего» Гуссерля соответствуют и разному пониманию им «мира». Поскольку Гуссерль не всегда эксплицитно фиксировал, в какой (теоретической или феноменологической) установке он проводит то или иное собственное исследование, то мы стремимся за Гуссерля провести такое более строгое разграничение.

Ключевые слова: феноменологическая установка, теоретическая установка, восприятие, сознание, мир, жизненный мир.

Как известно, исходным пунктом философских исследований Эдмунда Гуссерля явилось осмысление оснований математики и логики. Проблемы логики как одной из основополагающих наук остались во многом путеводной нитью для всего дальнейшего творчества Гуссерля. Именно принимая во внимание этот контекст, он обращается к исследованию сознания и жизненного мира.

В данной статье мы рассмотрим анализ восприятия и понимание мира в одной из поздних работ Гуссерля так называемого логического цикла – в «Опыте и суждении»¹. Основной мыслью этой работы является тезис о том, что законы логики имеют свое обоснование в нашем восприятии вещей. Это означает, что наше восприятие протекает по определенным закономерностям, на основании которых и формируются, точнее говоря, продуцируются логические законы. Кроме того, Гуссерль убежден, что логические законы могут быть открыты в любой исторический момент и в любой историко-культурной ситуации, так как опыт восприятия вещи протекает везде одинаково.

Восприятие является основной структурой жизненного мира, а жизненный мир, как утверждает Гуссерль в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии», выступает почвой всех наук, царством изначальных очевидностей. Однако во введении в «Опыт и суждение» говорится, что жизненный мир является миром идеализаций, который сам требует прояснения.

Как возможны эти две, казалось бы, взаимоисключающие позиции, высказанные примерно в одно и то же время в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» и в «Опыте и суждении»? Или, может быть, Л. Ландгребе, который опубликовал уже после смерти Гуссерля «Опыт и суждение», допустил некоторые вольности при подготовке к печати этой работы?

Однако никакого искажения позиции Гуссерля Ландгребе не осуществил. Скорее, наоборот, он строго следовал логике своего учителя. Дело в том, что, по Гуссерлю, говорить в строгом смысле о донаучном жизненном мире как о мире изначальных очевидностей можно только до возникновения науки Нового времени. После возникновения естествознания в Новое время идеализации науки вошли в плоть и кровь нашего жизненного мира и стали его неотъемлемой частью. Чтобы вскрыть смысловой генезис логических законов путем обращения к нашему изначальному опыту, необходимо наш опыт сначала очистить от идеализаций жизненного мира.

Если мы хотим вернуться к опыту в его последнем изначальном смысле, – пишет Гуссерль, – то этот опыт может быть только изначальным опытом жизненного мира, который еще ничего не знает о своих идеализациях, но имеет свой необходимый фундамент².

Этот изначальный опыт и есть опыт восприятия вещи.

Итак, жизненный мир в широком смысле – это субъективно соотносимый мир нашего опыта. Восприятие вещей – это особый, привилегированный в смысле изначальности, сегмент жизненного мира. Тогда положение Гуссерля об обоснованности логических суждений нашим восприятием вещей означает их обоснованность нашим жизненным миром, очищенным от всех идеализаций. Это соответствует основной интенции, развиваемой поздним Гуссерлем, в том числе и в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии»³.

Итак, положение Гуссерля об обоснованности логики восприятием вещей можно понимать следующим образом. Тот факт, что мы имеем такие, а не иные законы логики, обусловлен тем, что наш изначальный опыт в мире протекает определенным образом, то

есть мы видим окружающие нас предметы таким, а не иным образом. Это сильное, и на первый взгляд небесспорное утверждение. Но, с другой стороны, трудно спорить с тем, что мы интуитивно считаем верными законы логики, правила построения суждений. И вполне возможно, что это обусловлено тем, что они не противоречат нашему повседневному опыту. По крайней мере, это так в отношении людей европейской культуры.

Хотелось бы обратить внимание на важный момент, что кроме понятия жизненного мира, в «Опыте и суждении» (как и во всей философии Гуссерля) есть также и понятие мира. Мир является «объективной», не зависящей от субъекта предданностью нашего опыта восприятия. «Мир, как сущий мир, – пишет Гуссерль, – является универсальной пассивной предданностью любой судящей деятельности, любого действующего (einsetzenden) теоретического интереса»⁴.

Здесь необходимо сделать методологическое замечание. Свое понимание мира, явное или неявное, цели и задачи, методы исследования Гуссерль формулирует в естественной теоретической установке. А уже потом конкретное исследование, в нашем случае – восприятие вещей – Гуссерль осуществляет, описывая конкретный опыт сознания, то есть переходя в феноменологическую установку.

В ранний период своего творчества под миром Гуссерль понимал совокупность вещей и их свойств. В «Опыте и суждении» он несколько видоизменяет понимание мира. Мир вещей уже сам существует во времени, то есть имеет свое прошлое. Соответственно этому Гуссерль вносит новый момент в анализ восприятия, который уже не является статическим анализом восприятия в данный момент времени. Прошлый опыт оказывает влияние на наше актуальное восприятие. Так, например, тот факт, что мы по переднему плану предмета сразу понимаем, какой это предмет в целом, определяется нашим прошлым опытом. Этот механизм Гуссерль описывает с помощью ассоциаций, которые пробуждают у нас определенный «тип», который подтверждается или не подтверждается в ходе дальнейшего восприятия. Причем прошлый опыт, по Гуссерлю, не является языковым опытом. Об этом свидетельствует прежде всего опыт разочарования. Входя в комнату, мы вовсе не проговариваем, даже мысленно, что ожидаем увидеть. Но если там появляется что-то неожиданное, мы сразу же это понимаем, так как это вступает в противоречие с нашим прежним опытом. Наш опыт постоянно обогащается и видоизменяется в связи с новыми условиями, новыми вещами.

Таким образом, общая позиция в отношении мира и сознания у «позднего» Гуссерля следующая. Мир вещей и опыт сознания взаимно влияют друг на друга: восприятие вещей мира всегда опосредовано нашим прежним опытом, и одновременно на этот опыт оказывают влияние окружающие нас сейчас вещи. Эта картина мира «позднего» Гуссерля совсем не соответствует общераспространенному представлению о феноменологии, согласно которому мир целиком определяется и создается нашим сознанием. Утверждения Гуссерля, которые позволяют сделать такой вывод, имеют исключительно теоретико-познавательный, или, как утверждает Л. Тенгели, методологический смысл, то есть они означают, что мир нам доступен только через сознание.

Причем у Гуссерля идет речь не о том, как наш индивидуальный опыт сознания влияет на актуальное восприятие, а об общих законах опыта сознания. Эти законы Гуссерль сформулировал уже в «Лекциях по введению в логику и в теорию познания». Они во многом напоминают закономерности, описанные уже Юмом, однако без сведения опыта сознания к физиологическим закономерностям. Гуссерль считал, что эти закономерности описывают опыт сознания и без предположения о существовании физической субстанции. Так, Гуссерль выделяет следующие закономерности опыта сознания: перевес опыта тем больше, чем более всеохватывающим он является, перевес опыт пропорционален числу случаев, в которых он встречается; каждый конкретный опыт вносит свой вклад и т. д.

Эти закономерности, полученные в результате анализа опыта, Гуссерль формулирует в теоретической естественной (не феноменологической установке), в ней он также представляет свое понимание мира и способы его исследования. Этот способ работы в двух установках (естественно-научной и феноменологической) характерен для всех этапов творчества Гуссерля. «Опыт и суждение» в этом смысле интересен тем, что в этой работе представлен новый момент в гуссерлевском понимании мира и, соответственно, новый способ конституирования мира в сознании. Речь идет о том, что Гуссерль тематизирует в этой работе понимание мира не только как совокупности вещей и их свойств, но и как совокупности отношений. Тема конституирования отношений в пассивности занимает весьма существенное место в рассматриваемой работе, вероятно потому, что в области логики суждения об отношениях играют весьма важную роль. А в соответствии с одной из центральных мыслей «Опыта и суждения», для прояснения логических суждениях об отношениях мы должны исследовать данность отношений в восприятии. Сразу

надо заметить, что в гуссерлевской картине мира статус существования отношений не является равнозначным статусу существования вещей. Гуссерль твердо придерживается своей ранней интуиции – мир есть совокупность вещей – и уже между этими вещами могут устанавливаться различные отношения. Соответственно, мы изначально воспринимаем вещи, и только потом в восприятии нам даются отношения между ними, к которым отсылает в том числе и внутренний горизонт самих вещей, с его «типической» предопределенностью, обусловленной прошлым опытом.

Еще раз повторим, свои исследования Гуссерль осуществляет и в теоретической, и в феноменологической позиции, но при этом не фиксирует, в какой именно установке им высказано утверждение. Мы попытаемся это определить для того, чтобы различить описание опыта сознания от тех условий и предпосылок, в которых это описание осуществляется. Прежде всего мы считаем, что сравнение различных типов опыта сознания хотя и производится в рефлексивной позиции, но осуществляется в теоретической (научной) установке. В феноменологической установке мы описываем конкретное протекание конституирования (процессов сознания), чтобы сделать обобщающее заключение и сравнить этот тип опыта с другим, нам нужно выйти из самого этого опыта и посмотреть на него со стороны.

Так, исходя из теоретической позиции Гуссерль различает два типа отношений: отношения действительности и отношения в квазиреальности, в фантазии. Прежде чем перейти к особенностям каждого типа отношений, обратим внимание, что по Гуссерлю способ данности любого типа отношений принципиально отличается от способа данности предметов. А именно, предметы воспринимаются в непрерывных временных синтезах, а отношения даны нам в дискретных синтезах сознания. Чтобы пояснить, что подразумевается под этими утверждениями, обратимся к описанию предметов и отношений в феноменологической установке. Примеры темпорального описания восприятия предмета в синтезах внутреннего сознания-времени можно найти в «Лекциях о внутреннем сознании-времени» и других работах, где Гуссерль рассматривает восприятие движущегося объекта, обычно звука и мелодии. Только в случае восприятия вещи все наоборот: есть непрерывный объект и временной поток сознания. Принципиально здесь ничего не меняется, и мы присоединяемся к мнению Э. Штрёкер⁵, что подход к описанию звука является тем же, что и к описанию самотождественной вещи. Эта мысль подтверждается в «Опыте и суждении». Различение «ретенция – момент теперь – протенция» служит в

том числе и для того, чтобы удерживать в нашем восприятии целостный предмет. Так, Гуссерль подчеркивает, что при экспликации свойств предмета постоянно удерживается в сознании сам предмет, то есть неявно происходит осознание того, что рассматриваемые свойства относятся к предмету, а не являются чем-то самостоятельным. Иное дело при схватывании отношений. Мы не тематизируем изначально единство множественности предметов. С помощью «двойственного луча» мы направляем внимание сначала на один предмет, потом на другой и т. д. Единство отношений Гуссерль обозначает как единство перехода от одного предмета к другому, как единство «вне друг друга»⁶. При этом для восприятия отношений требуется специальный интерес, в соответствии с которым главная и второстепенная темы могут меняться местами. Так, мы можем заметить, что карандаш толще ручки, а можем обратить внимание на то, что ручка тоньше карандаша.

Обратимся к гуссерлевскому пониманию отношений действительности и их данности сознанию. Свое понимание отношений действительности Гуссерль представляет в теоретической позиции, более того, мы считаем, что такое понимание относится к предпосылкам феноменологии Гуссерля. Под отношениями, которые существуют в действительности, Гуссерль понимает отношения между индивидуальными предметами. К ним относятся отношения причины и следствия, целого и части, части и части⁷. Индивидуальность предмета определяется его временным положением, то есть индивидуальный предмет имеет свое место во временном следовании: что-то было до него, что-то будет после. Причем это следование Гуссерль относит к следованию в объективном времени, иногда даже называет его абсолютным временем. Важной характеристикой объективного времени является то, что это время не только для меня, а также и для Другого. Здесь явно выступает очень существенный момент для гуссерлевского понимания действительного мира. Объективная действительность определяется тем, что существует последовательность событий, которая всеми признается за таковую. Покажем эту мысль на примере. Тот факт, что солнце нагревает камень, будет событием действительности, если Другие именно так и считают, что именно солнце является причиной нагрева камня. Это, безусловно, очень сильная предпосылка, поскольку могут существовать другие культуры, в которых не усматривается связь между солнцем и нагревом камня. Тогда, по Гуссерлю, эти события не относятся к действительным. Но поскольку Гуссерль явно придерживался европоцентризма, можно предположить, что он, скорее всего, счи-

тал, что все люди полагают, что лучи солнца – это причина нагревания камня.

Другим важным моментом в гуссерлевском понимании действительности является его убеждение, что порядок пространственного положения вещей фундирован во временном процессе⁸. То есть это означает, что индивидуализация одного тела относительно другого тела в пространстве не является полностью определенной без фиксации предметов «здесь и сейчас», то есть без определения их положения в объективном времени.

Именно это единство в объективном времени определяет единство восприятия множества предметов. Как это можно понимать? Мы предполагаем, что речь идет о том, что прежде чем конституировать какие-либо отношения в восприятии, изначально в нашем сознании происходит (явно или неявно) фиксация того, что интересующие нас предметы существуют в действительности одновременно. И только потом выстраиваются различные пространственные отношения между ними. При конституировании отношений важную роль играют ассоциации типического схватывания, и это означает, что восприятие отношений, как и восприятие предметов, определяется, в том числе, и нашим прошлым опытом.

Нам хотелось бы обратить внимание на важный аспект в гуссерлевском понимании действительности, который отчетливо проявляется именно в разделе о конституировании отношений. Речь идет о его понимании объективной действительности как существующей во времени, то есть имеющей свое прошлое, настоящее и будущее. Это понимание действительности конституируется в сознании посредством ассоциаций, с помощью которых конституируются и упорядочиваются события окружающего мира. Для этого Гуссерль вводит еще тезис о том, что предметы воспоминания также имеют свое место в объективном времени и являются воспоминаниями для Другого. Воспоминания конституируются в сознании с помощью ассоциаций, которые обеспечивают единство настоящих и прошедших событий. Гуссерль пишет о двойной роли ассоциаций для конституирования действительного мира: ассоциации обеспечивают связь всех восприятий Я и вносят созерцательное единство воспоминания в единство всех созерцаний⁹.

В единство всех переживаний, которое обеспечивается ассоциациями, входят также и переживания фантазии. Однако предметность фантазии не имеет абсолютного временного положения, то есть она не является предметностью действительности. Фантазия принимает участие в конституировании отношения равенства и похожести, причем эти отношения Гуссерль также не относит к

отношениям действительности. Этим отношениям ничего не соответствует в действительности, они целиком формируются нашим сознанием. Фактически, Гуссерль реализует здесь в наиболее радикальной форме свой ранний тезис о различии связей действительности и связей переживаний сознания. Однако остается неясным вопрос, каков критерий отличий связи переживаний сознания исключительно в сознании от связей переживаний сознания, которым соответствуют определенные связи в действительности. Ведь в образовании тех и других весьма важная роль принадлежит ассоциациям. Но как узнать, когда ассоциации связывают чистые фантазии, а когда соответствуют действительным отношениям? Сам Гуссерль не ставит этот вопрос. Но принимая во внимание его общую вышеизложенную позицию в отношении действительности, можно сформулировать такой ответ: чтобы определить статус предметов наших переживаний сознания, нужно обратиться к мнению большинства на этот счет.

Хотя, как кажется, принцип работы в двух установках предполагает именно такой ответ на этот вопрос. Изначально мы фиксируем некоторые положения дел, которые существуют в действительности, потом исследуем тот опыт сознания, в котором они нам даны. Причем определение действительности, как сферы общепризнанности (пускай не всеми людьми, но в конкретном культурно-историческом контексте) представляется, на наш взгляд, весьма продуктивным. Если же мы не начинаем с фиксации ситуаций и вещей действительности, то весьма вероятно, что мы тогда погружаемся в чистое конструирование или в мир фантазий собственно сознания.

К сожалению, Гуссерль сам систематически не придерживался такого понимания взаимодействия естественной и феноменологической установок. Иногда он рассуждал как раз наоборот. Так, основной проблемой феноменологии в «Опыте и суждении» он называет чисто умозрительную проблему образования всеобщей объективной связи из субъективного потока опыта¹⁰. Видимо, подобные высказывания и дали повод обвинять Гуссерля в идеализме. Однако эти высказывания скорее указывают на некоторую непродуманность собственных оснований, а не на попытку полностью определять действительность сознанием. Тезис о самостоятельном существовании мира независимо от сознания Гуссерль никогда не отвергал. В «Опыте и суждении» он пишет, что созерцания образуют единства не только в их соотношении друг с другом, но и составляют единства в принципиально созерцаемой взаимосвязи мира¹¹.

В заключение хотелось бы отметить, что именно этими неоднозначными решениями и часто взаимоисключающими тезисами работа «Опыт и суждение» представляет сегодня для нас особый интерес. Ее дальнейшие исследования относятся к одной из важных и перспективных задач отечественной феноменологии.

Примечания

¹ *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner, 1999.

² *Ibid.* S. 43–44.

³ *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaft und transzendente Phänomenologie // *Husserliana*. Bd VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. S. 132.

⁴ *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. S. 26.

⁵ *Ströker E.* Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1987. S. 101–102.

⁶ *Husserl E.* Erfahrung und Urteil, 1999. S. 225.

⁷ *Ibid.* S. 220.

⁸ *Ibid.* S. 218–219.

⁹ *Ibid.* S. 211.

¹⁰ *Ibid.* S. 194.

¹¹ *Ibid.* S. 221.

ИСТОРИЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ ОТ ШЛЕЙЕРМАХЕРА ДО ГАДАМЕРА

В статье представлены герменевтические построения Шлейермахера, Дильтея, Хайдеггера и Гадамера. При Шлейермахере герменевтика становится диалектическим искусством. При Дильтее она приобретает статус науки о духе в противоположность наукам о природе. Хайдеггер преодолевает субъективный характер герменевтического искусства Дильтея, разрабатывая метод феноменологической герменевтики как онтологии, получивший дальнейшее развитие у Гадамера.

Ключевые слова: герменевтика, искусство толкования, Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер, Гадамер

В данном исследовании мы рассмотрим теоретические методы таких представителей философской герменевтической традиции, как Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер. Мы покажем, как расширилось поле герменевтического толкования и как обогатилась сама герменевтика различными приемами и техниками интерпретации, как она, являясь поначалу лишь специфическим философским искусством, тесно связанным с риторикой, постепенно приобрела статус науки о духе, а в XX в. стала онтологией.

Герменевтическое искусство Ф. Шлейермахера

В системе Шлейермахера герменевтика приобрела полноценный статус искусства, а его работа «Герменевтика» стала научным обоснованием герменевтики как определенной философии. Он впервые дал четкую научную формулировку «универсального герменевтического метода», предметом приложения которого стано-

вится не только священный текст, но и вся сфера литературного творчества. Задачи герменевтики он определил как вчувствование и проникновение в чужой мир прозаика, поэта или даже целой культуры, считая вполне обоснованным применение интуиции в герменевтике. Интуиция – прочувствование текста и выход к иному, к абсолютной субъективности автора.

Герменевт, интерпретирующий философский или культурологический текст, не может оставить не проясненным даже незначительный фрагмент, все части текста должны быть тщательно разработаны, чтобы целое, которое он стремится охватить в конце своего истолкования, не казалось пустым, но органически выросшим из самого авторского текста. Он называет герменевтику искусством по воссозданию конструкций.

Герменевтика есть своего рода критика, но критика помощи автору. И он разрабатывает технику герменевтического толкования. Толкователь – это человек, знающий правила герменевтического искусства и воссоздающий текст на новом уровне; это искусство с постоянно расширяющимся пространством, но проникнутое философским мышлением. «Герменевтику должно мыслить только в связи с искусством, т. е. философски»¹. Близкая к критике и грамматике, герменевтика есть подготовка к диалектике как высшему философскому методу.

Искусство понимания – это искусство понимания акта речи. Поэтому «каждый акт понимания является обращением акта речеведения, когда осознается, что за мысль лежала в основе речи»². Шлейермахер отводит мышлению пространство в границах языка и духа. Язык и дух мыслятся как две тотальности, погружаясь в которые человек становится воплощением определенной формы языка и духа. Так, постижение тотальности языка становится возможным через постижение конкретной речи, и наоборот. Но главный переход, согласно ему, состоит в распознавании духа человека посредством распознавания его речи.

Когда единичность мышления мыслится из тотальности мышления, тогда, по сути, становится вполне обоснованным предварительное определение герменевтики как искусства с постоянно расширяющимся пространством. Это и стремление к абсолютному пониманию, вместо которого всегда имеется в наличии лишь определенная величина понимания, воздвигнутая в определенную степень истолкования.

В связи с различием и взаимопересечением языка и духа, Шлейермахер выделяет два типа интерпретации. Во-первых, в психологической интерпретации важным является понять ход мыс-

лей, все остальное (лексика, стиль, жанр и т. п.) оказывается второстепенным и не заслуживающим особого внимания. Во-вторых, в грамматической интерпретации, наоборот, сама форма преподнесения мыслей становится важнее самих мыслей, здесь «человек есть место, в котором данный язык принимает самобытную форму»³.

Аллегорическую интерпретацию как одну из самых распространенных форм интерпретаций Шлейермахер критикует за присущую ей гиперболичность, когда за всеми, даже случайными словами усматривают немалые смыслы.

Ставится тотальная задача понимания – «понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его»⁴. Подсознание как область не подвластная рефлексии, но вместе с тем определяющая сознательный уровень выражения и есть та область, на которую претендует герменевтика. Герменевтика выводит на поверхность сознательно или бессознательно умалчиваемые мотивы и настроения, тем самым помогая автору лучше понять тот мир, который он создал посредством языка. Погрузиться в личный мир автора, с одной стороны, а с другой стороны, в мир его текстов, – это две задачи, которые можно решать бесконечно долго.

Герменевтика В. Дильтея как наука о духе

Важность рассмотрения в нашей статье Дильтея и его философии связана не только с его новым пониманием герменевтики как науки о духе, но и с тем влиянием, которое он оказал на философию Хайдеггера.

Герменевтика Дильтея есть искусство истолкования творчества поэтов, писателей, художников, музыкантов, воплощающих в своих произведениях как опыт мира, так и уникальный индивидуальный опыт жизни. Герменевтика у Дильтея приобретает статус науки о духе. Романтическому ореолу жизни в его философии противопоставлена омертвляющая жизнь наука. Он ставит во главу угла не теорию познания, а философию жизни.

Мегафизические каноны утратили свою способность воздействия в сфере эстетики, вследствие чего возникла «анархия вкусов»⁵. Но такое состояние не лишено своих положительных сторон, ибо «подобное изменение научного мышления сочетается с расширением горизонта художников и эстетиков, с новыми эстетическими впечатлениями, широким потоком устремляющимся к ним, с новым жизненным чувством, которое идет навстречу этим впечатлениям»⁶.

Главный элемент сознания поэта – фантазия. Без фантазии поэзия невозможна, поэтому и теория поэзии должна сама включаться в игру фантазии, но сознательно определяя те правила, по которым ведется эта игра. Фантазия, творческое воображение – трансцендирующая сила, «порождающая некий способ смотреть на мир»⁷.

Задача понимания направлена на то, чтобы за внешним текстуальным миром увидеть внутренний текстуальный мир, ибо понимание другого в науках о духе – это, прежде всего, понимание духа другого, воплощенного в его произведениях. Только там, где дух максимально мыслит сам, материализуя свои мысли в философских или художественных творениях, только там применяется герменевтика как искусство, расширяющее мыслительное пространство.

Дильтей ломает субъектно-объектный каркас, а на его месте ставит духовно-жизненное единство. Жизнь понимается Дильтеем прежде всего как жизнь сознания, воплощающее собой единство психической жизни. Жизнь не замыкается внутри строгих научных систем и не поддается строгой категоризации. Жизнь может быть только понята, а для ее понимания необходимо исходить из двух методологических установок: во-первых, установки на понимание жизни как единого потока, во-вторых, установки на сам процесс понимания как непрерывного погружения в переживания, так и их воспроизведения и реконструкции.

Жизнь есть эманация духа, поэтому она может быть правильно понята, если ее чувственные проявления рассматриваются как проявления духовной жизни. Все чувственное многообразие жизни должно быть схвачено единым духовным взором. Только он может вычленил некие общие признаки, которые присущи жизненной текучести. Этот процесс понимания Дильтей называет интерпретацией – разумением по правилам искусства. Но, несмотря на наличие общей установки на правильный процесс понимания, не существует строго фиксированных правил для достижения наилучшего результата. «Истолкование – дело личного искусства»⁸, – это поле творческого самопроизрастания.

Духовное – то внутреннее в нас, что определяет образ внешнего мира, который мы воссоздаем по некоему внутреннему плану, изначально заложенному в нас. Задача понимания в науках о духе как раз направлена на возвращение к внутренним истокам от внешних проявлений, и наоборот («сопряженность внешних единичных событий с чем-то внутренним»⁹). Единство разума и чувств определяет единство методов герменевтического истолкования – логики и интуиции. Жизненный иррациональный опыт должен быть объективирован и вновь оживотворен.

Герменевтика Дильтея – герменевтика сознания или души, понимаемой как поток переживаний. Переживания наслаиваются друг на друга, образуя сложный комплекс психической жизни. Память есть тот ценный резервуар, в котором аккумулируются все наши положительные и негативные эмоции. Герменевтика становится постижением жизни как сложного психического состояния в ситуациях постоянного напряжения. Жизнь в полной мере воплощается в сознании, а сознание само бытийствует, не сводится к миру. Понять этот целостно-текущий живой и иррациональный, а потому творческий процесс жизни сознания – задача герменевтики как науки о духе.

Феноменологическая герменевтика М. Хайдеггера

Герменевтика Хайдеггера целостна подобно конструкции Шлейермахера, одухотворена схожими со шлейермахеровскими интенциями проникновения и величественна, подобно целостной науке о духе Дильтея. Философия Дильтея стала для Хайдеггера одним из главных идейных подспорьев для развития им собственного оригинального герменевтического метода. Хайдеггер приветствует стремление Дильтея довести жизнь до философской понятности и обеспечить этому пониманию герменевтический фундамент из самой жизни, а потому есть своего рода метапонимание понимания жизни.

Жизнь является не жизнью органов тела, а жизнью духа как такового¹⁰. Феноменология есть основополагающая наука о духе. В этом, как указывает П. Травни, сказалось влияние «Феноменологии духа» Гегеля на формирование феноменологической установки молодого Хайдеггера. Отдельная жизнь – это не изолированное бытие, но жизнь, проходящая в формируемом индивидуальном пространстве и индивидуальном времени, – жизнь мирует. Феноменология жизни – это феноменология жизненных миров¹¹. Жизненные миры можно понимать как возможности человека, это собрание четверицы: неба и земли, божеств и смертных. Сущность мира раскрывается им посредством раскрытия сущности вещи, ибо вещи создают этот мир, и этот мир является кровом для вещей. Примером вещи может служить чаша, философско-поэтическое описание которой дано Хайдеггером в статье «Вещь»¹². Открывая истину этой вещи, мы тем самым открываем и истину мира.

Человек присутствует в мире в той мере, в какой он бытийствует. Подлинное бытийствование есть всегда трансцендирована-

ние как выход из фактичности существования в подлинное бытие. Подлинное бытие конституируется пониманием. Хайдеггер онтологизирует понимание, трактуя его как один из способов бытия (Seinsweisen). Поэтому герменевтика как философский метод Хайдеггера – это способ самопонимания человека как здесь-бытия в наброске возможностей, возможное благодаря пониманию мира и его возможностей. Человек есть то собирающее место, в котором мир обретает свое подлинное выраженное пространство. Человек входит в мир, обретая подлинный модус своего существования, и мир входит в бытие человека, раскрываясь в своей подлинной значимости.

На становление онтологической герменевтики М. Хайдеггера помимо В. Дильтея оказал существенное влияние Э. Гуссерль. Почерпнув первоначальные идеи из феноменологии Гуссерля, Хайдеггер, следуя собственным внутренним интенциям, разрабатывает оригинальный метод феноменологической герменевтики. Он стремился выйти за пределы сознания в мир, тогда как Гуссерль стремился весь мир представить в сознании, а потому и был занят исследованием структуры сознания. Поток сознания как чистый поток в состоянии временности и в направленности на самое себя и на вещи – предмет феноменологических разысканий Гуссерля.

Хайдеггер согласен с Гуссерлем в том, что характер интенциональности имеет априорную структуру самонаправленности сознания. Но в интерпретации этой самонаправленности сознания он расходился с ним. Гуссерль сосредоточивался на анализе самой структуры сознания, совершал феноменологическую редукцию сознания для того, чтобы выделить в нем сферу чистого переживания. В этой сфере и возможно рассмотреть «чистую априорную взаимосвязь между ноэзисом и ноэмой»¹³. Для Хайдеггера же проблема интенциональности не замыкается соотношением двух полюсов, она не ограничивается только направленностью сознания, его интенциональностью.

Единство и различие феноменологических методов Гуссерля и Хайдеггера подробно анализирует Е.К. Борисов. Он пишет, что как у Гуссерля, так и у Хайдеггера сама естественная установка имеет трансцендентальные основания, а эмпирический субъект – это не субъект, отличный от трансцендентального, но искаженный образ самого трансцендентального субъекта. Истина же как открытость осуществляется в рамках динамической противоположности модусов подлинности и неподлинности. Оба философа различают подлинный и неподлинный модусы «самопонимания носителя трансцендентальной активности»¹⁴, относя неподлинность или не-

аутентичность самопонимания к самой естественной установке. Но неаутентичное самопонимание должно быть, по Гуссерлю, преодолено методическим усилием сознания – редукцией. Он стремился освободиться от естественной установки для пребывания в области трансцендентального. Акт феноменологической редукции должен быть совершен для освобождения в сознании чистой рефлексивной области.

Хайдеггер в отличие от Гуссерля не разводит и не противопоставляет друг другу два мыслительных акта – редукцию и рефлексию, но делает редукцию «внутренним структурным моментом самой рефлексии»¹⁵, понимая ее в исконном значении – возвращение к себе. В естественной установке, в фактичности существования как неподлинности может быть выявлена доподлинная подлинность. Но открытие подлинного модуса бытия становится теперь возможным уже не феноменологически, но герменевтически – благодаря «герменевтическому усилию истолкования собственной фактичности с целью выявления в ней сущностных структур собственного бытия»¹⁶.

Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера

Герменевтика Гадамера, ученика Хайдеггера, получила статус онтологической герменевтики. В его философии нет новизны, позволяющей отнести развиваемое им направление в герменевтике к числу радикальных и переходных. Свою главную задачу он видел в продолжении развития плодотворных идей, собранных за предшествующий период. «Истина и метод» – его главный герменевтический труд. Название книги, как бы парадоксально это ни звучало, должно говорить нам не о единстве метода и истины, но об их антагонизме, ибо в гуманитарных науках не может и не должно быть авторитарного руководства, властно указующего путь к правильному толкованию. Любой метод «почти наверняка приводит к противоположности истины»¹⁷. Герменевтика как нечто неуловимо духовное не является только орудием истолкования.

Главной методологической прием проникновения во внутреннюю целостность смыслового текста – герменевтический круг, – Гадамер, следуя Хайдеггеру, делает чуть ли не главным орудием толкования. Именно Хайдеггер, кружась в своих поисках истины вокруг общепринятых решений по тем или иным философским проблемам и находя новые решения, снова возбудил интерес исследователей к технике герменевтического круга. Как пишет

Л. Шпитцер «Хайдеггер <...> показал, что все истолкование движется по кругу»¹⁸.

Подобно Хайдеггеру, Гадамер создает философскую герменевтику на подлинно онтологическом основании, ибо только такой фундамент способен дать материал для подлинных размышлений. Гадамер, как и Хайдеггер, стремится в своих истолкованиях исходить из самих вещей, стремится истолковать факты в контексте истории, к которой они принадлежат¹⁹. Истина исторична, она принадлежит целостному событию как событию всегдашней вечности. Истина становится событием духа, а не результатом логического вычисления, выраженной «в сухой формуле или практическом правиле»²⁰. Она всегда есть некое происходящее событие.

Предельные основания человеческого бытия становятся у Гадамера предельными онтологическими проблемами. Герменевтика становится способом истолкования опыта человека во взаимосвязи жизненных событий. Конечность человеческой жизни – это главное условие претворения определенного жизненного проекта, главное условие наделения жизни определенным смыслом. Граница очерчивает и дает пространство для определенного структурирования материальной и протяженной субстанции жизни, которая не может быть безмерной в безмерном пространстве, но, будучи строго ограниченной в своем растяжении, образует какую-либо форму.

Идею интенциональности Хайдеггера и Гуссерля Гадамер превращает в идею горизонта сознания, а точнее в столкновение горизонтов сознания, в результате которого рождается истина как событие духа. Акт понимания – это всегда единство «Я–Ты». С одной стороны, сознание читателя, с другой стороны, сознание автора. Сознание читателя не является *tabula rasa*, в нем всегда наличествуют некие предрассудки или предрассуждения, которые могут трансформироваться в процессе чтения, ибо книга, открывая для читателя новый горизонт, может расширить или существенно изменить его горизонт сознания. Создается динамическое состояние – столкновение двух горизонтов сознания, – как событие духа, которое не является чем-то статичным, но всегда существующим, находящимся в непрерывном движении²¹.

Традиция как горизонт сознания прошлого сталкивается с современностью, горизонтом сознания настоящего, чтобы создать событие вечности – слияние времен. Текст обычно выступает в качестве события прошлого, несущего в мир определенную традицию, тогда как читатель бросает взгляд из настоящего. «Предструктура понимания»²² – в разработке этой темы Гадамер также следует за Хайдеггером. Предрассудки – это идеи, вплетенные в культурную

традицию. Гадамер полагает, что предрассудки в гораздо большей степени, чем рефлексия, суждения и т. п., составляют историческую действительность бытия человека. Они коренятся в объективных исторических условиях.

Гадамер возвращается к донаучному опыту мира, опыту искусства, истории, философии, ибо в нем нет противопоставления естественных и гуманитарных наук и в нем не отделены друг от друга теория и практика. Таким опытом мира является для Гадамера и литература. Литература – это место, в котором искусство и наука сливаются, в котором «заложена точка пересечения искусства и науки»²³. Расшифровка и интерпретация литературного текста становится актом чуда, подлинно магическим действием.

Язык у Гадамера, как и у Хайдеггера, приобретает онтологический статус. Язык открывает смыслы, выступает как предпосылка, так и условие всякого понимания. Для Хайдеггера поэзия ближе всех стоит к бытию как искомому пределу мысли. Поэтическое речение есть речение самого бытия, есть сказание бытийного молчания. Для Гадамера литература ближе всех стоит к бытию в силу своего игрового характера, ибо сущность истины – игра. Сущностью же игры является «совершение движения как такового»²⁴. Истина как событие – это игра разнонаправленных сил мира.

Заключение

Экскурс в историю герменевтики мы начали с изложения герменевтики Шлейермахера как диалектического искусства истолкования. Заслугой Шлейермахера является придание герменевтике философского характера. Факты истории и жизни – поле философской интерпретации. Герменевтика выявляет духовные интенции текста. Не будучи строгим научным методом, она остается искусством. Работая с литературными и философскими текстами, а не только с библейскими, Шлейермахер расширил поле герменевтической интерпретации, превратил герменевтику в универсальный метод познания, в диалектическое восхождение к единой идее.

Оставаясь искусством истолкования, герменевтика при Дильтее приобретает статус науки о духе. Науки о духе у Дильтея противопоставлены наукам о природе в силу своей инаковости, в силу особого, присущего только им метода – метода духовного понимания. Дильтей принадлежит эпохе позднего романтизма, поэтому

он романтизирует герменевтику. Сама жизнь, жизнь духа, должна быть раскрыта методом герменевтического истолкования. В целостно-текущий живой поток жизни необходимо постоянно погружаться и пытаться творчески его воспроизводить и реконструировать. Предлагая ряд общих правил, Дильтей не ограничивает ими метод герменевтики как науки о духе, ибо данные им правила не являются строгими нормами. Герменевтика для него есть личное искусство, поле творческого произрастания.

Центральным для данного исследования стало рассмотрение герменевтического способа мышления Хайдеггера. От присущего герменевтическим системам субъективизма Хайдеггер решительно отходит. Феноменологическая герменевтика Хайдеггера выходит за пределы как классической герменевтики с ее ориентацией на субъективный мир художника, так и филологической научности с ее ориентацией на риторические приемы и схемы, и становится онтологией. В центре феноменологической онтологии Хайдеггера онтическое сущее, которое должно быть открыто в своем подлинном присутствии.

Герменевтику Хайдеггера мы рассмотрели в сравнительной перспективе. Сравнивая хайдеггеровский подход с гуссерлианским, нам лучше удалось выявить особенность хайдеггеровского решения проблем понимания и истолкования в границах подлинности и неподлинности как онтологичности и фактичности. Истолкование, которое движется по кругу, у Хайдеггера основывается на понимании. Понимание априорно, экзистенциально присущее здесь-бытию оно является началом любого герменевтического толкования. Гадамер в ходе дальнейшей разработки теории понимания выявил предструктуру понимания, подробно проанализировав лежащие в основании любого понимания заданные традицией предрассудки.

Герменевтическое искусство у Гадамера, как и у Хайдеггера, имеет бытийный исток. Постигание онтического становится условием постижения онтологического. Герменевтика становится попыткой построить тотальное философское понимание, ее интенция является подлинно философской интенцией. Герменевтическое истолкование обладает у Гадамера мощной силой: актуализируя прошлые смыслы, оно усиливает их. Само исследование, при котором происходит столкновение горизонтов сознания автора и читателя, прошлого и настоящего как традиции и современности, становится событием истины.

В целом, представленные в статье герменевтические подходы можно условно объединить в два подхода. Первый подход – это

подход Шлейермахера и Дильтея. Второй подход – это подход Хайдеггера и Гадамера. Если первый подход скорее характеризуется субъективностью, психологичностью, интуитивностью, эстетичностью, то второй подход скорее интересубъективностью, онтологичностью, феноменологичностью, темпоральностью, что не отменяет наличие этих черт в каждом подходе.

Примечания

¹ Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л. Вольского. СПб.: «Европейский Дом». 2004. С. 42.

² Там же. С. 43.

³ Там же. С. 44.

⁴ Там же. С. 64.

⁵ Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. М.: ДИК, 2000. Т.4. С. 269.

⁶ Там же. С. 269.

⁷ Там же. С. 283.

⁸ Там же. С. 254.

⁹ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3. С. 298.

¹⁰ *Travny P.* Martin Heidegger. Campus Verlag. Frankfurt; N. Y., 2003. S. 20.

¹¹ Ibid.

¹² Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993.

¹³ Bouzid K. Die phänomenologische Methode und ihre ontologische Relevanz. / Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, der Philosophischen Fakultät der Westfälischen-Wilhelms-Universität zu Münster vorgelegt von Khemais Bousid aus Somoa-Nabeul-Tunesien. Münster, 1999. S. 70.

¹⁴ Борисов Е.К. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Сайт «Философия@Глобала.Ру». [М., 2003]. URL: <http://philosophy.globala.ru/idx/711.html> (дата обращения: 24.02.2013).

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Romualdo E.A. What is Hermeneutics? // Kritike. An Online Journal of Philosophy. Volume 1, Number 2, December 2007. P.17.URL: http://www.kritike.org/journal/issue_2/abulad_december2007.pdf (дата обращения: 24.02.2013).

- ¹⁸ Цит. по: *Danneberg L.* Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: Fake und fiktion eines Behauptungsdiskurses // Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge V-1995. S. 611.
- ¹⁹ *Türk H.* Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer's "Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik" // Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. S. 139.
- ²⁰ *Romualdo E.A.* Op. cit. P. 19.
- ²¹ Ibid. P. 18.
- ²² *Türk H.* Op. cit. S. 140.
- ²³ *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988. С. 214.
- ²⁴ Там же. С. 149.

Н.В. Пуминова

КРИТИКА СИЛЛОГИСТИКИ
И «ВНЕШНЕЙ МУДРОСТИ»
В МОСКОВСКОЙ РУСИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.*

В статье предпринята попытка изучения позиции в отношении силлогистики и «внешней мудрости» представителей московской интеллектуальной традиции второй половины XVII в. Точка зрения московских авторов по этому вопросу будет сопоставлена с воззрениями православных авторов в «русских» землях Речи Посполитой. Критика латинского мудрствования и его приверженцев среди московских православных будет рассмотрена в ее связи с идейными конфронтациями, разгоравшимися в Московской Руси во второй половине XVII в.

Ключевые слова: православие, догматика, «внешняя мудрость», силлогистика, Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, Симеон Полоцкий.

Для русского Средневековья была в целом характерна негативная оценка «внешней мудрости» и индивидуальных интеллектуальных построений. Иметь мнение – значит иметь страсть, значит возгордиться и быть тщеславным: так автор «Письма о нелюбках иноков Кириллова и Иосифова монастырей» дает нелестную характеристику человеческому независимому мышлению, указывая на опасности, заключенные в нем «мнение – это второе падение <...> всем страстям мати – мнение»¹. В этом духе можно рассматривать слова Иосифа Волоцкого, который в своем «Просветителе» пишет:

Как сказал божественный Иоанн Лествичник, не подобает выпытывать глубины судеб Божиих, а тот, кто выпытывает, плавает в корабле гордости. От этого возникает яростное чувство, желание все делать по своей воле, препираться в словах и немедленно противоре-

© Пуминова Н.В., 2013

* Написано при поддержке РГНФ, проект № 12-33-01439 а2.

чить; и блудные помыслы попускаются такому за превозношение, и мысль безумная, исполненная смеха, а точнее сказать – плача, и дух ужаса, от которого происходит множество искушений, и искажение помыслов².

«Глупый русин» и «ученый латинян» ставятся в оппозицию друг другу и в сочинениях католических авторов, писавших о Московских землях. Но, очевидно, что это противопоставление сопровождается диаметрально противоположными оценками, по сравнению с теми, что давались авторами православными. Прибывший в 1581 г. в Москву Антонио Поссевино, описывая социально-политическую и религиозную ситуации в Московском государстве в своем сочинении «Московия», отдельно обращает внимание на проблемы, с которыми может столкнуть папская курия при попытках распространения католицизма в русских землях. В сочинениях Поссевино создается образ православного «невежды в теологии», который будет встречаться и в текстах других католических авторов. Поссевино констатирует, что в Московии нет ни одной коллегии или академии, в силу этого русские лишены возможности изучать теологию. В существующих школах лишь учат

читать и писать по Евангелию, деяниям апостолов, по имеющейся у них хронике, по некоторым другим авторам, в первую очередь по Иоанну Златоусту, по гомилиям и житиям святых или тех, кого они почитают за святых³.

Более того, в московском обществе осуждается любая попытка углубления образования. Пресекается постижение наук и обществом, и властью:

великие князья московские следят не столько за тем, чтобы устранить повод к ересям, которые могли бы из этого возникнуть, сколько за тем, чтобы пресечь путь, благодаря которому кто-либо мог бы сделаться более ученым и мудрым, чем сам государь⁴.

Стоит отметить, что в этом вопросе Поссевино не проводит особого различия между «московскими православными» и «православными подданными польского короля». По мнению Поссевино, несколько иная ситуация складывается в Вильно, что связано в первую очередь с наличием там иезуитских коллегіумов⁵.

В ином и по целям, и по духу сочинении Станислава Немевского мы видим оценку православных сходную с той, что была

дана Антонио Поссевино. Отправившийся в Москву по поручению шведской королевы и присоединившийся по дороге к Марине Мнишек Станислав Немоевский прибывает в Москву в 1606 г. Злоключения 1606–1608 гг. Станислав Немоевский описывает в своих «Записках». Немоевский не ограничивается изложением происходивших с ним в России событий, но также дает описание русских земель и городов, религии, политического и социального устройства, земледелия и фауны.

В «Записках» Станислав Немоевский рисует образ москвитя, сходный с тем, что был нами встречен у Антонио Поссевино. Однако высказывания Немоевского гораздо более резкие по тону: русские у него называются животными (*bydło*), варварами, сволочью и чернью, народом грубым (если не самым грубым из существующих), немыслящим и простым. В нескольких местах Немоевский упрекает жителей Московского царства в невежестве, а православную церковь в суевериях и заблуждениях. Немоевский часто затрудняется сказать, что скорее побуждает православных к тем или иным действиям: религия или предрассудки. Он старательно приводит примеры упадка нравов и невежества среди православных. Особо опасным является невежество и несправедливый образ жизни самих священников. В заметке от 21 августа 1606 г. Немоевский отмечает нерегулярное посещение православными церковных богослужений:

в церкви простого человека бывает мало, женщин еще меньше, а женская молодежь редка. Когда мы их спрашивали, почему бы этой молодежи не ходить бы в церковь, они объяснили: «а зачем им, когда ещё молоды». По той же причине таинства не принимают <...> Таких и иных заблуждений масса у этих глупцов и вырождков давней святой греческой церкви, которые, по непослушанию, как отпали от единства, так и, не имея пастыря и руководителя, и святую веру и церковные обряды обратили в суеврия⁶

В приведенной цитате важно обратить внимание на два аспекта: во-первых, русская православная церковь рассматривается не как наследница и правопреемница «святой греческой церкви», а как отпадение от нее, во-вторых, Немоевский связывает упадок православия с непризнанием папы римского. Далее Немоевский перечисляет основные моменты расхождения православного учения и католического: «о Троице (имеется в виду, скорее всего, догмат о *filioque* – прим. авт. – *Н. П.*), de primatu ecclesiae, purgatorio...»⁷. В заключении данной записи констатируется, что ни одной другой

религий так православные не брезгают, ни одну так не порицают как католичество.

Ситуация в Московской Руси не меняется и во второй половине XVII в. Большая часть московского духовенства первоначально с неприятием встречает силлогизм, признанный ядром познавательных процедур европейской мысли. В это же время в произведениях московских авторов уже достаточно часто можно встретить критику не только западно-европейской богословской традиции, но и «киевского» православия и той особой интеллектуальной традиции, которая возникла в Украине в XVII в. Культурные заимствования привнесли в Украину латино-польское схоластическое образование, для которого характерно было стремление к рациональному знанию. Уже можно говорить о том, что в «русских» землях в составе Речи Посполитой в середине XVII в. отношение к «внешней мудрости» меняется. В произведениях, созданных под руководством Киевского митрополита Петра Могилы, авторы текстов демонстрируют замечательную эрудицию и знание как произведений отцов Церкви, так и католических теологов, преимущественно схоластов. В качестве авторитетных источников привлекается обширный корпус сочинений, среди которых можно назвать также и трактаты Бернара Клервоского, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Бонавентуры.

Характер неприятия «внешней» мудрости московскими авторами (а кроме того и расхождение между «киевским» и «московским» православием по этому вопросу) может иллюстрировать следующий диалог, произошедший во время диспута Елифания Славинецкого и Симеона Полоцкого в патриаршей Крестовой палате в правление патриарха Питирима:

Симеонъ рече: «Аще кто по учению западныхъ мыслить, не грешить ли»? Елифаній рече: «Аще кто такъ будеть мудрствовати, еретикъ есть». Симеонъ рече: «Въ Киеве наша русь ученая тожде глаголють и мудрствуют <...> Еда убо и тии грешать?» Елифаній рече: «Наши киевляне училися и учатся точию полатине и чтуть книши токмо латиския, и отгуду тако мудрствуют»⁸.

В представлении москвитов, католики – еретики, а опасность силлогистики вполне объясняется тем, что ею пользуются «лукавии иезуиты». Важно подчеркнуть, что такое отношение к силлогизму со стороны москвитов характерно для вопроса Богопознания. Силлогизм используется, если так можно сказать, в техническом смысле, но возможность его использования

в познании истины (Бога) отрицается. Епифаний Славинецкий пишет:

Азь верую и мудрствую и исповедую, яко верует и проповедует святая кафолическая восточная Церковь <...> Силлогисмомъ же, паче же латинскимъ, аще и доволен есмь въ техъ, не последую, ниже верую; бегати бо силлогисмовъ, по святому Василию, повелеваемся, яко огня; зане силлогисмы, по святому Григорию богослову, и веры развращеніе, и тайны истощеніе⁹.

Не только неуместным, но и более того, губительным считается стремление к внешней красоте текста, риторическое искусство и «словов сплетеноречных наказание еллинскаго», отвергается именно схоластика, схоластический стиль и метод, «плотское и внешнее мудрование». В данном отношении характерным примером является обвинение, выдвинутое против Григория Скибинского, которому в вину вменяется сам факт изучения «злейших ересеучителей» Иоанна Дунса Скота и Фомы Аквинского.

Несомненно, основной опасностью, заключенной во «внешней мудрости», для православных полемистов является появление гордыни и отпадение от божественного порядка. Авторы полемического трактата «Остен» считают тщеславие главной причиной всякого не-умного действия: «Начало прелести уму – тщеславие, от негоже движим ум, образы и зраки описовати покушается непостижимое»¹⁰. «Внешняя мудрость» и силлогистика рассматриваются как посягательство на недоступное человеку знание, утверждение человеческого равенства творцу. Для «московского» православия характерно установливание жестких пределов человеческого познания, стремление выйти из них сбивает душу с истинного пути. Отступники пытаются постичь Бога хитростью и коварством, и этой своей мудростию и всезанием пытаются уподобиться Богу. Истинно верующие же должны учиться смирению и кротости, стремиться не к внешней мудрости, а к царствию небесному. Авторы полемического трактата «Остен» придерживаются положения, часто встречаемого в восточной патристике, выраженного, в частности, Псевдо-Дионисием Ареопагитом: «Если же душа попытается дерзостно преступить пределы *соразмерно ей данного* (курсив мой. – Н. П.) <...> несвойственного ей не достигнет, а соразмерное ей, бесчинно презрев, по своей вине потеряет»¹¹.

Ожесточенная критика латинского мудрствования и его приерженцев среди православных была связана, безусловно, и с дискуссиями о пресуществлении святых даров, разгоревшимися

между «грекофилами» и «латинствующими» во второй половине XVII в. Различия позиций «грекофилов» и «латинствующих» в решении теологического вопроса о времени пресуществления Святых Даров выражались главным образом в том, что «грекофилы» отстаивали подход, принятый в Православной церкви, «латинствующие» – в Католической¹². Согласно православному учению, пресуществление евхаристического хлеба и вина на литургии происходит после исполняемого в определенное время службы троекратного молитвенного призывания иереем Святого Духа. Священник трижды молится о ниспослании Святого Духа на предложенные Дары, затем, обратившись с молитвой к Богу-Отцу: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей – честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым»¹³, – благословляет Святые Дары. «Латинствующие» разделяли в этом вопросе мнение, окончательно утвержденное в XVI в. на Тридентском соборе, согласно которому совершительный момент Таинства Евхаристии относится ко времени возглашения так называемых установительных слов (слов самого Иисуса Христа на Тайной Вечере, установивших таинство): «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов...».

В данном отношении показательна была полемика между Сильвестром Медведевым как представителем «латинствующей» партии, с одной стороны, и «грекофилами» братьями Лихудами и Евфимием Чудовским – с другой. Перу Евфимия Чудовского принадлежат два произведения, имеющих своей непосредственной целью опровержение позиции «латинствующих», вдохновленных латинским внешним мудрствованием – «Показание на подверг латинскаго мудрования» и «Опровержение латинскаго учения о пресуществлении». В первом из них Евфимий Чудовский предъясняет католикам, а вместе с ними и отпавшим от истины православным, уже «классические» обвинения в дьявольском хитрости и коварстве:

Многохитра и пестра злоба, яже многокозненно и различно приплетается человеком не zelo внемлющим о себе, и губит тья и убивает своим злохитростным коварством, яко и хитрец тоя и делатель диавол лукав есть и хитр и пестр, иже всякими образы покушается прелщати православныя и совращати с пути праваго неутвержденныя, овогда сам чрез себе, овогда даже наипаче – чрез сосуды своя злыя, и подобныя себе льстивыя, и завистныя и лживыя человеки или чрез иная явоя орудия, яко древле первозданного человека чрез лукаго змия прелсти и от рая, паче же от Бога, отрине¹⁴.

Нововведения в учении о таинстве евхаристии рассматриваются Евфимием исключительно как результат влияния «латинской ереси» иезуитов и униатов. Данный текст, очень острый и непримиримый по своей риторике, весьма напоминает полемические тексты православных авторов в Речи Посполитой в конце XVII в., например сочинения Ивана Вишенского и Василия Суражского. Дореволюционный исследователь А.А. Прозоровский достаточно резко оценивает этот первый текст Чудовского: «...“Показание” представляет из себя небольшую заметку с подбором бранных и грубых слов по адресу С. Медведева; что же касается положительной стороны “Показания”, то в этом отношении оно не заслуживает серьезного внимания...». Иную характеристику исследователь дает второму тексту – «Опровержение латинского учения о пресуществлении», полагая, что в нем инок Чудова монастыря уже обращается к вдумчивому критическому анализу, отстаивает свое мнение, привлекая широкий круг авторитетных источников. Одна из основных целей «Опровержения» показать мнение святых отцов по спорному вопросу о времени пресуществления святых даров. Изложению отеческих свидетельств посвящена бóльшая часть текста – Евфимий приводит учения двенадцати отцов и учителей восточной церкви, среди которых Василий Великий, Иоанн Златоуст, Кирилл Иерусалимский, Ефрем Сирий, Иоанн Дамаскин. Латинские отцы, напротив, почти не упоминаются, приводятся лишь критические замечания в отношении позиции Амвросия Медиоланского. Один из основных итогов его рассуждения заключается в утверждении соответствия православной традиции раннехристианским апостольским образцам. Здесь опять же мы можем видеть, характерную для русского православия тенденцию решения догматических задач сохранения веры через приведение авторитетного мнения, когда основным способом доказательства своей была апелляция к тексту авторитетного источника.

Евфимий Чудовский резко противопоставляет латинское «новомышленное и лживое» и православное «древлепреданное и истинное». Цель человека – единение с Богом, тогда как любая мысль, направленная на утверждение собственного мнения, так или иначе человека от Бога отдаляет. Евфимий повторяет, что католическая догматика и литургические практики есть результат отпадения, «дьявольской лжи». Канал их распространения на Руси автор видит в первую очередь в Катехизисе Петра Могилы, книге «низчищенной от чуждых мысли и новшества всякого».

В «Опровержении латинского учения о пресуществлении» Евфимий обращает особое внимание на неприемлемость силлогистических процедур в богопознании:

Аз верую и мудрствую и исповедую, яко верует и учит св. кафелическая восточная церковь; *силлогисмом же ельнинским*, (курсив мой. – Н. П.) аще и доволен есмь в тех, не последую ниже верую, но исповедую свв. отец восточная церкве предания и учения. Не такоже мудрствуя, есть еретик и церкве святых восточных таковой отчуждился, иже аще и малейшее что кафелическия церкве предвизая есть еретик, глаголют священнии закони: zde же не малаго, но величайшаго догмата позыбание и продвижение¹⁵.

Подобно этому, в анонимном¹⁶ сочинении «Неистовнобрехание на святую восточную церковь в лице и имени учителей православных Иоанника и Софрония Лихудиев пренеистоваго некоего безьямянника», автор противопоставляет исконные православные традиции еретическим учениям инаковерцев:

И во многих святых книгах о том вси святии отцы пишут согласно, а не якоже они иноземцы, ради гордости своей лукавой, на словах Господних не кланяются и глав не открывают, и пресуществлению быти не именуют; – но нас за то проклинаяют, что мы слова Господни чтим и кланяемся. И нашим святым они книгам не верят, и царствующаго града Москвы и всея Российская страны жителей всякаго чина людей Божиих называют еретиками, латинниками, люторы, римляны и кальвины, псами и блядословцами, и проклятию всех нас предают за то, что мы слова Господни честно храним, поклоняемся и пресуществлению быти исповедуем; потому что мы тому благочестию вси научены от святых отец и от писания. А они иноземцы, сами в неведении злых своих прелестных учений погибают, и той же своей лукавой и душепагубной прелести и нас хотят научити и от животворящаго слова Божия отлучити. И называют людей Божиих зверьми и свиньями, и всякими ругательными словесы поносят за то, что Бог наш в Московском нашем государстве не благоволил быти школьному учению¹⁷.

Как мы видим, попытки распространения в Московских землях «латинского» влияния, связанные с именами выходца из Киево-Могилянского коллегиума Симеона Полоцкого и его ученика Сильвестра Медведева, вызывали недовольство со стороны большей части московского духовенства. Представители «грекофилов» Епифаний Славинецкий и Евфимий Чудовский критиковали «киевское» православие и непосредственно Петра Могилу за излишнюю латинизацию, рассматривавшуюся как отступничество.

Несмотря на брожения, происходившие в интеллектуальной жизни Московской Руси во второй половине XVII в., московские авторы продолжали ожесточено критиковать «внешнюю мудрость» и силлогистику, придерживаясь характерных для всей отечественной средневековой мысли позиций. Если в Киеве к середине XVII в. ситуация значительно менялась в сторону смягчения полемики, то в московской Руси отношение к европейской богословской традиции оставалось резко негативным.

 Примечания

¹ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л.: АН СССР, 1959. С. 369.

² *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Казань: Унив. тип., 1896. С. 368.

³ *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М.: МГУ, 1983. С. 26.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 37.

⁶ Записки Станислава Немоевского. 1606–1608 // Титов А.А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие И.А. Вахрамееву. М., 1907. Вып. 6. С. 125–126.

⁷ Там же.

⁸ Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Унив. тип., 1865. С. 72–73.

⁹ Там же. С. 71.

¹⁰ Там же. С. 78.

¹¹ *Дионисий Ареопазит*. Сочинения. СПб: Алетейя, 2003. С. 595.

¹² См. *Зайцев Д.А.* Киево-Могилянская школа в ее влиянии на русскую религиозно-философскую мысль второй половине XVII в: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2010. 179 с.

¹³ *Лавров А.П.* Записки по предмету Закона Божия. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1895. С. 48.

¹⁴ *Евфимий Чудовский* Показание на подверг латинского мудрования // Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. Александра Прозоровского. М.: Унив. тип., 1896. С. 432–433.

¹⁵ *Евфимий Чудовский* Опровержение латинского учения о пресуществлении // Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. Александра Прозоровского. М.: Унив. тип., 1896. С. 447.

¹⁶ Предположительно принадлежащее перу дьякона Афанасия, «что был у Спаса на Дворце».

¹⁷ Неистовнобрехание на святую восточную церковь в лице и имени учителей православных Иоанникия и Софрония Лихудиев пренеистоваго некоего безымянника // Прозоровский А.А. Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. Александра Прозоровского. С. 586.

ТЯЖБА ОБ ИРРАЦИОНАЛЬНОМ: ЛЕВ ШЕСТОВ И АЛЬБЕР КАМЮ

Темой данной статьи является сравнительное рассмотрение двух возможных подходов к проблеме иррационального как они представлены в творчестве двух философов-экзистенциалистов – Льва Шестова и Альбера Камю.

Ключевые слова: Лев Шестов, Альбер Камю, иррациональное, экзистенциализм, абсурд.

Говоря об иррациональном как о «философском понятии, выражающем неподвластное разуму, неподдающееся рациональному осмыслению, несоизмеримое с возможностями разума»¹, мы можем утверждать, что творчество Льва Шестова и Альбера Камю дает нам яркий пример философской разработки проблематики иррационального. Мысль этих авторов предстает перед нами устремленной к границе возможностей человеческого разума, к прояснению структуры этой границы и к осознанию положения человека как существа, постоянно на этой границе находящегося.

Нельзя, однако, не заметить, сколь разным было отношение двух этих философов к иррациональному и сколь различный образ действий предлагали они человеку, исходя из своей трактовки иррационального. Если Шестова можно смело назвать искателем и апологетом иррационального, то Камю, напротив, предстает перед нами как непримиримый борец с ним, стремящийся снова и снова утверждать человеческий разум перед лицом неразумности мира.

Мы попытаемся исследовать то, как проявляется в творчестве Шестова и Камю тема иррационального, а затем сопоставить их взгляды на этот предмет. Все это, как представляется, должно

привести нас к пониманию разницы в истоках экзистенциального вопрошания, присущей мировоззрению этих мыслителей.

Одной из фундаментальных оппозиций, определяющих всю логику мировоззренческой борьбы Льва Шестова, является оппозиция между разумной и эмоциональными способностями человека. При этом можно смело сказать, что в данном конфликте Шестов всегда отдавал предпочтение именно эмоциональной способности. Само философствование начинается для Шестова с сознательной постановки себя на место человека *переживающего*, проходящего через определенные эмоциональные состояния. Речь здесь, конечно, идет о негативных эмоциональных состояниях, отмеченных экзистенциальной тревогой. Для Шестова категорически неприемлем тот способ снятия этой тревоги, который поставляется человеку рефлексией. Собственно, вся первая половина творчества Шестова вплоть до работы «Sola fide. Только верою», вышедшей в 1914 г., представляет собой постепенно осознающий себя и все более радикальный бунт против любых форм такого рода снятия, рассматриваемого Шестовым как предосудительный, расчеловечивающий паллиатив. Основным оружием, которое Шестов использует для ниспровержения вышеупомянутой «сотериологической» функции рациональности, является скепсис, а также интеллектуальная ирония.

Данное умонастроение прекрасно иллюстрируется афоризмом «Разум» из сочинения «Potestas clavium (власть ключей)» (1923):

Эпиктет, как и все философы, пытается доказать, что человек всегда, при всяких обстоятельствах может сохранить душевное равновесие. Случилось несчастье: у тебя умер отец – ты волнуешься, плачешь, приходишь в отчаяние, и нет, по-видимому, в мире средств и способов, которыми можно было бы тебе вернуть спокойствие. <...> Попробуй рассуждать. Подумай, и ты поймешь, что смерть твоего отца так же законна и естественна, как и смерть всех других людей, и что, стало быть, нет никакого основания тебе больше огорчаться сегодня, когда у тебя отца нет, чем вчера, когда у тебя отец был. Рассуждение на первый взгляд безукоризненное. К сожалению, его можно обернуть. Можно сказать: у соседа умер отец, и я к тому отношусь совершенно безучастно. Но правильно ли это? <...> отчего же смерть чужого человека не производит на меня такого гнетущего впечатления? Это – «заблуждение»: мне следует так же убиваться по поводу смерти первого встречного, как и по поводу смерти родных и друзей. Сравните оба рассуждения – какое из них логичнее и последовательнее? Ясно – оба одинаково хороши, и если Эпиктет отдал предпочтение первому, то

вовсе не потому, что оно «разумнее», а только потому, что оно вернее и скорее подводило его к заветной цели стоической философии – к достижению *αταραξία*, совершенной свободы от каких бы то ни было влияний².

Последовав до конца внутренней логике этой интеллектуальной провокации, Шестов подытоживает:

Но как скоро их³ решимость поколеблется, если вдруг им покажется, что лучше быть последним поденщиком в этом мире, созданном богами, чем царями в их собственном мире теней, – прощай все рассуждения, доказательства и ссылки на разум! И может быть, тогда они больше возлюбят божественный произвол, чем гармонию и порядок, выдуманные людьми⁴.

«Божественный произвол» – вот предмет шестовского поиска.

Период от написания «Апофеоза беспочвенности» (1905) до «*Sola fide. Только верую*» (1914) – наиболее «анархический» в творчестве Шестова. В афоризме №14 второй части «Апофеоза беспочвенности» он обещает «слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме»⁵. Чрезвычайно характерен для него также интерес к любой маргинальности: мировоззрение первобытных народов и психически больных людей привлекает его пристальное внимание.

«Творчество из ничего», его возможность и желанность для отчаявшегося человека – вот одна из заветных тем Шестова в рассматриваемый период. В этом аспекте шестовской мысли чрезвычайно любопытен, с одной стороны, уже совершенно явный библейский подтекст (отсылка к богословскому представлению о сотворении мира из ничего), с другой – совершенно неортодоксальное, «титаническое» истолкование этого подтекста. Данное представление фигурирует, прежде всего, в одноименной работе Шестова, посвященной творчеству А.П. Чехова. Шестов показывает, что отчаявшиеся герои Чехова оказываются перед лицом совершенной бесосновательности собственного существования, потому поиск возможности творить из ничего становится для них единственно доступным способом продолжать жить. Впрочем, такого рода творчество оказывается для героев Чехова актуально недостижимым – остается только «биться головой о пол»⁶.

Библейский миф, как видно из приведенного нами примера, остается пока на вторых ролях, он все еще стоит приблизительно в одном ряду с сюжетами из виртуального мира художественной

литературы. Однако уже в этот период являются первые намеки на то базовое взаимное преобразование библейского текста и понятийного философского мышления, которое станет отличительной чертой позднего шестовского творчества. И содержательно это преобразование уже хорошо узнаваемо:

С дьяволом, как известно, нужно быть крайне осторожным: довольно ему схватить вас хоть за кончик ногтя, и он всего вас унесет. То же и с разумом: уступите ему хоть одно единое положение, хоть одну предпосылку – и *finita la comedia*⁷.

Однако едва ли можно говорить о том, что в творчестве Шестова в какой-то момент произошло религиозное перерождение неких первоначально секулярных идей. Его мирозерцание с самых первых шагов Шестова в философии содержало определенное религиозное измерение, которое могло едва присутствовать, но в полной мере никогда не исчезало. Очевидно, здесь можно говорить о глубоко укорененной авторской интуиции, лежащей, во всяком случае, за пределами его (Шестова) рефлексии над собственным процессом философствования. Возможно также, что свою роль в усилении религиозного компонента в мысли Шестова сыграли трагические события Мировой войны и Русской революции, вырвавшие его из контекста декаданса и нищестанства Серебряного века, придавшие его мышлению историсофское, апокалиптическое измерение, дотоле практически отсутствовавшее.

История развития шестовской философии предполагает два последовательных процесса: постепенное освобождение вышеупомянутого «божественного произвола» от всяческих рациональных ограничений и последующую попытку «приручения» этого, в чистом своем виде бесполезного, произвола (Чехов) – уже посредством религиозного мифа. Можно говорить как минимум о трех фундаментальных мифологемах шестовского мирозерцания – «творчестве из ничего» (как пределе произвола), «грехопадении» (как метафизическом обосновании иррационализма), а также о грядущей эсхатологической «отмене прошлого зла» (как нравственным корреляте теистического волюнтаризма). Три вышеуказанные мифологемы являются одновременно тремя экзистенциальными проектами, предлагаемыми Шестовым читателю. Недостаточность первого проекта, постепенное осознание его бессодержательности побуждает Шестова дополнить его двумя другими. Постепенный переход от первого проекта ко второму хорошо заметен в сочинениях среднего периода творчества от «*Sola fide. Только верую*» до «На

весах Иова (Странствования по душам)» (1929). В них Шестов с особым вниманием исследует проявления мистического экстаза, глубоко иррациональные откровения последней свободы, подстегиваемые трагическим переживанием экзистенциальной тревоги. Шестов обращается за примерами к Лютеру и Плотину. Здесь мы видим уже явные шаги к укрощению произвола посредством религиозности. На место вымышленных литературных персонажей Чехова (потенциальных «творцов из ничего») приходят исторически реальные мистики. Шестов даже находит возможность «реабилитировать» Алешу Карамазова – из уважения к его экстатическим состояниям⁸ (хотя в прошлом этот персонаж вызывал у Шестова лишь чувство презрения). При этом и сюжет о грехопадении, опосредованный вышеупомянутым экстазом, постепенно входит в свои права⁹.

В последний период творчества представления о первородном грехе и отмене прошлого зла становятся для Шестова центральными сюжетами. Отчего же он придавал им столь большое значение? Быть может, библейское повествование потому так дорого Шестову, что воспринимается им как *самое иррациональное из всех возможных повествований*¹⁰.

Сказание о грехопадении в его интерпретации приносит с собой последнее осуждение человеческому знанию, а вместе с ним и метафизическое основание для борьбы с признанием неснимаемости человеческого страдания. В этом же кроется и причина ненависти Шестова к разуму – в своем бесстрастном (и, добавим, бессильном) метафизическом созерцании он не может исцелить человека, он может лишь «объяснить» ему, что страдания неизбежны, ибо метафизически закономерны. К кому же апеллировать перед лицом этой последней, казалось бы, инстанции? Ответ Шестова: к библейскому Богу – такому, каким он предстает в книге Иова. Шестов обращает внимание на то, что Бог, по окончании страшного искушения, вернул праведному Иову отнятых у него вначале детей. Для Шестова это повествование является провозвестием *конкретного спасения*, в противоположность спасению метафизическому, спасению абстрактному – достигаемому через отрешение от конкретного. Библейский текст выступает как то, что способно канализировать огромную энергию произвола в выгодную для человека сторону.

Иными словами, в мышлении Льва Шестова на протяжении всего его творчества присутствовала одна вполне конкретная установка, которой он никогда не оспаривал – *во что бы то ни стало найти избавление*. Не отыщи он этого избавления, весь философ-

ский поиск оказался бы тщетен. Шестов – мыслитель, верный собственной ностальгии.

Теперь обратимся к творчеству Альбера Камю – младшего современника Шестова. Его писательская деятельность началась еще при жизни Шестова, и Камю, несомненно, имел его в виду, наследовал его темы, придавая им, впрочем, совершенно другой, почти противоположный оборот. Программное сочинение Камю – «Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде» – увидело свет в 1942 г.

Как и Шестов, Камю вопрошает с точки зрения человека, принимающего эмоциональные состояния в пространство философствующей мысли:

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии¹¹.

Ответ на этот вопрос оказывается для Альбера Камю теснейшим образом связанным с вопросом о смысле жизни:

Каково же это смутное чувство, лишаящее ум необходимых для жизни грез? Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному, – этот мир нам знаком. Но если Вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. <...> Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию <...> Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда¹².

Камю разрабатывает тонкую аналитику абсурда:

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души¹³.

И далее: «По существу, абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении»¹⁴.

Исследуя избранную им проблему, Камю не скупится на скептические суждения о человеческом разуме и его теоретических способностях:

...я знаю, что все доказательства ложны. <...> Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории – тут есть над чем посмеяться честному человеку. <...> Судьба человека <...> обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное – и так до конца его дней¹⁵.

Отдельное внимание Камю уделяет мыслителям, совершающим, по его выражению, «философское самоубийство». Он имеет в виду их способность пожертвовать одним из элементов обозначенного выше раскола, а именно – жаждущим ясности разумом. В числе прочих, Камю упоминает и Шестова:

...обнаружив под конец своих страстных исканий фундаментальную абсурдность всякого существования, он¹⁶ не говорит: «Вот абсурд», но заявляет: «Вот Бог, к нему следует обратиться, даже если он не соответствует ни одной из наших категорий». <...> Необходимо броситься в Бога, и этим скачком избавиться от рациональных иллюзий. Поэтому для Шестова принятие абсурда и сам абсурд единовременны. Констатировать абсурд – значит принять его, и вся логика Шестова направлена на то, чтобы выявить абсурд, освободить дорогу безмерной надежде, которая из него следует¹⁷.

Здесь мы вплотную подходим к водоразделу, отделяющему позицию Камю от позиции Шестова (как Камю ее понимает):

Итак, если признать, что абсурд противоположен надежде, то мы видим, что для Шестова экзистенциальное мышление хотя и предполагает абсурд, но демонстрирует его лишь с тем, чтобы тут же его развеять. Вся утонченность мысли оказывается здесь патетическим фокусничеством. <...> Абсурд перестает быть той очевидностью, которую человек констатирует, не соглашаясь с нею. Борьба прекращается. Абсурд интегрирован человеком, и в этом единении утеряна его сущность: противостояние, разрыв, раскол. Этот скачок является уверткой. <...> Иррациональное опьянение и экстатическое призвание лишают абсурд ясности видения. Для Шестова разум – тщета, но есть и нечто сверх разума. Для абсурдного ума разум тоже тщетен, но нет ничего сверх разума¹⁸.

Трудно было бы усовершенствовать отточенность этих формулировок.

Камю стремится сохранить верность осознанию человеческого страдания, но вместе с тем и ясности видения. В этом проявляется особое мировоззренческое мученичество, к которому Камю призывает своего читателя. Наличие страдания требует от человека борьбы с ним. Ясность же видения приводит к убеждению, что страдание, в конечном счете, не может быть ни побеждено, ни оправдано. Весь смысл такой борьбы в том, чтобы практически способствовать избавлению, сознавая при этом, что в конечном итоге оно недостижимо – не лгать себе, не совершать «скачка» и не прибегать к «уверткам». Так рождается трагический в своей бесперспективности бунт человека¹⁹.

Теперь мы можем увидеть фундаментальную разницу в самих истоках философского вопрошания Шестова и Камю. Различие между ними есть различие темпераментов и различие в балансе эмоций. Если доминирующим чувством Шестова является ностальгия, то для Камю таковым оказывается чувство собственного достоинства перед лицом неразумного и несправедливого мирового порядка. Шестов, как кажется, был малочувствителен к проблеме бессмысленности жизни, а к теме смерти имел более или менее спокойное отношение. Вероятно, здесь сказывается все тот же темперамент и иудейская культура: всю жизнь он был человеком земных, «ветхозаветных» радостей и именно посюстороннее, земное страдание его волновало. Неистовое стремление Шестова к уничтожению этого конкретного страдания было весьма загадочным образом удовлетворено учением о радикальном теистическом волюнтаризме.

Как это чуждое и безучастное иррациональное, которое с такой силой описал Альбер Камю, было претворено у Шестова в веру во всемогущего и заботящегося о человеке библейского Бога? Почему библейские мифы являются для Шестова чем-то большим, нежели просто метафизическими благопожеланиями, адресованными бытию? Чем-то большим, нежели просто умозрительным конструированием морального миропорядка? Ответ на этот вопрос лежит, во всяком случае, за пределами философствования Шестова. Можно лишь указать здесь на решающее влияние приходящего к нему извне, поставляемого историей и культурой библейского повествования.

Камю не принимает библейской традиции, в его мирозерцании отсутствует миф, который опосредовал бы отношения между разумным человеком и неразумным миром, превращая абсурд в

последнее и страшное таинство. Почему библейская традиция неприемлема для Камю? Ответ, как и в случае Шестова, лежит, очевидно, за пределами его, Камю, философствования – там, где Камю еще не философ, но просто человек «из плоти и крови».

Примечания

- ¹ *Катасонов В.Н.* Иррациональное // Новая философская энциклопедия (в четырех томах), М.: Мысль, 2001. Т.2. С. 154.
- ² *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. М.: Наука, 1993. Т.1. С. 80–81.
- ³ Стоиков. – А. Х.
- ⁴ Там же. С. 81.
- ⁵ *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. Томск: Водолей, 1996. Т. 2. С. 104.
- ⁶ Там же. С. 201.
- ⁷ Там же. С. 108.
- ⁸ *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. М.: Наука, 1993. Т.2. С. 87–88.
- ⁹ См. «Преодоление самоочевидностей (к столетию рождения Ф.М. Достоевского)».
- ¹⁰ Нужно, впрочем, отметить, что сам библейский текст подвергался у Шестова сугубо авторской интерпретации, которая исторически вызывала у критиков и исследователей немало нареканий.
- ¹¹ *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 24.
- ¹² Там же. С. 26.
- ¹³ Там же. С. 34.
- ¹⁴ Там же. С. 39.
- ¹⁵ Там же. С. 34.
- ¹⁶ Шестов. – А.Х.
- ¹⁷ Там же. С. 41–42.
- ¹⁸ Там же. С. 42.
- ¹⁹ В положительной части своей мировоззренческой программы Камю кажется более или менее солидарным с совершенно другой стороной творчества Антона Чехова. Представляется неверным, что, как пишет Шестов, «настоящий, единственный герой Чехова – это безнадежный человек». Есть у Чехова и совсем другие персонажи, которые не стремятся «творить из ничего», но методично и скромно делают свое полезное дело. Земский врач (да и вообще «человек дела») – вот положительный герой Чехова. И здесь, как кажется, есть прямая переключка с главным героем романа Камю «Чума» (1947) – доктором Риэ.

СОЦИОЛОГИЯ ВСТРЕЧАЕТСЯ СО СЛОЖНОСТЬЮ¹

В статье предпринята попытка рефлексии аутопойезиса сложных объектов – фондовых рынков, Интернет-сетей, социальных коммуникаций. Основной тезис статьи: аутопойезис порождает социальные риски и заставляет пересматривать исследовательские практики и стратегии взаимодействия людей со сложными информационно насыщенными объектами.

Ключевые слова: аутопойезис, постсоциальные исследования, объект-центричная социальность, интернет-комьюнити, осетевление.

«Сложное», «сложность» и связанные с ними понятия не являются чем-то самоочевидным. В самом деле, существуют ли признаки, по которым можно было бы определять сложность как таковую? Да и можно ли всерьез говорить о сложности «как таковой», не привязанной к времени, пространству, коммуникации, сознанию, наблюдателю?

Только для того, чтобы понять или определить, что перед нами (в нас самих, между нами) есть нечто сложное, а не простое/элементарное, необходимы оптики, позволяющие распознавать или различать сложность. Подозреваю, что оптики, позволяющие распознавать сложность, сами также не являются элементарными. Обрисованная ситуация напоминает рисующие сами себя руки на гравюре Эшера, изображающие метафору замкнутости на себя – начало есть конец.

В статье вовсе не ставится задача «разомкнуть» эшеровские руки или раскрыть тайну «закольцованной» рефлексии сложного. В мою задачу входит попытка сориентировать заинтересованного читателя в наличной проблематизации, касающейся сложности

техно-социальных объектов определенного класса. Современное осмысление сложного осуществляется в нескольких тематических направлениях, это – соотношение поведения простых и сложных систем; типы сложных систем; содержание (контент) сложного; граница перехода от простого к сложному, от одних типов сложности к другим и т. д. В отечественной и зарубежной литературе можно найти много интересных и глубоких идей по этому вопросу². Однако, как было сказано, речь пойдет лишь о двух-трех исследовательских программах последних 10–15 лет. Не все авторы, упоминаемые в статье, ставили тему сложности во главу угла, тем не менее, как это часто случается, это не мешает нам обнаружить (в некоторых случаях – на периферии их исследований) нечто интересное, важное и значимое в связи с нашей темой.

Основной предмет настоящей статьи составляют социально-эпистемологические аспекты осмысления сложности объектов. Такая нацеленность предполагает, с одной стороны, выбор определенных социальных объектов, с другой – привлечение современных исследовательских практик, включающих эпистемологическую рефлексию сложности. Таким образом, предлагаются размышления, нацеленные на преодоление «классических» представлений о поведении сложных социальных объектов: социальных коммуникаций (I); сетей интернет-сообществ (II), фондовых рынков (III), а также попытка ответить на вопрос: что дает нам разработка темы аутопойезиса информационных объектов?(IV).

I. Феномен сложности подстерегает нас в любом элементарном размышлении. Вот я собираю пирамиду из кубиков, или – игрушку, используя детали конструктора «лего», или разбираю механические часы – во всех этих случаях я имею дело со сложным объектом? В первом приближении на этот вопрос следует дать положительный ответ: сложный объект – это сложенный из нескольких частей (элементов). Но если мы изучаем живую клетку, то интуитивно понимаем, что ее сложность отличается от механического устройства и, как минимум, не сводится к простой сумме частей. Тогда же, когда мы пытаемся разобраться в поведении человека, межличностной коммуникации или динамике развития сообщества, то апелляция к прямым механическим или биологическим аналогиям становится вовсе неуместной.

Коммуникация, по Н. Луману, является высокосложной, структурированной системой с собственной динамикой, в которой начало каждой операции, ее запуск, происходит спонтанно, а «наблюдатель каждый раз исходит из того, что объяснить, что происходит, он может лишь позже»³. Коммуникация может осуществляться через

коммуникацию и только в такой последовательности производится то, что мы понимаем под *действием*. В ней спонтанно запускается рекурсивный процесс, когда результаты предшествующей операции становятся основанием для последующей («руки» Эшера). Иными словами, всякий процесс коммуницирования обладает оперативной замкнутостью, т. е. воспроизводит собственные контакты из себя самого. Коммуникативный процесс ориентируется на собственное системное различие (самореференции/инореференции), а не на различие, вменяемое независимым наблюдателем (референтом) оценивающим происходящее с некоего трансцендентального пригорка.

В нашем случае, обращаясь к коммуникации, важно выделить то обстоятельство, что, согласно Н. Луману, обособление и разрыв между сообщением, информацией и пониманием порождает излишек коммуникативных возможностей и как следствие объект/система обретает коммуникативную избыточность (редундантность). Это условие порождает нечто похожее на свободу выбора – продолжения системой себя самой за счет контингентного выбора. Понятие «контингентности» близко по содержанию к понятию «случайности», но не совпадает с ним полностью. В англо-саксонской традиции «contingency» включает в себя две смысловые составляющие. Одна – в значении «зависящий от», другая – в значении возможности быть также другим. Н. Луман использует понятие «двойной контингенции» как отрицание невозможности и отрицание необходимости одновременно. Таким образом, наступление следующего коммуникативного события (операции примыкания к предшествующему) возможно и по-другому. То есть, как пишет Н. Луман, «не необходимо и не невозможно»⁴. Таким образом, сложные информационные системы, по Н. Луману, оперативно замкнуты. Автономия системы и ее отличие от внешнего мира не наблюдаются, а лишь осуществляются. Аутопойетические процессы (коммуникации, сознания-понимания, как и различных форм жизни) обособляются через *осетвление* своих элементов. Наблюдение же не обладает доступом к реальности самой по себе, а только накладывает на нее свое собственное различие, тем самым, реализуя собственное смысловое понимание. При таком подходе субъект-объектная (классическая) логика познания принуждает приписывать смысловую программу каждой конкретной наблюдаемой операции аутопойетизиса. Однако такое осмысление по отношению к обособившемуся процессу не может быть ничем иным, как осмыслением в контексте прошлого наблюдения и наблюдения прошлого системы. И в этом обстоятельстве уместно усматривать онтологическое ограничение,

накладываемое на наблюдение как таковое в целом и наблюдение аутопойезиса, в частности. Субъект никак не может преодолеть данное ограничение.

По сути, предложенный Н. Луманом подход не приемлет метафор возврата к первоначалу, поиску естественных констант или установление аргіогі в раскрытии сложности самовозрастающих (аутопойезис) биологических объектов, социального порядка, коммуникативных приращений. При таком подходе мир, который мы наблюдаем, становится контингентным, а потому – всегда неожиданным. Применительно к общественным системам, в этом мире, по мере его усложнения, экспоненциально возрастает количество неопределенностей, социальных рисков и угроз. Такой мир не поддается описанию одной истиной. И. Пригожин, осмысляя проблему сложности «от существующего к возникающему», писал:

Мир не является ни автоматом, ни хаосом. Наш мир – мир неопределенности, но деятельность индивидуума в нем не обязательно обречена на малозначимость⁵

В связи со сказанным уместно привести признание А. Гринспена, определившее отношение ведущих специалистов по мировой экономике к разразившемуся в конце 2008 г. финансовому кризису. Тогда, на заседании комитета Палаты представителей в Конгрессе США Гринспен заявил:

Происходящее сейчас в мире перевернуло мое понимание о том, как вообще функционирует рынок <...> ни одна из существующих математических моделей не может охватить масштаба его сложности.

Примерно в то же время (октябрь 2008 г.) в «Washington Post» было опубликовано его признание, о том, что «кризис не имеет четких границ», что он усложняется и всегда «на шаг опережает по сложности те модели, которые предлагаются специалистами для его обуздания»⁶.

Суммируя высказывания ведущих экономистов планеты, сделанные по пришествию четырех лет, можно констатировать: для экономистов, финансистов и политических лидеров ведущих мировых держав кризис так и остался событием, не поддающимся сколько-нибудь эффективному регулированию. Сегодня, когда острая фаза кризиса позади, известные экономисты, руководители правительств и государств связывают себя с признанием, подобным тому, которое в 2010 г. высказал премьер-министр России, а ныне

президент: «Мы пока даже не понимаем, на каком этапе кризиса мы находимся».

II. Рассмотрим другой аспект сложности – глобализацию технологических и коммуникативных сетей Интернет-пространства. Сама по себе глобализация вовсе не привела к автоматическому нарастанию социальной сложности, но привела к порождению локальных структур – комьюнити (community). Однако социологи отмечают, что описание и классификации некоторых комьюнити, их состав и структура стали утрачивать прежде четкие очертания. Обозначенная трансформация не открывается сразу, а порожденные ею формы социальности еще не выражены явно и зачастую остаются в поле традиционных интерпретаций – как социально-групповое образование, «хотя и новое». Сегодня со всей определенностью можно констатировать: традиционные связи «человек–человек» или «человек – социальная организация», все больше подменяются связями: «человек – информационное устройство». Но сама по себе констатация того, что один тип связи уступает место другому, в условиях сохранения традиционных («классических») социологических интерпретаций, мало что добавляет к пониманию изменяющейся событийности социального мира.

Попытаемся разобраться в существе дела обстоятельней. Изначально индивидуально ориентированные интернет-сообщества возникли на базе чат-программ, написанных для локальных сетей американских университетских кампусов. Сегодня они широко распространились в социальных сетях и, наравне с технологическими усовершенствованиями, заполнили глобальное пространство Интернет. Интеграция беспрерывно меняющихся опосредованных социальных связей в ткань Интернет-коммуникации уже сама по себе стала объектом теоретического социально-философского анализа.

Новое направление развития индивидуализированных сообществ задало переход непосредственных групповых коммуникаций в сферу опосредованных сетей медиа-комьюнити. Это обстоятельство привело к запуску невиданных прежде перемен коммуникативных связей внутри сообществ⁷. Медиа-коммуникации стали более ориентированными, открытыми и способными к оперативному перенаправлению своего ресурса. Их структура теперь напоминает разветвляющиеся сети специализированных связей. Само по себе признание такого положения вещей подводит к выводам, весьма значимым для решения поставленной в статье задачи.

В сети, практически утратившей официальный характер и центрированную иерархичность, происходит неуправляемое из

какого-то единого центра «перетекание коммуникации». Участники вновь образованной сети встраиваются в гетерархическую многоканальную структуру Интернет-коммуникации. В этом случае неопределенность (контингентность) следующего шага коммуникативного действия налицо. Такого феномена не наблюдалось ни в одной из прежних исторических форм общественных коммуникаций. Включенный в сетевую Интернет-коммуникацию, пользователь легко переступает границы прежде устойчивых социальных различий.

Вместе с тем происходит «растекание» и технического сопровождения, то есть – самой социальной сети Интернета, которое придает всему процессу обозначенное выше свойство двойной контингенции, только теперь – применительно к техно-социальной коммуникации. Обширный спектр сетей построен по принципу контингентного выбора и закрепления интересов пользователей сетей. Он основывается на некоторых значимых для пользователя параметрах: работа, учеба, семейные связи, дружба, привязанность, хобби и т. д. В этих условиях утрачивает свою коммуникативную нагруженность прежде критически важное «пространство встречи». Оно девальвирует как смысловая константа коммуникативной практики⁸.

Важно отметить, что в сетях отсутствуют иерархические «низ–верх», «центр–периферия». Зато многократно и безостановочно умножается возможность перестраивать/перенаправлять коммуникацию самими погруженными в нее участниками. Все зависит от полноты распоряжения пользователя собственной свободой в столь же непрогнозируемо (неопределенно) разрастающемся техно-медиа-пространстве. Возможности оперирования информацией в такой системе не только избавлены от цензуры, как это обычно отмечается, но внутри коммуникации они практически не ограничиваются известными статусными и имущественными различиями. Здесь вступает в свои права парадокс полной зависимости и полной независимости, схожий с тем, на который обратил внимание Н. Луман, различая коммуникацию и сознание. Мы можем констатировать, что сети развивают себя в соответствии с принципом «двойной контингенции», когда практически любой повод для общения «не необходим и не невозможен».

III. Обратимся к «постсоциальным исследованиям»⁹, в которых на протяжении последних двух десятилетий осуществляется проект объект-центричной социологии (Б. Латур, К. Кнорр-Цетин, Дж. Ло, У. Брюггер и др.)¹⁰. Так, изучая финансовые рынки и деятельность вовлеченных в них трейдеров, К. Кнорр-Цетин фикс-

сирует ключевую их особенность – это нетождественность самим себе. Однако объект запускает данное свойство только с определенного (порогового) уровня сложности. К примеру, деньги примерно до XIX в. работали в качестве эквивалента труда, вложенного в тот или иной товар и являлись его стоимостным выражением. В последующем усложнение системы привело к созданию финансово-экономического механизма, а уже в XX в. – к такому усложнению биржевой торговли, которое породило непредсказуемость и неопределенность «поведения» мировой финансовой системы в ее влиянии на производство, кредитование и социальную устойчивость/неустойчивость целых государств и мирового сообщества в целом.

К. Кнорр-Цетин в своей совместной с У. Брюггером статье подчеркивает схожесть поведения современного фондового рынка с живым организмом¹¹. Она пишет, что он «обладает» собственной волей, переменчивым и независимым характером. Вовлеченные в его работу трейдеры никогда не могут «прочитать» рынок полностью, а только частично в виде отдельных блоков. Они обновляют свои представления о фондовом рынке, обмениваясь информацией в начале и в конце серии торговых операций, а также в ходе информационных диалогов. К такому объекту остается только приравниваться, как к чему-то живому, мыслящему, властному и переменчивому. Объекты такого класса, утверждают авторы, принципиально не могут быть просчитаны и прочитаны до конца. Они безостановочно регенерируют, разворачивают свою сущность, «взрываются», «мутируют», надстраивая один за другим «этажи» своей сложности. «С теоретической точки зрения определяющей характеристикой данного типа объекта, – пишут авторы статьи, – является именно эта недостаточность “объективности” и завершенности существования, нетождественность самому себе»¹².

Такие и подобные им объекты были названы авторами статьи «эпистемическими объектами». Впервые термин «эпистемическая вещь» был введен в научный оборот Х.-И. Райнбергером¹³, изучавшим влияние экспертизы в обществах знания. Общества знания – это общества позднего модерна, которым свойственно взаимопроникновение (креолизация) социального с «другими» объектными культурами – «культурами знания». Этот термин позволял провести важное различие с объектами/вещами технологическими. Статус технологических объектов (инструментов и товаров), по Райнбергеру, определяется наличием в них фиксированных, стабильных свойств, готовых служить исследователям или потребителям – субъектам. Субъект по своему усмотрению создает и распознается технологическим объектом. Другое дело эпистемический

объект – это объект, символизирующий применение познания к познанию. В него не вправлено никакое изначальное целеполагание в виде некоей идеальной конечной конфигурации собственного развития или чего-то похожего. Развитие эпистемического объекта сопоставимо с эволюцией или с тем, что В.И. Аршинов усмотрел в концепции «Self» (О. Рёсслер и В. Чахер)¹⁴ – нестационарный, перманентный эволюционный процесс¹⁵.

Такой тип объекта, если его рассматривать в рамках классических информационных (субъект-центричных) моделей, выглядит по меньшей мере странным. Здесь вообще неуместна постановка вопроса о «знании» какой-то заданной сущности объекта. Причем, если можно было бы предположить, что объект каким-то образом располагает знанием о самом себе, то и тогда это знание всегда будет оставаться неполным: никогда полным знанием *до*, а всегда – частичным знанием *после*. В случае же с фондовой биржей (торговля валютой, фьючерсные сделки), мы имеем дело с процессами перманентного само-созидания объекта. Это такой процесс, который одновременно является и наблюдателем самого себя, а потому принципиально невозможно выразить полноту знания о нем ни со стороны отстраненного, ни со стороны включенного наблюдателя (трейдера), который являет собой только один из его внутренних операторов. Объект (фондовый рынок) ведет себя так, что процесс его разворачивания (подобно коммуникации) идет впереди всякого знания/наблюдения, даже если бы этим знанием/наблюдением о себе располагал бы он сам. Субъекту (человеку/наблюдателю) отводится роль участника процесса, чем-то схожая с ролью одной из независимых переменных в сложном уравнении.

Такие объекты (вещи, системы), как это выясняется, способны давать отпор (Б. Латур)¹⁶. Они не поддаются стремлению использовать их как инструменты, а вмешательство человека – наблюдения, исследования, попытки перехвата управления – может породить что-то схожее с их «неповиновением», «бунтом вещей». Наблюдения и исследования лишь увеличивают, а не уменьшают их сложность. Таким образом, сложные объекты данного типа уже не орудия, не инструменты, не товары и не посредники в привычном смысле. Такое положение вещей (и вещей буквально) существенно расширяет концепцию социальности, вынося ее разработку за пределы классических субъект-объектных отношений. По сути, мы имеем дело с объект-центричной социальностью, когда объектные отношения доминируют в формировании эмоциональных миров, морального порядка, определяют типы коллективных договоренностей и т. д.

К. Кнорр-Цетин предлагает такое сравнение:

Если инструменты и товары по сути своей напоминают закрытые ящики стола конкретного размера с четко очерченными углами, то объекты знания (эпистемические объекты. – *Е. И.*) скорее подобны выдвинутым ящикам, заполненным папками, ряды которых теряются в темноте отведенного им пространства стола¹⁷.

Предложенный подход к определению сложных эпистемических объектов получает свое развитие в теме аутопойезиса вещей/объектов¹⁸. Зададимся вопросом: сети Интернета аналогичны по характеру сложности объектам, рассматриваемым в постсоциальных исследованиях? Я склоняюсь к положительному ответу на поставленный вопрос. Сети, как и фондовый рынок, представляются оборотной стороной современной индивидуализации, и в современных исследовательских социологических практиках составляют все более усиливающуюся конкуренцию традиционным межличностным отношениям. Не то чтобы межличностные отношения исчезают вовсе, а то, что они в данном случае форматируются самим рекурсивным способом включенности в сложное техно-социальное устройство, включенности, которая порождает и тиражирует непредсказуемые последствия техно-социального сотрудничества.

При таком положении вещей желания субъекта, встроенного в сеть, представляются в виде искомого общения, которое, возможно, еще смутно осознается и не актуализируется полностью. В качестве стремления восполнить нехватку полноты (недо-объективацию) желаемого выступает та или иная рожденная в Интернет-общении репрезентация. Отсюда выстраиваются цепочки репрезентирующих действий, все более сложных и непредсказуемых, в том числе для самого инициатора расширения Интернет-сети. Процесс обретает свойство непрогнозируемо ветвящихся треков-желаний, концы которых исчезают в бесконечности человеческого воображения. Срабатывает эффект предопределенного отсутствия полноты объективации системы, что подводит вовлеченного в сеть субъекта к такому набору действий, который вынуждает его шаг за шагом прояснять и актуализировать собственное желание, а через него самого себя – как «еще одно» восполнение «в отражении себя» (Ж. Бодрийяр). В связи с этим эпистемические вещи представляют собой «оживший» мультипликатор знаний, генератор непрогнозируемого спонтанного роста новых социальных образований и рисков; это – торжество контингентности (случайности) новообразований социального мира и упадок его искупительной предсказуемости.

IV. Исследуя сложность в социологии объектов, мы получаем дополнительную возможность привлечь в исследовательские практики по меньшей мере несколько усиливающих наши позиции факторов.

Дело в том, что, описывая поведение сложных объектов средствами традиционного субъекто-центричного словаря, мы обречены оставаться в плену тех, мыслительных схем, которые по природе своей не схватывают существо их новообразующейся сложности. Луман, к примеру, противопоставляет классической «субъект-объектной» схеме базовые понятия «логики различений» Дж. Спенсера-Брауна¹⁹. В связи с этим весьма важным представляется обогащение словаря объект-центричного подхода понятиями, почерпнутыми из пограничных областей знания – теории коммуникации, динамической/неклассической теории информации (Д. Чернавский), неравновесной динамики (А. Пуанкаре, А. Колмогоров, Х. Хопф и др.), теории катастроф и перестроек (В. Арнольд) и др.

Для естествознания подобная концептуализация вполне обычное дело, тогда как в социальных науках она все еще расходится с традиционными представлениями. Не следует, конечно, призывать к прямому переносу терминов из естествознания и точных наук в социально-гуманитарную область. Речь идет о том, что поскольку мы столкнулись «ожившими вещами» (высокотехнологическими информационными объектами), то не лишне было бы поинтересоваться теми актами интеллектуального воображения, которые предложили теоретики из других областей знания, столкнувшись с чем-то подобным. В этом пункте следует прислушаться к Ричарду Рорти, считавшему основным достоинством интеллектуала уметь «соприкасаться с ныне достигнутыми пределами человеческого воображения»²⁰. И хотя интеллектуальное воображение ныне имеет пределы, обусловленные временем, их все же можно бесконечно раздвигать.

Таким образом, настоящую статью следует рассматривать как часть более широкой программы преодоления «классических» представлений о поведении сложных социальных объектов.

Примечания

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 13-33-01009 а1).

² См.: Пригожин И., Николис Г. Познание сложного. М., 2008; Чернавский Д.С. Синергетика и информация. Динамическая теория информации. М.: Наука, 2001;

- Аршинов В.И.* Синергетика встречается со сложностью // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». М.: Прогресс-Традиция. 2011. С. 47–65. *Налимов В.В.* Разбрасываю мысли. Москва. «Прогресс-Традиция», 2000; *Хакен Г.* Принципы работы головного мозга. М.: Смысл, 2001; *Nowotny H.* The increase of complexity and its reduction: emergent interfaces between the natural sciences, humanities and social sciences // Theory, culture and society. 2005. Vol. 22. № 5. P. 15–31.
- ³ *Луман Н.* Введение в системную теорию / Пер. с нем. К. Тимофеева. М., 2007. С. 147–148.
- ⁴ Там же. С. 329–330.
- ⁵ *Пригожин И.* От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М.: Наука, 1985. С. 254.
- ⁶ Цит. по: «Гринспен признал свою долю вины в финансовом кризисе» [Электронный ресурс] // ВРЕМЯ Новостей. Бизнес и финансы. [М. 2008]. URL: http://www.intalev.ru/aggregator/press/id_37941/ (дата обращения: 12.12.2012).
- ⁷ *Веллман Б.* Постоянство и преобразование Комьюнити // Доклад Законодательной комиссии Канады, Ассоциация Веллмана, 2001. С. 14.
- ⁸ См.: *Лавренчук Е.А.* Аутопойезис социальных сетей Интернет-коммуникации // Вестник РГГУ. 2009. № 12. Серия «Философия. Социология». С. 48–57.
- ⁹ Термин «постсоциальный» служит обозначением для расширяющегося спектра культурных форм, выходящих за пределы традиционных определений социального порядка – *социальности*.
- ¹⁰ *Кнорр-Цетин К.* Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: «Территория будущего», 2006. С. 267–306; *Латур Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей... С. 342–362; *Ло Дж.* Объекты и пространства // Социология вещей... С. 223–243.
- ¹¹ *Кнорр-Цетин К., Брюггер У.* Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей... С. 307–341.
- ¹² *Кнорр-Цетин К., Брюггер У.* Указ. соч. С. 317.
- ¹³ *Rheinberger H.-J.* Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis // Studies in the History and Philosophy of Science. 1992. Vol. 23. № 2. P. 305–331.
- ¹⁴ «Self» можно определить как рекурсивный оператор порядка перед лицом как гигантской сложности «внешнего мира», так и сложности «внутренних когнитивных событий» (*Tschacher W, Rossler O.* The Self: A Processual Gestalt // Chaos. Solitons. Fractals. 1996. Vol. 7. July 1996. P. 1011–1022).
- ¹⁵ *Аршинов В.И.* Указ. соч. С. 63.
- ¹⁶ *Латур Б.* Указ. соч. С. 342–362.

¹⁷ *Кнопп-Цетин К., Брюггер У.* Указ. соч. С. 318.

¹⁸ Аутопойезис (от греч. *αυτος* – сам, *ποιησις* – создаю, произвожу, творю) буквально означает само-строительство, само-производство или воссоздание себя через себя самого.

¹⁹ *Brown S.G.* *Laws of Form.* L., Allen and Unwind, 1969.

²⁰ *Рорти Р.* Упадок искупительной истины и подъем литературной культуры // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: Восточная литература, 2004. С. 33–50.

ИДЕИ ДЖ. СПЕНСЕРА БРАУНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Н. ЛУМАНА¹

В статье отмечены основные аспекты, по которым немецкий социолог Н. Луман расходится с британским исследователем. Выдвинуто предположение, что причиной таких расхождений могло стать иное понимание им базовых концептов Дж. Спенсера Брауна (различение, форма, повторное вхождение).

Ключевые слова: Луман, Спенсер Браун, различение, форма, повторное вхождение.

Имя британского инженера-математика Джорджа Спенсера Брауна в нашей стране практически не известно. Его сочинения, включая основной труд «Законы формы», на русском не изда ны, да и о нем самом написано немного. О Спенсере Брауне у нас чаще всего говорят как о человеке, чьи идеи нашли свое отражение в работах таких известных исследователей, как Х. Ферстер (построение кибернетики второго порядка), Ф. Варела и У. Матурана (теория аутопойезиса), Л. Кауффман, М. Кляйн (исследования в области математики), Н. Лумана (концепция общества как всеохватывающей социальной системы). Не думаю, что уйду далеко от правды, сказав, что в России популярность последнего (из перечисленных) ученого² и обеспечивает определенную известность «Законам формы» (среди представителей гуманитарных дисциплин). В свете этого возникают вопросы: отличаются ли оригинальные положения теории Спенсера Брауна от того, как они представлены в работах Лумана, и если отличаются, то чем?

Сама постановка проблемы не нова. Отличия есть. Хороший детальный анализ был предложен Т. Хельшером в книге «Джордж Спенсер Браун. Введение в “Законы формы”»³. обстоятельную критику лумановской интерпретации дал Б. Хенниг в работе «Лу-

ман и формальная математика»⁴. Однако считать вопрос до конца решенным пока рано, что, кстати, отмечает тот же Т. Хёльшер⁵. Во-первых, от автора к автору разнится сам список расхождений. Во-вторых, хотелось бы получить ответ не только на вопрос «в чем заключаются эти расхождения», но и вопрос «в силу чего они возникают».

В настоящей работе я не столько перечисляю основные пункты, по которым возникают разногласия, сколько рассуждаю об одной из возможных причин отхода лумановской версии от оригинала, коей считаю изначально разную (у Лумана и у Спенсера Брауна) смысловую нагрузку исходных терминов «Законов формы». Поставленная задача объясняет план статьи: во второй части выдвигается предположение о причине своеобразия лумановской трактовки, в третьей, дается краткий содержательный (формальная часть опускается) обзор фундаментальных концептов теории Спенсера Брауна, цель четвертого раздела – проследить, как (вследствие выдвинутого предположения) идеи «Законов формы» модифицируются в работах Н. Лумана, последняя часть представляет собой заключение.

В 1969 г. в свет выходит книга Дж. Спенсера Брауна под названием «Законы формы»⁶, где он излагает весьма оригинальный взгляд на алгебру логики. После своего появления этот труд был несколько раз переиздан, переведен на ряд европейских языков. Для большинства изданий автор писал собственную вступительную статью, подчеркивая тот аспект теории, который на момент написания казался ему наиболее актуальным (роль восточной философии, способ разрешения логических парадоксов и т.п.). Порой он модифицировал и основной раздел работы (например, значительно отличается текст первого английского и американского изданий). Такая «активная жизнь» определенным образом указывает на то, что книга не осталась незамеченной. Вызвав широкий резонанс своим появлением, «Законы формы» до сих пор являются предметом дискуссий: одни их нещадно критикуют, другие перечисляют достоинства.

В целом, логиками и математиками книга была принята довольно прохладно. Правда, были и исключения. Высокую оценку ей дали Л. Кауффман и М. Кляйн⁷. Критика отмечала сумбурность изложения основных положений теории, ее необоснованно нестандартный технический аппарат и полученные результаты, лишенные подлинной оригинальности⁸.

Работа на самом деле непривычна для математического восприятия, и претензии к ней вряд ли можно назвать абсолютно необос-

нованными. Но научной ценности она отнюдь не лишена. Более того, споры вокруг формальной стороны этого исследования не сказались на популярности его содержательного аспекта. Действительно, в данном случае мы сталкиваемся с весьма любопытной сравнительно стройно изложенной теорией, опирающейся на непривычные базовые концепты.

Исследователи, которые были очарованы идеями Спенсера Брауна, уже указывались в начале статьи. Среди них был и Луман, увидевший в «Законах формы» то, что ему требовалось для построения теории социальных систем: изящное соединение простоты и сложности, описание порождения сложного из простого. Немецкий социолог не скрывал, что он заимствовал основные принципы и концепты (о них речь пойдет в следующем разделе) теории британского математика, хотя содержание последних им было немного изменено (скорее всего не специально).

Дело в том, что воспринимать идеи «Законов формы» в их оригинальном толковании Луман не мог. Спенсер Браун структурировал процесс порождения сложного из простого, а объектом исследований Лумана было описание (общества). И если у первого исследователя исходные концепты должны были создавать этот процесс порождения, то у второго лишь описывать, как он возможен (в обществе). Это-то и не могло не сказаться на технической стороне вопроса: в оригинале исходные концепты суть взаимосвязанные и взаимодополняющие друг друга операции-указания, а в социологической теории они были вынуждены превратиться в понятия, представляющие эти операции. Спенсер Браун же предлагаемые им термины с понятиями не связывал (не случайно, например, его базовый термин «различение» указывает как на процесс, так и на его результат). Видимо поэтому он не использовал и имена в их классическом смысле (имя понималось скорее как намек на действие). Его логика, работавшая с категорией возможных структур, в них просто не нуждалась. А у Лумана, напротив, эти термины де факто становятся именами, и их смысл уже в большей степени соответствует привычному для нас понятию.

Таким образом, в социальной теории оригинальные положения «Законов формы» были вынуждены потерять свой первоначальный смысл (некоторым образом даже оказаться противоречивыми), но с другой стороны, их модернизация позволила Луману использовать их как инструмент для реализации своих задач.

Наконец настало время обратиться к самим концептам.

Изначально у нас есть пустота (void), которая даже не осознает себя таковой. Для осознания ей требуется первое различение (dis-

inction), которое возможно благодаря некой скрытой потенции, называемой мотивом. Как раз через различия (ибо это множественная операция) окружающий мир нам и дается. Различение или проведение различия (провести различие, что буквально) становится главной операцией рассматриваемого процесса. Она предельно абстрактна, а потому не обязательно работает в пространстве. Контекстом может служить, например, некоторое состояние или содержание⁹. Однако различение нельзя осознать как различение, если на это не будет указано¹⁰, то есть «как только проведено различение <...> каждая сторона границы определена, может быть проведено указание»¹¹. «Идею различения и идею указания (indication), а также то, что мы не можем осуществить указание без проведения различения»¹² следует принимать как данность, ибо проводя различение, мы неизбежно на него указываем, превращая одну из сторон в помеченное (marked) пространство, что собственно и открывает путь для дальнейших различий и указаний.

Акт различения не говорит об отличии чего-то от чего-то. Различение лишь проводит границу, делая это таким образом, что «точка с одной стороны не может достичь другой без пересечения границы»¹³. О различении и указании Спенсер Браун говорит как о чистых возможностях, а потому и помеченные состояния вовсе не обязательно имеют место в действительности¹⁴. Нестандартность указания состоит в том, что оно предполагает наличие одного имени-названия, которое работает сразу с двумя образующимися пространствами (помеченным и непомеченным).

Различение с указанием способствуют «оформлению» формы: «за форму мы принимаем форму различения»¹⁵. Но восприятие формы зависит от места нахождения метки или помеченного пространства, с которого она воспринимается. Получается, что метки, возникающие через различения и указания, участвуют и «в создании» формы, природа которой суть отношение. Любая форма пребывает в состоянии возможного изменения. Однако появившись, она стремится самоопределиться, чтобы осознать себя как форму. Понятно, что подобное самоопределение (самоосознание) предполагает вхождение формы в ту же самую форму, что Спенсер Браун обозначает через повторное вхождение (re-entry).

Важно, что повторное вхождение (подобно различению) является одновременно и явлением, которое только что было описано, и динамичным процессом, анализ которого дает возможность понять причины неизбежности повторного вхождения в форму. Он подчиняется знаменитым аксиомам именованного и пресечения¹⁶, последовательность действия которых определяется нахождением

той самой метки, неформально называемой «внешним наблюдателем». В данном случае повторное вхождение ведет себя как функция вхождения формы в форму, позволяя Спенсеру Брауну ввести понятие времени, представить идею усложнения пространства (бесконечное вложение формы в форму)¹⁷.

В тексте «Законов формы» несложно увидеть трансформацию мифа о происхождении, что замечают как непосредственные исследователи творчества Спенсера Брауна¹⁸, так и те, кто занимается изучением наследия Лумана¹⁹. Предложенное метафорическое сравнение вполне допустимо, т.к. в определенном смысле оно соответствует стремлениям британца. Однако «Законы формы» все же следует воспринимать как в математическом смысле строгую работу. Идеи происхождения, повторного вхождения находят здесь главным образом свое формальное обоснование, которое становится возможным в результате двойного расширения существующей алгебры логики. С одной стороны, Спенсер Браун основывает ее на базовой арифметике. С другой стороны, он вводит рекурсивные формы (идея повторного вхождения), что позволяет алгебре логики иметь дело со значительно более сложными конструкциями (выход в область уравнений второго, третьего и т.д. порядков). В результате мы имеем дело со строгой теорией, в которой каждый этап вытекает из предыдущего: вакуум (0), форма (1), аксиомы (2), которые объясняются сначала в арифметике (3), затем в алгебре (4), и, наконец, в расширенной алгебре, допускающей уравнения второго порядка (5).

Для работы со своими абстракциями Дж. Спенсер Браун вводит обозначение – \square . Это главный знак его алгебры и арифметики, фиксирующий факт различения, указания и «оформления» формы.

Луман принимал только что рассмотренную линию развития. Он открыто заявлял о важности (для его теории) представлений о различении, указании, форме, повторном вхождении. При этом природа последних, что уже отмечалось, оказалась отличной от оригинала. Фактически, эти термины становятся классическими именами, за которыми скрываются понятия, отсылающие нас к соответствующим операциям. Этот шаг и стал началом целого ряда расхождений, о которых ниже и пойдет речь.

Так Н. Луман (вслед за У. Матураной) принимает положение Спенсера Брауна о том, что различения и указания работают не привычными для нас двумя (помеченное и не помеченное), а одним состоянием (как бы помеченно-непомеченное). «Пользоваться» же этой идеей в полной мере ему не удастся. Различения и указания у него – фиксированные понятия, предполагающие определе-

ния того, чем они являются, и чем нет (что они различают, а что нет). В силу этого Луман должен именовать обе стороны, или, говоря словами Хеннига, постоянно вводить «различия как *пары вещей*»²⁰. Спенсер Браун же, указывая различие, подчеркивал структурность этой операции: различие является различием лишь в своей целостности. По этой причине для полноценной работы ему и достаточно одного состояния.

Выдвинутое предположение вполне объясняет и то, почему помеченное пространство у Лумана оказывается внутри различия («под крючком»), в то время как у Спенсера Брауна оно находится вовне. На это отличие указывают практически все, кто знаком с трудами двух исследователей. Дело в том, что в «Законах формы» мы работаем с возможными различиями, которые приобретают форму в зависимости от места нахождения метки. Но метка всегда снаружи (в противном случае восприятие формы как этой самой формы невозможно). Луману при его подходе никак не удастся избежать определения различий и, как следствия, форм (ему нужно отметить эту форму), а потому и метка оказывается в ином месте.

Неоднозначное толкование операций (вроде и операции, но схваченные в классическом имени), неизбежно порождает в работах Лумана еще одну запутанную ситуацию, на которую, кстати, указал тот же Хенниг. Формы у него становятся чем-то средним между элементом и отношением, то есть «формы могут рассматриваться <...> как различие между элементом и отношением»²¹. Дело в том, что у Лумана внешнее восприятие различий, указаний, повторного вхождения говорит о них как об элементах, в то время как их глубинная природа свидетельствует в пользу операций-отношений.

Однако самым ярким следствием расхождения лумановской интерпретации логики различий с оригиналом является, пожалуй, понимание Луманом времени и наблюдателя. Время для него является социальным измерением и присутствует в теории по умолчанию. Оно сразу предстает в привычном для нас виде: как априорная сущность, необходимая для фиксации периода «пребывания на помеченной стороне или же для пересечения границы, конституирующей форму»²². У Спенсера Брауна время производно (возникает по мере усложнения системы), оно зависит от формы, появляясь в ходе конструкции и деконструкции повторного вхождения. Время есть описание двойного перехода через границу (туда-обратно) с указанием на перемены с двух сторон (переход помеченного состояния в непомеченное, и на-

оборот), оно не просто неотделимо от различий, а зависимо от них.

Аналогична ситуация и с наблюдателем. В теории Лумана наблюдатель, а точнее совокупность наблюдателей, присутствует изначально. У Спенсера Брауна он является лишь неформальным аналогом «помеченного состояния». Наблюдатель неотделим от формы: он необходим для ее восприятия, но и форма без него невозможна. Любопытную метафору высказывает Н. Вербер: у Спенсера Брауна мы имеем дело с «теорией взаимодействующих наблюдателей, которые проводят различия по отношению друг к другу», а у Лумана – с последовательностью наблюдателей, ходящих друг за другом. Его наблюдатели – это спенсеровские «различение» и «провести различия»²³. Итак, время и наблюдатель опять-таки нужны Луману для восприятия системы, в то время как у Спенсера Брауна они этой системой порождаются.

Итак, несколько иное понимание Луманом основных концептов «Законов формы» вынуждает его по целому ряду пунктов (восприятие помеченного состояния, времени, наблюдателя) расходиться с оригинальной теорией Спенсера Брауна. Безусловно, было бы слишком смело заявлять о единственности этой причины. Таких оснований можно выделить куда больше. Например, абсолютно точное заимствование вряд ли было бы возможно из-за предельной абстрактности исходной теории (ее использование практически всегда вынужденно становится интерпретацией). Вероятно, свою роль сыграла и специфика (социальная направленность) лумановского исследования. Нельзя, наконец, игнорировать и временной фактор: Луман «довольно поздно обращается к логике различений»²⁴.

В заключение нельзя обойти еще один правомерно возникающий вопрос: не оказывается ли Спенсер Браун в ловушке, в которой оказался Луман? Может ли он сам полностью избежать классического именованья, излагая принципы своей теории? Ответ неочевиден. Скорей всего британский исследователь полагал, что имена появляются там, где мы нечто описываем, то есть воспринимаем это нечто с какой-то позиции. Сам же он стремился отразить поведение (а не восприятие) системы. Имена в таком случае оказываются в нестандартной для себя ситуации, так как вынуждены работать (если вообще способны это делать) с концептами, которые нельзя схватить привычным понятием. Так «Законы формы» базируются на взаимосвязанных взаимодополняющих действующих сущностях, которые выстраивают самодостаточную структуру. Последнее предполагает, что в структуре невозможно найти ка-

кой-либо вход или выход (конкретную точку восприятия). Тут мы вплотную подходим к проблеме рекурсивности, которой Спенсер Браун также касался. Однако в данной статье я намеренно не акцентировала внимания на этом вопросе в силу того, что он требует отдельного специального исследования.

Примечания

- ¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 13-33-01009 а1).
- ² См. напр.: *Назарчук А.В.* Учение Николаса Лумана о коммуникации. М.: издательство «Весь мир», 2012. 248 с.; *Ивахненко Е.Н.* Аутопойезис информационных объектов // Информационное общество. 2009. № 1. С. 23–31; *Филиппов А.Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства. // Архив Русского журнала (старый сайт). URL: <http://old.russ.ru:81/antolog/inoe/filipp.htm> (дата обращения: 16.11.2012).
- ³ *Schönwälder-Kuntze T., Wille K., Hölscher T.* George Spencer Brown. Eine Einführung in die “Laws of Form” (2., überarbeitete Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009. 318 s.
- ⁴ *Hennig B.* Luhmann und die Formale Mathematik // P.-U. Merz Benz, G. Wagner, eds. Die Logik der Systeme. Konstanz: Universitätsverlag 2000. S. 157–198.
- ⁵ Об этом пишут и те, кто занимался указанной проблемой. См. напр.: *Schönwälder-Kuntze T., Wille K., Hölscher T.* George Spencer Brown... S. 272.
- ⁶ В этой статье я буду ссылаться только на «Законы формы» в силу того, что системно свою теорию Дж. Спенсер Браун изложил именно здесь.
- ⁷ См. напр.: *Kauffman L.* Laws of Form – An Exploration in Mathematics and Foundations. Rough Draft // Department of Mathematics, Statistics, and Computer Science University of Illinois at Chicago URL: <http://homepages.math.uic.edu/~kauffman/Laws.pdf> (дата обращения: 16.11.2012).
- ⁸ См. напр.: *Banaschewski B.* On G. Spencer Brown’s Laws of Form // Notre Dame Journal of Formal Logic. Vol. XVIII (1977). # 3. P. 507–509.
- ⁹ Для удобства далее используется только термин «пространство».
- ¹⁰ Скорей всего, процедура не работает для первого различения.
- ¹¹ *Spencer Brown G.* Laws of Form. N. Y.: E.R Dutton, 1979. P. 1.
- ¹² Ibid.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ *Schönwälder-Kuntze T., Wille K., Hölscher T.* George Spencer Brown... S. 93.
- ¹⁵ *Spencer Brown G.* Laws of Form. P. 1.
- ¹⁶ Приведу лишь формулировки. Аксиома именованя – «значение (value) именованя, совершенного вновь, есть значение самого именованя», аксиома пере-

сечения – «значение пересечения, совершенного вновь, не есть значение самого пересечения» Ibid. P. 1 – 2.

- ¹⁷ Подробнее см.: *Боброва А.С.* Понятия, формирующие «Законы формы» // История философии и социокультурный контекст – II: Материалы международной конференции. Москва, 24–25 декабря 2012 г. / М.: РГГУ, 2012. С. 353–362.
- ¹⁸ *Schönwälder-Kuntze T., Wille K., Hölscher T.* George Spencer Brown... S. 270.
- ¹⁹ *Антоновский А.Ю.* Николас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФРАН, 2007. С. 131.
- ²⁰ *Hennig B.* Op. cit. S. 172.
- ²¹ Ibid. S. 167.
- ²² *Луман Н.* Общество как социальная система. Пер. с нем. А. Антоновский. М.: Логос, 2004. С. 33.
- ²³ Цит. по: *Schönwälder-Kuntze T., Wille K., Hölscher T.* George Spencer Brown... S. 264.
- ²⁴ *Антоновский А.Ю.* Николас Луман: эпистемологическое введение... С. 30.

ИЗ ОПЫТА ИССЛЕДОВАНИЯ ОНТОЛОГИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЛЛЮЗИЙ

Основная идея статьи состоит в том, что в своем онтологическом статусе социокультурные иллюзии представляют собой парадоксальную *реальность* виртуального, «кентаврический» принцип существования которой формулируется как *совмещение несовместимого*. Опыт исследования онтологии социокультурных иллюзий, представленный в статье, опирается на определение указанных иллюзий в качестве *практических, действенных* заблуждений, имеющих онтологический статус, препятствующий их рассмотрению в их более привычном гносеологическом статусе.

Ключевые слова: социокультурные иллюзии, *обычное* заблуждение, реальность, онтология, гносеология.

За *основу* определения понятия «иллюзия» мы предлагаем принять ее определение И. Кантом, данное им в «Антропологии с прагматической точки зрения»: «*Иллюзия* – это такое заблуждение, которое остается даже тогда, когда *знают*, что мнимого предмета на самом деле нет» (курсив наш. – П. П.)¹.

Речь при этом идет об одном и том же субъекте «такого заблуждения», а не о двух разных субъектах, один из которых принимал бы иллюзию за реально существующий предмет, а другой отказывал этому предмету в существовании и таким образом был свободен от этой иллюзии.

В целях ясности дальнейшего изложения разграничим социокультурные иллюзии на те, что бытуют на уровне массового общества и массовой культуры (*стихийные* социокультурные иллюзии), и социокультурные иллюзии, существующие на уровне элиты общества (*рационализированные* социокультурные иллюзии). При этом мы учитываем, что любые иллюзии должны быть отнесены к

вполне конкретным сообществам: на практике «элита общества» представлена рядом отличных друг от друга сообществ; то же относится и к «массовому обществу» и «массовой культуре».

Продуктивный разговор о социокультурных иллюзиях нуждается в расширении сформулированного выше определения иллюзии. Здесь мы снова обратимся к Канту, который в параграфе «О склонности к иллюзии как страсти» в вышеуказанном произведении, определил ее следующим образом: «Под *иллюзией* как мотивом желаний я разумею внутреннее практическое заблуждение – принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное»².

Кант демонстрирует способности тонкого психолога, замечая, к примеру, что природа «вводит ленивого от природы человека в заблуждение таким образом, что предметы его воображения кажутся ему действительными целями (способами приобретения почета, власти и денег), которые доставляют ему, неохотно принимаемому за любое *дело*, достаточно *хлопот* и заставляют его при *ничегонеделании* много *делать*; причем проявляемый к этому интерес чисто иллюзорный; природа таким образом играет с человеком и толкает его (субъект) к его цели, в то время как этот субъект убежден (объективно), будто он сам себе поставил эту цель»³.

Несмотря на то, что последняя мысль Канта напоминает известную идею Гегеля о «хитрости Мирового Разума», – а также идею Маркса «они не сознают этого, но они это делают», – Кант не выходит при этом за рамки философской психологии. Потому для нас и это его второе определение – так же как и первое – нуждается в расширении и уточнении. В этих целях мы синтезируем оба его определения иллюзии с тем, чтобы очертить ее в статусе социокультурного феномена.

В итоге получаем следующее: «Социокультурные иллюзии – это *практические, действенные* заблуждения, имеющие *онтологический* статус, который препятствует их рассмотрению в их более привычном гносеологическом статусе». Данное определение, в частности, означает, что бытийственность социокультурных иллюзий неизменно одерживает верх над возможным (и действительным) знанием, разоблачающим их в качестве заблуждений и, *в принципе*, знанием, доступном и для субъекта, который убежден в реальности иллюзорного предмета. Такой тип бытийственности, устойчиво поддерживающей определенные социокультурные иллюзии, содействует рождению и формированию рационализованного ее образа, призванного, – со ссылкой на разум, логическую аргумен-

тацию, всякого рода диалектическую софистику и т. п., – придать ей легитимный характер.

Социокультурные иллюзии, разделяемые тем или иным, большим или малым, сообществом обладают продуктивностью разной степени. И даже тогда, когда иллюзорность относится к тем или иным социальным и культурным утопиям, реализация которых не получает своего *адекватного* воплощения, они являются источниками разнообразных *новаций*, которые так или иначе входят в жизнь и культуру общества, имея как продуктивный, так и контрпродуктивный характер.

Исследование феномена социокультурных иллюзий указывает, в первую очередь, на их практическую направленность, на притязание решать те проблемы, которые принимаются и оцениваются самими человеческими сообществами в качестве проблем, подлежащих решению. Чтобы быть эффективными и действенными, социокультурные иллюзии должны активно противостоять всякому знанию, ставящему под сомнение существование иллюзорного предмета (в широком смысле этого слова, включающего в себя социальные утопии, системы ценностей, разветвленные системы смыслов и т. п.). Пафос такого сопротивления основан на безусловности онтологического существа иллюзорного предмета, признаваемой тем или иным сообществом. При этом оно решительно отклоняет всякую возможную дискуссию о данном предмете, переведенную в чисто гносеологический план, в котором социокультурные иллюзии предстают в качестве *обычных* заблуждений.

Таким образом, существуют (а) социокультурные иллюзии – *практические, действенные* заблуждения, работающие в культуре и обществе над разрешением проблем данной культуры/субкультуры и данного общества/сообщества; (б) *обычные* заблуждения, в разряд которых попадают *бывшие*, то есть когда-то *с-бывшиеся*, но теперь уже «отработавшие своё», социокультурные иллюзии; и (с) *намеренные* заблуждения – ложь, к которым относятся, в частности, попытки насильственного возведения *обычных* заблуждений в *степень* работающих социокультурных иллюзий. Понятно, что в случаях (б) и (с) речь идет об исчерпанности *практической* эффективности былых социокультурных иллюзий.

Отсюда следует, что «солью» социокультурных иллюзий является их своеобразный онтологический статус. Иными словами, они должны рассматриваться не только – как это принято в философии еще с античных времен – в их *гносеологическом* статусе, но и в их *онтологическом, бытийном* статусе, поскольку только он отличает их от *обычных* заблуждений, вполне поддающихся критике и опровержению.

Введем еще одно важное различие, касающееся социокультурных иллюзий. Это различие между их *существованием* и *осуществлением*, между смыслом *реальности* и смыслом *реализации* иллюзий. Оно может быть представлено в следующем простом суждении: социокультурные исторические эксперименты⁴ начинают *существовать* с момента *существования* соответствующих *работающих* социокультурных иллюзий, в то время как *реализация* социокультурных иллюзий, предусматривающая тщательную проработку их гносеологических оснований, есть уже этап их сбывания и завершения. Этот этап всегда в принципе неудачен по отношению к тому, что планировалось «сначала» и «на самом деле».

Не сразу, но с некоторого момента определенные сообщества людей начинают проникаться *верой* в тот или иной иллюзорный социальный или культурный проект, принимающий в их сознании вид исторической непреложности, именно потому, что они *включились в борьбу* за его осуществление. При этом императив *борьбы* не зиждется на простом убеждении в необходимости исторических перемен, как это было в начале складывания социокультурных иллюзий: у борьбы оказывается свой путь развития, а значит, и свой итог, отличный от установок изначальных верований и убеждений. Сказанное означает, что *реальность* социокультурных иллюзий, основанная на безоговорочной *вере*, переходя в стадию своей *реализации*, все больше исчерпывается на этой стадии в качестве *реальности*.

Приведем два конкретных примера. В одном весьма популярном исследовании читаем: «Большевизм победил легко, почти без сопротивления, ибо предлагал утопию; всё, всем и сразу»⁵. Перед нами – красивый афоризм, который, однако, как всякий афоризм, требует своей интерпретации. В данном случае она может выглядеть так: в России – в отличие, скажем, от Англии, страны *житейского скепсиса* и *приземленного здравого смысла* – большинство населения страны столь легко соблазняется утопическими проектами «всего, всем и сразу», потому что так сложились российские духовные традиции, – *дух народа*, отраженный, прежде всего, в его религии, направлен не на житейское и земное, а на *предел* – или даже за *предел* – житейских и земных («буржуазных») потребностей и желаний. Представляется, однако, что такое объяснение в лучшем случае – лишь начало понимания причин победы социокультурных иллюзий большевизма.

Большевизм победил столь легко не просто потому, что предлагал утопию, а утопии соблазнительны и «на этом – точка». Нет, на наш взгляд, большевистская утопия победила именно потому, что

большинство населения России в конце XIX – начале XX в. уже жило в особой *реальности* социокультурных иллюзий, – в *реальности*, которую большевизм лишь *рационализировал*. При этой рационализации *реальность* господствовавших стихийных социокультурных иллюзий парадоксальным образом начала *реализовываться*. Об этом парадоксе – о парадоксе *реализации уже реального* – мы поговорим ниже. Сейчас же, для завершения разговора о природе большевизма, заметим, что в условиях политических реформ начала XX в. и последствий затянувшейся мировой войны люди в России волею конкретных обстоятельств смогли деятельно *включиться в борьбу* за упомянутую *реализацию реальности* своих социокультурных иллюзий. При этом, однако, именно борьба за *реализацию* этих иллюзий быстро привела к краху их *реальности*. Речь, повторим, идет о той *реальности*, в которой люди, не сознавая того, уже жили, пока не принялись ее *реализовывать*.

Возьмем другой пример. Известный польский исследователь Ежи Шацкий писал о Французской революции 1789 г.: «Люди по природе свободны и равны! Те, кто в это поверил, должны были бороться против всего, что лишало их свободы и делало неравными. Ведя такую борьбу, можно было верить в Природу, которая ее санкционирует»⁶. На этапе *реализации* социокультурных иллюзий можно верить в Природу «с большой буквы», *лишь* ведя борьбу за скрытую в Ней справедливость. Неудача в борьбе – как это случилось с Парижской коммуной – может означать крах *веры*, а для тех, кто больше *не верит*, – крах самой *реальности* социокультурных иллюзий. Но в начале существования данной социокультурной иллюзии, как заметил Шацкий, существовала именно их непреложная *реальность*: «Люди по природе свободны и равны!». В качестве неоспоримой и безусловной *реальности* она существует *до и помимо* всякой борьбы. Так мы снова приходим к выводу, что *реальность* социокультурных иллюзий губит их *реализация*. Это, действительно, парадокс.

Его разрешение требует ответа на простой вопрос: а зачем, собственно говоря, нужно *реализовывать уже реальное*? Или – чтобы сформулировать тот же вопрос в более конкретной форме – зачем, например, специально и долго готовить и затем проводить с неизбежной кровью коммунистическую революцию, если – согласно Марксу – коммунизм все равно неотвратим и неминуем?

Ответы даются разные. Например, – в духе «молодого здорового энтузиазма». Не пассивное ожидание достойно коммуниста, но активная реализация законного человеческого желания приблизить в *борьбе* то, что исторически *неизбежно*.

Или – в духе «не ждать милости от природы». Капиталисты без крови, по своему собственному желанию, несмотря на все возможные разумные аргументы, никогда не отдадут ни собственность, ни власть, а потому пассивно ждать, пока «гниющий капитализм», отравляя собой все здоровое в обществе и культуре, «рухнет под собственной тяжестью» не имеет смысла: «Насилие – повивальная бабка истории».

Или – как это ни странно прозвучит – в духе религиозной философии Н.Ф. Федорова: «не даровое, но трудовое». Коммунизм ценен не как дарованный некой безликой Историей (в варианте Федорова – Богом), а как завоеванный в борьбе и труде человеком.

Все эти ответы, однако, неудовлетворительны, поскольку упускают суть вопроса: зачем *реализовывать реальное*?

Если держать в поле зрения эту суть, становится ясно, что коммунизм – а мы экстраполируем его *casus* на область социокультурных иллюзий в целом – был *реальностью*, в которой и которой жили многие коммунисты до определенного этапа *реализации* этой их *реальности*. Границу этого этапа выше мы постарались определить как можно чётче. Она образована двумя сторонами общей формулы. С одной стороны, «люди борются, потому что верят»; с другой стороны, «люди верят, потому что (и лишь до тех пор, пока) борются». Ясное видение этой *границы* означает крах диалектически самозамкнутого механизма: «вера вдохновляет на борьбу, а борьба, переходя “на очередной виток своего развития”, питает веру, которая вновь вдохновляет на борьбу на ее новом витке» и т. д. Самое замечательное, однако, начинается дальше.

Дело в том, что если бы вместе с исчерпанием работы указанного механизма – механизма *реализации реального* – социокультурные иллюзии истощали *весь* потенциал своей *реальности*, затруднительно, очевидно, было бы говорить об их *онтологическом* статусе. Речь должна была бы идти о чем-то совершенно банальном. Люди попробовали воплотить на практике свои убеждения и верования – социокультурные иллюзии в их *гносеологическом* статусе – и потерпели в этом предприятии поражение, убедившись тем самым, что эти убеждения и верования иллюзорны, то есть являются *обычными* заблуждениями. Это, очевидно, заставило их сформировать новые, более реалистичные, убеждения и верования или, как минимум, отказаться от старых. Ничего особенного, таким образом, не произошло, поскольку практика ежедневно исправляет *обычные* человеческие заблуждения.

Однако та же самая социокультурная практика говорит нам, что дело с ней обстоит не так просто. *Вера* нередко способна оживать

и расцветать именно тогда, когда дело борьбы за нее проиграно, и именно потому, что эта борьба потерпела поражение. В этот момент социокультурные иллюзии вновь становятся реальной жизнью реальных людей, живущих *в них* и *ими*, скажем, где-нибудь «вдали от родины», в эмиграции, – буквальной или духовной.

В своей книге «Утопии» Ежи Шацкий выделяет особые *утопии отечества*, для которых характерна «идеализация национального прошлого, в котором усматривается антитеза нынешнему положению вещей»⁷. «Польша порабощена врагами. Продолжает бороться лишь горстка ее защитников. В дни крушения ноябрьского восстания (против владычества Российской Империи в Польше. – П. П.) Мохнацкий писал: “Не стены и не дворцы, но польские сердца суть очаги святого нашего дела, и эту твердыню никакая сила не одолеет и не сокрушит. Прежде мы заслоняли своими крыльями Варшаву как цитадель национального быта и независимости. Занятие оной неприятелем меняет природу войны. Отныне мы будем сражаться во имя непросроченных прав наших без постоянного лагеря. Где мы заночуем, там и будет столица Польши, или же где соберутся несколько семей на совет, или, наконец, где мы задержимся на одну хотя бы минуту” (*Mochnicki M. Pisma rozmaite. Poznan, 1963. S. 282–283*). – Дух, покидающий нацию, находит прибежище в сердцах горстки бойцов. А впоследствии – эмигрантов»⁸.

Далее Шацкий говорит об *утопии отечества*, сформулированной А. Мицкевичем. Утопия эта оказывается совершенно аналогичной, хотя и осложнена мотивами вынужденной эмиграции в страны Европы: «Утопия формируется здесь в двойной оппозиции: по отношению к действительности порабощенной отчизны и по отношению к европейской действительности – негостеприимной и буржуазной»⁹.

Реализация этой социокультурной иллюзии, – представленной в своем *рационализированном* виде в утопиях М. Мохнацкого и А. Мицкевича, – на этапе современной истории, когда Польша стала независимым государством, неожиданно вновь предстает как *реальность*. Можно засвидетельствовать, например, что не все поляки, оказавшись в составе государств Европейского Союза, изменили свое отношение «к европейской действительности» как «негостеприимной и буржуазной». Некоторые из них по-прежнему готовы «идеализировать национальное прошлое (что бы под ним ни подразумевалось. – П. П.), в котором усматривается антитеза нынешнему положению вещей».

Конечно, размышляя о *реальности* социокультурных иллюзий, мы говорим об особой реальности, – о *реальности* виртуального.

Однако эта особенность не элиминирует саму онтологию социокультурных иллюзий. Современные исследователи, решившие заняться проблемой социокультурных иллюзий, неизбежно сталкиваются с их онтологическим статусом. Сплошь и рядом, однако, для того, чтобы *не совмещать несовместимое*, но подходить к иллюзиям *здраво*, они вынуждены всегда лишь намекать на наличие такого статуса, подчеркивая, например, удивительную *живучесть* социокультурных иллюзий¹⁰, отмеченную еще Гегелем.

* * *

Давно замечено, что в деле исследования того особого мира теоретических смыслов, в котором обитает философия, обращение к происхождению и семантическому анализу слов может сыграть значительную – иногда даже решающую – роль. Помня о терпении и внимательности, которые необходимы для семантических исследований любого рода, мы – в надежде на помощь со стороны языка – обратимся к анализу различных значений слов *иллюзия*.

Перед нами – выдержки из статьи «Иллюзия», помещенной в новом издании «Большого академического словаря русского языка»: «Иллюзия. [1] Искаженное восприятие действительности, основанное на обмане чувств. <...>

[2] Видимость, подобие. <...>

[Пример 1.] “Но, увы, сооружение это действовало плохо! Что с ним ни делали – доски не слушались, и иллюзии бушующего моря не получалось” (Ю.М. Юрьев. Записки).

[Пример 2.] “Многие женщины... пошли работать в детские дома. Они пытались создать детям хотя бы иллюзию семьи” (А.Л. Барто. Найти человека).

[3] Ложное представление о чем-либо; мысль, не соответствующая действительности¹¹.

Заметим, прежде всего, что нас пока не интересуют иллюзии в качестве искаженного восприятия действительности, основанного на *обмане чувств* [1]. Интерес представляют те, что бытуют на уровне разных сообществ и их культуры в онтологическом [2] и гносеологическом [3] статусе.

Итак, социокультурная иллюзия – *видимость* или *подобие* того, что принимается в данном сообществе за *оригинал*, если под последним подразумевать саму социокультурную реальность, которая всегда – эксплицитно или имплицитно – противопоставляется иллюзии. Такое определение в принципе совпадает с широким (и, прямо скажем, довольно расплывчатым) определением, которое

дают социологи, понимая под социальными иллюзиями «подобие социальной действительности, создаваемой в воображении человека взамен подлинного знания предмета, явления, события и т. п.» (курсив наш. – П. П.)¹².

Соответствующий этому определению пример 1 в пункте [2] словарной статьи является самым простым. В нем за реальность принимается природа (море), *видимость* или *подобие* которой пытаются искусственно создать в культуре (в театре).

Пример 2 сложнее. В нем за реальность принимается не природа, но сама культура: семья как социокультурное образование. Одна социокультурная реальность (обычная семья) здесь противопоставляется своей *видимости/подобию* («семье» детского дома), то есть другой социокультурной реальности. То, что в этом примере культура противопоставляется культуре, станет наглядно видно, если представить себе ситуацию детского дома, в котором для ребенка складываются отношения более теплые, более *семейные*, чем, предположим, в самой семье, откуда он попал в детский дом. В таком случае оригинал и подобие меняются местами. При этом очевидно, что культурная *реальность* и ее культурное *подобие* столь легко меняются местами именно потому, что и то, и другое – культура.

Мы здесь сталкиваемся – если «додумать мысль до конца» – с удивительным феноменом *возведения* социокультурной реальности *в степень*. Математическая метафора «возведения в степень» в принципе аналогична платоновскому тезису «искусство есть изготовление копий с копий». Речь идет о метафоризации культуры, которая сама может быть представлена как устоявшаяся («стертая от частого употребления») метафора предшествующей ей культуры и т. д. Это интересно отметить с точки зрения фундаментального вопроса, от решения которого мы не сможем уклониться: вопроса о том, что же представляет собой та реальность *сама-по-себе*, которая противостоит реальности социокультурных иллюзий, – противостоит *реальности* виртуального?

С целью подготовки почвы для ответа на этот вопрос попытаемся глубже понять приведенные примеры.

Прежде всего, можно заметить, что и в первом случае, когда предпринимается попытка имитировать море в театральном действии, а также об имитации семейной жизни в детском доме, мы говорим о культуре как о некоей *иллюзии*. Но *иллюзии* чего? Речь не может идти об *иллюзии* природы, поскольку человек всегда видит природу как культурное существо, даже если находится среди «дикой» природы, инкультурация которой происходит в культур-

но-сделанном взгляде человека на нее как на «дикую», в языке человека, описывающего ее «дикость», в ее молчаливом понимании человеком как «дикой» и т. д.

Таким образом, максимально доступная нам *природа-в-себе* – которая, однако, *не* является «разгаданной» *вещью-в-себе* в смысле Канта – это природа, до которой мы можем прийти лишь «археологически», снимая слой за слоем культуру. Проходя по этому пути последовательного «математического» извлечения из культуры ее «корня», рано или поздно мы должны прийти до предельно доступной нам природы в том ее виде, в котором она открылась когда-то человеку в первобытный период его существования. Однако, поскольку и этот первобытный – абсолютно *экологически чистый* – взгляд на природу является человеческим взглядом, природа как *вещь-в-себе* остается и в этом случае нам по-прежнему недоступна.

Между тем, именно сюда – в самую архаичную первобытность – уходят корни мифов о «золотом веке», то есть корни многих стихийных социокультурных иллюзий. То, что в первобытную эпоху человек был полностью «встроен» в природу, означает, что между ним и природой *почти* не существовало великого посредника – культуры, появляющейся, условно говоря, с первым, оббитым по краю человеческими руками камнем и с первой целенаправленно заостренной человеком палкой. Мы говорим о культуре первой *степени*, которая начала возводиться в последующие *степени* вместе с появлением весьма странных вещей, подобных рисункам из пещеры Шовэ (департамент Ардеш, юг Франции), датироваемым возрастом 28 тыс. лет до н.э. Это возведение культуры в *степень* – или, иначе говоря, *метафоризация* культуры с соответствующей ей возможностью обратной *де-метафоризации* – понимается нами в качестве механизма продуцирования *реальности* виртуального.

В упомянутой пещере первобытные художники пытались использовать современный «кинематографический» прием для передачи динамики бега животных. Для этого вместо четырех, они рисовали у них множество ног, создавая иллюзию их бега. То же впечатление оставляют изображения лошадей, рисунки которых наложены друг на друга так, что возникает иллюзия движущегося лошадиного стада.

«Гермин “невероятный”, – пишет Жан-Пьер Моэн по этому поводу, – не слишком сильный, так как вначале специалисты не были уверены в подлинности и возрасте росписей и гравюр этих двух пещер¹³.

Пещера Шовэ, названная в честь ее открывателя Жан-Мари Шовэ, была открыта лишь в 1994 г. В ней были найдены 300 нарисованных фигур, объединенных в панно и сохранившихся в прекрасном состоянии. Панно с изображением лошадей, львов, быков стали классическим искусством эпохи палеолита. Наложение голов одна поверх другой создавало впечатление движущегося стада»¹⁴.

Далее Моэн пишет: «В пещере Шовэ (Ардеш) кости медведя, который даже не являлся самым распространенным животным в росписях стен карстовой системы, присутствуют среди всех костных остатков, разбросанных по полу; в частности, многочисленные черепа были взяты и перемещены человеком; один из этих черепов помещен в середине зала на большом камне. Животное считалось не возможной добычей, а скорее пещерным “царем”»¹⁵.

Так это или нет, самое важное здесь заключается в том, что потребность в созидании *иллюзорной реальности* побуждает первобытного человека изменять окружающий мир, конструируя не просто *иллюзии* в реальности, а *реальные* иллюзии. Примеры тому весьма разнообразны.

«Два аспекта, – рассказывает Моэн, – интересовали М. Гренена (*M. Groenen*) и М. Лорбланше (*M. Lorblanchet*) в пещерах с росписями: с одной стороны, признаки живописных или пластических изображений, содержащихся в глубоких пещерах, для идентификации живых форм, выходящих при этом из полумрака, и, с другой стороны, выявление реакций древних посетителей пещер при осмотре изображений реальных и фантастических животных в покое и движении. В обоих случаях выводы сделаны на основании очень тщательного и многократного обследования стен.

Первой реакцией доисторических людей должно было быть стремление обнаружить существа, которые появлялись из неровных стен или из мрака воображаемых прорезей в стенах. Это должно было привлекать внимание [доисторических] посетителей, которые становились активными, и приводило к появлению фантастических животных при свете их масляных ламп.

Так, сталагмитовая складка в Фон-де-Гом (Дордонь) становится задними ногами нарисованной скачущей лошади, а профили голов лошадей в яблоках из Ле-Пеш-Мерль (Лот) вырезаны прямо в камне и выделяются из темноты грота.

В Марсуласе (Верхняя Гаронна) было отмечено, что 42 % изображений животных были выполнены на неровных частях скалы. В Альтамире (Кантабрия) бизоны сворачивались по краям круглых выступов потолка. В Лабастиде (Верхние Пиренеи) бугристые

участки напоминают бизонов; поверхности известкового шпата, канавы, трещины, чашечки желудей становились спинами или шеями лошадей и бизонов, их глазами или ноздрями.

Весь объем галерей, таким образом, оживает: олень из Габийю (Дордонь) убегает в черный потайной ход, раненный стрелой бизон из Нио (Арьеж) лежит на полу, корова из Ляско (Дордонь) перепрыгивает через препятствие, а лошадь падает навзничь. Мир реальных и фантастических животных в расписанных пещерах создает *иллюзию жизни*» (курсив наш. – П. П.)¹⁶.

Эстетика является древнейшей областью искусственно создаваемых – еще архаическими питекантропами – иллюзий. Датировка бытования этих иллюзий поражает: «300 тыс. лет тому назад поздние питекантропы применяли толченую охру, возможно, для росписи тела. Охра была обнаружена также в одном из захоронений в Кафзехе (Израиль) древностью 100 тыс. лет»¹⁷. В отличие от питекантропов человеку современной культуры, пресыщенному и насквозь «пропитанному» эстетической культурой, нужно специальное усилие, чтобы обратить внимание на чудо создания *реальных иллюзий*, давно составляющих «приевшуюся» обыденность человеческого – особенно, конечно, городского – бытия.

Вместе с тем, с доисторических времен до нас доходят еще более удивительные факты: «Сюзанн де Сен-Матюрэн (*Suzanne de Saint-Mathurin*) и Дороти Гарро (*Dorothy Garrod*) начали вести раскопки в пещере Рок-о-Сорсье в Англии-сюр-Ланглен; постепенно был расчищен большой скульптурный фриз длиной 12,6 м со следами охры.

Первая фаза иконографического построения соответствовала резным изображениям нижнего ряда. Частично эти изображения были удалены древними скульпторами во время последующих работ, когда они создавали обнаженные женские тела анфас, без головы, рук, ног, и бизонов, тела которых явно переплетались»¹⁸.

В 2010 г. Вернер Херцог (*Werner Herzog*) снял документальный фильм, посвященный пещере Шовэ, который называется «Пещера забытых снов». В нем, после комментария к одному из рисунков пещеры, на котором «бизон как будто бы обнимает молодую женщину», выступает один из ученых¹⁹ со следующими объяснениями:

«У древних людей и людей палеолита были две концепции, которые, как я думаю, повлияли на наше восприятие мира. Это концепция *текучести* и *проницаемости*.

Текучесть значит, что категории, которые есть сейчас у нас – мужчина, женщина, лошадь, дерево и т. д. – могут изменяться: де-

рево, например, может разговаривать, человек может превратиться в животное, и наоборот, – при определенных обстоятельствах.

Концепция *проницаемости* говорит о том, что нет никаких границ между миром, в котором мы живем, и миром духов. Стена может поговорить с нами, стена может принять нас или отвергнуть нас. Шаманы, например, могут отправить свой дух в сверхъестественный мир или получить визит “внутри себя” сверхъестественных духов.

Если объединить эти две концепции вместе, вы поймете, насколько другой была жизнь для тех людей.

Людей описывают по-разному. Какое-то время нас называли *homo sapiens*, и до сих пор – “человек, который знает”. Я не думаю, что это – корректное определение, потому что мы не всё знаем, далеко не всё. Я бы сказал, что мы – “люди духовные”²⁰.

Поскольку в приведенном объяснении нет и намека на то, что мы могли бы понимать под первобытными *духами*, мы вынуждены полностью игнорировать какие-либо упоминания о них. То же самое касается и *духовности*, современный разговор о которой, напоминая заколдованный бег по кругу, имеет тенденцию быстро заканчиваться нестерпимой интеллектуальной духотой. Остается, однако, главное, – сами идеи *текучести* и *проницаемости*.

Попытка сформулировать эти идеи по отношению к человеческому – и не только доисторическому – бытию представляется нам весьма немаловажной, поскольку, на наш взгляд, речь идет о попытке понять принцип существования социокультурных иллюзий. Это понимание, в свою очередь, важно для проникновения в суть многих известных утопий: от постижения происхождения библейского видения рая, в котором агнец ложится рядом со львом, до уразумения смысла экспериментов 1920-х годов, во время которых в школьном живом уголке пионеры заставляли жить в одной клетке лису и петуха. Бизон и женщина, лев и ягненок, лиса и петух, – во всех случаях речь идет о *совмещении несовместимого*.

Мы считаем *совмещение несовместимого* основным принципом генерирования социокультурных иллюзий. Специфика социокультурных иллюзий заключается, таким образом, не только в стирании *различий* между природой и культурой, но даже – как видно из приведенных выше примеров – в стирании тех *различий* и *противоположностей*, которые имеются в самой природе, как она понимается человеком *изнутри* культуры. Все, что может быть *различено-и-разорвано* в определенной культурной реальности, в тех или иных социокультурных иллюзиях было или будет чудесным образом *исцелено* и *целостно*.

* * *

Значительная часть философских трудов, посвященная иллюзиям, занимается ими исключительно в их *гносеологическом* статусе. Речь, по сути, идет об *индивидуальных* иллюзиях, включающих *обман чувств* индивидуума, которые можно подвести под общую рубрику, – если воспользоваться нашей терминологией, – «*обычных заблуждений*». С социокультурными иллюзиями дело обстоит намного сложнее, поскольку общепринятость и публичная общезначимость, – в качестве характерного отличия социокультурных иллюзий, – является одновременно критерием человеческой реальности как таковой. Той реальности, которой проверяются и разоблачаются все иллюзии. Такое положение дел, создающее значительные трудности в ходе анализа социокультурных иллюзий, заставляет исследователя, где это только возможно, обращаться к *родовому* сходству индивидуальных и социальных иллюзий.

Р.Дж. Хёрст в статье «Иллюзии», помещенной в «Encyclopedia of Philosophy» пишет: “However sure we are about our perceiving, it is always possible that we are being deceived by one of the many kinds of illusion or hallucination, since it is characteristic of such states that we cannot tell that we are suffering from them”²¹. То же самое, на наш взгляд, можно сказать и относительно социокультурных иллюзий: мы не страдаем (*suffer*) от социокультурных иллюзий, пока в них живем. Наши социальные и культурные желания так заполняют «пустые», – ничем не заполненные с точки зрения *наших* социокультурных перспектив, – места между *видимыми* нами деталями социокультурной реальности, что, в конце концов, формируется социокультурная иллюзия, которая отвечает указанным желаниям. Поэтому страдания социокультурные иллюзии действительно не доставляют. Наоборот, страдание приносит разрушение социокультурных иллюзий. Речь идет о разрушении связей *реальности* виртуального, которое предстает как разрушение мира, в котором жил человек.

«Если бы что-то менялось в зависимости от того, имеет ли дело человек всего лишь с явлением, – с индивидуальными и эфемерными чувственными данными, – или он имеет дело с публичным и устойчивым физическим объектом (“публичный” означает “наблюдаемый несколькими людьми в одно и то же время”), можно было бы ожидать внезапного изменения в характере чувственного опыта. Такой скачок, однако, не происходит. Обычно существует непрерывная целостность между ситуациями, в которых мы фактически не можем видеть данный материальный объект, но имеем дело лишь с явлением, и ситуациями, в которых мы считаем, что видим

сам материальный объект. Когда мы переходим от ситуации, в которой тарелка кажется эллиптической (если смотреть на нее под углом. – П. П.), к ситуации, в которой она предстает круглой (если смотреть на нее прямо. – П. П.), или когда человек, больной алкоголизмом, сначала видит *розовую крысу*, а потом вполне реальную кровать, на которой эта крыса сидит, то переход от одной ситуации к другой происходит плавно и незаметно» (ibid.; курсив и перевод наш. – П. П.). Плавная встраиваемость всевозможных «розовых крыс» в реальный контекст, легкая *сочетаемость несочетаемого*, – сочетаемость деталей *видимой* нам реальности с иллюзорными деталями, которые с успехом заменяют ее многочисленные *невидимые* нам детали, – заставляет определить реальность *саму-по-себе*, реальность *как таковую*, следующим образом.

Реальность – в том числе и прежде всего социокультурная реальность, в ее отличии от социокультурных иллюзий, – есть никогда полностью и без остатка не доступная человеку совокупность *всех* деталей реального мира. Эта принципиальная *нехватка* реальных деталей, – никогда не означающая, однако, полное их отсутствие, – этот *изъян*, эта *нужда* и эта *потребность*, проистекающая из принципиального *несовершенства* человека, любой акт сознания которого всегда упускает нечто «из вида» в осознаваемом, неизбежным образом порождает иллюзии.

Примечания

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. / Пер. с нем. Н.М. Соколова, сверка пер. М.И. Иткина. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 382.

² Там же. С. 522.

³ Там же. С. 522–523.

⁴ Употребляя этот термин, мы опираемся на известную мысль Н.А. Бердяева: «Русский народ, согласно особенностям своего духа, отдал себя в жертву для небывалого исторического эксперимента. Он показал *предельные* результаты известных идей. <...> Если нет братства во Христе, то пусть будет товарищество в Антихристе» (Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 310; курсив наш. – П. П.).

⁵ Геллер М., Некрич А. История России: 1917–1995. В 4 т. Т. 1. Утопия у власти: 1917–1945. Социализм в одной стране. М.: МиК – Агар, 1996. С. 48.

⁶ Шацкий Е. Утопии // Шацкий Е. Утопия и традиция / Пер. с польск. К.В. Душенко. М.: Прогресс, 1990. С. 110.

- ⁷ Там же. С. 127. Е. Шацкому ближе, конечно, примеры, почерпнутые из истории Польши. Мы же можем вспомнить не лишённые «идеализации национального прошлого» разговоры о «России, которую мы потеряли».
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 128.
- ¹⁰ «Социальные иллюзии – тоже заблуждения, но заблуждения особого рода. В чем же их специфика? <...> Социальные иллюзии – наиболее устойчивый вид заблуждений, которые вообще весьма “живучи”. На это обращал внимание еще Гегель» (*Беленький В.Х.* Социальные иллюзии: опыт анализа // Социологические исследования. 2001. № 5. С. 111).
- ¹¹ Большой академический словарь русского языка. М.; СПб.: Наука, 2007 (продолжающееся издание). Т. 7. С. 213–214.
- ¹² *Тощенко Ж.Т., Харченко С.В.* Социальное настроение. М.: Academia, 1996. С. 165.
- ¹³ Шовэ (Ардеш) и Коске (Буш-дю-Рон).
- ¹⁴ *Мозн Ж.-П.* Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988–2000 гг.) // История человечества. Т.1. Доисторические времена и начала цивилизации / Под ред. З.Я. Де Лаата. Пер. с англ. Б.Б. Павлова и А.А. Тарасевича. М.: Магистр-пресс, 2003. С. 23.
- ¹⁵ Там же. С. 26.
- ¹⁶ Там же. С. 25.
- ¹⁷ Там же. С. 23.
- ¹⁸ Там же. С. 26.
- ¹⁹ Специально для исследования пещеры Шовэ было создано научное сообщество “The Scientific Team of the Chauvet Cave”.
- ²⁰ “Cave of Forgotten Dreams”, режиссер В. Херцог (W. Herzog), США–Германия–Канада–Франция–Великобритания, 2010.
- ²¹ «Сколь бы ни были мы уверены относительно истинности своих восприятий, всегда сохраняется возможность, что мы введены в заблуждение какой-нибудь из многочисленных иллюзий или галлюцинаций, поскольку характерной чертой таких состояний как раз является то, что мы не в состоянии заметить, что страдаем от них» (*Hirst R.J.* Illusions // Encyclopedia of Philosophy: 10 vols / Editor in Chief D.M. Borchert. 2nd edition. Detroit et al.: Thomson Gale, 2006. V. 4. P. 586; перевод наш. – П. П.).

А.И. Алешин

ЗАМЕТКИ О “VERWANDELTE FORM” – КОНЦЕПТУАЛЬНОМ ИНСТРУМЕНТЕ ОПИСАНИЯ К. МАРКСОМ ЭКОНОМИКИ КАПИТАЛИЗМА

В заметках кратко освещен вопрос об основаниях использования К. Марксом концепта «превращенная форма», метафизических истоках этого концепта и высказан ряд критических замечаний относительно трактовки М.К. Мамардашвили этого концепта в качестве универсальной категории, необходимой для описания «сложных органических систем».

Ключевые слова: К. Маркс, превращенная форма, капитализм, теория стоимости, метафизика, утопия.

Цель этих заметок заключена не в том, чтобы поставить под сомнение основательность концепции, развитой Марксом относительно существа и судеб капиталистической экономики. В сущности, такого рода работа давно уже проделана. Автор лишь выражает свою солидарность с сообществом современных экономистов, которые отдавая в ряде отношений должное автору «Капитала», решительно расходятся с ним в признании того, что нарисованная в этом произведении картина буржуазного способа производства отвечала реальности. Добавим к этому и отчетливое сознание того, что она не отвечала духу и букве научного исследования в современном смысле этого слова¹.

Правда, поскольку в общественном мнении интенции социалистического характера не только не угасают, но и поистине набирают все бóльшую силу в современном мире, постольку постоянно возникает соблазн, в том числе и у западных интеллектуалов, вопреки историческому опыту возвращаться к тезису об исторической правоте К. Маркса. Разумеется, попытки реанимации истинности марксистского учения носят избирательный харак-

тер. Они обретают убедительность в глазах читающей публики за счет еще широко бытующего феномена, описанного уже давно Л. фон Мизесом и другими экономистами в качестве феномена антикапиталистической ментальности². Именно поэтому бóльшая часть современных попыток обращения к наследию Маркса носит, к сожалению, весьма поверхностный характер. Исключительно редко при этом исследователи обращаются к испытанию и оценке того, что можно именовать глубинными мотивациями его творчества, к критическому анализу той далеко не явственно выраженной системе основополагающих предпосылок, вне которых ее притязания утрачивают смысл. XX век преподнес немало страшных уроков, воодушевленных стремлением реализовать это учение в действительности. И все же многие интеллектуалы склонны расценивать «неудачи» таких «опытов и экспериментов» как результат искажения действительного существа этого учения. Я позволю себе высказать суждение, что как раз в этих самых варварских и жестоких исторических опытах (от ленинско-сталинского большевизма до практик красных кхмеров и северокорейских коммунистов) как раз и следует усматривать его действительное существо. Западный марксизм, от Г. Лукача и деятелей Франкфуртской школы до сторонников его в наши дни, разумеется, в восприятии *текстов* Маркса и марксизма гораздо ближе его практических последователей. Но тексты многослойны. Они скрывают за собой глубокую мотивацию, которая даже их творцам была далеко не всегда открыта в своей беспощадной ясности³.

Поэтому актуальной, на наш взгляд, является решение задачи по реконструкции тех, по большей части скрытых, но, тем не менее, действительно работавших предпосылок и мотивов, которые несут полноту ответственности за общий характер воссоздания Марксом мира капиталистического хозяйства. Они и составляют совокупность представлений, образующих социально-философский и социально-нравственный базис «Капитала».

В этих трех частных заметках я остановлюсь:

1) на кратком освещении вопроса о предпосылках обращения Маркса к использованию концепта «превращенная форма»;

2) на истоках этого концепта, заключенных в традициях метафизического мышления;

3) на критической оценке трактовки М.К. Мамардашвили этого концепта в качестве некоей универсальной категории, необходимой для описания «сложных органических систем». Что касается последнего пункта, то следует отметить, что именно такого рода попытки и содействовали и содействуют далеко не всегда оправдан-

ной апологетике отдельных положений наследия Маркса. Предпочтительной задачей этих заметок является первая. Что касается третьей, то она будет обозначена, если так можно выразиться, пунктирно. Ей будет посвящена специальная статья, в которой критическому анализу будут подвергнуты все те соображения, которые свидетельствуют, по мнению М.К. Мамардашвили, об универсальном значении этого концепта («категории»).

* * *

В предшествующих статьях, посвященных теме «Капитал» К. Маркса – незавершенный проект философского замысла⁴, было показано, что для Маркса буржуазная действительность во всем ее объеме представляет собой *превратный* мир. Этот мир в своей явленности показывает себя неадекватно собственной сущности, иными словами, в нем все поставлено с ног на голову. Поэтому его теоретическое изображение и описание обязано принять во внимание это обстоятельство. Апологеты же капитализма всецело сосредоточены на том, чтобы отобразить его в полном соответствии с присущей ему видимостью. Его поверхностные коммунистические критики (типа Т. Годскина и др.), опираясь на результаты классической экономической школы (в особенности, Д. Рикардо), ограничили своей деятельностью моралистическим обличением капитализма и не ставили своей задачей предложить меры, способные снизить уровень социальных конфликтов в обществе того времени.

Как известно, Маркс в экономических исследованиях последовал той традиции в трактовке феномена стоимости, которая складывалась (хотя последовательно не проводилась) в классической школе. Высоко оценивая достижения Д. Рикардо в трактовке этого понятия, он одновременно указывал и на его недостатки, подлежащие исправлению.

Рикардо исходит из определения величины стоимости товара рабочим временем и затем *исследует, противоречат* ли прочие экономические отношения (прочие экономические категории) этому определению стоимости, или в какой мере они модифицируют его. С первого же взгляда очевидна как историческая правомерность такого метода, <...> так и, вместе с тем, его научная недостаточность, – недостаточность, которая <...> ведет к ошибочным выводам, так как этот метод перепрыгивает через необходимые посредствующие звенья и пытается *непосредственным* образом доказать совпадение экономических категорий друг с другом⁵.

Маркс усматривает «великое историческое значение Рикардо для науки» в том, что используемый им метод позволил выявить *противоречия* внешней формы проявления экономических отношений той основе,

на которой покоится внутренняя связь, действительная физиология буржуазного общества, и которая образует исходный пункт науки; дать себе отчет в том, как вообще обстоит дело с этим противоречием между видимым движением системы и ее действительным движением⁶.

Строгое следование трудовой теории стоимости, согласно которой стоимость есть результат труда *промышленного* рабочего, измеряемый уровнем общественно необходимого времени для производства товарной продукции, стало для Маркса способом выявления и последовательного разрешения тех трудностей, которые возникали на этом пути. Те открытия в экономической науке, которые были рождены этим подходом и составили предмет гордости его автора. Трактовка заработной платы как превращенной формы стоимости рабочей силы позволила выявить «в чистом виде» феномен прибавочной стоимости, который обычно смешивался с прибылью, с процентом на капитал и т. п.

Монистический взгляд Маркса на всю совокупность форм и категорий буржуазной экономики предопределил его восприятие всего этого множества как, с одной стороны, *модифицированных* форм всеобщей, порождаемой промышленным трудом субстанции – стоимости, а с другой – сообщил всем этим формам и категориям статус особой реальности. Как таковые, данные в их непосредственности участникам процессов экономической деятельности, а также их наблюдателям они суть *видимости*, правда, имеющие свое реальное воплощение, которое, однако, вводит в заблуждение относительно их смысла и содержания. Именно поэтому возникает необходимость удовлетворить фактически противоречащему требованию: признать несомненную реальность феномена и одновременно утвердить его фиктивный характер. Концепт «превращенной формы» вполне отвечает реализации такого рода задачи. В самом деле, заработная плата промышленного рабочего является для всех участников процессов экономической деятельности *платой за его труд*, но, преодолевая видимость подобного восприятия, следует утверждать, что она есть *стоимость (или цена издержек) воспроизводства* его рабочей силы.

Фактически ни одна категория (и форма) буржуазной экономики не минует такого рода раздвоенности. Их эмпирический лик в сознании действующих агентов производства и подлинный смысл глубоко отличны друг от друга. Этот не лишенный парадоксальности взгляд на функционирование буржуазного способа производства, обязан бескомпромиссному утверждению в ней безусловного и все определяющего значения промышленного (*и только промышленного*) производства.

Открытие Марксом «чистой» прибавочной стоимости, рождающейся исключительно в сфере *промышленного* труда, поставило перед ним решение непростых задач. Следовало показать, как она в результате общего функционирования буржуазной экономики подвергается перераспределению и принимает формы («превращенные») средней нормы прибыли, а также торговой прибыли, процента на капитал, земельной ренты и пр. Таким образом, потребность в использовании этого концепта была рождена необходимостью примирить *несомненность* принципа трудовой теории стоимости с тем, что по видимости исключало ее правомерность. Это предполагало такую трактовку форм и категорий экономики капитализма, при которой они считались подвергнутыми глубокой трансформации, скрывшей их собственное содержание и продуцирующей их ложный образ.

Проиллюстрируем такого рода работу на ряде интерпретаций Маркса, касающихся таких форм, в частности, прибыли. Поскольку прибавочная стоимость выступает как следствие функционирования всего авансированного капитала, постольку она приобретает превращенную форму прибыли. Капитал как известная сумма стоимости является таковым, поскольку он приносит прибыль,

или прибыль появляется потому, что известная сумма стоимости употребляется как капитал. <....>.

Следовательно, прибыль, как мы ее сначала здесь имеем перед собой, есть то же самое, что и прибавочная стоимость, но только в мистифицированной форме, которая, однако, необходимо возникает из капиталистического способа производства. Так как при видимом образовании издержек производства нельзя обнаружить никакого различия между постоянным и переменным капиталом, то изменение стоимости, совершающееся во время процесса производства, неизбежно связывается не с переменной частью капитала, а со всем капиталом. Так как на одном полюсе цена рабочей силы выступает в превращенной форме заработной платы, то на противоположном полюсе прибавочная стоимость выступает в превращенной форме прибыли⁷.

Поскольку прибыль есть превращенная форма прибавочной стоимости, постольку первую надлежит выводить из второй посредством анализа.

В прибавочной стоимости отношение между капиталом и трудом обнажено; в отношении капитала и прибыли, – т. е. капитала и прибавочной стоимости, проявляющейся, с одной стороны, как реализованный в процессе обращения избыток над издержками производства товара, а с другой, как избыток, получающий более точное определение при посредстве его отношения ко всему капиталу, – *капитал* выступает как *отношение к себе самому*, как отношение, в котором он как первоначальная сумма стоимости отличается от новой стоимости, созданной им же самим. Что он производит эту новую стоимость во время своего движения через процесс производства и процесс обращения – это имеется в сознании. Но каким образом это совершается – это покрыто тайной и кажется, что прибавочная стоимость обязана своим происхождением каким-то присущим самому капиталу скрытым свойствам.

Чем дальше прослеживаем мы процесс увеличения стоимости капитала, тем более мистифицируется капиталистическое отношение и тем менее раскрывается тайна его внутреннего организма⁸.

Еще одной иллюстрацией метода исследования может хорошо послужить трактовка Марксом феномена торговой прибыли. Суть проблемы заключается в том, что торговля, принадлежащая сфере обращения, не является сферой, где стоимость может быть создана. Следовательно, прибавочная стоимость здесь не может возникнуть, хотя и в этой сфере используется *наемная* рабочая сила, заработная плата которой также является *превращенной формой* ее стоимости.

С одной стороны, такой торговый рабочий совершенно такой же наемный рабочий, как и всякий другой. Во-первых, поскольку его труд покупается на переменный капитал купца, а не на те деньги, которые расходуются как доход, <...> а в целях увеличения стоимости капитала, авансированного купцом. Во-вторых, поскольку стоимость его рабочей силы и, следовательно, его заработная плата, определяется, как и у всех других наемных рабочих, издержками производства и воспроизводства его специфической рабочей силы, а не продуктом его труда. <....>

Так как купец как простой агент обращения не производит ни стоимости, ни прибавочной стоимости <...>, то и торговые рабочие, занятые у него исполнением таких же функций, не могут непосредственно

создавать для него прибавочную стоимость. При этом <...> их заработная плата определяется стоимостью рабочей силы, следовательно, купец не обогащается вычетами из заработной платы, <...> другими словами, он обогащается не тем, что надувает своих приказчиков и пр.⁹

Проблема, которую должен решить Маркс, в данном случае заключалась в том, чтобы дать объяснение источника прибыли и неизбежных издержек при осуществлении торговой деятельности (оплата труда наемных торговых рабочих и пр.). Естественно, что принятая Марксом монистическая модель трактовки экономических форм предполагает только один возможный ее источник – прибыль промышленного капиталиста. Именно из нее и формируется как торговая прибыль, так и возмещение издержек. Для объяснения того, каким образом происходит *отнятие* части прибыли промышленника в пользу торгового капитала, развивается целый ряд опосредствующих пунктов и допущений, которые позволили автору найти удовлетворяющее его объяснение поставленной им самому себе задачи¹⁰.

Представляет определенный интерес и то обстоятельство, что в *общем контексте противостояния* совокупного класса капиталистов и класса наемных рабочих Маркс находит основания для утверждения об *эксплуатации* наемного труда и *в торговле*, хотя это представляется невозможным, так как здесь труд не производит ни стоимости, ни прибавочной стоимости. Речь при этом не идет, как уже отмечалось им самим, о вычетах, притеснениях и обмане торговых наемных рабочих, но о расчете с ними, вполне согласном со стоимостью их рабочей силы.

Принятая Марксом жесткая и монистическая трактовка форм и категорий капиталистической экономики отличается очевидной мистификацией действительного положения дел. Ее основание как раз и заключается в развитой им концепции трудовой теории стоимости и закона стоимости в первом отделе первого тома «Капитала». Там же дана трактовка феномена товарного фетишизма и его тайны. Все содержание указанных текстов исходит из прямо декларируемой модели организации и функционирования социальной и хозяйственной жизни, противопоставляемой капитализму. Нормой должно быть такое состояние общества, при котором все социальные связи радикально освобождены от какого-либо посредничества независимых вещных сил, подчиняющих эти связи своей логике действия. И хотя Маркс не отрицал выдающегося значения капитализма в развитии общества, он, тем не менее, усматривал в нем некое *патологическое*, ненормальное состояние, нарастающую

утрату для принадлежащего человеку «по праву» отношений господства и контроля над условиями собственного существования. Доминирующее положение безличных сил социума должно быть, согласно его убеждению, устранено утверждением прямых личных («прозрачных») отношений. Этой утопией, воскрешающей архаические модели организации человеческого поведения¹¹, предполагалось без всякого на то основания не только сохранение, но и умножение достижений капитализма. Если оптика восприятия капиталистической действительности организована подобным образом, то, несомненно, она предстанет перед читателем в виде превратном и мистифицированном. Основания для понимания смысла этих феноменов следует искать не в самом капитализме, но в особом способе его описания и теоретического представления, избранном К. Марксом и характерном для социалистических критиков этого строя.

Прежде чем перейти к следующей части наших заметок, необходимо сделать два отступления с тем, чтобы позиция автора этой статьи была более понятна читателю.

1. Современная экономическая мысль различает экономику и каталлактику. Утверждение безличного порядка, наряду с существованием конкурентной среды, составляющей часть этого порядка, побуждает к проведению различия между ними. Экономика как таковая является

организацией, т. е. обдуманным упорядочиванием использования средств, осуществляемым неким единым агентством. Но космос рынка не управляется и не может управляться *единой шкалой целей*, он служит всему многообразию отдельных и несопоставимых целей всех своих отдельных членов¹².

Для Маркса же представлялось вполне естественным (что, кстати, частью оправдано обстоятельствами его времени) не проводить подобного различия. Поэтому для его ученика В.И. Ленина организацию всего огромного хозяйства России было правомерно уподобить (в идеале) управлению фабрикой. Неспособность Маркса усмотреть неизбежную и обусловленную всем ходом развития капитализма перспективу складывания высоко интегрированного Великого многомиллиардного общества, позволяет отчетливо осознать всю одномерность его экономической и социальной утопии.

2. Краткое и емкое пояснение, касающееся капитализма, можно передать следующим образом: к его основополагающим при-

знакам относятся: *частная собственность* (также и на средства производства), *максимизация дохода и пользы* как цели хозяйствования и *координация хозяйственной деятельности через рынки и систему цен*¹³.

Ему соответствует и ряд исторически вызревших институтов и практик: *система правовых и политических институтов, обеспечивающих более или менее полноценную реализацию этого типа хозяйственной деятельности*.

Разумеется, формы *реального воплощения* капиталистического механизма хозяйствования в различных странах разнятся довольно сильно. Каждая из них имеет свою историю, обычаи, традиции, религию, политический режим и прочее, что оказывает влияние и на соответствующий характер экономических практик. Поэтому функционирование указанного хозяйственного механизма в большей или меньшей степени подвержено *деформации* в любом современном обществе. Несоизмеримо с прошлым (времени жизни Маркса) выросла степень вмешательства государства в экономическую жизнь, которое повлекло за собой политику контроля цен, рост коррупции, пропорциональной активности госорганов, чинимые, как правило, препятствия реализации конкурентного порядка и многое другое. Понятно, что никакой *тип хозяйственной деятельности* (в том числе, *капиталистический*) не является и не может быть для *всех членов общества* справедливым порядком вещей. Его *реальные преимущества* сравнительно со всеми предыдущими экономическими укладами не свидетельствуют о возможности реализации *идеального порядка*. Вместе с тем не следует слепо отождествлять даже развитие страны Запада с капитализмом как таковым. Мы имеем, как правило, сложный конгломерат практик, имеющих различные истоки своего существования. И в наше время эффективность хозяйственного механизма капитализма отнюдь не обязательно следует ассоциировать с развитыми странами Запада. Достаточно упомянуть впечатляющие успехи «азиатских тигров», не чуждых практики авторитарных режимов власти. Как раз успехи капитализма, которые позволили содержать значительную часть общества за счет бюджета, перестали содействовать упрочению в западных странах эффективной экономической деятельности¹⁴.

Очевидным образом возможность сколько-нибудь продуктивного использования экономической концепции Маркса применительно к ситуациям современного общества представляется попросту невозможной. Спорадические попытки реанимации его наследия, на мой взгляд, бесперспективны¹⁵.

* * *

Концепт «превращенной формы» имеет одним из своих идейных истоков метафизическое видение окружающей нас действительности. Уже у древнегреческих натурфилософов проблема выделения первой стихии (как, например, воды у Фалеса) побуждало видеть другие стихии как продукт ее метаморфозы. Понятно, что для всякой метафизической доктрины монистического толка трактовка всего сущего в качестве имеющего под собой некое идеальное или материальное начало, предполагает использование темы метаморфоз, видимости и пр. в качестве вполне естественного хода мысли. Полагаю, что идейная близость Маркса к наследию гегелевской мысли сыграла не меньшую роль сравнительно с зависимостью его от классической экономической школы Адама Смита и Давида Рикардо.

Трудно удержаться от ряда параллелей гегелевского хода мысли и практикой использования Марксом концепта «превращенной формы». Так, в своей натурфилософии природы Гегель стоит перед необходимостью утвердить положение, что подлинной сущностью всего природного является мысль. Собственно, это своего рода общий постулат гегелевской метафизики, для которой все сущее есть инобытие мысли. Именно потому рассмотрение природы в мысли

должно постичь каким образом природа есть в самой себе процесс становления духом, процесс снятия своего инобытия; оно должно постичь, как в каждой ступени самой же природы наличествует дух, отчужденная от идеи природа есть лишь труп, которым занимается рассудок. Но природа есть лишь идея в себе, вот почему Шеллинг называл ее окаменевшим, а другие даже замерзшим интеллектом¹⁶.

Такой ход мысли побуждает вернуться к трактовке Марксом отношения подлинно научной экономической теории, *начала* которой он усматривал уже в ее классике, и так называемой вульгарной политэкономии, скользящей по поверхности явлений. Здесь уместно провести аналогию соотношения философии физики и физики у Гегеля с упомянутым различием экономических теорий у Маркса.

Точнее говоря, различие между философией природы и физикой состоит в характере той метафизики, которой они пользуются. Ибо метафизика есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть, в которую мы

вводим любой материал и только этим делаем его понятным. <...> Неудовлетворительность физических определений мышления можно свести к двум теснейшим образом связанным между собой пунктам: а) во-первых, всеобщее в физике абстрактно или, иначе говоря, лишь формально; б) во-вторых, вследствие этого особенное содержание находится в физике вне всеобщего и, следовательно, раздроблено, расщеплено, разрознено, разбросано, не имеет в самом себе необходимой связи и именно поэтому носит лишь конечный характер¹⁷.

Используемый Гегелем словарь для характеристики физического описания реальности, отличной от ее подлинно метафизического понимания, вполне согласуется с характером критических замечаний Маркса относительно так называемой вульгарной политэкономии. Заметим здесь, что эти его оценки относились и к тому этапу развития этой науки, который ознаменовал ее приближение к уровню парадигмы современной экономической теории (работы Уильяма Джевонса, представителей австрийской экономической школы и др.). Главным для Маркса в такой оценке было определение отношения теории к наличной экономической действительности. Если она изначально была ориентирована на ее категорическое неприятие, то была обречена на такое же ограниченное понимание существующего, как физика у Гегеля в ее отличии от философии физики.

Заключая этот раздел заметок, подчеркну самое важное: всякая обреченность на использование такого словаря описания, который построен, исходя из убеждения в том, что сущее во всем своем богатстве есть проявление и модификация отдельного выделенного начала, с весьма большой вероятностью оборачивается искусственным и неадекватным описанием реальности. Это не исключает того, что оно может составить весьма впечатляющий интеллектуальный продукт, подобный «Капиталу» Маркса.

* * *

В нашей отечественной литературе по праву следует выделить небольшую статью М.К. Мамардашвили «Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений», основное содержание которой вошло в статьи «Форма превращенная» философских энциклопедических изданий последних десятилетий¹⁸.

В этой статье была сделана попытка обобщить этот концепт, введенный в научный и философский оборот К. Марксом. Согласно автору,

...для ряда проявлений достаточно сложных эмпирических систем оканчивается необходимым допущением обобщенной каузальности особого рода детерминизма – *превращенности действия* (или «превращенной формы» – *verwandelte Form*)¹⁹.

Ей предписывается особая онтологическая реальность. Концептуальный аппарат гуманитарной науки должен вводить «эти объекты в число объектов всякой теории, относящейся к человеческой деятельности (исторической, социальной, психологической). Свойства таких областей теории фундаментально неклассичны»²⁰.

Таким образом, феномен превращенной формы автор статьи не связывает с особым видением капиталистического общества, с приписанным ему «превратным» бытием, но полагает, что этот феномен должен рассматриваться в качестве открытого Марксом особого сложного вида детерминизма, характерного для «органических» или «диалектически-расчлененных целостностей». Внутренние отношения подобных сложных систем претерпевают превращение, которое скрадывает «их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями»²¹. Самостоятельное бытийствование этих выражений в виде реальных «предметов» создает особую ситуацию в восприятии этих сложных систем. Господство «видимости» может «разрешаться» посредством восстановления в системе связей (методом восхождения от абстрактного к конкретному) истинного положения дел. Им и предположена как возможность выведения превращенных форм в качестве необходимой формы проявления «существенных отношений», так и их рациональное понимание.

Специальный критический анализ богатой идеями статьи М.К. Мамардашвили заслуживает специального рассмотрения. В этих заметках мы ограничимся двумя замечаниями, которые я предполагаю реализовать в полном объеме в специальной работе.

1. М.К. Мамардашвили уверенно исходит из предположения, что сам феномен «превращенной формы» является вполне объективным по своей природе и исключает его трактовку в качестве своеобразного артефакта, избранного исследователем способа описания и представления изучаемого объекта. Достаточно сравнить тяжеловесную («по-немецки») идею решить проблему природы цены товара посредством его концепции стоимости и закона стоимости с современными достаточно сложными, но элегантными теориями цены, которая рассматривается как важный социальный сигнал для организации поведения производителей и потребителей товаров и услуг.

2. Вряд ли можно согласиться с автором и в его оценке значения включения в научный и философский оборот концепта превращен-

ной формы в качестве шага к так называемому неклассическому видению реальности, к построению

онтологического пространства мысли, отличного от так называемого «декартова пространства» и могущего тем самым послужить лоном разработки или, если угодно, изобретения расширенных форм рациональной мысли и объективного знания и описания²².

На мой взгляд, как раз та трактовка, которую дает сам Маркс этому феномену, является свидетельством его сильной приверженности к кругу фундаментальных классических верований. Действительно, в развиваемой им критике буржуазного общества и форм его общественного сознания не столь уж трудно выявить присущее ему отступление от канонов философской классики. Но не следует забывать о том, что весь пафос его социальной утопии заключался как раз в том, чтобы классичность мысли была восстановлена, чтобы она раз и навсегда была освобождена от всех форм ложного сознания в силу утверждения «прозрачных» форм социального бытия. Поэтому необходим более точный и полный анализ и оценка неклассичности взглядов Маркса.

Примечания

¹ Представления К. Маркса о науке, ее методах вряд ли были даже на уровне его времени, времени господства позитивистского индуктивизма. Одним из первых критиков этих представлений о науке был английский логик, философ наук У. Джевонс. С его именем связано и начало отхода от теории стоимости классической школы.

² *Мизес Л. фон.* Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М.: Дело, 1993.

³ В завершающих разделах своего фундаментального труда «Право, законодательство и свобода» (русское издание – М.: ИРИСЭН, 2006) Фридрих фон Хайек отмечает: «Подлинными лидерами среди реакционных общественных философов являются, несомненно, социалисты. В самом деле, весь социализм есть результат возрождения первобытных инстинктов, при том, что большинство теоретиков социализма слишком искусны, чтобы обманываться насчет возможности удовлетворить в новом обществе старые инстинкты путем прямого восстановления правил поведения первобытного человека. Потому-то эти рецидивисты мысли и кидаются в другую крайность, пытаясь выдать за новую мораль то, что служит инстинктивным томлением далекого прошлого» (С. 491). И далее: «Я полагаю, что если наша ци-

визация выживет (а это произойдет только в том случае, если она осознает свои ошибки), то наши отдаленные потомки назовут нашу эпоху временем предрассудков, связанных главным образом с именами Карла Маркса и Зигмунда Фрейда. Люди будущего – я убежден в этом – увидят, что наиболее распространенные и прямо господствовавшие в XX в. идеи (идея плановой экономики со справедливым распределением; идея освобождения человека от репрессивной и условной морали; идея попустительного образования как пути к освобождению; идея замены рынка рациональной организацией, которую будет поддерживать орган с полномочиями к принуждению) были предрассудками в строгом смысле этого слова» (С. 497–498).

⁴ См. «Вестник РГГУ. Сер. Философия» № 7/08; «Вестник РГГУ. Сер. Философия.

Социология». № 12/09; «Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология» № 13/2010.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26. Ч. 2. М.: Госполиздат, 1963. С. 177.

⁶ Там же. С. 178.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. М.: Госполиздат, 1961. С. 43–44.

⁸ Там же. С. 55–56.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. С. 321.

¹⁰ См. главу XVII третьего тома «Капитала». Там же. С. 308–331.

¹¹ См. в связи с этим характеристику Марксом хозяйства Робинзона и хозяйствования будущих коммунистических коммун в первом томе «Капитала». «Все определения робинзоновского труда повторяются здесь, но в общественном, а не в индивидуальном масштабе». Специально отмечается, что продукты труда подлежат непосредственному контролю членов общины, которые решают, какая часть произведенных продуктов пойдет на общественное воспроизводство, а какая будет на основании понятным всем участникам общины распределена для личного потребления (см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 86–89).

¹² Хайек Ф. фон. Право, законодательство и свобода. Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 276.

¹³ Эти признаки указаны в книге: Kromphardt M. Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus. Göttingen: Vandenhoeck, 1980.

¹⁴ См. Каплан Б. Миф о рациональном избирателе. Почему демократии избирают плохую политику. М.: ИРИСЭН, 2012.

¹⁵ См. Илтон Т. Почему Маркс был прав. М.; Карьера Пресс, 2012.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. С. 26.

¹⁷ Там же. С. 21.

¹⁸ Философская энциклопедия в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1960–1970 гг.; Философская энциклопедия в 4 т. М.: Мысль, 2010 и др.

¹⁹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1992. С. 269.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 282.

В.С. Раздьяконов

«ВЕЛИКОЕ ДЕЛО» УЧЕНЫХ СПИРИТОВ: ИСТОРИЯ РУССКОГО ОБЩЕСТВА ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ И СПИРИТИЧЕСКИЙ КРУЖОК Н.П. ВАГНЕРА¹

Статья представляет интерес для всех, интересующихся вопросами взаимоотношений религиозного и научного дискурсов во второй половине XIX в. В исследовании проведена реконструкция основных событий истории Русского общества экспериментальной психологии (РОЭП, 1890–1900). Основным мотивом создания РОЭП стала идея Н.П. Вагнера о необходимости коллективного и последовательного преобразования мира путем организации спиритических кружков и научных обществ. В статье использованы ранее не публиковавшиеся материалы из личного архива Н.П. Вагнера.

Ключевые слова: история науки, история культуры, экспериментальный спиритизм, оккультизм, Н.П. Вагнер.

Истории науки Нового времени известно множество примеров положительного влияния религиозных, этических и социальных идей на характер и направление развития научного знания. Однако последствия этого влияния различны: в одном случае, научные исследования, вдохновленные этими идеями, становятся частью «нормальной науки», обретая респектабельность и уважение со стороны научного сообщества, в другом – оказываются на периферии ее истории, начинающей рассматривать их как тупики своего развития.

Движение «экспериментального спиритизма», игравшее значительную роль в культурной жизни Европы второй половины XIX столетия, считается настолько общепризнанным «тупиком», что долгое время ему не уделялось достаточно внимания. Однако значительные изменения в историографии науки, произошедшие в 70–80-е годы XX в., способствовали привлечению внимания ис-

ториков к феноменам, находящимся на границе научного и ненаучного знания. Рассматривая науку через призму истории культуры, «новая» историография смогла приблизиться к пониманию их специфики и уникального исторического характера.

Религиозно-философское движение спиритизма представляет характерную для своей эпохи попытку создать «целостное мировоззрение», которое бы позволило примирить и воссоединить различные способы отношения человека к миру – религиозный, метафизический и научный, как их определял один из главных законодателей тогдашней интеллектуальной моды Огюст Конт. Требование синтезов подобного рода, порожденных возрастающей научной специализацией и увеличивающимся объемом новых сведений о человеке и мире, является примечательной чертой Нового времени, которое провело в философии Просвещения, представляющей рефлексию его о самом себе, четкую разделительную линию между природой и культурой, наукой и религией, разумом и традицией. Синтез объективного и субъективного, общего и частного, естественного и искусственного должен был, по мысли его создателей, открыть новую эпоху процветания и знаменовать наступление «золотого века».

Примечательной особенностью движения «экспериментально-го спиритизма», расположенного на пересечении религиозного и научного дискурсов, было причудливое сочетание традиционных верований и научной методологии. Его двойственный характер позволял ученым, вставшим под его знамена, подчеркивать ту его сторону, которая казалась им наиболее важной. Для Н.П. Вагнера, о творчестве которого пойдет речь в статье, первостепенное значение имело религиозное измерение «экспериментального спиритизма» – возможность убедить неверующих в существовании духовного мира. Научная методология и риторика использовались им как инструменты доказательства истинности его собственного религиозно-философского учения.

О творчестве Н.П. Вагнера известно по изданным им книгам и статьям, которые, однако, из-за своего публичного характера, не позволяют составить полное представление о целях и желаниях их автора. Используемые в статье архивные источники² позволяют по-новому взглянуть на эту противоречивую фигуру, заглянув непосредственно в лабораторию его мысли, прежде всего благодаря его личной переписке с учеными-спиритами и неопубликованным сочинениям «Мое мирозерцание» и «Что такое спиритизм». Особое значение имеют документы (списки членов, протоколы) Русского общества экспериментальной психологии (далее «РОЭП»),

организованного по инициативе Н.П. Вагнера с целью изучения медиумических явлений. История РОЭП демонстрирует сложный характер взаимоотношений научных, религиозных и философских идей в рамках движения «экспериментального спиритизма».

РОЭП было создано согласно резолюции сенатора В.К. Плеве 15 ноября 1890 г. Согласно уставу новое общество преследовало своей целью «изучение бессознательной деятельности человека, преимущественно в ее бессознательных проявлениях»³. Основным предметом опытного исследования должна была стать практика гипноза и связанные с ней феномены⁴.

Опыты подобного рода начали относительно регулярно проводиться после популяризации последователями Франца Антона Месмера (1734–1815) разработанной им практики «животного магнетизма». Долгое время научное сообщество с сомнением относилось к таким экспериментам, считая их либо следствием самовнушения, либо результатом искусного обмана. Лишь во второй половине XIX века благодаря трудам Жана-Мартена Шарко (1825–1893) и Амбруаза Огюста Льебо (1823–1904), а также организации под их руководством самостоятельных научных школ в Париже и Нанси, исследование практики гипноза получило всеобщее научное признание⁵.

В этом отношении организация РОЭП полностью соответствовала актуальным для того времени научным исследованиям, а его история может рассматриваться как полноправная часть истории психологии. Тот факт, что о деятельности РОЭП не существует специальных исторических исследований, по-видимому следует объяснять «сомнительной» репутацией общества: значительное количество его заседаний было посвящено исследованию так называемых «медиумических явлений».

Общества, ставившие своей целью научное изучение явлений, происходивших на спиритических сеансах, впервые появились в Европе. Самый известный из них было Общество психических исследований (The Society for Psychical Research), образованное в Лондоне в 1882 г.⁶ Слово сочетание «экспериментальная психология», вынесенное в название русского общества, служило удобной вывеской, под которой можно было проводить также и опыты, связанные с «экспериментальным спиритизмом».

Инициатором создания РОЭП был доктор зоологии, профессор Санкт-Петербургского университета Николай Петрович Вагнер (1829–1907), известный в научном мире как первооткрыватель явления «педогенеза» у насекомых. Среди широкой публики Н.П. Вагнер, еще в 1875 г. публично заявивший о необходимости

исследования медиумических явлений⁷, снискал славу одного из лидеров российского движения экспериментального спиритизма. Оставаясь до конца своей жизни убежденным ученым-спиритом, Н.П. Вагнер считал возможным научное доказательство существования души и духов.

Создание РОЭП стало результатом многолетних усилий Н.П. Вагнера, несколько раз пытавшегося придать институциональный характер своим исследованиям. Первую попытку Н.П. Вагнер предпринял уже в 1876 г., когда он, только познакомившись с медиумическими явлениями, безуспешно убеждал известного ученого-спирита Уильяма Крукса организовать специальное международное общество для их изучения⁸. Вторую попытку Н.П. Вагнер осуществил в 1880 г., подготовив проект устава Русского идеалистического общества. В нем специально оговаривалось, что,

руководствуясь требованиями современной науки, Общество исследует и подвергает тщательной критике факты так называемого животного магнетизма, сомнамбулизма, медиумизма и тому подобных мало исследованных психических явлений⁹.

Проект, открыто декларировавший необходимость изучения медиумических явлений, по-видимому, не сумел пройти кордон министерской цензуры.

Наученный опытом борьбы с научным сообществом, Н.П. Вагнер предпринял значительные усилия для того, чтобы придать деятельности РОЭП научный характер. Согласно п. 2 Устава, РОЭП проводило исследования в формате специализированных экспертных комиссий, занимающихся сбором эмпирических данных и разрабатывавших методологию их наблюдения и изучения. Членами РОЭП, согласно п. 4 Устава, могли стать люди, имеющие диплом врача или кандидаты естественных наук, «заведомо занимающиеся вопросами и исследованиями психических явлений»¹⁰.

Н.П. Вагнер по меньшей мере с 1875 г. считал спиритическую практику, доказывавшую, по его мнению, существование души, серьезным аргументом в борьбе против материализма и связанных с ним упадком нравственности и безверием. Психиатрические исследования западных ученых, утверждавших, что «воображение» и «воля» гипнотизера являются самостоятельными и, возможно, нематериальными силами, как нельзя лучше гармонировали с убеждениями основателя РОЭП. В своей приветственной речи Н.П. Вагнер заговорил о распространении идеологии «спиритуа-

листического монизма», основная идея которого заключалась в подчинении материи несводимому к ней духу:

Есть «нечто», помимо центральной и периферической части нервной системы и ее функций, что может распоряжаться биологическими, жизненными процессами. Назовите это «нечто» как угодно: силой воображения, волей, влиянием усиления внимания, наконец, психической силой человека¹¹.

Таким образом, в борьбе идеалистического и материалистического направлений в зарождавшейся русской психологии Н.П. Вагнер занял позиции идеализма, что и предопределило его сотрудничество с Н.Я. Гротом и Л.М. Лопатиным в журнале «Вопросы философии и психологии» – цитадели философского идеализма.

В уже упомянутой приветственной речи Н.П. Вагнер очертил программу исследований РОЭП, изложив ее от самых простых явлений к наиболее сложным: гипноз, умственное внушение, ясновидение, медиумизм и, наконец, материализации в ходе спиритического сеанса. Предлагая изучать все феномены одновременно в составе отдельных комиссий, Н.П. Вагнер, говоря о спиритических явлениях, указал на необходимость обставить опыты с медиумами с необычайной предосторожностью, чтобы избежать с их стороны симуляций и обмана.

На первом общем собрании РОЭП, прошедшем 26 февраля 1891 г., присутствовали 12 человек: профессора Н.П. Вагнер и Н.Н. Полежаев; доктора – Ф.Ф. Фишер, А.В. Елисеев, А.Д. Степанов, М.И. Поварнин, В.В. Альбов, Г.А. Пьянков, В.М. Буяльский, В.К. Голимон, Д.В. Лещинский, В.Ф. Краевский, И.Я. Бибинов. Состав участников заседаний постоянно менялся, иногда на них приходили приглашенные гости. Относительно количества членов общества можно с уверенностью сказать, что к концу 1893 г. в его состав входили 36 человек¹².

Наиболее активный период деятельности РОЭП приходится на 1891–1894 гг., когда его протоколы печатались в приложении к «Вопросам философии и психологии»¹³. Его редактор Н.Я. Грот, положительно относившийся к экспериментам, проводимым РОЭП, был избран в качестве его почетного члена за заслуги в области психологии на общем собрании 19 октября 1891 г. В первый год исследования были посвящены явлениям, связанным с гипнотизмом, во второй год – особое внимание было уделено медиумизму, прежде всего экспериментам с 20-летним медиумом В.В. Николаевым. По результатам заседаний в квартире В.Ф. Краевского

комиссия постановила, что медиумические явления действительно имели место быть, однако, врач Петр Федорович Семенов 17 декабря 1893 г. сделал специальное заявление, в котором предполагал, что все явления были искусно подделаны медиумом¹⁴.

Самым значимым событием в истории РОЭП можно считать «дело Ховрина», длившееся с 1891 по 1893 г. Одна из пациенток д-ра губернской больницы г. Тамбова Алексея Николаевича Ховрина, некая Софья Александровна Монаенкова из приюта св. Елизаветы, демонстрировала способность к ясновидению. А.Н. Ховрин обратился в РОЭП с целью провести эксперименты, которые бы дополнительно подтверждали ее таланты.

Суть предложенного РОЭП эксперимента заключалась в том, чтобы ясновидящая могла прочесть содержимое письма, положенного в несколько запечатанных конвертов. Члены РОЭП предприняли значительные усилия для того, чтобы предотвратить подлог и обман со стороны медиума, однако, в конечном счете, общество не смогло прийти к единому мнению по этому вопросу¹⁵.

Неизвестно, по какой причине после сентября 1894 г. РОЭП прекратило сотрудничать с журналом Н.Я. Грота, хотя его сотрудники пытались печатать протоколы в других типографиях, например, в типографии училища глухонемых¹⁶. Возможно, что одной из причин стала нехватка медиумов, способных, по мнению членов РОЭП, производить значительные медиумические и гипнотические явления. Для их розыска и привлечения к экспериментам РОЭП давало специальные объявления в газеты¹⁷, отслеживало газетные публикации, в которых упоминались медиумические явления, стремилось, по возможности, привлекать медиумов из-за границы.

Последнее, однако, было связано со значительными трудностями финансового характера, а также необходимостью иметь соответствующие связи за рубежом. Подобного рода связями обладал А.Н. Аксаков, который, однако, изначально занял осторожную позицию в отношении деятельности РОЭП в целом и Н.П. Вагнера, в частности. В личной переписке А.Н. Аксаков советовал Н.П. Вагнеру остерегаться включать «медиумические явления» в программу исследований Общества, ограничившись изучением гипноза: «Заниматься Вашему Обществу спиритизмом теперь не только не подобает, но даже совершенно неприлично, если оно не желает окончательно скомпрометировать себя»¹⁸. Именно по этой причине относительно приглашения зарубежных медиумов А.Н. Аксаков занял однозначную позицию: «...выписывать для Общества медиумов не буду – уроков по этой части было дано довольно»¹⁹.

В конце 1893 г. между А.Н. Аксаковым и Н.П. Вагнером разгорелся спор о целесообразности и методах изучения «сложных» медиумических явлений. Спор велся вокруг так называемой «спиритической фотографии» – весьма распространенного и популярного в то время фотографирования духов или «материализаций». Н.П. Вагнер, заинтересовавшийся спиритической фотографией еще в 70-е годы XIX века, полагал, что с ее помощью ему в конце концов удастся убедить научное сообщество в реальности спиритических явлений²⁰. В свою очередь А.Н. Аксаков, не убежденный в подлинности проделанных Н.П. Вагнером опытов, критиковал методы их проведения²¹ и прямо угрожал своим выходом из РОЭП²².

Кроме внутреннего конфликта между учеными-спиритами, ситуацию усугубляло появление альтернативного РОЭП общества исследователей спиритических явлений. В 1894 г. под руководством В.С. Семенова, мужа небезызвестной писательницы В.И. Крыжановской, начал работу «Кружок для исследования в области психизма». Кружок собирался в редакции «Ребуса» Виктора Ивановича Прибыткова, с которым Н.П. Вагнер, судя по нелестным отзывам о нем в письме к Н.Д. Бутовскому, также особо не ладил. По всей видимости, А.Н. Аксаков принял решение поддержать новый «Кружок», отказавшись от работы с Н.П. Вагнером: «Наше Общество – Ваше детище..., а теперь... когда будет под боком другое общество, более симпатичное вам общество... Что же тогда будет!!»²³.

После 1894 г. РОЭП собиралось на общие собрания относительно редко, сведения за 1895 и 1897 гг. отсутствуют; в 1896 г. состоялось две общих встречи 28 февраля и 1 мая, центральным предметом исследования специальной комиссии были так называемые «одические явления»²⁴. По-видимому, последнее общее собрание членов РОЭП состоялось 29 марта 1898 г. На этом заседании был заслушан доклад профессора Евгения Федоровича Беллина (1852–1902), посвященный экспериментам с изучаемой им пациенткой²⁵. К этому моменту в состав РОЭП входили 25 человек²⁶.

Одним из последних свидетельств деятельности РОЭП является письмо П. Егорова Н.П. Вагнеру из типографии М. Меркушева от 27 марта 1899 г., в котором он просит подписать на печать прилагаемые к письму листы протоколов РОЭП²⁷. Было ли направлено ответное письмо и были ли напечатаны эти протоколы, остается неизвестным. РОЭП окончательно прекратило свое существование в феврале 1900 г.,²⁸ когда его дела, согласно описи, были переданы Н.П. Вагнером на хранение секретарю РОЭП Олимпию Юльевичу Стано.

Чтобы понять мотивацию Н.П. Вагнера, столь настойчиво продвигавшего идею коллективного научного изучения спиритических явлений, необходимо перенестись в 80-е годы XIX в., когда им была предпринята первая попытка создания подобного рода общества. По его замыслу, идеология такого общества должна была демонстрировать синтез научной методологии, этических норм и религиозной веры, а наиболее подходящим форматом для него было не что иное, как спиритический кружок.

Стоит отметить, что представление Н.П. Вагнера о необходимости организации научных объединений по изучению медиумизма шло рука об руку с его инициативами по созданию обществ этической культуры или нравственного воспитания. По мнению Н.П. Вагнера, такие общества, созданные по личной инициативе их членов, должны были спасти Россию от нравственной катастрофы путем ее внутренней социальной трансформации: Н.П. Вагнер, вполне в духе народников, не верил в возможность политического решения российских проблем «сверху». Такие общества должны были представлять собой неформальные объединения, наподобие христианских трудовых братств, с одним из которых Н.П. Вагнер состоял в переписке²⁹.

По свидетельству Н.П. Вагнера попытка создания этического общества потерпела крах. Основной причиной Н.П. Вагнер считал неготовность его членов выполнить положение «спорного» параграфа, в котором было прописано требование абсолютной искренности в отношениях с членами общества³⁰. Именно эта социально-утопическая идея является фундаментальной для творчества Н.П. Вагнера, и для первой попытки ее реализации он выбирает странный на первый взгляд формат спиритического кружка.

Н.П. Вагнер принимал участие в деятельности двух спиритических кружков, которые, по его мнению, внесли наиболее значимый вклад в его исследование медиумических явлений. Первый спиритический кружок просуществовал с 19 марта 1883 по 23 сентября 1887 г., в его составе было семь человек: помимо Н.П. Вагнера – Иван Яковлевич Бибинов, Игнатий Яковлевич Бибинов, Николай Дмитриевич Бутовский, Евгений Дмитриевич Бутовский, Владимир Николаевич Николаев и некий Александр Порфирьевич. Второй спиритический кружок, действовавший с 29 октября 1887 по 8 марта 1892 г., также был небольшим, в его состав входили Н.П. Вагнер, И.Я. Бибинов, В.Н. Николаев и его сын В.В. Николаев³¹.

Судя по сохранившейся переписке, Н.П. Вагнер рассматривал спиритизм как «великое дело», способствующее прогрессу и про-

цветанию человечества. Спиритическая практика трактовалась Н.П. Вагнером как «дар Божий», который предназначен для просвещения «несчастливых, духовных бедняков, бродящих впотьмах уродливых отношений и загроубелого материализма»³². Сам же спиритический кружок играл роль своеобразной ячейки и колыбели будущего обновленного общества.

Как предполагал Н.П. Вагнер, качество спиритического сеанса, измеряемое сложностью спиритических явлений и содержательным уровнем «сообщений духов», напрямую зависело от нравственности медиума и участников сеанса. Идеальный сеанс, невозможный из-за испорченности человеческой природы, не способной отказаться от эгоизма, рассматривался им как место братского единения:

Вы говорили мне, что любите меня и я охотно этому верю, но вы сами всем нам дороги – не потому, что без вас не будет в кружке явлений, но потому что вы невидимо связываете всех нас воедино. Думаю, Господи, неужели в целой громадной массе людей нельзя выбрать 6, 7, которые были бы неразрывно соединены общими стремлениями, верованиями, чувствами, мыслью... Нас семь человек... Что же мешает нам соединиться теснее в общую братскую семью?³³

Недаром Н.П. Вагнер планировал издать посмертные сообщения А.М. Бутлерова, материализацией которого он усердно занимался, под названием «Нравственные идеи (из загробного мира)»: сама нравственность, необходимая для проведения «спиритических» исследований, должна была получить подтверждение экспериментальным путем³⁴.

Переписка Н.П. Вагнера с И.Я. Бибиновым позволяет ясно выявить главное основание стремления Н.П. Вагнера и некоторых его коллег к институционализации своих исследований в рамках РОЭП: спиритизм рассматривался ими как средство очищения и преобразования падшего греховного человека, причем очищение необходимо должно было быть коллективным. В одном из писем И.Я. Бибинов дает развернутую характеристику спиритическим исследованиям, которые сами ученые-спириты называли между собой «великим делом»:

Я уже писал вам, что, по моему мнению, спиритический кружок есть школа отношений друг к другу для достижения объединения Духа, могущая благотворно повлиять в дальнейшем на массу разумных существ относительно такого объединения... В спиритических

кружках есть глубокий смысл и великая задача! Чем больше заведется этих кружков, тем больше будет между людьми развиваться братская любовь. Хотя может быть и в далеком будущем, но спиритизм сделает великое дело. Что касается до нас, 4-ех членов кружка, то по истинной правде мы тоже еще слабые ученики и зачастую плохо отвечаем свои уроки, но это не должно смущать нас, необходимо упорно работать, учиться и продолжать раз начатое великое дело...³⁵

Об интересе Н.П. Вагнера к «кружковой» работе свидетельствует и его литературное творчество. В своем романе «Темный путь» Н.П. Вагнер выводит в качестве одного из главных героев Владимира Олинского, который принимает участие в работе кружка, цель которого заключалась в проповеди братской любви и просвещении народа: «Наш кружок отчасти воскрешал масонство, но без его мистицизма»³⁶. Этот воображаемый «кружок», также как и спиритические начинания Н.П. Вагнера терпит неудачу и распадается: по свидетельству самого автора, его идеалистические принципы не выдерживают столкновения с реализмом окружающего их мира.

Этические идеи Н.П. Вагнера во многом созвучны его веку: идеалы космополитизма и прогресса перекликаются с западной либеральной традицией, восходящей к трудами философов эпохи Просвещения. Главными отличиями выступают отрицание положительной роли разума, который рассматривается им как источник различного рода заблуждений и разделений, и трактовка нравственности как необходимого условия «правильного познания» природы, в том числе и спиритических явлений. В конечном счете, нравственный принцип направляет не только поведение людей, но и поведение духов:

Людам, верующим в существование загробной жизни, часто приходит в голову вопрос о будущем совершенствовании не только в развитии любви, но и в развитии ума... Верьте, что нравственное развитие в нашем мире замещает умственное... Высоко развитый ум человека, мало позаботившегося о развитии на земле своей души, долго остается на одной и той же степени развития и богатый душою далеко обгонит богатого знаниями³⁷.

В общем и целом гностическая метафизика Н.П. Вагнера удивительным образом гармонирует с его убеждением в радикальной испорченности человеческой природы, которая может быть преодолена путем нравственного усилия лишь в загробном мире. Фа-

тализм Н.П. Вагнера достигает своего пика в видении им судьбы человечества как торжественного соединения с Богом и окончательной утрате порочной индивидуальности, постоянно стремящейся навязать миру свою частную волю, в том числе и во время спиритического сеанса:

Мы поняли, что только в любви может быть общая гармония. Мы знаем, что души, как частицы Божества – могут тогда только приблизиться к своему источнику, когда станут столь же чистыми и светлыми, а такими они могут сделаться только при посредстве любви. Вот почему Сын Божий пришел в мир и возвестил в нем только одну эту истину. И вот почему он плакал кровавыми слезами, видя, что к своим пришел, и свои Его не poznali³⁸.

С точки зрения истории науки, РОЭП является одним из многих научных обществ, появившихся на заре развития психологии. Содержание официальных документов преподносится в виде характерного для эпохи «объективного» рассказа о наблюдаемых явлениях, содержит описание методологии исследований, чьи результаты фиксируются в анатомическом формате протокола. Однако под покровом внешней беспристрастности скрывается совершенно не механистическая метафизика, вдохновленная социальными и этическими идеями своего века.

Попытки Н.П. Вагнера создать очередное «ученое общество» были продиктованы не столько организационными потребностями нового направления исследований, сколько потребностью его основателя в осуществлении задуманного им «коллективного дела». Эта потребность тем более усиливалась, чем более распространялась вокруг индивидуалистическая и иррациональная идеология *fin de siècle*. Ее зримым последствием стали центростремительные тенденции, выразившиеся в создании различных групп, объединенных какой-либо общей эстетической, этической или научной платформой.

Спиритическое движение появляется в ответ на технологический вызов ценностям викторианской эпохи. В эпоху трансформации традиционного уклада спиритизм играл роль адаптационного механизма, позволявшего совместить «научный» механистический дискурс с социально-утопической идеей коллективного преобразования общества. Совмещение это становилось возможным при трактовке научной деятельности как коллективного дела, направленного на преодоление человеческой ограниченности и противостоящего не только индивидуалистической этике капиталистиче-

ских отношений, но и популярным выводам, сделанным из сугубо научных, биологических теорий. В противовес идее конкуренции в качестве основополагающего двигателя прогресса, Н.П. Вагнер выдвинул идею общего дела, необходимость которого должны были подтвердить эксперименты с загадочным миром духов. Русское общество экспериментальной психологии стало последним воплощением его веры в коллективное спасение русского общества: так «великое дело» ученых-спиритов бросало вызов механицизму и капитализму эпохи пара и стали.

Примечания

- ¹ Исследование выполнено на средства, предоставленные в рамках программы поддержки научно-образовательных проектов и программ РГУ в 2012 г.
- ² Фонд Н.П. Вагнера хранится в Музее Чешской литературы (Památník Národního Přemíství). На момент обращения фонд не был описан. В библиографической информации сведения об архиве и названии фонда опускаются. Указывается название документа, количество листов в документе (в скобках), лист документа сноски.
- ³ Устав Русского Общества Экспериментальной Психологии. (3 л.). Л.1.
- ⁴ Протоколы заседаний Русского Общества Экспериментальной Психологии в 1891–1892 гг. Первый год существования. СПб.: Типо-лит. Высочайше утв. Т-ва. И.Н. Кушнеревъ и Ко., 1892. С. 8.
- ⁵ *Элленбергер Г.Ф.* Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Часть 1. От первобытных времен до психологического анализа. СПб.: Информационный центр психоаналитической культуры, 2004. 560 с.
- ⁶ *Oppenheim J.* The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914. Cambridge: Cambridge univ. press, 1988. P. 123–141.
- ⁷ *Вагнер Н.П.* Письмо к редактору (по поводу спиритизма) // Вестник Европы. 1875. №4. С. 855–875.
- ⁸ Мое мирозерцание. (13 л.). Л. 1.
- ⁹ Проект устава Русского идеалистического общества. (9 л.). Л. 2. (об.).
- ¹⁰ Устав русского общества экспериментальной психологии. (3 л.). Л. 1 (об.).
- ¹¹ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1891–1892 гг. С. 5.
- ¹² Список членов Русского общества экспериментальной психологии от 7 ноября 1893 года. (2 л.).
- ¹³ Книга 12, март 1892; Книга 13, май 1892; Книга 22 (2), март 1894; Книга 24 (4), сентябрь 1894.
- ¹⁴ Заявление П.Ф. Семенова от 17 декабря 1893 года. (2 л.).

- 15 Черновик речи Н.П. Вагнера на общем собрании РОЭП 11 февраля 1894 г. (8 л.); См. также: Общие наблюдения А.Н. Ховрина над пациенткой см.: *Ховрин А.Н. Редкая форма гиперестезии высших органов чувств // Вопросы нервно-психической медицины. Киев, 1898. Вып. 3–4.*
- 16 Протокол общего собрания Русского общества экспериментальной психологии от 1 мая 1896 года. (4 л.). Л. 1.
- 17 Протокол годовичного заседания 11 февраля 1894 года. (2 л.). Л. 1 (об.); Программа вопросов. (2 л.).
- 18 Письмо А.Н. Аксакова Н.П. Вагнеру от 4 мая 1891 года. (2 л.). Л. 1. (об.).
- 19 Там же. Л. 1. (об.).
- 20 Мое миросозерцание. (7 л.). Л. 1.
- 21 Протокол заседания членов Русского общества экспериментальной психологии от 18 декабря 1893 года (3 л.).
- 22 Письмо А.Н. Аксакова Н.П. Вагнеру от 23 января 1894. (2 л.) Л. 1. (об.).
- 23 ИРЛИ Ф.2. № 936. Л. 202. На момент обращения Ф. 2 (фонд А.Н. Аксакова) не был разобран, цитата приводится по неописанной папке «Письма Н.П. Вагнера Аксакову А.Н. 23.04.1875–02.03.1901» (107 писем на 214 листах).
- 24 Протокол заседания комиссии для исследования одических явлений от 2 апреля 1896 г. (4 л.).
- 25 Доклад профессора Беллина в Русском Обществе экспериментальной психологии от 29 марта 1898 г. (2 л.).
- 26 Список членов РОЭП (1 л.). Датировка установлена благодаря Письму Н.П. Вагнера Е.Ф. Беллину от 4 февраля 1898 г. (1 л.).
- 27 Письмо П. Егорова Н.П. Вагнеру от 27 марта 1899 г. (1 л.).
- 28 Новая информация корректирует прежнее ошибочное предположение о прекращении деятельности РОЭП к 1895 г. См. больше: *Раздьяконов В.С. «Расцвет» и «закат» экспериментального спиритизма в России 1880–1890-х годов // Вестник РГГУ. М.: РГГУ, 2010. С. 168.*
- 29 Письмо членов Крестовоздвиженского трудового братства Н.П. Вагнеру от 28 декабря 1897 г. (2 л.).
- 30 Культура нравственности. (23 л.). Л. 22.
- 31 Мое миросозерцание. (7 л.). Л. 2. (об.).
- 32 Черновик письма Н.П. Вагнера Н.Д. Бутовскому -1. (2 л.). Л. 1 (об.).
- 33 Черновик письма Н.П. Вагнера Н.Д. Бутовскому -2. (3 л.). Л. 1-2.
- 34 Нравственные идеи (из загробного мира). (16 л.).
- 35 Письмо И.Я. Бибинова Н.П. Вагнеру от 3 июня 1890 г. (3 л.). Л. 1. (об.).
- 36 *Вагнер Н.П. Темный путь. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1890. С. 237.*
- 37 Что такое спиритизм от 17 ноября 1895. (28 л.) Л. 10.
- 38 Там же. Л. 10. (об.).

Д.О. Воробьёв, О.А. Вициямова

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ ЭВТАНАЗИИ

В статье рассматривается современная актуальная междисциплинарная проблема – применение эвтаназии. Авторы статьи анализируют сущность эвтаназии и предлагают медико-философский дискурс данной проблемы.

Ключевые слова: эвтаназия, пассивная эвтаназия, активная эвтаназия, вживания, феноменологический метод, экзистенция, одиночество, свобода.

В настоящее время, проблема эвтаназии является одной из самых актуальных проблем не только медицины, но затрагивает также и ряд гуманитарных дисциплин, таких как философия и юриспруденция, обретая характер межпредметной проблемы. В нашей статье мы предлагаем рассмотреть тему эвтаназии, как междисциплинарной проблемы, в рамках медико-философского направления. Кроме того, учитывая многоаспектность проблемы, мы будем анализировать прежде всего эвтаназию как процедуру, применяемую в отношении пациентов, реально осознающих свое состояние и адекватно принимающих решение.

Первоначально, мы должны обратиться к определению эвтаназии. Одним из наиболее полных, точных, современных определений, по нашему мнению, является следующее: эвтаназия (от греч. *eu* – хорошо и *thanatos* – смерть) – это искусство врача облегчить умирающему смерть или ускорить смерть, чтобы избавить умирающего от мук¹.

Анализируя процедуру эвтаназии как определенный процесс, мы можем выделить два основных вида этой процедуры: активная и пассивная.

Пассивная эвтаназия (или как ее еще называют «метод отложенного шприца») предполагает недопустимость использования для сохранения жизни больного экстраординарных и чрезвычайных

средств, если он не хочет их применения. Кроме того, предусматривается прекращение дальнейшего лечения пациента. В этих случаях по желанию пациента должны быть прекращены даже внутривенные вливания и искусственное питание, при этом нельзя предпринимать попыток воскрешения человека, если его сердце или легкие перестали работать. Подразумевается также, что если пациент выписывается из больницы для того, чтобы умереть дома, то ему нельзя в этом препятствовать. То есть пассивная эвтаназия выражается в том, что прекращается оказание направленной на продление жизни медицинской помощи, что ускоряет наступление естественной смерти.

Активная эвтаназия («метод наполненного шприца») представляет собой процесс, во время которого врач или кто-либо другой вводит больному препараты, которые приводят к смерти, либо как-то иначе способствует смерти больного, то есть когда пациент требует специальных средств, ускоряющих смерть.

Пассивную эвтаназию редко называют эвтаназией в обычном смысле этого слова, такая практика распространена во многих странах мира, в том числе и в России. Основным предметом дискуссии стала эвтаназия активная, и обычно, когда ведется дискуссия об эвтаназии, то имеют в виду именно эту ее разновидность.

Одним из негативных аспектов восприятия эвтаназии как процедуры является то, что в обществе отсутствует консенсус по вопросам применения эвтаназии. Так, например, противники эвтаназии считают, что намеренное умерщвление невинного всегда является нравственным злом. Для них эвтаназия – намеренное умерщвление невинного человека. Эвтаназия означает нравственное зло².

Тогда как сторонники эвтаназии, как правило, апеллируют к факту, что умозаключение «эвтаназия – нравственное зло» подразумевает различие между оправданными и неоправданными умерщвлениями³. На каком основании делается это различие? Если некоторые виды умерщвлений оправданы, почему нельзя оправдать добровольную эвтаназию в некоторых обстоятельствах? Можно ли рассматривать добровольную эвтаназию как вид оправданного умерщвления?

Аргументы в пользу того, что эвтаназия выходит за рамки несправедливого убийства, исходят из двух ключевых утверждений ее сторонников.

Во-первых, они считают, что состояние некоторых людей таково, что им лучше умереть, чем продолжать жить⁴. Ярким примером такой ситуации являются те пациенты, которые страдают от сильных болей или обречены на жизнь в унижительной зависимости от других даже в удовлетворении самых элементарных

нужд. Сюда, как извлекающих выгоду из эвтаназии, часто включают смертельно больных и тех, кто находится в постоянном вегетативном состоянии.

Второе утверждение базируется на том, что оказание помощи кому-либо в улучшении его положения всегда нравственно допустимо. Если умерщвление улучшит чье-либо положение, и человек сам хочет, чтобы его лишили жизни, как подобное умерщвление может считаться причинением не заслуженного этим человеком вреда? Как можно считать этот акт несправедливым? Как вообще это может быть неправильно? И что же тогда является добровольной эвтаназией, если не это? У этого аргумента возникают серьезные недостатки, особенно когда он употребляется в оправдании общепринятого разрешения. Остается спросить, на самом ли деле улучшилось положение всех тех пациентов, и даже если это так, то является ли их умерщвление единственной альтернативой бездействию⁵.

Во-первых, неясно, как смертельно больные люди и те, кто находится в вегетативном состоянии, извлекают выгоду из своей ранней смерти.

Во-вторых, можно задать вопрос, действительно ли отвращение, выраженное многими, от зависимости от других в последние годы своей жизни, основано на сознании собственного достоинства. Кроме того, всегда есть и другие способы избавления от боли.

Защитники эвтаназии часто задаются вопросом, не является случай эвтаназии тем случаем, когда приходится выбирать из двух зол? Если одно хуже другого, что же плохого в выборе меньшего зла? Выбирая смерть (т. е. умерщвление), в противоположность простому примирению с тщетностью дальнейшего продления жизни и позволению смерти прийти, мы, возможно, совершаем ошибку. Любой акт эвтаназии, как выбор смерти, попадает под этот запрет.

Но, тем не менее, как правило, эвтаназия связана с заболеваниями, приносящими человеку колоссальные боли и страдания. Если мы понимаем эвтаназию как зло, а боль как меньшее зло, то в таком случае можем ли мы считать врача, отказывающегося делать эвтаназию, человеком, решающимся на меньшее зло?⁶

Проанализировав понятийный аспект проблемы, мы должны обратиться к философскому контексту понимания темы. В современной философии проблема эвтаназии концептуально может быть связана с такими философскими направлениями, как феноменология и экзистенциализм.

Феноменология, по мнению авторов, располагает одним из эффективных способов, предполагающих позитивное и эффек-

тивное взаимодействие врача и пациента в ситуации понимания и принятия смерти, – это вживание. Этот метод подразумевает в нашем случае понимание больного не только на уровне его смертельного диагноза. Данный метод предусматривает определенное погружение в бытие умирающего больного. Врач бытийно и участно постигает ситуацию, поэтому состояние больного, его страхи, восприятие окружающего мира становятся для него ясными и понятными. Кроме того, ситуация, связанная с эвтаназией, связана, прежде всего, с моральным выбором врача. Несмотря ни на муки пациента, ни на его просьбы врач, так или иначе, должен понимать и осознавать, что он прерывает жизнь пациента. Отталкиваясь от этой позиции, проявляется особенная эффективность метода вживания, если в данном методе в качестве частной операциональной процедуры применить феноменологическую редукцию. То есть врачу предоставляется возможность с помощью особых когнитивных операций, подразумевающих отсечение от себя всего внешнего и искусственного, всей лишней информации познать бытие пациента во всей совокупности его бытийных феноменов⁷. Применение этой когнитивной процедуры позволит интенсифицировать метод вживания. Кроме того, продолжает изменяться само отношение к пациенту, врач сущностно понимает основы бытия пациента, его деятельность приобретает смыслополагающий оттенок. Врач начинает серьезнее относиться к проблеме эвтаназии.

Таким образом, феноменологический подход к данной теме, разворачивая проблему в русло философского дискурса, позволяет предложить гуманистическое отношение к этой проблеме в целом. Этот поворот к гуманности поднимает множество важных вопросов, которые должны быть обсуждены не только в обществе, но и конкретно должна быть выработана позиция врача. Понимание ценности жизни и индивидуального подхода к пациенту должны быть главными элементами во взаимодействии врача и пациента, когда смертельная болезнь пациента ставит выбор между страданием и быстрой смертью от руки врача.

Также важным аспектом метода вживания является то, что погружение в бытие пациента позволяет врачу избежать прагматического отношения к пациенту как к очередному умирающему. Бытийный контекст взаимодействия врача и пациента отрицает к тому же в бытии врача стремление быть распорядителем судьбы умирающего пациента, самому решать, что важнее для пациента в данном случае. Соприкосновение с бытием умирающего пациента предусматривает принятие смерти как особого феномена жизни

и существования самому врачу, и возникновению в бытии врача тенденции постижения смерти и примирения с ней. Бытийное постижение смерти, соприкосновение с предельными смыслами уходящей жизни влияет на врача, в том числе как одно из важных и необходимых профессиональных качеств зарождается и оформляется адекватность как личностная максима поведения врача по отношению к умирающему больному.

Проблема эвтаназии в таком случае уже выходит за рамки медицинской процедуры, она обретает новые смыслы, экзистенциального и онтологического характера. Использование феноменологического метода, его позитивность и эффективность распространяется не только на врача, который его использует, но и на пациента. Применение метода вживания при должном его использовании врачом позволяет пациенту также стать не просто объектом применения, но и самому познать этот метод. И если его физическое и умственное состояние позволяет это сделать, то применить этот метод по отношению к себе, познать свое бытие, примириться с умиранием и сделать свой сущностный выбор относительно своего дальнейшего существования.

Но, тем не менее, у метода вживания, несмотря на большое количество позитивных аспектов, существуют и негативные характеристики его применения.

Вживание, как мы уже писали выше, связано, прежде всего, с бытийным проникновением субъекта в бытие объекта, его сущностное постижение. При субъект-объектном бытийном взаимодействии возникает следующая негативная тенденция – возникновение *смещения* бытийных смыслов. Врач перестает жить своими смыслами, бытие его пациента становится неотъемлемой частью его жизни, нарушая его личностные онтологические характеристики, то есть происходит отчуждение от собственного бытия, отрицается практика абстрагирования и переключения, отстранение от ситуации как необходимый компонент врачебной деятельности также в данном случае перестает адекватно функционировать.

Такой серьезный онтологический кризис изменяет не только внутренние смыслы жизни и деятельности, но также и внешние. Врач воспринимает проведение такой процедуры как убийство, а себя соответственно считает убийцей, он отстраняется от активного решения проблемы, предпочитая либо отказываться от осуществления данной процедуры либо настаивать на ее невозможности.

Кроме того, другим негативным аспектом вживания является то, что врач может слишком глубоко погрузиться в бытие объекта-пациента, наполненным смыслами смерти, насыщая свое я-бытие

смыслами «не-жизни», то есть осознанного состояния приближения бытия личности к смерти.

Еще одной негативной особенностью вживания является связь этого метода с таким явлением как профессиональное выгорание. Потому как каждая ситуация вживания требует глубокой онтогносеологической отдачи, и если врач не сможет себя контролировать, управлять своим бытием, то в скором времени его существенные ресурсы иссякнут.

Но тем не менее столь значительные негативные характеристики этого метода по большей части вызваны, как правило, не самим методом, а связано с профессиональной, личностной неподготовленностью и также некомпетентностью. Чтобы феноменологический метод был успешным и эффективным, врачу при его использовании необходимо коснуться теоретического базиса этого вопроса, осознать этот метод лично для себя как способ помочь умирающему пациенту, а уже затем использовать этот метод во врачебной деятельности.

Вторым, по нашему мнению, философским направлением, идеи которого применимы к проблеме эвтаназии, является экзистенциализм.

Во-первых, необходимо отметить, что именно экзистенциализм как философское течение выделяет ряд феноменов, связанных с экзистенцией человека, с его самоосуществлением в бытии. Прежде всего, к ним относятся выбор, свобода, ответственность и одиночество. Каждый из этих феноменов по-особенному проявляет себя в бытии человека в зависимости от его индивидуальных черт и от тех обстоятельств жизни, в которых человек реализует свою экзистенцию.

Врачу как специалисту необходимо не только обращать внимание на эти феномены бытия пациента, но и активно их познавать. Прежде чем прийти к какому-либо решению, врачу необходимо подойти к своему решению как сознательному акту-действию, реализованному в тут-бытии и соотнести его с выбором и решением пациента⁸.

Эти феномены во многом выделяют конкретного пациента из многих других, экзистенция каждого человека уникальна, и, обращаясь именно к экзистенциальным феноменам, врач познает именно бытие человека, а не только бытие безликого пациента. Потому как наделение человека нами какой-либо характеристикой обособляет его от нас, отдаляет в некоторой степени, и взаимодействие с ним может принять отстраненный характер. При этом вместо бытийного соприкосновения экзистенции субъекта-врача и объек-

та-пациента происходит их параллельное движение без участного взаимопроникновения. В данном контексте мы хотим подчеркнуть важность и актуальность фразы М. Хайдеггера о том, что язык – дом бытия⁹. Наше бытие проявляется и проговаривается нами вербально и невербально. Пациент, который смертельно болен и желает проведения процедуры эвтаназии, как правило, уже пересек одну из важнейших пограничных ситуаций своей жизни – то есть он принял свою скорую смерть, и она стала частью его тут-бытия, пропитав последний отрезок его жизни категориями «не-жизни». Как правило, такой пациент своими действиями, когнитивными актами акцентирует и репрезентирует ощущение финального этапа своего бытия, и смысловые контексты наполнены образами смерти.

Из этого приятия смерти на первое место первоначально среди всех остальных экзистенциальных феноменов приходит по значимости одиночество¹⁰.

Даже если умирающего больного поддерживают близкие и друзья, понимание и осознание того факта, что они будут жить, а он скоро умрет, окрашивает его одиночество в более трагические тона. Пациент отчетливо начинает понимать то, что весь этот особый уход, особое отношение есть не что иное, как подготовка к смерти, его бытие заполняется категориями «не-жизни». Экзистенциальное одиночество, связанное с приходом смерти, отделяет его от привычного окружения. Вместе с тем в его бытии возникает и усиливается другой экзистенциальный феномен – страх. Несмотря на то, что многие пациенты не теряют присутствие духа и всячески стараются показать позитивный бытийный контекст, тем не менее каждый пациент, сознательно понимающий конечность своей жизни, вызванную каким-либо заболеванием, старается оттянуть его, преодолеть.

Таким образом, врачу, который столкнулся с пациентом, потенциально готовым провести процедуру эвтаназии, необходимо будет погрузиться в его экзистенциальные феномены, познать истоки его одиночества, страхов и, возможно, помочь такому пациенту не только в качестве врача-специалиста, но и того человека, который готов выслушать его, побеседовать с ним, выяснить его решимость.

Экзистенциальные феномены жизни человека – не просто перечень определенных жизненных концептов, это взаимодействующие структуры и они, как правило, идут чередом, основание одного феномена заложено в сути другого. Поэтому следующий экзистенциальный феномен – ответственность – возникает во взаимодействии врача и пациента в тот момент, когда врач, осуществляя активные

акты когниции и коммуникации с пациентом доходит до того предела, когда необходимо решать, возможна ли эвтаназия или нет¹¹.

Каждое действие есть поступок, решение, поэтому это в особенности важно при понимании процесса проведения эвтаназии. Кто отвечает за совершенный поступок: врач, пациент, или они оба? Когда именно необходимо принимать решение, сколько времени отведено пациенту и врачу, чтобы они, наконец, пришли к общему мнению и решению?

По мнению авторов, ответственность в данном случае нужно понимать как категорию реально осуществленного акта-действия, при котором ответственность ложится на обоих, то есть на врача и пациента. Перекалывание ответственности и снятие ее с себя в данном контексте, исходя из правил этики, есть простое нарушение моральных норм, то есть проявление малодушия. Ответственность, как мы полагаем, должна быть продуманным актом, оправданным, действенным и необходимым. В данном случае ответственность служит основанием двух других связанных между собой экзистенциальных феноменов – выбора и свободы.

Не лишено смысла в нашем случае суждение о том, что человек, испытывающий ужасные муки от смертельной болезни, может неоднократно задумываться о лишении себя жизни самостоятельно, но это решение не осуществлять по каким-либо внутренним или внешним причинам. И, таким образом, эвтаназия в данном случае является своеобразным способом, легализующим самоубийство, то есть пациент перекалывает на врача всю ответственность, понимая экзистенциальную неправоту своего акта. В данном случае ни свобода, ни выбор как категории экзистенциального самоосуществления не реализовались. Только когда пациент сам решит свою судьбу, осознавая свое состояние на основании медицинских отчетов, примет взвешенное и продуманное решение, взяв часть ответственности на себя, он осуществит действительный акт свободы и выбора, не нарушенный эмоциональным либо каким другим влиянием.

Таким образом, проблема эвтаназии до сих пор остается дискуссионной проблемой. Она основана на двух основаниях я-бытия каждого человека – жизни и смерти. Прерывание жизни механическим или медикаментозным путем в больнице до сих пор остается острым вопросом. И показанная нами возможность применения философских парадигм в медицине лишь доказывает сущностный и всеобъемлющий характер данного вопроса, его междисциплинарного характера. Выявление позитивных и негативных аспектов позволяет более качественно анализировать предложенные и предпо-

лагаемые методики. Кроме того, обращение к феноменологической и экзистенциальной философии позволяет проблеме развернуть в рамки гуманистической проблемы, изъяв из нее прагматический и механический подходы. Обращение к философским концептам не только по-новому позволяет рассмотреть эту проблему, это улучшает профессиональные качества медицинского работника, повышает его медицинскую квалификацию.

Примечания

- ¹ *Кирилловых А.А.* Эвтаназия: ограничение или реализация права на жизнь? // Медицинское право. 2012. № 4. URL: <http://justicemaker.ru/view-article.php?id=10&art=3576> (дата обращения 17.11.2012).
- ² *Акопов В.* Эвтаназия (этические, правовые и медицинские проблемы) // Научно-культурологический журнал. 1999. № 24[30]. URL: <http://www.relga.ru/Enviro/WebObjects/tguwww.woa/wa/Main?textid=1889&level1=main&level2=articles> (дата обращения 17.11.2012).
- ³ Там же.
- ⁴ *Михайлова И.А.* Распоряжение жизнью по действующему законодательству (философско-правовые аспекты) // Российский судья. 2005. № 7. С. 44–46.
- ⁵ *Акопов В.* Указ. соч.
- ⁶ *Рейчелс Дж.* Активная и пассивная эвтаназия // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1990. URL: http://euthanasia.at.ua/publ/dzh_rejchels_quot_aktivnaja_i_passivnaja_ehtvanazija_quot_ehticheskaja_mysl_nauch_publicist_chtenija_1990/1-1-0-5 (дата обращения 17.11.2012).
- ⁷ *Бахтин М.К.* Философия поступка. Текст подготовлен сотрудником НИИЦ «Центроконцепт» Ляпиным С.Х. /Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. URL: http://archive.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=814
- ⁸ См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. [с нем. и примеч.] В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
- ¹¹ Там же.

ОПРАВДАНИЕ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА У СОФОКЛА

В статье рассматривается трагедия самопознания Эдипа у Софокла как специфический античный тип антроподицеи, охватывающий собой хтоническую, героическую, дионисийскую мифологии и присутствие в них человека: с точки зрения его внешних особенностей (хтонизм), славы и власти (героизм), счастья и блага (дионисийство).

Ключевые слова: тайное знание, знание-власть, самопознание, слава, благо, судьба.

Вопрос о бытии человека – А и Ω всей эдипологии Софокла – пронизывает собой эту знаменитую трилогию: «Царя Эдипа», «Эдипа в Колоне», «Антигону». Тезис Протагора о человеке как мере вещей был раскрыт великим трагиком не в релятивистском духе, но трактовкой того, что человек в этом мире поставлен на некую грань, где пересекаются бинарные оппозиции: «свет/тьма», «добро/зло», «священное/профанное» и др.

Тем самым само бытие мира осуществляется в зависимости от того, способен ли человек в этом мире совершать определенные смыслообразующие акты, даже если все мироздание настроено, казалось бы, против этого. Эдип своими действиями противостоит немолимой стихии рока и через преодоление хтонического и героического порядков устанавливает дионисийское видение мира как их высший синтез.

Трагическое самопознание Эдипа разворачивается в границах преступления в аспектах отцеубийства, incestа, самообожествления и наказания по линии самоослепления, покаяния, изгнания¹. В самопознании между ослепляющим блеском видимости и светом истинного положения дел пролегает граница, которая, в отличие от

экстраординарности тайного знания (победа Эдипа над Сфинксом) и знания-власти (принятие власти в Фивах), относится к метафизическому измерению человека – совести, ответственности, правдивости по отношению к себе. Отсюда и вытекает, что каждый из трех видов знания содержит собственное видение бытия человека.

Вопрос Сфинкса о человеке:

Кто может ступать по земле четырьмя ли, двумя ли ногами, может тремя; и никто из живых не меняет облик сильней, будь то твари земные, морские иль птицы? Но чем больше он в ход запускает, на них опираясь, скорость тем меньше его, что приводит в движение члены² –

определяется границами хтонической мифологии, для которой характерно магическое видение слова и человека. Для хтонического мировоззрения сказать «человек», понимая под этим его облик и перемену при переходе из одного возраста в другой, есть его постижение. Это подтверждает ответ Эдипа:

Слушай, хочешь иль нет, грознокрылая Муза умерших, голоса нашего звук: есть на загадку ответ. Ты человека задумала, он по земле так ступает. Вот он явился на свет – нужно четыре ноги. Старцу без посоха – третьей ноги – обойтись невозможно: старости тяжелой ярмо голову клонит ему³.

Эдип не был магом ни генетически (он не был зачат в кровосмесительном браке), ни социально, и, тем не менее, он одолевает Сфинкс.

Границы вопрошания о человеке в хтонической мифологии слишком узки для мифологии героической, где ставится вопрос о бытии человека в аспекте достигаемой им славы, что полностью определяется главенством знания-власти и, тем более, не удовлетворяют дионисийскую мифологию, где самопознание высвечивает проблему бытия человека как возможности обретения им счастья. Вопрос Сфинкс обращен к внешней стороне человеческого бытия и совершенно не касается его метафизического измерения, например, на какие подвиги и преступления способен человек, если будет обладать властью, как уживаются в нем мудрость и невежество, мужество и трусость, что такое счастье человека и может ли он быть счастливым в этой жизни?

Разрешение Эдипом загадки Сфинкс знаменовало победу героической и дионисийской мифологии над хтонической и, соот-

ветственно, новую грань постановки вопроса о бытии человека. Магия, как показано С.С. Аверинцевым, обеспечивает пути подступа к власти, является одним из путей овладения ею⁴. Но при этом власть – самостоятельный бытийный регион со своей проблематикой и структурой. Если вопрос вещуни касался внешней стороны бытия человека, то в границах знания-власти обращен к его высшему проявлению в этом бытии – человеку как социальному животному, где его максимальная реализация суть «докса», которая одновременно и власть, и слава, даваемая этой властью, и видимость, скрывающая его истинное бытие.

Величие подлинных произведений мысли в том, что, начинаясь с частных вопросов, конфликтов, столкновений, они неизбежно выходят на более фундаментальный круг проблем. Так, частный по своему характеру спор Эдипа с Креонтом, предопределенный подозрением царя Фив в желании брата своей жены совместно с Тиресием завладеть властью, индуцировал вопрос о бытии человека в контексте знания-власти. Иными словами, интрига власти у Софокла трансформировалась в проблему власти как проблему бытия человека.

Креонт в «Антигоне» (ст. 175–183) утверждает важную в экзистенциальном отношении мысль и формулирует кредо власти:

Я знаю: безрассудно полагать,
Что понял мысль и душу человека,
Покуда власти не отведал он.
Кто, призванный царить над всем народом,
Не принимает лучшего решения,
Кому позорный страх уста сжимает,
Того всегда считал негодным я.
И кто отчизны благо ценит меньше,
Чем близкого, – тот для меня ничто⁵.

Таким образом, проблема человека завязывается вокруг вопросов приоритета разума, рассудительности, следования должному, ответственности в бытии, выходя к славе как способу бытия властителя. Мудрость разума, согласно Платону, первая добродетель совершенного государства: «то государство... кажется мне действительно мудрым, где осуществляются здоровые решения»⁶.

Государство причастно добродетели через справедливость. Креонт противопоставляет справедливость невежеству, говоря Эдипу, что называть злых добрыми, а добрых злыми не только не соответствует истине, но самой справедливости. Справедливость нес совме-

стима с дурной властью, и потому кульминацией и одновременно завершением спора между ними служат слова. Когда Эдип в запальчивости спора, обуянный спесью, злостью, гневом, произносит (ст. 628):

Власть моя!⁷

Креонт великолепно парирует:

Дурная власть – не власть⁸.

Власть тираническая, которой обладал Эдип, завершает собой, согласно Платону, распад идеального государства через тимократию, олигархию и демократию. Тирания противостоит монархической власти, имеющей аристократическую природу как власть лучшего. Тираническая власть – дурная власть – таков вердикт Софокла. При этом он менее всего морализирует, трагик исследует тот порядок бытия, который устанавливается при тирании. Власть тирана в своих истоках – «докса». Именно это слово я считаю ключевым в понимании бытия человека в контексте героической мифологии и знания-власти. Власть тирана есть знание, которое неизбежно устремляет его к славе, неминуемо оборачиваясь в своем блеске лишь видимостью, мнением, неистинным знанием. Докса в знании-власти тирана определяет границы проблемы бытия человека. Тирания – одновременно и верховная власть, владычество, господство как таковые, и непосредственно тирания, тиранический образ правления. Слава, к которой стремились тираны, носила поистине сакральный характер. Истоком тиранической власти и обретаемой в ней славы, как это показано Софоклом, выступает спесь, гордыня, ослепляющая блеском своей безудержности и неизбежно приводящая тирана к падению, бесславному итогу. Наконец, слава и блеск тиранической власти заслоняет от тирана саму реальность так, что он в своих действиях руководствуется и обладает не истинной, но видимостью, мнимым знанием.

Знание-власть в отличие от тайного знания ставит проблему бытия человека в контексте таких понятий, как разум, душа, дух, истина, ответственность, но в силу своего доксического характера бессильна ее разрешить, путь к чему лежит только через самопознание. В этом отношении Креонт, с моей точки зрения, так и остается в границах знания-власти, выступая ее олицетворением. Эдип же волевым усилием, действием преодолевает эти границы.

Эдип в самом начале задался вопросами, по своему характеру относящимися к области самопознания: кто мои родители, чей я сын, кто есть я в этом мире? В раскрытии этих вопросов он проходит стадию тайного знания хтонической мифологии, где человек раскрывается с внешней стороны. Затем он проходит стадию знания-власти героической мифологии, где приоткрывается комплекс вопросов, связанных с душой, духом, разумом, ответственностью человека в бытии, справедливостью, славой. Наконец, собственно на стадии самопознания, укорененной в дионисийской мифологии, Эдип возвращается к своим изначальным вопросам, но уже иным, так что ответы, обретенные им, носят парадигмальный характер для бытия человека как такового, а именно поднимают проблему счастья.

Истина показывает себя Эдипу три раза. Первый раз в Дельфах в сообщенном Аполлоном пророчестве. Здесь истина себя только заявляет, но с этого момента включается механизм проклятия. Второй раз в словах Тиресия, когда предсказанные ужасы произошли, но Эдип по-прежнему считает себя сыном своих приемных родителей, а не убитого им Лаия и его супруги Иокасты. Полное открытие истины свершается только на третий раз, когда Эдип самостоятельно ее обнаруживает.

Предстояние Эдипа ужасающему лику истины, во-первых, обладает целостным характером (ст. 1182):

Свершилось все, раскрылось до конца!⁹

Во-вторых, тройственно по своему содержанию (ст. 1184–1185):

Нечестием мое рождение было,
Нечестьем – подвиг и нечестьем – брак!¹⁰

В-третьих, здесь Эдип извещает о своем грядущем самоослепении не просто как о символическом, экзистенциальном акте: он готов расстаться со светом, который раньше принимал за свет истины, но который закрывал от него реальное положение вещей.

Самопознание в аспектах способности определять истину, силы оказывать сопротивление непрерывно надвигающейся видимости, мужества выставлять в истине и, как следствие, достоинства быть собой ставит вопрос о человеке в контексте возможности достижения им счастья –

высшее, что есть у мужей¹¹.

Вопрос о счастье как вопрос о бытии человека, открываемом в самопознании, антиномичен, экстраординарен, и в нем можно выделить два взаимно пересекающихся, но, тем не менее, существенно различных пути, фундируемых героической и дионисийской мифологиями. Эдипу выпало пройти обоими. Первый путь есть путь к триумфу как высшему проявлению славы и в целом героической мифологии. Второй путь – путь к благу, добру, укорененный мифологически в дионисийстве и метафизически напитывающий всю античную мудрость от сократовской школы до неоплатонизма включительно, во многом определяя вектор европейской культуры.

С точки зрения античной мифологии, любое счастье, которое основывается не на божественных законах, призрачно, эфемерно, и здесь в одном ряду представляются стоящими при всем различии в их судьбах: Сизиф, обманывавший Танатоса, Аиду, Персефону, Тантал, преступно пользовавшийся благосклонностью богов, а также Пелий, Ясон и др. Все эти персонажи, трагически завершившие свой жизненный путь, принадлежат героической мифологии, для которой характерна мифологема проклятия, и все они испытали на себе ее мощь. Но Софокл, показав действие механизма проклятия в судьбе Эдипа, открывает нечто принципиально иное. Наряду с героическим порядком бытия, где властвует проклятие, Софокл обнаруживает иной порядок, устанавливаемый именно благодаря позиции самого Эдипа, в основе которого лежит дионисийская мифология, понимание которой представляется важным в аспекте посредничества и примирения, которую дионисийство осуществляет по отношению к хтонизму и героизму, гармонизируя их, а также укорененной в нем проблеме счастья как достижения блага, а не одного только триумфа.

В доклической по своей сути героической мифологии счастье, реализуемое в славе, и предполагающее, таким образом, триумф и способность обожествляться, относится исключительно к самому человеку, выступая в границах тиранической власти произволом самообожествления. В дионисийстве же они – суть совместная работа человека и бога:

Самое прочное счастье людское –
От бога¹².

Достичь же блага способен только герой, ибо только он может определить истину, иметь силу оказывать сопротивление непрерывно надвигающейся видимости, удерживать мужество самостоя-

тельно предстоять истине и сохранять достоинство быть собой. Герои, как писал Вяч. Иванов, – это смертные, прославленные своими необычными делами и участью, претерпевшие страдание на земле и по смерти своей не утратившие индивидуальной силы воздействия на живых, имеющие свою сферу владычества в подземном царстве и умножившие неопределенно-огромный сонм подземных царей¹³. Достигая блага, герой обретает покой, в котором именно через причастность божественному делу он способен обожествляться. Эдипу присущи все вышеперечисленные характеристики, и его обожествление свершается в Колоне, где его таинственная смерть укрепила гармонию сил Земли и Неба, Тьмы и Света, а сам он стал духовным покровителем Афин.

Судьба Эдипа – не только беспрецедентный опыт проблемы бытия человека в рамках героической и дионисийской мифологий, где докисический характер счастья как одной только видимости трансформируется в дионисийское стремление к благу как гармонизации и устройению нового порядка в бытии, но также испытание метафизических качеств и состояний, что возможно, когда человек ставит свое существование под угрозу, на грань между жизнью и смертью. Жизнь человеческая только тогда выявляет в человеке все его истинные стороны, положительные и отрицательные, когда она – риск. Схватка Эдипа со Сфинкс – риск, принятие им бремени власти – риск, борьба с моровой язвой и поиск цареубийцы – риск, открытие истины своего происхождения и свершенных преступлений – риск, самоослепление и изгнание – риск. Риск – возможность определить границы своего бытия. Судьбы избежать невозможно, но именно при всей ее неизбежности и предопределенности ей нужно противостоять и преодолевать, а не слепо и безотчетно покоряться. Боги подчиняются этой необходимости, не могут ей противостоять, а человек может, как бы эфемерно ни было это противостояние, ибо в противодействии происходит становление и выковывание самого бытия человека – его борьба за счастье. Сильнейший не тот, кто покорил других, но тот, кто победил себя. Счастье покорившего других призрачно, счастье покорившего себя – нетленно. В том и неизбежность судьбы, что выдержавший, выстоявший неизбежно ее преодолевает. Какие бы превратности ни подстерегали человека, но если он верен себе, Судьба со всей ее неумолимостью признает человека в его силе и индивидуальности. И если человеку нечто предначертано на его роду, да так, что он знает об этой предопределенности, то поставленные именно ему границы он способен преодолеть.

-
- ¹ *Пятигорский А.М.* Миф о том, как становятся богами (встреча с Эдипом) / Непрекращаемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 193–238.
- ² Цит. по: *Царь Эдип. Прошлое одной иллюзии* / Сост. В. Чугунов. М.: Эксмо, 2002. С. 208.
- ³ Там же.
- ⁴ *Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа о Эдипе // *Античность и современность* (к 80-летию Ф.А. Петровского). М.: Наука, 1972. С. 90–102.
- ⁵ *Софокл.* Драмы. В переводе Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 130.
- ⁶ *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 198.
- ⁷ *Эсхил, Софокл.* Трагедии. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2001.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Софокл.* Указ. соч. С. 48.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Античная лирика. Греческие поэты* / Сост. В.Е. Витковский. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2001. С. 194.
- ¹² Там же. С. 298.
- ¹³ *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000. С. 68.

С.А. Коначева

«ВЕАТА ВИТА» В ПЕРСПЕКТИВЕ ФАКТИЧНОСТИ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АВГУСТИНА У РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА¹

В статье рассматривается рецепция философии Августина в философской мысли раннего Хайдеггера. Исследуется понятие блаженной жизни, которое в хайдеггеровском анализе является ведущей категорией, позволяющей раскрыть изначальный опыт фактичности и показать тенденции, препятствующие философскому вхождению в этот опыт.

Ключевые слова: фактичность, теоретическая установка, блаженная жизнь, мир, озабоченность.

Философские поиски раннего Хайдеггера можно обозначить как путь от теории к жизни. Еще в лекционном курсе «Идея философии и проблема мировоззрения» (1919 г.)² он отмечал, что общепринятым горизонтом научности является теория, теоретическая установка, определяющая как содержание знания, так и критерии его научности. Сам же он стремится подобную установку радикально поставить под вопрос, чтобы философия как изначальная наука могла обрести глубоко фундированный горизонт. Таким горизонтом оказывается жизнь в ее конкретности и непосредственном осуществлении. Жизнь невозможно понять «научно», в теоретической установке она объективируется и «нейтрализуется». Хайдеггер предлагает иной подход: позволить править переживаемой жизни в ее изначальности и не применять к жизни известные познавательные установки, рискуя упустить ее из виду. Преодолеть примат теоретического Хайдеггер пытается через обращение к «до-теоретической сфере». К этому призвана феноменология, которую он называет «до-теоретической изначальной наукой» о фактичной жизни. Теоретическое, присущее частным наукам, неизначально,

оно является «обезжизнивающим», «проистекшим» из начала. Новый методический подход, напротив, призван выявить исходный характер жизни. По Хайдеггеру, жизнь, прежде всего, предстает в своей самодостаточности. Это означает, что жизнь может постигаться только из нее самой, не существует никаких инстанций по ту сторону жизни, которые могли бы выносить о ней суждения. Вторым характерным моментом жизни оказывается ее основополагающая интенциональность, которую Хайдеггер рассматривает в контексте, отличном от гуссерлевского. Для него интенциональность связана скорее с мировостью жизни: «наша жизнь – это наш мир»³. В этой фундаментальной мировости жизни можно различить несколько аспектов переживания мира: окружающий мир, со-мир и собственный мир – ориентации, которые не могут рассматриваться как объективирование мира, другого или самого себя, но обнаруживаются как три «модальности» жизни.

Для Хайдеггера напряжение между теорией и жизнью с особой яркостью проявляется в сфере религиозного. Христианство подпало под власть теоретической установки, когда выстраивало величественное здание догматики и схоластическую систематику. В разработках к лекционному курсу «Философские основания средневековой мистики»⁴ Хайдеггер противопоставляет непосредственное религиозное переживание мистиков теоретическому объективированию, в котором растворяется живая религиозность. В теологии, которая зависит «от философии и соответствующих положений теоретического сознания»⁵, происходит обезжизнивание религиозного. Обращение к религии позволяет избавиться от теоретической предубежденности и подлинным образом (то есть феноменологически-герменевтически) найти подход к конкретному жизненному опыту. Однако если принять тот факт, что философский анализ религиозных феноменов становится истоком герменевтической феноменологии как таковой⁶, важно учитывать, что мир христианства обнаруживает как «живую религиозность», так и вторжение теоретического. Хайдеггер в начале 1920-х годов обращается к апостолу Павлу, в чьих посланиях находит свое выражение раннехристианский жизненный опыт в своей историчности и временности, и к Августину, чьи работы уже являют элементы греческой интерпретации человеческого существования в христианстве. Он достаточно негативно оценивает последствия влияния греческой философии на христианство, говорит об искажении христианской экзистенции, и о необходимости прийти к изначальному христианству, свободному от всего греческого.

В методической части своего исследования раннехристианской религиозности⁷ Хайдеггер детально разрабатывает понятие исторического, пытаясь избавить его от объективирования и привести в тесную взаимосвязь с жизнью. Жизнь в своем непосредственном осуществлении исторична, в историчности заключено ее изначальное значение. При этом с самого начала отвергается любая возможность внеисторического рассмотрения, оторванной от жизни теории. Но тогда как же возникает тенденция теоретического объективирования? По Хайдеггеру она коренится в самой жизни, он говорит об «озабоченности» (*Bekümmerng*) как об основном движении фактичной жизни, выраженном в стремлении к покою и безопасности. Здесь может быть найден исток объективирования. Тем самым, возникновение теоретической установки в христианстве не сводится лишь к греческому влиянию, тенденцию к объективированию содержит сам опыт фактичности. С наибольшей ясностью это обнаруживается в феноменологическом анализе христианской религиозности, как она предстает в религиозном опыте Августина.

В летнем семестре 1921 г. Хайдеггер читал лекционный курс «Августин и неоплатонизм»⁸, где продолжил разработку нового типа философствования, исходной точкой которого оказывается опыт фактичной жизни. Его постановка вопроса весьма далека от традиционного историко-философского исследования, которое могло бы в рамках этой темы искать ключ к наиболее точному и объективному пониманию отношения греческой мысли и христианства. Невозможность подобного объективно-исторического рассмотрения обусловлена тем фактом, что мы сами вовлечены в историю отношений Августина и неоплатонизма, историю, которой невозможно овладеть и оставить позади. Было бы ошибкой надеяться, что историческое исследование развития христианства может стать основой герменевтического понимания христианской веры. Для подобного постижения важнее возможность продумать самих себя в ситуации Августина, понять, что «историческое», обнаруживаемое в текстах Августина, не стало историей, но затрагивает нас здесь и сейчас. Хайдеггер в этом курсе на примере Августина пытается раскрыть изначальный опыт фактичности, показать тенденции, препятствующие философскому вхождению в этот опыт. Он демонстрирует, что «христианство, укоренившееся в Августине, целиком пронизано греческим»⁹, и это оказывает существенное влияние на самопонимание Августина и его христианское бытие. Тем не менее, речь идет прежде всего о переживаемой христианской жизни, в которой преобладает не теоретическая уста-

новка, но конкретная драма собственной жизни, о чем свидетельствует и само название работы – «Исповедь». В герменевтическом анализе X книги «Исповеди» Хайдеггер стремится эксплицировать «экзистенциальное» (как историческую герменевтическую категорию) фактической христианской экзистенции. Ведущим понятием здесь оказывается *beata vita* (блаженная жизнь), понимаемая не в теоретическом смысле грядущего блаженства будущей жизни, но в смысле осуществления конкретной экзистенции.

Прежде чем рассматривать блаженную жизнь, Хайдеггер обращается к феномену памяти и отмечает, что в понимании Августина память вмещает в себя многочисленные образы вещей, она способна вместить и переработать все, что человеческий дух в состоянии охватить. Однако самого себя наше Я вместить не способно: «ум слишком тесен, чтобы вместить себя»¹⁰. Откуда же берется это несовпадение нашего духа с самим собой? Как в дальнейшем продемонстрирует Хайдеггер, все дело в состоянии духа, названном *cura* – забота, озабоченность. Пока же он фиксирует, что в памяти мы встречаем самих себя и одновременно обнаруживаем несовпадение с самими собой. В памяти я встречаю не вещи, но образы вещей, обнаруживаю я и работу самой памяти. Память непосредственно связана с поиском Бога. Хайдеггер задает вопрос: «Что означает поиск?»¹¹ Нахожу ли я Бога в памяти? Ведь Бог есть истинная жизнь, и чтобы подняться к нему, необходимо пренебречь памятью, которая есть и у животных, и у птиц. Но могу ли я при этом найти Бога, если я о нем не помню? Если я ищу нечто потерянное, то могу его найти, только если образ сохранился в памяти. Даже забытое частично присутствует в памяти, поскольку сохраняется указание на то, что мы нечто забыли. Когда я ищу понимания того, что же я люблю, когда люблю Бога, я не могу ничего найти за пределами памяти, поскольку что-то искать и находить в принципе возможно лишь в памяти. Значит, память входит в наши поиски Бога (внося в них тем самым темпоральное измерение), хотя в этом поиске я сам играю иную роль, нежели при поиске телесных вещей. Здесь «я не являюсь тем, от кого исходит поиск и кем он приводится в движение, в ком он происходит, поиск скорее есть нечто определенное им самим»¹². В конечном итоге, Августин дает прямой и непосредственный ответ на вопрос, что я ищу, когда ищу Бога? – Я ищу блаженную жизнь.

Хайдеггер показывает, что в «Исповеди» Августина, как и в посланиях апостола Павла, жизнь рассматривается из перспективы фактичности. Августин не описывает *beata vita* из перспективы ее содержания, как нечто внешнее, но из осуществления стремления к

ней. В хайдеггеровской интерпретации Августин трансформирует вопрос о том, как найти Бога, в вопрос о том, как достичь блаженной жизни. Этот путь возможен для него, поскольку блаженная жизнь описана как реальная, фактичная жизнь, и эта реальная жизнь становится истинной жизнью в обращении к Богу. Большинство людей ищут эту блаженную жизнь и надеются на нее. Хайдеггер также обнаруживает, что в «Исповеди» присутствует как стремление обратиться к Богу из перспективы фактичности жизни, так и попытки от этой фактичности уйти. Согласно Хайдеггеру, в своей фактичности Августин ставит вопрос о Боге недостаточно радикально, поскольку его направляет объективирующая концепция познания. Тем не менее, Августин знает, что блаженная жизнь не присутствует тем же способом, каким присутствуют все иные объекты (как, например, присутствует город Карфаген для человека, посетившего этот город и сохранившего его ментальный образ). Блаженная жизнь присутствует для нас таким образом, что мы обладаем определенным пониманием этой жизни и стремимся сделать ее своей. Но трудно занять правильную позицию по отношению к этой подлинной истине, которую мы ищем. Августин объясняет, почему так трудно радоваться истине, даже при том, что поиски истины кажутся настолько естественными. В фактичной жизни люди живут согласно своим собственным самоочевидным мнениям. Они могут быть определены традицией, модой, удобством или страхом. Истина скрыта от человека отчасти потому, что он бежит от нее: «они ненавидят истину из любви к тому, что почитают истиной»¹³. Но, по другую сторону этого бегства, Хайдеггер видит озабоченность истиной, несмотря на тот факт, что она изначально скрыта. Подобная забота, характерная для фактичной жизни, осуществляется в горизонте ожиданий. Для Хайдеггера принципиально важно, что эта забота актуализирована исторически¹⁴. Человеческое самобытие обнаруживается в перспективе исторического опыта, поскольку забота сама исторична. Но в заботе всегда присутствует опасность «упасть в неподлинность»¹⁵. Это означает, что человек не направлен к Богу как к истинной блаженной жизни. Но даже в этой самоизоляции от истины человек все равно любит истину больше, чем заблуждение, и беспокоится о блаженной жизни.

По Хайдеггеру, неоплатоническое влияние на Августина обнаруживается, прежде всего, в понятии наслаждения, поскольку у Августина красота принадлежит сущности бытия. Мы можем чем-либо наслаждаться, если оно не отсылает к другим вещам и избирается ради него самого. Такое наслаждение направлено к вечным и неизменным благам. Оно обретает свое завершение, когда тишина

и покой становятся целью жизни; действительная жизнь видится как реализация мира и спокойствия. Подобная цель жизни осуществляется исторически, поскольку жизнь осуществляет себя в направлении, в котором движутся ожидания. Однако для человека нелегко осуществить свою жизнь подлинным образом, ведь трудно отличить стремление к истинной блаженной жизни от стремления к другим видам наслаждения и удовольствия. Чтобы решить эту проблему, Августин пытается упорядочить ценности, и эту попытку Хайдеггер считает теоретической и греческой в своем происхождении, поскольку она отсылает к неоплатонической иерархии, венчаемой «*summum bonum*».

Благодаря греческому влиянию возникает а-историческое понимание, инкорпорированное в августиновские поиски блаженной жизни. Августин убежден, что *beata vita* не может быть обретена в вещах, с которыми человек имеет дело в повседневности, в человеческом стремлении к удовольствиям и комфорту. Чтобы в поисках истинной блаженной жизни не рассеиваться в мире удовольствий, человек должен ответить на вопрос, кто он. Вопрос «кто я?» становится насущным, когда я вижу, что делаю вещи, которые не хочу; и я хочу того, что не делаю. Я также обнаруживаю в своей душе процессы, с которыми не в состоянии справиться. На человеке лежит определенное бремя (*molestia*), которое принадлежит фактичности человеческого существования, жизнь испытывается как постоянное искушение (*tentatio*). Хайдеггер подчеркивает, что философское рассмотрение должно начинаться именно с прояснения этих характерных моментов фактичности, а не с таких теоретических понятий как душа и тело, смысл и причина.

В феноменологическом анализе *tentatio*, переживаемого в христианской жизни, можно обнаружить исток экзистенциального анализа возможности или способности-быть, развернутого позднее в «Бытии и времени». Искушение не является незавершенной возможностью, которую можно было бы понять как «еще не», еще неосуществленное. Оно представляет собой возможность, которую мы испытываем, т. е. осуществляем в жизни. Традиционная аристотелевская пара понятий «возможность–действительность» видится Хайдеггеру совершенно неподходящей для экспликации жизни. «Выше действительности стоит возможность», напишет он в «Бытии и времени»¹⁶. Вот-бытие изначально понимается как способность-быть. Если же жизнь рассматривается не из свойственной ей возможности, если ее истолковывают, исходя из наличной действительности, закрывается путь к схватыванию собственной возможности жизни, выстраивается преграда для подлинной жизни.

В христианском жизненном опыте искушение рассматривается как таковое, оно испытывается только на основании полного овладения этой жизнью. Здесь нет «объективного» видения, само понятие возникает в специфической христианской герменевтике, неотделимой от жизненного осуществления. Христианское экзистирование означает «радикально жить в возможности»¹⁷. Именно в качестве возможности такая жизнь не знает покоя и безопасности. Без озабоченности тем, чтобы обладать жизнью, ее теряют. Августин противопоставляет две возможности жизнеосуществления: воздержанность, самообладание и рассеяние, разбрасывание по сторонам. Хайдеггер полагает, что речь идет, прежде всего, не о воздержании, а о необходимости собранности, такого собирания, сосредоточения жизни, без которого она разрушается. Разрушение оказывается отпадением от подлинной жизни.

Августин описывает три направления этой разрушительной склонности в человеке: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi* («похоть плоти», «похоть очей», «гордость житейская»). *Concupiscentia carnis* представляет собой феноменальное многообразие соблазнов, во власти которых жизнь предстает «во внебожественной, недуховной, не озабоченной экзистенциально, не заботящейся собственно о *beata vita*, ориентации»¹⁸. В поисках истины и блаженной жизни человек должен обратиться к самому себе. Однако в вопрошании себя самого заключена опасность обратиться не к подлинному спрашиванию, но к удовольствиям, которые я нахожу во время своих поисков. Человек поет псалом, желая вознести молитву Богу, но во время своего пения он забывает о хвале Бога и начинает наслаждаться удовольствием от самого пения, красотой звуков и силой голоса. Подобное вторжение плотской жизни в фактичную жизнь и есть причина того, что человек всегда рискует направить свои стремления к чему-то иному, нежели истинная жизнь. На этом фоне можно отметить давнюю, идущую от платонизма, традицию, в которой Бог созерцается как высший свет и высшая форма самообладания, и в которой Он радостно засвидетельствован как высшая красота. В этой традиции бытие Бога понимается из перспективы присутствия, нахождения перед глазами. Мышление, определенное видением, направлено к тому, что может быть присутствующим, тем самым оно утрачивает нередуцируемую историческую актуализацию. Видению доступно лишь субсистентное, постоянное и определенное. Эти греческие элементы в философии, по мнению Хайдеггера, препятствуют пониманию фактичной жизни. Поскольку «основная тенденция философствования по сей день остается греческой, философия неспособна к деструкции»¹⁹,

теоретический подход не в состоянии разрушить свою собственную структуру и понять фактическую жизнь. Но в той мере, в какой Бог переживается в осуществлении поисков Бога, человек удаляется от Бога, понимаемого как высший свет. С поисками истинной жизни увеличивается дистанция от Бога как высшей красоты, подобного высшей точке в концептуальной схеме. Поиски блаженной жизни, а не видение красоты в вещах (*in re*), направлены к чему-то, на что мы надеемся, но над чем мы не властны. Для Августина вопрос состоит в том, как обрести доступ к Богу. Бог присутствует в беспокойстве и «озабоченности собственной жизнью»²⁰. Необходимо избегать любых метафизических представлений о Боге как «вещи». Тем не менее, с точки зрения Хайдеггера, «августиновское истолкование опыта Бога остается специфически греческим в том смысле, что вся наша философия все еще греческая»²¹.

Второе искушение, *concupiscentia oculorum*, описывается как удовольствие, «получаемое от этих плотских моих очей»²². Оно обращено ко всем смыслам, которые обещают мне удовольствия. Как пение молитвы может свестись к удовольствию от тонов и звуков, чистое наблюдение, любопытство может доминировать над поисками истины. Такое знание, доставляемое внешними чувствами, просто пустое любопытство, оно сведено к объективирующему сбору информации. *Concupiscentia oculorum* не означает вхождения самости в сообщение с миром, но скорее предполагает известную дистанцию между мной и миром, событие которого просто рассматривается как объект наслаждения. В этом случае в видении доминирует смысл соотнесенности (*Bezugsinn*). Речь идет о «любопытствующем само-высматривании в мире»²³, которое позднее Хайдеггер будет анализировать в § 36 «Бытия и времени». В нем он возвращается к Августину, чтобы обозначить любопытство как «тенденцию к лишь вниманию»²⁴. Такое любопытство не озабочено пониманием увиденного, оно стремится «только видеть», ищет все нового и нового и характеризуется «специфическим *непробыванием* при ближайшем»²⁵. Не случайно любопытство оборачивается рассеянием, жизнь разбрасывается повсюду и нигде, сама себя лишая укорененности, «выкорчевывая» себя к пребыванию в «безместности».

Третье искушение, *ambitio saeculi*, – это мирские амбиции. Во власти этого воуждения наше Я, к которому мы обращались в поисках Бога, начинает претендовать на абсолютную значимость. Хотя вопрос об истине и направлен к нашему Я, эта самость не должна рассматриваться из перспективы интереса к себе самому. Здесь мое отношение к другому определяется либо полаганием

собственного превосходства, либо стремлением к почестям и похвалам от других. Собственный мир, мир собственных действий и успехов всячески выпячивается и выставляется вперед. Но такая самость требует похвалы другого. По Августину, удовольствие от похвалы оказывается формой интереса к себе и тем самым представляет собой отпадение от поиска истинного Я. Главным образом это происходит потому, что я более не уверен в самом себе и в качестве компенсации нуждаюсь в похвале других. В стремлении к подлинному Я человек должен потерять этот интерес к себе. Наше истинное Я может явиться только в тот момент, когда человек приходит к самому себе с пустыми руками.

Наряду с этими тремя искушениями у человека всегда есть склонность впасть в объектность его жизни, в это бремя (*molestia*) фактичной жизни. Бремя не является чем-то объективным, тяготением внешнего порядка вещей, которого человек мог бы избежать. Так понимал человека греческий аскетизм, сводивший бремя к области наличного сущего. Хайдеггер, напротив, подчеркивает, что бремя характеризует *как* фактичного жизненного опыта, оно связано с осуществлением смысла фактичности. Путь, на котором человека обретает себя самого, – это путь несения бремени. Человек постоянно находится в опасности потерять самого себя в объективных вещах. В конкретной подлинной актуализации лежит возможность падения, и в то же самое время возможность обрести истинную жизнь. Это означает, что самость действительно важна; но в ней всегда таится опасность сосредоточенности на самом себе. Бремя – часть нашей жизни, оно принадлежит человеческой фактичности, как ее понимает Августин. Но, как показывает Хайдеггер, тенденция понимать блаженную жизнь в рамках неоплатонической концептуальной схемы также принадлежит августиновской фактичности. В заботу об истине собственного Я встроена как радикальная возможность падения, так и возможность обрести себя. По отношению к самим себе мы колеблемся между уверенностью и сомнениями, очевидностью и непроясненностью; мы не знаем, сколько продлится наша жизнь, не подведет ли жизнь нас и т. д.

Понимание того, что в человеке есть темная сторона, означает, что человек не абсолютно доступен для себя самого. Я не могу смотреть на себя таким образом, чтобы оказаться абсолютно открытым для себя самого; часть меня остается сокрытой. Я никогда не могу сказать, чем я действительно являюсь в мгновение, когда я полностью проникаю в глубину собственного сердца, потому что уже в следующий момент я могу упасть назад в сокрытие. Поэтому момент полноты самоосознания и обладания собой, насколько

он вообще возможен, всегда есть только движение в направлении жизни; движение вперед и назад. Было бы неправильно видеть в этом самоосознании некий гиперрефлексивный солипсизм. Хайдеггер снова подчеркивает, что сам человек является абсолютно историчным; поэтому момент самосознания не есть мгновение покоя и созерцания, но скорее историческая актуализация. Напротив, теоретический подход в философии с его стремлением к объективирующему созерцанию обнаруживает, по Хайдеггеру, склонность человека отпадать назад к наслаждению наличными вещами.

В своем анализе августиновского описания искушений и бремени Хайдеггер показывает, как человек всегда поглощается миром. Тот факт, что фактическая жизнь поглощена миром, не означает, что мы имеем дело с двумя отдельными элементами: фактическая жизнь и мир. Эти два элемента на самом деле представляют собой моменты одного и того же движения, которое не может быть разложено на отдельные компоненты. Поглощенность миром аннулирует всякое расстояние между самостью и фактической жизнью. Бытие, вовлеченное в мир, преодолевает дистанцию до себя самого, точно так же как и до фактической жизни в мире. Исчезновение дистанции означает здесь отсутствие промежутка между самостью и фактической жизнью в мире. Взаимозависимость смысла соотнесенности и содержательного смысла становится ориентацией, в которой все и происходит, эта ориентация является настолько очевидной и всесторонней, что мы этого даже не замечаем. Дистанция необходима, чтобы данная ориентация стала видимой. Устремленность жизни к миру, с его предметами наслаждения, его красотой и похвалами, исходящими от со-мира, приводит к тому, что мы понимаем себя из мира, как сущее в мире; и нет никакого побуждения к поискам другого способа понять себя. Все возможности жизни понять себя посредством иного способа бытия исчезают *в и через* тенденцию поглощенности миром.

Подпадение под власть мира происходит от связи смысла соотнесенности и содержательного смысла в фактической жизни. И это оказывается той ориентацией жизни, которая порождает философию, поскольку философия начинается с понятий, которые уже пребывают в мире. Однако фактическая жизнь не только дает начало философии, но и препятствует ее осуществлению. Это препятствие коренится в самом способе бытия фактичности. Смысл соотнесенности как ориентация к миру – в той мере, в какой он понимает жизнь как сущее в мире, – препятствует истинному пути к бытию, и с этой точки зрения препятствует задаче философии. Благодаря своей односторонней ориентации к содержанию смысл соотнесен-

ности скрывает актуализацию фактической жизни. Хайдеггер пишет: «Фактический жизненный опыт обнаруживает безразличие в отношении способа испытывания. Фактичному жизненному опыту не приходит на ум, что нечто может быть ему недоступно»²⁶.

Хайдеггерская интерпретации «Исповеди» показывает, что у Августина религиозный опыт оформляется в понятийных рамках греческой метафизики, в результате поиски истинной жизни описываются как отказ от приверженности человека ко всему чувственному. Не поддерживается открытость поиска миру, истинной признается лишь одна устремленность – к высшему бытию. В мышлении самого Хайдеггера ориентация к высшему бытию сменяется исторической ориентацией. Историчность религии должна постигаться из ее собственной ситуации и составляющих ее пресуппозиций. Она не должна встраиваться в философские концептуальные схемы, где исходным понятием становится высшее бытие, именно потому, что, как подчеркивает Хайдеггер, философская идея высшего бытия препятствует пониманию фактичности и религии как выражению фактического жизненного опыта. Стремление к покою в Боге лишает фактическую жизнь онтологически-темпорального беспокойства. Хайдеггер упрекает Августина в том, что он, в конечном итоге, продумывает память как вневременную в своем основании, отмеченную неизменным постоянством. Обращение к греческой метафизике в итоге уведит Августина от фактического жизненного опыта. Путь Августина в его принципиальной амбивалентности характеризуется Хайдеггером как тот топос мысли, где с предельной ясностью обнаруживаются ориентации самой фактичности, блокирующие ее подлинное осуществление. Преодоление ориентации, задаваемой теоретическим подходом, становится началом нового понимания философствования, в котором метафизический, понятийный строй мысли не отбрасывается, но проясняется в своей сущности и вступает в игру с другим – осмысляющим – мышлением.

Примечания

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №12-03-00455а «Августин и фундаментальные проблемы современной философии»

² Heidegger M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1987. S. 1–117.

- ³ *Heidegger M.* Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 58. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1992. S. 33.
- ⁴ *Heidegger M.* Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // *Heidegger M.* Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M., 1995. S. 303–338.
- ⁵ *Ibid.* S. 310.
- ⁶ Интерпретируя тексты Бернара Клервосского в конце курса по средневековой мистике, Хайдеггер в аналитике религиозного переживания обнаруживает основания своего специфического метода: «Анализ, т.е. герменевтика, работает в историческом Я. Жизнь в качестве религиозного уже там. Речь идет не о том, чтобы анализировать нейтральное предметное сознание, но о том, чтобы различать специфические смысловые определенности. Проблема: интуитивная эйдетика, будучи герменевтической, не является нейтрально-теоретической, но являет собой “эйдетически” <...> колебание изначального жизненного мира». *Heidegger M.* Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. S. 336.
- ⁷ *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // *Heidegger M.* Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995. S. 1–156.
- ⁸ *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus // *Heidegger M.* Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995. S. 160–303.
- ⁹ *Ibid.* S. 171.
- ¹⁰ *Августин А.* Исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М.: Ренессанс, 1991. С. 245.
- ¹¹ *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus. S. 189.
- ¹² *Ibid.* S. 192.
- ¹³ *Августин А.* Исповедь. С. 259.
- ¹⁴ *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus. S. 207.
- ¹⁵ *Ibid.* S. 209.
- ¹⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 38.
- ¹⁷ *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus. S. 249.
- ¹⁸ *Ibid.* S. 218.
- ¹⁹ *Ibid.* S. 257.
- ²⁰ *Ibid.* S. 289.
- ²¹ *Ibid.* S. 292.
- ²² *Августин А.* Исповедь. С. 269.
- ²³ *Heidegger M.* Augustinus und der Neuplatonismus. S. 224.
- ²⁴ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 172.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion. S. 12.

К. Думитраке

«ОБРАЗ БОЖИЙ» В ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье исследуется содержание выражения «образ Божий», которое лежит в основе христианской антропологии. В связи с этим рассматриваются патристическая литература и современное религиозное мышление. В центре внимания находится изображение и толкование «образа Божьего» в литургических гимнах, включенных в книгу «Триодь Постная». Автор статьи стремился следовать православной традиции понимания мира и человека.

Ключевые слова: человек, «образ Божий», «образ и подобие», грехопадение, «Триодь постная».

Проблема создания человека по «образу Божию» является одной из важнейших проблем христианской антропологии.

В данной работе мы хотим показать как православное учение, и особенно, в литургических гимнах, включенных в книгу «Триодь Постная», трактует «Образ Божий» в человеческом бытии.

Богослужбная книга «Триодь Постная» содержит в себе литургические гимны, используемые в течение Великого Поста, а также трех подготовительных недель к нему.

Выбор этой книги связан с тем, что Великий Пост – особенный период в жизни Церкви, когда человеку нужно обратиться к себе, рассмотреть себя и постараться исправить свою жизнь. Это очень хорошо отражается в литургических текстах книги «Триодь Постная», которая рассматривает полную историю спасения человека, от творения Адама до деятельности Сына Божьего – Иисуса Христа, и далее до Страшного Суда.

«По образу Образа». Тема «образа» играет особенную роль в православной антропологии и поэтому сначала объясним, что зна-

чит «человек создан по образу Бога». Для полного понимания православного учения о человеке необходимо учитывать и такие понятия, как, например, «подобие», «уподобление», «грехопадение», «благодать», «синергия», «усыновление», «обожение» и другие, с которыми тоже будем встречаться в данной работе.

Тема «образа» имеет долгую историю. Термин и концепцию «образа» можно найти в греческой философии – у Платона, стоиков, и позднее у неоплатоников¹. Параллельно тема «образа» является центром антропологии Ветхого Завета, особо в книгах Бытия и Премудрости². Филон Александрийский, отойдя от обеих традиций, также дает этому понятию центральное место в своей системе, придав ему, впрочем, свое специфическое значение³.

В античной философии концепция образа была выдвинута впервые Платоном. С одной стороны, концепция образа используется для того, чтобы умалить мир чувственного опыта и категорически отделить его от мира идей. Мир идей является единственным реальным миром, который стоит выше мира земных вещей, являющимся неадекватным образом идей и, как таковой, имеющий «вторичную реальность и достоинство». С другой стороны, существует положительный взгляд на образы, в котором «весь естественный космос» задуман «как совершенный образ вечной парадигмы, как удивительное проявление божественного»⁴.

Если Платон считал, что термин «образ» применим к видимому миру, а идеи здесь являются образцами, то Филон, вслед за Платоном, описывал явления видимого мира термином «образ». Однако, в отличие от Платона, Филон прилагал термин «образ» к миру идей и к Логосу на том основании, что только Бог может быть образцом, или архетипом, для видимых миров по причине того, что Он является их Творцом. Далее видимое было описано по образу идеи и Божественного Логоса, которые являются архетипами по отношению к видимому миру, но только образами по отношению к Богу-Творцу. Божественный Логос был идентифицирован со Словом Божиим «как сумма Божиих сил и энергий» и как образ Божий. Таким образом, учение Филона представляет собой связь между греческой философией и христианско-философской мыслью которая была порождена ранними отцами церкви и была весьма значимой в последующих дебатах о Христе и Троице⁵.

В Новом Завете понятие «образа» обогащается христологическим содержанием. Так, для апостола Павла «образом [*eikon*] Бога невидимого» (Кол., 1, 15) является Христос⁶, а человек есть «образ небесного, образ Христа» (I Кор., 15, 49). Это значит, что человек есть «образ (Перво)Образа» [*eikon Eikonos*].

Первые отцы и учителя Церкви развивали это направление мысли, объединяя учение св. Апостола Павла о Христе как «образе Бога невидимого» и ветхозаветное сотворение человека «по образу Божию». Итак, уже у Тертуллиана, Ириней Лионского, Климента Александрийского, Оригена, Афанасия Великого, Григория Нисского и других ясно, что Христос представляет Собой *образ Божий*, а человек – *образ Христов*; или иными словами, что человек есть образ Образа. Например, так формулирует это Тертуллиан: «И создал Бог человека» (Быт. 1, 27), и создал его по образу Бога, то есть по образу Христа»⁷.

Содержание выражения «по образу Божию» в православном предании. Если обратимся к христианской литературе, что именно в ней значит «по образу Божию», то можем увидеть различные утверждения. Иногда – как верно замечает Владимир Николаевич Лосский⁸ – выражение «по образу» относится к царственному достоинству человека, к его превосходству над чувственным космосом, иногда – к его духовной природе, к душе или же к главенствующей части, управляющей (ἡγεμονικόν) его существом, к уму (νοῦς), к высшим его способностям – к интеллекту, разуму (Λογός), иногда – к наличию у человека свободной воли, к его способности внутреннего самоопределения (αὐτεξουσία), в силу которого человек сам является началом своих действий.

Иногда образ Божий уподобляют какому-нибудь качеству души, ее простоте, ее бессмертию, или же его отождествляют со способностью души познавать Бога, жить в общении с Ним, способностью Ему приобщаться, а также с пребыванием Святого Духа в душе человека.

Также надо отметить, что все творения отцов Церкви обращают внимание на то, что образ – это вовсе не регулирующая или инструментальная идея, но определяющий принцип человеческого существа⁹.

Св. Афанасий Великий настаивал на онтологическом характере образа *причащаться* божества. «Творение» человека «по образу Божию», одновременно, означает и какое-то «причастие» божеству. Итак, «по образу» является не просто моральным воспроизведением, его действие выражается в озарении человеческого ума (νοῦς), сообщая ему способность к богопознанию.

Далее я хотел бы отметить мнение одного современного богослова и философа по поводу выражения «по образу». Павел Николаевич Евдокимов, исследовав творения святых отцов, подчеркнул различные аспекты этой темы у отцов Церкви, и сам сделал интересные соображения.

Он пишет, что невозможно найти совершенного согласия у отцов Церкви по поводу представления об образе. Богатство его содержания позволяет связать его с различными способностями человеческого духа, не исчерпывающими его.

Св. Григорий Богослов развивал другой аспект нашей темы:

Слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него Дух, который есть *струя неведомого Божества*. Так из персти и дыхания создан человек – образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, но будучи также *божественной частицей*, я ношу в своей груди желание к жизни будущей¹⁰.

Итак – пишет П.Н. Евдокимов, – «быть по образу» означает первоначальную харизматичность, образ несет в себе нерушимое присутствие благодати, присущей человеческой природе, предполагаемой самим актом творения¹¹; ибо «струя Божества» есть благодать¹² – как ясно пишет другой авторитетный православный богослов Владимир Николаевич Лосский.

«Струя неведомого Божества», посланная душе, предрасполагает ее к отношению с Богом. Человек не только получает нравственные предписания, не только регулируется указаниями относительно божественного, но он становится из божественного рода, как об этом говорит апостол Павел: «Мы, будучи родом Божиим...» (Деян. 17, 29) или как найдем в «Триоди постной»: «со Христом соединились» («Христу есмы сродни»)¹³. И святой Григорий Нисский, тоже, говорит что «человек породнен с Богом»; так, что *образ «предопределяет» человека к обожению*¹⁴.

Для святого Григория Нисского сотварение «по образу» возвышает человека до достоинства друга Божьего, живущего по условиям божественной жизни. Его ум, его мудрость, его слово, его любовь существуют по образу тех же сил Бога. Но образ идет еще глубже в воспроизведении несказанной тайны троичности, вплоть до того уровня глубины, где человек является загадкой для самого себя¹⁵.

В своих заключениях об «образе Божиим», Евдокимов пишет, что «образ» не вложен в нас, как часть нашего существа, но *вся совокупность* человеческого существа сотворена, вылеплена «по образу». Основное выражение образа состоит в иерархической структуре «человека» с его духовной жизнью в центре. Именно эта сосредоточенность на центре, этот приоритет жизни духа обуслов-

ливаает врожденное стемление к духовному, к абсолюту. Это динамичный порыв всего нашего существа к своему божественному Архетипу (Ориген), непреодолимое стремление нашего духа к Богу (св. Василий), это человеческий эрос, стремящийся к божественному Эросу (св. Григорий Палама). Проще говоря, это неодолимая жажда и напряженность желания Бога; это устремление иконы к своему подлиннику, образа к своему «архее» (началу).

Каждая способность человеческого духа отражает образ, но им по существу является вся совокупность человека, сосредоточенная на духовном, которому свойственно преодолевать самое себя, дабы окунуться в безбрежный океан божественного, чтобы там найти утоление своей тоски¹⁶. Но необходимо уточнить, что у этого безбрежного океана нет безличного характера, потому что христианский Бог есть прежде всего Личностное Бытие.

«Образ Божий» в текстах «Триоди постной». Тема «образа» представляет собой особенную идею христианской антропологии, потому что только благодаря созданию «по образу» человек имел подлинную и реальную связь с Богом.

Тема «образа» встречается в «Триоди постной» особенно когда говорится о творении человека и о его истории до грехопадения:

*Древле убо от не сущих создавший мя, /
и образом Твоим Божественным почтый, /
преступлением же заповеди /
паки мя возвративый в землю, от неяже взят бых, /
на еже по подобию возведи /
древнею добротою возобратится.*

*В древности из небытия создавший меня /
и образом Твоим Божественным почтивший, /
но за нарушение заповеди /
снова меня возвративший в землю, / из которой я был взят, /
к тому, что по подобию Твоему, возведи, /
чтобы в прежней красоте / мне восстановиться¹⁷.*

Сам термин «образ» не очень часто встречается в текстах «Триоди постной», а его смысл содержится в разных выражениях, как например «первая одежда Твоего Царства», «прежняя красота», «одеяние, Богом сотканное», «одежда Богом сотканная», «одеяние светозарное», «одежда божественная», «древнее благолепие», «одеяние мое первое», «первозданная красота и благолепие мое», «первая Богом сотканная одежда», «внутренняя богообразная скиния» и т. д. Первый человек, – т. е. Адам (Быт. 1–3), – создан «по

образу Божию» и помещен в Рай, был почтен «дарами многообразными»¹⁸, назначен Богом «владыкою всех видимых творений»¹⁹ и «царем всех земных созданий Божиих»²⁰. Он был помещен в «месте наслаждения и непрестанной радости»²¹, «славою бессмертия облеченный»²², он знал славу Бога²³ и даже увидел Господа и Бога и Создателя его²⁴. А его долг был воспевать Бога вместе с ангелами²⁵.

Так, например, тексты «Триоди постной» описывают – конечно, согласно православному преданию – человека «по образу Божиему».

Надо еще сказать, что «Триодь постная» – это не поучение или экзегетическое сочинение, так что мы не найдем в ней целое описание или полную концепцию о человеке, а только отдельные образы его.

Далее мы рассмотрим различные антропологические элементы, которые заключены в текстах «Триоди постной».

В первую очередь видно, что Бог «облекает» первого человека в какую-то «одежду», которая иногда называется, как мы уже увидели, просто «красота» или «благолепие». О этой «одежде» узнаем, что она – «Богом сотканная», «светозарная», «божественная», и может быть самым важным в ее характеристике является указание на ее «богообразие». Итак, ясно что «эта одежда» являет «образ Божий» в человеке. Обычно в таких терминах говорится об образе в литургических гимнах «Триоди постной».

«Первая одежда». «Эта одежда», в которую Бог облакал первого человека, очень часто называется «первой одеждой». Слово «первая» относится к состоянию первого человека до грехопадения.

Грехопадение или падение прародителей Адама и Евы, согласно христианской концепции о человеке, является очень важным моментом в истории становления человека, потому что именно оно очень сильно изменило человеческую природу. Образ Божий в человеке помрачился, и человек испортил «эту первую одежду»:

Раздрах ныне одежду мою первую, /
иже ми истка Зиждитель из начала, /
и оттуду лежу наг.

Изорвал я ныне одеяние мое первое, /
которое соткал мне Творец изначала, /
и потому лежу наг²⁶.

ИЛИ

Погубих первозданную доброту / и благолепие мое, /
и ныне лежу наг, и стыжуся.

Погубил я первозданную красоту / и благолепие мое, /
и теперь лежу нагим и стыжусь²⁷.

Грехопадением человек испортил «эту первую одежду» или «образ Божий» и, как следствие, связь человека с Богом нарушилась.

Главное здесь то, что благодаря «образу» или «этой одежде», до грехопадения первые люди имели непосредственное общение с Богом, Который даже являлся им (Быт. 2, 25) и беседовал с ними. И они смогли бы исполнять свою цель, для которой Бог их создал, именно чтобы направить навсегда в отношении с Ним, в подобии с Ним, к теснейшему единению с их Создателем.

А после грехопадения образ испортился, природа человека так сильно изменяется, что человек не может отвечать своему назначению.

Что случилось с человеком после грехопадения?

Из книги Бытия узнаем, что сразу после падения, Бог «одел их (Адама и Еву) <...> в одежды кожаные» (Быт. 3, 21). Понимаем, что до грехопадения человек был облечен в «первой одежде Твоего Царства», а после падения – в другой одежде, «кожаной»:

Сшиваше кожныя ризы грех мне, /
обнаживый мя первья / боготканная одежды.

Сшил кожаные ризы грех мне, /
сняв с меня первую, / Богом сотканную одежду²⁸.

В «Триоди постной» встречается несколько раз выражение «кожаные ризы» или «одежды кожаные», которое покажет состояние человека после грехопадения. Итак, выражением «по образу Божию» отцы Церкви пользовались для описания первозданной человеческой природы, так же и идея «кожаных риз» часто и многообразно применялась ими к различным аспектам состояния человеческой природы после падения.

«Красота» и «благолепие». Такими словами «Триодь постная» описывает состояние первозданного человека. Традиционное учение об «Образе Божиим» может быть дополнено и прояснено текстами православной «Триоди постной».

До грехопадения человек носил «одежду Богом сотканную» или «первозданную красоту и благолепие мое». Это значит, что

свое душевно-телесное облачение было соткано из благодати, света и славы Божества. Наши прародители – как пишет Св. Иоанн Златоуст, толкуя Книгу Бытия – «были облечены славою свыше <...> небесная слава покрывала их лучше всякого одеяния»²⁹. Здесь идет речь об одежде «образа Божия» в человеке, о первозданной человеческой природе, запечатленной дыханием Божиим и устроенной богоподобно. В «этой одежде» сияло «подобие божества», которое составлялось не «формой» или каким-то «цветом», а «бесстрастием», «благостью» и «нетлением» – свойствами, по которым «божественное созерцаемо как красота»³⁰.

«Образ» и «подобие». Из книги Бытия знаем, что Бог сказал: «Создадим человека *по образу* Нашему и *по подобию* Нашему» (Быт. 1, 26).

Понятия «образа» и «подобия» тесным образом между собой связаны, их нельзя рассматривать как некоторые статичные величины, которые можно противопоставлять, поскольку одно неизбежно предполагает другое и не может быть понимаемо в отрыве от него.

Православная традиция отмечает, что «образ» – это общее достояние людей, а «подобие» имеется только в потенции. Ведь богообразность потенциально заключает в себе богоподобие, а подобие Божие есть не что иное, как раскрытие образа Божия в жизни конкретного человека.

Образ Божий есть то, что человеку дано, каждый человек, входящий в мир, имеет образ Божий. Подобие же, напротив, есть некоторая задача, которая стоит перед человеком и которую он должен решать в течение всей своей жизни.

«Образ» уже реализован в человеке и является первой ступенью на пути к подобию. А достижение «подобия» с Богом, т. е. «уподобление» или «обожение» – как это обычно называется в православной литературе, – является целью человеческой жизни.

А грехопадение первозданного человека сделало невозможным «подобие» с Богом для всего человечества.

Грех и падение первых людей произвели величайший переворот в истории человечества, потому что принесли беспорядок и нарушение равновесия всей человеческой природе. Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь обожения. То, что он не осуществил до грехопадения, стало для него невозможным после момента грехопадения, потому что связь с Богом очень сильно ослабла. Итак, человек потерял «подобие» и также исказил «образ».

После грехопадения «образ» в своей сути остался без изменения, но в своем действии он был ограничен онтологическим мол-

чанием. Следовательно, образ стал бездействующим из-за разрушения всякой способности «подобия» и стал принципиально недоступным природным силам человека. Образ как объективное основание может проявляться и действовать только через субъективное подобие³¹.

Итак, обожение человека становилось невозможным. Но Божественный план виной человека не уничтожен: призвание первого Адама будет выполнено Христом, вторым Адамом, который восстанавливал то, что было искажено и прервано грехопадением.

Примечания

- ¹ См.: *Willms H.* "Eikon". Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. 1. *Philo von Alexandria* mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster, 1935; *Aubin P.* L'image de l'œuvre de Platon // *Recherches de Sciences Religieuses*. 1953. № 41. P. 348–379; *Merki H.* Ebenbildlichkeit // *Reallexikon für Antike und Christentum* 1959. № 4. P. 459–479.
- ² Быт. 1, 26–27; Прем. 7, 24–28; См.: *Schmidt K.L.* Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament // *Eranos-Jahrbuch*. 1947. № 15. P. 149–195.
- ³ См.: *Willms H.* Op. cit.; *Giblet J.* L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie // *Studia Hellenistica*. 1948. № 5. P. 93–118.
- ⁴ См.: *Петренко В.* Богословие икон. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.reformed.org.ua/2/435/Petrenko> (дата обращения: 13.08.2012).
- ⁵ Там же.
- ⁶ Также выражение св. Иоанна Богослова *Слово Божие* имеет значение сходное, если не идентичное Павлову образу *Бога невидимого*.
- ⁷ *Тертуллиан.* О воскресении плоти // *Избранные сочинения*. М., 1994. С. 193.
- ⁸ См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви: догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 128–129.
- ⁹ См.: *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология святого Григория Паламы. М., 1996.
- ¹⁰ *Св. Григорий Богослов.* Творения. В 2 т. Т. 2, М., 2007. С. 27.
- ¹¹ *Евдокимов П.* Православие. М.: Изд-во Библиейско-богословского ин-та, 2012. С. 116.
- ¹² См.: *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 131
- ¹³ *Триодъ постная*, Суббота мясопустная, утренняя [Электронный ресурс] // URL: http://azbyka.ru/bogoslužhenie/triod_postnaya/postsubmpu.shtml (дата обращения: 05.09.2012).
- ¹⁴ *Евдокимов П.* Указ. соч. С. 116.
- ¹⁵ Там же. С. 116–117.

¹⁶ Там же. С. 120.

¹⁷ *Триодь постная...*

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Цит. по: *Панайотис Неллас*. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. С. 62.

³⁰ Там же.

³¹ *Евдокимов П.* Указ. соч. С. 123.

Л.Г. Жукова

«ТАКАЯ У НАС ЭТА... ЗАКОН»:
ИДЕНТИЧНОСТЬ ЖИТЕЛЕЙ
ПОСЕЛКА ПРИМОРСКИЙ

Статья посвящена выявлению факторов, определяющих идентичность современных иудействующих (субботников), проживающих в поселке Приморский Волгоградской области. В основе исследования лежат полевые материалы, собранные в 2011 г.

Ключевые слова: идентичность, субботники, религия, национальность, повседневность.

В основе настоящей статьи лежат интервью с жителями поселка Приморский Волгоградской области (бывший еврейский колхоз «Сталиндорф», основанный в 1930 г., и состоявший преимущественно из семей русских иудействующих – субботников¹), записанные в рамках полевого исследования в августе 2011 г. Среди интервьюируемых преобладали пожилые женщины (60–80 лет), неизменно демонстрировавшие большую осведомленность в области религиозной традиции, чем мужчины той же возрастной категории.

Не останавливаясь специально на феномене женской религиозности и роли женщин в сохранении и трансляции религиозной традиции, упомянем лишь, что даже в советское время с его более-менее последовательной антирелигиозной политикой именно женщины продолжали выполнять функцию главных «хранителей традиций». Так, согласно исследованиям «бюджета времени и повседневной деятельности», проведенным под руководством С.Г. Струмилина в 1922–1923 гг., рабочий тратил на религиозную деятельность в среднем 18 часов в год, работница – 44 часа, крестьянин – 121 час в год, а крестьянка – 173 часа². К 1934 г. этот показатель, правда, существенно снизился³. Женщины преобладали

практически во всех советских религиозных организациях, составляя от 76 до 86 % ее членов⁴.

Не случайно именно женщины оказывались основной целевой группой для советской антирелигиозной пропаганды на протяжении десятилетий⁵. Шейла Фицпатрик, автор широко известной монографии «Повседневный сталинизм»⁶ обратила внимание на то, что партийные взыскания, налагаемые на мужчин, в сталинские времена нередко были связаны с «идеологической незрелостью» их жен и прочих членов семьи женского пола:

Наиболее распространенная идеологическая провинность членов партии заключалась в том, что они позволяли своим женам или другим родственницам по-прежнему верить в Бога, крестить детей, ходить в церковь или держать дома иконы. Партийцев то и дело допрашивали на этот счет, диалоги происходили примерно так, как в приведенном ниже отрывке из стенограммы собрания одной местной партийной ячейки:

- Крестили ли вы своих детей?
- Последней в моей семье крестили мою дочь в 1926 году.
- Когда вы порвали с религией?
- В 1923 году.
- Говорят, у вас дома еще есть иконы.
- Да, потому что теща не дает мне их убрать!⁷

Аналогичный, более релевантный (ввиду близости субботников к иудаизму) для нашего случая пример религиозной «косности» тех же тещ, можно найти, например, в рассказе «Карл Янкель» Исаака Бабеля⁸:

Через год после женитьбы он [Овсей Белоцерковский. – Л. Ж.] подал в суд на тещу свою Брану Брутман. Воспользовавшись тем, что Овсей был в командировке, а Поля ушла в больницу лечиться от грудницы, старуха похитила новорожденного внука, отнесла его к малому оператору Нафтуле Герчику, и там в присутствии десяти развалин, десяти древних и нищих стариков, завсегдаев хасидской синагоги, над младенцем был совершен обряд обрезания.

Похожие истории зафиксированы и в материалах полевых исследований:

Веровать тогда в бога нельзя было, тем более делать еврейские обряды, особенно коммунистам, а мой отец был член партии и все его братья, их трое было. Поэтому чтобы соблюсти еврейский обряд, меня

возили к бабушке в город Мглин, тут в Брянской области, это старый купеческий город, там мама родилась моя. И там мне все это сделали. То есть произвели еврейское крещение⁹.

Наши информантки – жители поселка Приморский – в целом подтверждали эти «гендерные стереотипы», не только, как уже говорилось выше, демонстрируя приверженность женщин социальной роли «хранителя традиций», но и нередко указывая на мать (или бабушку) как на основной источник своих, порой довольно скудных, знаний о «субботнической вере»: «Бабушка говорила – у нас земля Иерусалим. Иконы не любила»¹⁰

... и как на последний бастион веры:

Дедушка свинину не ел сначала, а потом сказал, что то, что в рот – не оскверняет человека, а вот оскорблять человека нельзя. И стал есть. А мама не ела¹¹.

Говорили, что мы субботники. Но до сути не доходили. Мама у нас субботница, а мы уже какие субботники¹².

Русские наши родители. Я не знаю, как это объяснить. Субботники. Субботу праздновали. А папа у меня брянский, православный. А мы ни туда ни сюда не относимся. Мама отмечать старалась и субботнические праздники, и православные, чтобы папе не было обидно¹³.

... или как на виновницу ее отсутствия:

Информант: Какая там вера! У нас никакой веры не было! Когда был Советский Союз, нам ничего никогда.

Собиратель: Ну а мама?

Информант: И мама так же! Если бы мама верила, то и нам чего-нибудь досталось¹⁴.

Главная героиня этой статьи – Анна Исаевна Шибанова – родилась в 1926 г. В 1931 г. ее семья, в числе других 30 семей, «приехала строить колхоз Сталиндорф»:

Соб: А что это были за семьи – русские, евреи, субботники?

Инф: А кто их знает.

Соб.: А ваши родители кто?

Инф.: Наши родители тоже так же. Тут голод был, голодовали. Здесь много кто приезжал, а потом некоторые отсюда в Биробиджан уехали. Но мы никуда не поехали. Хватит с нас одного раза. <...>

«Равнодушие к самоопределению в этноконфессиональных категориях», продемонстрированное нашей информанткой, как справедливо отмечает Александр Львов¹⁵, вполне типичное для русских иудействующих XIX в. явление. Он же указывает на то, что это равнодушие невозможно было сохранить в условиях немецкой оккупации¹⁶, когда от принадлежности к той или иной нации зависела жизнь:

Соб.: Тут, говорят, немцы во время войны были? Как они себя вели?

Инф.: Велели, чтобы никуда не ходили. Какие у нас евреи были – хорошие работники... Всех...

Соб.: Расстреляли?

Инф.: Не знаю куда. Черный ворон пришел и забрал их. И вот когда отступили они, вроде говорили, что в этот день как отступать в нашем поселке 24 семьи расстреливать хотели комсомольцев, пио... этих, партийных. Отец наш был партийный. Мы ждали, говорили: «Ну, нас первых будут расстреливать». Но Бог миловал, ушли как раз. Ямы-то вон мы какие рыли. Для себя. <...> Не велели нам на улицу. Мы никуда не ходили, не вылазили.

Соб.: Никому не велели или евреям только?

Инф.: Никому не велели. Совершенно, совершенно никому не велели.

Соб.: А как они узнавали кто еврей?

Инф.: Каждый день писали: Какой вы нации?

Соб.: Вызывали?

Инф.: По дворам ходили – какой веры? Каждый говорил вот, свою веру. У нас евреи были, такие хорошие. Енти-то поехали, а они остались. Думают – ничё. <...> А что над ними делали... Может загнали в эту [машину]... пустили газ они там и задохнулись все. Черный ворон машина такая есть, черный ворон. Черный. Вот она посодит, и газуют туды газ, и люди умирают.<...>

Соб.: Когда к вам приходили и спрашивали, какой вы веры, вы что говорили? Родители?

Инф.: Родители говорили, все говорили по одному месту, чтобы все с одного места были.

Соб.: Что говорили? «Русские»?

Инф.: Конечно, мы русские. А какие же мы?

Соб.: А веру, вы говорите, они спрашивали? Что говорили родители?

Инф.: Я уж и забыла.

Соб.: Может «геры», «субботники»?

Инф.: Нет.

Соб.: «Православные»?

Инф.: Всякие говорили, и православные говорили. Их веры у нас тоже тогда много было. <...>

Мы не знаем, к каким идентификационным дефинициям прибегали жители «Сталиндорфа» до оккупации – вероятно, их идентичности было присуще некоторое внутреннее противоречие, которое, впрочем, по мнению ряда современных исследователей «неизбежно оказывается продуктом формирования идентичности, ибо она выявляется из ее противопоставления альтеричности»¹⁷. Возможно также, что «равнодушие к самоопределению» оставалось характерной чертой сталиндорфских субботников и в XX в., и лишь оккупация поставила их перед необходимостью преодоления дихотомии «русский–еврей» (если таковая, конечно, была актуальна) и сделала «русскими». Нельзя не принимать во внимание еще один внешний фактор – совершенно очевидно, что в своей репрессивной деятельности немцы руководствовались не столько ответами жителей поселка об их национальной принадлежности, сколько некоторыми критериями определения национальности, по которым основная часть колхозников никак не подходила под категорию «жидов». Именно эти критерии, навязанные извне, стали частью внутреннего дискурса жителей поселка:

Даже когда немцы пришли, ей 12 лет было. Он говорит: «Ты не похожа на еврейку». А у нас одна семья не уехала, остались. Отец с матерью уехали в поле, а дети дома остались, их прямо там расстреляли на месте. А мать с отцом в поле нашли и расстреляли. Вот ей 12 лет было. Она говорит: «Их расстреляли, а нас не тронули. Они у нас ночевали ночь» – Немцы у них и [говорили]: «Ты не похожа». (Они все белобрысые, белые). «Почему вас так называют?»¹⁸

А на нас клеветали [называли «жидами»], но мы же не похожи на евреев! Как бы нас ни называли. <...> Мы объясняли, что мы русские, не православные, не крещеные, русские мы. По обличью мы русские. Видно же! <...> Евреи все черномазенькие, кудрявенькие¹⁹.

Анна Исаевна, как мы видели выше, несмотря на давление исследователей, упорно избегает «окончательного решения» вопроса о религиозной принадлежности родителей. Она «забывает», как они отвечали на соответствующие вопросы, репрезентируя их идентичность как сугубо отрицательную: они не геры, не субботники, но, очевидно, и не православные, поскольку это чужая – «их» – вера.

Интересно, что характерная для дискурса нашей информантки нерешительность в выборе дефиниций для самопрезентации вос-

производится и в ее описании «малой родины», пребывающей в лиминальном состоянии:

Инф.: Поселок наш не тут был, водой тот залило. У нас тут лес был. Лес вырубали. Сделали канал. Раньше речка была глубокая, мы купались.

Соб.: Как называется речка?

Инф.: А кто ее знает. Называлась то «Водопой», то «Глубокая». «Водопой» – где овец поили, потом «Узенькая» называли.

<...>

Инф.: Колхоз назывался «Сталиндорф», потом назвали, что ли, «Победа», потом совхоз... Меняли, меняли названия – и «Горинский» и «Мариновский» был, а сейчас «Приморский».

Названия улиц сроду у нас никогда не было. А как газ стали проводить – дали названия. Не было названий, всех знали по фамилии – почтальон или кто. Наша вот улица – Советская. Только ее и знаю. Спрашивали тут как-то: Где улица Солнечная? – А я и не знаю такую.

На особую роль топонимов в конструировании идентичности указывают многие антропологи: топонимы связывают прошлое и настоящее локальной группы, формируют коллективную идентичность и т. д.²⁰ В данном случае мы видим отсутствие каких-либо топонимических констант – меняются названия поселка (и даже его местоположение), реки, улиц. Один из важнейших факторов формирования идентичности таким образом оказывается почти не задействованным.

Избегая каких-либо однозначных определений, Анна Исаевна проявляет свою идентичность через приверженность определенным практикам, связанным с похоронами, праздниками и пищевыми ограничениями (именно в этих трех сферах повседневной жизни субботники наиболее четко проводят границу между «своим» и «чужими»), легитимность которых с ее точки зрения определена неким «Законом»:

Соб.: А как звали родителей ваших?

Инф.: Маму – тетя Рая, отца – Исай Захарович.

Соб.: А где они похоронены?

Соб.: А что у родителей на могилах? Кресты?

Инф.: Нет, на наших нету крестов.

Соб.: А почему?

Инф.: Такая у нас эта... **Закон**²¹.

Соб.: А что там на могиле?

Инф.: Да ниче. Столб и памятник.

Соб.: А какой «Закон» Вы говорите?

Инф.: Да тут их всяких законов... Каких только нету. Они и щас все разные. Тут все по закону. Все законы, как вот Советский Союз был, такие законы.

Соб.: Звездочки на могилах не были?²²

Инф.: У отца есть.

Соб.: Почему звездочка?

Инф.: Советский Союз – были звездочки.

<...>

Соб.: А посты какие-нибудь у вас были?

Инф.: Так, больше в сентябре. Были бы у нас молитвы, хоть крестовые, хоть какие... Пост один день – ничего не есть ни пить, как вечером поел²³. Почему не знаю, такой **Закон**. Эти тоже празднуют, мясо не едят.

Соб.: Это кто?

Инф.: Да тоже русские.

Соб.: Молились дома?

Инф.: Мать молилась, мало молилась, молитвенники были... У нас нету. Я вот и не знаю ничего, ни русских, ни своих.

В приведенном отрывке в речи Анны Исаевны вновь появляется этноним «русские», причем в одном случае в контексте самоотжествления с ними нашей информантки, и почти тут же – в константной антропологической оппозиции «свой–чужой», как синоним «чужого» – «ни русских [молить] не знаю, ни своих». Очевидно, что «русские» в данном случае, та самая «тьень», «другое», «постоянно и неизбежно» сопровождающее идентичность, составляя ее неотъемлемую часть²⁴. Главным фактором формирования «особой» идентичности, нашей информантки, как и ее предков, является приверженность «Закону». Правда, в отличие от них, ассоциировавшихся Закон с вполне определенным письменным текстом – Библией (которая несмотря на свою реальность оставалась для многих субботников «воображаемой книгой»²⁵), «Закон» Анны Исаевны представляет собой набор практик, которых придерживались родители, не закрепленный на каком-либо материальном носителе. Приверженность некоторым из них («кошерный» забой скота) она склонна объяснять прагматическими соображениями или личными предпочтениями (смешение молочной и мясной пищи), сознательно или бессознательно нивелируя тем самым функцию этих практик как маркеров особой идентичности:

Соб.: А кто у вас скотину резал?²⁶

Инф.: Сами резали. Ее сейчас скотину не так режут. Они враз ее зарезали и враз начинают шкуру сдирать. Сейчас в мясе много крови. Вы берете мясо? Крови много – вымачиваешь-вымачиваешь и все рав-

но не вымочишь. А ее знаешь как надо – зарезать, ямочку сделать, чтобы с нее вся кровь стекла. Она стекет вся, брыкается, потом убирают все и начинают шкуру сдирать. А когда в мясе нет крови, оно полегче, а когда с кровью – все равно оно тяжелее. Берем мясо – крови в нем много. Вот помочишь, возьмешь на ночь, оно вымочится, а все равно нет – не вытекает она. А некоторые кровь брали и ели. Кровь стекает, они посуду ставят туда.

Соб.: А вы так не делали?

Инф.: Нет. Закапывали. Наши родители, хоть че режут, только если уж курицу – дело другое, а овец, коз – ямку сделают, а потом взял да закопал, да и все.

Соб.: А можно мясное и молочное вместе есть? Вот борщ, например, можно со сметаной есть?

Инф.: Можно, кто хочет – пожалуйста, но я не хочу, в борщ сметану никогда не положу. Я так, да. А это – пожалуйста, любой кто хочет пусть поливает сметаной и ест, хоть суп, хоть борщ, хоть что. А мясо я тоже не люблю с молоком, без молока лучше. Лучше так его, молоко, поесть.

Последний фрагмент интервью напомнил мне об известном эксперименте с зонтиком, которому врач-невропатолог Ипполит Бернхейм подверг одну из своих пациенток, введя ее в состояние гипнотического транса, Бернхейм дал ей установку – по выходе из транса подойти к зонтику, стоящему в углу комнаты, и открыть его. Пациентка выполнила указание, а на вопрос о том, зачем ей понадобилось раскрывать зонтик в помещении, не задумываясь, ответила, что она хотела проверить, ее ли это зонтик. На основании этого эксперимента Зигмунд Фрейд пришел к выводу, что человек склонен искать рациональное объяснение каждому своему поступку, даже в том случае, если истинные мотивы, побудившие его совершить то или иное действие, от него скрыты.

Анна Исаевна, по привычке придерживаясь иудейского по своему происхождению запрета на смешение мясной и молочной пищи, находит этому «рациональное» объяснение, так же как и «правильному» убою скота. Вопрос о том, известно ли ей о происхождении этих запретов, остается открытым. Идет ли речь о попытке восстановления утраченного звена или о его замене в попытке избавиться от ненужной идентичности? Одно можно утверждать вполне определенно – самоопределение в конфессиональных категориях для большинства наших информантов в настоящее время не релевантно, наиболее актуальна, на мой взгляд, локальная идентичность («местные»), а также национальная, основанная не столько на положительном утверждении «мы – русские», сколько на отрицательном – «мы – не евреи».

- ¹ Об истории создания еврейского национального колхоза «Сталиндорф» («Сталинская деревня») см.: *Жукова Л.Г.* «Не молилась она, только числилась»: религиозная жизнь субботников колхоза «Сталиндорф» // Вестник РГГУ [Философские науки. Религиоведение]. 2012. № 17. С. 155–164; о субботниках в еврейских колхозах см.: *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. С. 269–289.
- ² *Струмилин С.* Бюджет времени русского рабочего и крестьянина в 1922/23 г. (Стат.-экон. очерк). Л., 1924. С. 104.
- ³ *Артемова О.В.* Повседневная деятельность сельской женщины (по материалам обследований 1920–1990-х гг.) // Социологические исследования. 1997. № 12. С. 61–67.
- ⁴ *Lane C.* Christian Religion in the Soviet Union: A Sociological Study. State University of New York Press, 1978. P. 226.
- ⁵ См.: *Ярославский Е.* Об антирелигиозной работе среди работниц и крестьянок // Коммунистка. 1925. № 5. С. 8–16; *Климанская К.Е.* Деятельность партийных организаций Сибири по атеистическому воспитанию женских масс (1920–1925 гг.) / Сибирь и Дальний Восток в период восстановления народного хозяйства. Вып. VII. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1972. С. 42–43; *Куликова Д.Н.* Организация антирелигиозной пропаганды среди женщин Западной Сибири в 1921–1925 гг. // Актуальные проблемы гуманитарных социальных исследований. Материалы VI региональной научной конференции молодых ученых Сибири в области гуманитарных и социальных наук. Новосибирск, 2008. С. 44–46; *Шакирова Э.З.* Работа партийных организаций КПСС с верующими в середине 1950-х – 1980-е годы (на материалах Оренбургской, Челябинской, Курганской и Куйбышевской областей) // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). Вып. 36. История. С. 142–150.
- ⁶ *Фицпатрик Ш.* Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город; [пер. с англ. Л.Ю. Пантина]. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008.
- ⁷ Там же. С. 25.
- ⁸ *Бабель И.* Карл-Янкель // Бабель И. Сочинения. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. С. 163–170.
- ⁹ Исаревич С.Г. (1935 г. р.), Брянск.
- ¹⁰ Федосеева Н.А. (1968 г. р.).
- ¹¹ Сапункова А.М. (1940 г. р.), Ершова Л.И. (1937 г. р.).
- ¹² Агаркова Л.Р. (1934 г. р.).
- ¹³ Ершова Л.И. (1937 г. р.).
- ¹⁴ Агаркова Л.И. (1931 г. р.).
- ¹⁵ Львов А.Л. Указ. соч. С. 279.

- ¹⁶ См. также: *Зеленина Г.С.* «Мы – дети, считаемся, Второй мировой войны»: Оккупация в жизненных нарративах русских жителей еврейского колхоза «Сталиндорф» // Архив еврейской истории. Т. 7. 2012. С. 256–286.
- ¹⁷ *Крюгер В.* Идентичность–альтеричность–гибридность в теоретических дискуссиях: Эдвард В. Саид, Джудит Батлер, Хоми К. Баба // Конструкты национальной идентичности в русской культуре XVIII–XIX веков. М.: РГГУ, 2010. С. 34.
- ¹⁸ Сегач (инициалы не известны) (1963 г. р.).
- ¹⁹ Сапункова А.М. (1940 г. р.), Ершова Л.И. (1937 г. р.).
- ²⁰ См., например: *Helleland B., Ore C.-E., Wikstrom S.* (eds.) *Names and Identities*. Oslo Studies in Language. 2012. № 4(2).
- ²¹ Очевидно, что информантка первоначально намеревалась использовать слово «вера», в последний момент заменив его на более, с ее точки зрения уместное, «Закон». Противопоставление «веры» и «закона», восходящее к Посланиям апостола Павла, – традиционный мотив христианского теологического дискурса. Возможно, он был заимствован субботниками у православных в полемическом контексте, с тем отличием, что в их системе ценностей Закон безусловно возвышается над верой. Ср.: «Православие – это вера, а у нас – Закон!» (из разговора с астраханской субботницей).
- ²² Этот вопрос вызван зафиксированной в поселке Высокий Воронежской области традицией советского времени маркировать могилы субботников пятиконечными или шестиконечными звездами, вне зависимости от их участия или неучастия в Великой Отечественной войне (См.: *Каспина М., Титова Е.* Похоронный обряд субботников поселка Высокий Воронежской области и его трансформация в условиях современного израильского общества // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 36–45).
- ²³ Речь идет о так называемом «Судном дне» (ивр. – Йом Киппур) – дне покаяния и поста в иудаизме.
- ²⁴ «Другое» не является, таким образом, чем-то существующим вне идентичности, а оказывается частью ее самой. Идентичность как, например, принадлежность к нации всегда переплетена с угрозой, которую она, в свою очередь, порождает. Эта опасность заключается в инаковости, непринадлежности к данной идентичности» (*Крюгер В.* Указ. соч. С. 34)
- ²⁵ *Мельникова Е.* «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России / Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, СПб., 2011.
- ²⁶ Религиозные евреи, как правило, прибегают к услугам профессионального резчика – шойхета, поскольку животное должно быть убито по определенным правилам.

Дискуссии и обсуждения

Б.В. Рейфман

«ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ» НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ПО ПОВОДУ СПОРА О «ЛИЧНОСТИ» МЕЖДУ Л.М. БАТКИНЫМ И А.Я. ГУРЕВИЧЕМ

Цель статьи – выявление логических оснований альтернативных «личностных» концепций Л.М. Баткина и А.Я. Гуревича. Автор стремится показать, что за непримиримостью подходов двух известных российских исследователей культуры к понятию «личность» стоят хотя и оппозиционные, но родственные друг другу новоевропейские мировоззренческие установки.

Ключевые слова: личность, трансцендентальность, понимание, объяснение, философия культуры, медиевистика, ментальность.

С дистанции более чем в два десятилетия, отделяющей нас от начала публичной фазы полемики между несколькими советскими гуманитариями по поводу «личности» и «индивидуальности» в истории, отмеченное Л.М. Баткиным движение этого диспута «в непересекающихся плоскостях»¹ само по себе представляется значимым и требующим прояснения. Конечно же, внешний облик разногласий по-прежнему создает впечатление, «будто авторы толкуют каждый о чем-то своем, а не спорят вокруг общей темы»². В первую очередь это касается спора между самими Л.М. Баткиным и А.Я. Гуревичем. В непреклонности излагаемых ими позиций есть что-то от сцены из театра абсурда, соединившей абсолютно не связанные друг с другом монологи. Однако та настойчивость, с которой вместо уточняющей рефлексии пресуппозиций и приведения их к определенному тождеству имя «личность» присваивалось *только* тому или *только* другому из двух не согласованных смыслов, заставляет предположить, что за внешней непримиримостью, отрицающей какой бы то ни было «номиналистический» релятивизм, скрыто глубокое содержание. Оно имеет отношение даже не

столько к пониманию *прошлого*, сколько к приверженности каким-то вполне *актуальным и важным именно своим сосуществованием* «реалистическим» ценностям. Такое предположение меняет характер восприятия спора, превращая его абсурдистскую бессмысленность в драматургию совсем другого рода.

Альтернативные мнения наших выдающихся ученых были сформулированы ими после дискуссии, проведенной в 1990 г. во время семинара по исторической психологии. Публикация материалов этой дискуссии в журнале «Одиссей»³ как раз и вынесла ее тему за пределы небольшого круга непосредственно участвовавших в ней профессионалов-гуманитариев. В своем заключительном выступлении, напечатанном под названием «К спорам о логико-историческом определении индивидуальности», Л.М. Баткин (в дальнейшем – Баткин), в частности, говорит, что «личность вся... в *неизвестности*. В преступании границ знакомого, понятного о мире и вместе с тем – границ известного индивиду о себе»⁴. Причем «индивидуальность и личность присутствуют ... только в тех цивилизациях,... которые пользуются этими... словами для обозначения идеальных регулятивных координат»⁵, и применяя данные понятия к средневековью, «мы модернизируем историю»⁶. А.Я. Гуревич же (в дальнейшем – Гуревич), отвечая, прежде всего, именно Баткину статьей «Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры», утверждает, что «с личностью... мы имеем дело на протяжении всей европейской истории»⁷, и выделяет «средневековую личность», признаками которой были «служение, жестко закрепленное место в иерархии, ориентация на христианские ценности...»⁸

Но у этого научного спора, сфокусированного во времени и пространстве конкретной дискуссии, конечно же была предыстория.

Вспоминая о начале разногласий, Баткин рассказывает о состоявшемся в 1972 г. обсуждении только что вышедшей книги Гуревича «Категории средневековой культуры»:

Помнится, меня особенно занимало, откуда А.Я. взял сам набор «категорий», посредством которых он организовал материал, очертил средневековую «картину мира». «Время», «пространство», «труд», «богатство», «свобода» и т. д. – сетка координат слишком общих, внеисторических.... современный историк находит эти понятия в готовом виде в собственной голове – и накладывает извне на чужую культуру»⁹.

Эти рассуждения отсылают к «понимающим» подходам к изучению истории, а конкретнее – к взаимосвязанным *феноменологи-*

ческим, экзистенциалистским и герменевтическим направлениям философии культуры. В «Европейском нигилизме», критикуя противоположные «пониманию» так называемые «объясняющие» методы гуманитарного познания, М. Хайдеггер говорил нечто очень похожее:

...всякий историографический анализ тотчас берет на вооружение господствующий в современности образ мысли ... Так люди сразу же после появления ценностной мысли заговорили о «культурных ценностях» Средневековья и «духовных ценностях» античности, хотя ни в Средневековье не было ничего подобного «культуре», ни в античности – ничего подобного «духу» и «культуре»¹⁰.

Что же касается именно «понимания»¹¹, впервые противопоставленного «объяснению» В. Дильтеем, то, получив фундаментальные методологические ориентиры от феноменологии Э. Гуссерля и экзистенциалистской герменевтики Хайдеггера, оно соединилось с такими концептами как «жизненный мир» и «интерсубъективность», «здесь-бытие» и «подлинность». Эти концепты указывают на способность человека к «пограничной» *внутренне-временной* рефлексии *собственных* культурных оснований, дающей определенные возможности выхода к *основаниям других культур*. Реализуются такие возможности в «бытии историком»¹², которое разворачивается в потенциально бесконечном «круге понимания», т. е., по словам Гадамера, в «подлинно историческом мышлении»¹³, способном «мыслить и собственную историчность»¹⁴.

Движение к «кругу понимания» было предпринято общим стремлением различных течений немецкой и ориентированной на нее философии, ставшей на рубеже XIX и XX вв. философией культуры¹⁵, к *предельному осуществлению* интенции *оснований целостности* субъективного мира человека, которая подразумевала ценность *целостной человеческой жизни*. Одна из влиятельных версий такой жизненной целостности предполагала приоритет *предельной рефлексии*, разворачивающейся как внутренне-временной «поток» *осознающей культурно-исторической памяти*. А «психологическим» фоном этого, можно сказать, *ноевропейского анамнезиса* было тревожное предощущение экспансии совсем иного приоритета, уже проступавшего как воля к *социально-адаптивной амнезии*, «*забвению*», обусловленная обострявшейся потребностью в той или иной групповой идентичности и солидарности или, как скажут позже, в том или ином «воображаемом сообществе». Интуиция надвигающейся опасности как раз и стала важнейшей причи-

ной экзистенциалистской и интерсубъективистской линий «понимания».

Из подобной «пониманию» установки исходит и стратегия критики «объективизма» Гуревича в работах Баткина. Причем *его* философская позиция соотносится с западной традицией «понимания» через посредство, прежде всего, «инонаучного»¹⁶ *диалогизма* М.М. Бахтина¹⁷ и «инобахтинской»¹⁸ *онтологической диалогии культуры* В.С. Библера. В статье «Два способа изучать историю культуры», которую также можно рассматривать как важный шаг по направлению к спору о «личности», речь идет о принимаемом Баткиным бахтинском разграничении *научного* и *гуманитарного* методов историка, как раз и имеющем прямое отношение к оппозиции «объяснения» и «понимания». Одна из намеченных в этой статье проблем «челночного движения – от себя к тексту, от текста к себе»¹⁹, только и дающего, по мнению автора, истинно гуманитарную возможность приближаться к «культуре как таковой», связана с непреодолимостью «*конечного значения*», т. е., в определенном смысле, все того же объективирующего «объяснения». Цитируя Бахтина и комментируя его споры с формалистами и структуралистами, Баткин говорит, что «конечное значение – ограниченное значение... *Для Бахтина* код – это “нарочито установленный, умерщвленный контекст, понятый как наличный, а не вечно потенциальный”»²⁰. Однако Баткин (как и Бахтин) прекрасно знает, что без тех или иных «конечных значений» не в состоянии обойтись не только структурализм, но и никакой *диалог* с Другим, потому что, хотя «... никто не может решить, что же именно *он* сознает... все же решать приходится. Мы, впрочем, только этим и занимаемся, стараясь понять других (другие культуры)»²¹. Выходом из этой парадоксальной ситуации должно, по-видимому, стать преобразование ее в ситуацию оксюморонную. И текст Баткина несомненно движется в этом направлении. «Бытие историком» ищет при таком движении свои собственные постулаты, выстраивающие довольно-таки просторные пределы для установления необходимого диалогической коммуникации *общих оснований* исследовательского и исследуемого жизненных миров. Едва ли произошли бы встречи Бахтина с эпосом, романом, карнавалом, Рабле и Достоевским, если бы такому движению «друг к другу» не сопутствовало в качестве *высказанного принципа* то, что

один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур²².

И вот этот-то высказанный принцип встречи с «чужим смыслом» вписывается Баткиным в «конечные значения» не проблематизируемой им *бахтинской концепции «большого времени»*. Данная концепция является выдающимся проявлением того стремления к предельному осуществлению интенции *оснований целостности* субъективного мира человека, о котором говорилось выше. Рассматривая же «большое время» с точки зрения онтологической диалогии культуры В.С. Библера, можно трактовать его как выражение свойственных первой половине XX в. экзистенциальных стремлений индивида реализовывать себя «в сфере уникальных и способных бесконечно развиваться и углублять *свой смысл произведений*»²³, создание которых не отделимо от «самодетерминации»²⁴ и «мышления, направленного на логическое обоснование начал мышления – начал бытия»²⁵. Эти ориентиры как раз и сходятся у Бахтина в его воле к тематизации «большого времени» истории как места встречи и *диалогической коммуникации экзистенциальных смыслов* всех существовавших и существующих культур, «голосов», про которые можно сказать, что у каждого из них все еще впереди и «будет свой праздник возрождения»²⁶. Бахтин, таким образом, полагал, что приближение к *онтологической истине*, а значит и *истине как таковой* той или иной культуры²⁷, возможно *только* при «понимающей» (*диалогической*) коммуникации с формами ее *предельной, целостной, выраженности*.

Вот и Баткин не подвергает сомнению то, что в гуманитарном исследовании собеседником, в мир которого необходимо входить «с бинокулярным зрением – одновременно изнутри автора и из себя»²⁸, может быть лишь *выдающийся представитель своей эпохи*. Только в этом случае другой жизненный мир дает возможность приблизиться к себе, ибо «анализ сосредоточивается имманентно внутри текста... *как если бы* он был смысловым центром всей культуры»²⁹.

Но ни диалогизм, ни «большое время», ни любые другие ипостаси «бытия историком», как и само это хайдеггеровское «конечное значение», были бы невозможны без гораздо более раннего концепта, обозначенного в данной статье требующим прояснения термином «пограничность».

Говоря о «пограничности», я имею в виду тот *философский* смысл понятия «*трансцендентальность*», который, в соответствии с переводимым как «выходящий за пределы» значением латинского слова *transcendentis*, указывает на пребывание сознания одновременно по разные стороны некоторой границы. История *ноевропейской* «трансцендентальности», как известно, восходит к кан-

товским «Критикам». В качестве онтологической первопричины человеческой деятельности немецкий философ полагал трансцендентный «целокупный» Разум, дающий «тайный» смысл и нравственному долженствованию, и имманентному, как познавательному, так и эстетическому, «продуктивному воображению». Выделение в отдельную философскую тему идеи *совпадающего с самим бытием* пребывания субъективности *на границе с телеологической «тайной» Разума* стало исходной позицией для всех дальнейших обоснований высшей с этой точки зрения формы человеческого существования, как раз и подразумеваемой *моим смыслом* термина «пограничность». Эту исходную позицию уже после Канта заняли И.Г. Фихте, говоривший об императиве непрерывного преодоления человеком в процессе «самомышления» своей «данности», и Ф.В.Й. Шеллинг, отказавшийся от *абсолютной непроницаемости* руководящих рассудком и нравственностью Разумных целей в пользу *отчасти допускающей к себе телеологичности живых Мифов* того или иного народа. Такое переименование Шеллингом (а вместе с ним и йенскими романтиками) кантовского трансцендентализма не только обеспечило «возможность истолкования всей истории человечества как смены различных мифологических миров»³⁰, но и стало началом того новоевропейского действия, в котором в роли человеческого бытия выступило совпадение субъективности не с единой для всех трансцендентальностью, а с «пограничностью» подвижной, *культурно-исторической*. В первых же актах этого действия обозначились и его сюжетообразующие основания. Одно из них – как бы бравшая живой Миф в кавычки «романтическая ирония», дополнявшая мифотворческие интенции непосредственной связью с фихтеанским «самомышлением». Именно «ирония» предопределила то философское и художественное *движение к границам культуры*, которое было сопряжено со *стремлением к их преодолению*. Другое основание – сформулированная в философии Шеллинга идея «гениального» *целостного* усмотрения «своего», т. е. «родового», Мифа. Здесь, напротив, проявила себя мировоззренческая склонность к просветленной устойчивости, также стремящейся к границам своей культуры, но ради именно *целостного и гармоничного пребывания в их пределах*. Наконец, необходимо указать на еще одно фундаментальное обоснование бытийной истины субъективности, оказавшее огромное влияние на дальнейшее развитие темы «пограничности». Я говорю о созданной С. Кьеркегором философии онтологического «выбора себя». На место границ, задаваемых «родовым» Мифом, «выбор себя» ставит осознанную человеком как онтологическая истина телеологию личной Судьбы,

которая может быть той или иной формой существования, «выбранной», т. е. сначала интуитивно угаданной, а затем (по Кьеркегору, после периода «отчаяния») осмысленной и принятой, именно как индивидуальное бытие³¹. Неотъемлемый и определяющий признак *такой* «пограничности» – состояние, названное Хайдеггером «выстаиванием перед смертью»³².

Все эти взаимосвязанные смыслы «пограничности» как раз и являются первоисточниками тех философских контекстов XIX и XX вв., которые так или иначе причастны к различным определениям бытийной целостности субъекта. Без них была бы невозможна и намеченная Э. Гуссерлем в 5-й главе его «Картезианских размышлений» *интерсубъективистская* перспектива, которая наряду с хайдеггеровскими характеристиками «подлинного» бытия *Dasein* дала ключевые ориентиры важным для моей темы интерпретациям «понимания». Гуссерль говорил здесь о трансцендентальном уровне субъективности, на котором самим бытием предустановлена возможность «вчувствования» в Других, находящихся с Я в едином культурно-историческом пространстве («жизненном мире»). И уже после этапа вчувствования трансцендентальному его дано осмысляющее конституирование *своего* и *предшествовавших* «жизненных миров», т. е. «более глубокое понимание, открывающее горизонт прошлого, от которого зависит и понимание самого настоящего»³³.

С таким ходом мысли перекликаются современные ему эстетические идеи Бахтина:

Первый момент эстетической деятельности – вживание: я должен пережить... то, что он (герой произведения. – Б. Р.) переживает, стать на его место, как бы совпасть с ним... Но есть ли эта полнота внутреннего слияния последняя цель эстетической деятельности? Отнюдь нет... Эстетическая деятельность и начинается собственно тогда, когда мы возвращаемся в себя и на свое место вне страдающего, оформляем и завершаем материал вживания...³⁴

А позже приходит черед и «культурологической» экстраполяции Бахтиным данного метода:

Первая задача – понять произведение так, как понимал его сам автор... Вторая задача – использовать свою временную и культурную внеаходимость. Включение в наш (чужой для автора) контекст...³⁵

Имея в виду эти и подобные им интерсубъективистские подходы, можно вслед за Хайдеггером сказать, что «бытие истори-

ком» – это *сугубо современный* «выбор себя», реализующийся как «возможность обрести понятие существования для возможности истолкования его истории»³⁶. Но такая позиция подразумевает специфичность тех индивидов из прошлого, с которыми историку надлежит иметь дело. Она как раз и связана с «*понятием существования*», *экзистенцией*, т. е. с *объединяющей (с этой точки зрения) все эпохи и все культуры* способностью определенных людей быть всегда или в те или иные моменты своей жизни «пограничными». Историк, находясь в *своем* «пограничном» состоянии, истолковывает другие культурно-исторические формы «пограничности». Это означает, что «бытие историком» тоже берет «на вооружение господствующий в современности образ мысли». В данном случае в качестве *абсолютных* и единственно интересных для исторического исследования проявлений человечности необходимым образом предполагается трансцендентальность, экзистенциальность, словом, «подлинность» людей из прошлого, вероятно, ничего не звавших об этом своем качестве.

Все эти постулаты лежат и в основании «личностной» позиции Баткина. Наиболее целостное, на мой взгляд, ее изложение разворачивается в составленной из ключевых работ разных лет книге «Европейский человек наедине с собой». В заключительных ее частях ученый говорит о генезисе на исходе Ренессанса двух ранее не выделявшихся культурных форм поведения – «*фантазии*» и «*универсальности*»: «Если “фантазия и “способ поведения”... указывают на некую внерациональную заданность (индивид... ведет себя так, а не иначе, поскольку так уж он устроен)»³⁷, то противоположный принцип подразумевает «*универсальную* (курсив мой. – Б.Р.) адекватность внешним и случайным обстоятельствам»³⁸ и «безграничную прагматическую гибкость»³⁹. Причем, как склонность к «внерациональной заданности», так и ориентированность на «безграничную прагматическую гибкость», Баткин соотносит с не известной, по его мнению, никакой другой культуре ренессансной категорией «разнообразия», связанной с принявшей определенную *регулятивную* направленность волей к *индивидуализированности* или «*самоценности отличия*»⁴⁰.

Казалось бы, ренессансный антропоцентризм – давно изученный «объект», первые «маркировки» которого были проведены еще самой той эпохой. Однако «самоценность отличия» привязывает антропоцентризм к библеровской «логике начала логики»⁴¹. С этой точки зрения «граница» той или иной культуры видится как «разум впервые», не имеющий до себя никаких логических превращений, возникающий как “Deus ex cultura”»⁴². Такой ракурс как

раз и позволяет Баткину разглядеть в том поведенческом варианте «самоценности отличия», который характеризуется им как «безграничная прагматическая гибкость», преддверие новоевропейской «личности», обладающей ранее не встречавшимися в истории регулятивными свойствами:

...это индивид, не запрограммированный наперед, умеющий меняться, выходить из прежних очертаний, оказываться нетождественным себе, неожиданным, незавершенным до смертного часа и потенциально соотносимым со всякой иной личностью... оставаясь верным *своей* судьбе, в которой хотя бы задним числом видна... некая логика. Что ни личность, то и собственная логика... личная всеобщность⁴³.

«Верность своей судьбе» и «личная всеобщность», по-видимому, предстают в этом высказывании как две ипостаси «нетождественности себе», одна из которых существует как *уникальная* «принадлежность» *индивидуальности*, а другая – как *живая регулятивная идея, горизонт не личной судьбы, а коллективной* «личностности».

Важно, однако, что никакой «разум впервые» ни в онтологической диалогике Библера, ни в «личностной» концепции Баткина все-таки не является той «границей», которая *совсем* не имеет «до себя никаких логических превращений». Ибо очевидно, что в основании и самой «логики начала логики», и каждого конкретного выявленного ею случая «Deus ex cultura» стоит все то же «*пограничное*» бытие. У Библера оно как раз и отождествляется с «личностностью» как таковой и с неотъемлемым даром ее носителей проживать свои судьбы так, что они «могут быть представлены и поняты как единый (один!) поступок»⁴⁴. Баткин же, говоря о только и интересующем его «большом времени» апостола Павла или Августина, или Абеяра, отказывается однако называть этих великих людей личностями, так как «личность» у него – тот сугубо *ноевропейский* «разум впервые», основной признак которого – «несовпадение с собой», *совпадающее с соответствующими* «регулятивными координатами», или, то, что я бы назвал «пограничной волей к пограничности».

В статье «О постмодернизме и “постмодернизме» Баткин пишет, что «протертая до дыр максима, будто “смысл жизни в самой жизни”, сама по себе... чистейшая глупость, – если при этом имеют в виду, что “надо просто жить”. Темное протекание неодоухотворенной жизни... бессмысленно и... бесчеловечно»⁴⁵. В этом прямом высказывании выражена истина того «возможного мира», в котором

как раз и главенствует «пограничность». Однако с других точек зрения, довольно популярных сегодня, в приведенной фразе может быть усмотрен «ложный пафос» или даже «кощунство». Попадая же в «многофокусное логическое поле»⁴⁶, эти «другие точки зрения» начинают проясняться в их собственной «пафосности» – как порождающие непреклонную эмоциональность *целостные* образы, обладающие своими истоками, своей историей. Это относится и к концепции «средневековой личности» Гуревича.

Видение в «средневековой личности» таких черт, как «служение, жестко закрепленное место в иерархии, ориентация на христианские ценности», и здесь связано с идеями, выросшими из *новоевропейских* мировоззренческих установок. Баткин, как мы помним, говорит о *двух* вариациях ренессансной «самоценности отличия» – «внерациональной заданности» и «универсальности». Усмотренные им контексты «универсальности» и ее «личностных» продолжений являются (в моей интерпретации) проекциями переданной Кантом своим последователям идеи «пограничности». Что же касается «внерациональной заданности», то Баткин, сказав о ней, больше ею (как бы) не интересуется. Остается только догадываться, что равнозначное с «универсальностью» начальное положение «заданности» должно смениться в *горизонте «пограничности»* такими негативно-фоновыми определениями как «филистерство», «мещанство», «обывательщина». Однако в *новоевропейской* истории развивалось и мировоззренческое направление, *противоположное универсалистской традиции*, причем направление, которое возникло раньше ее трансценденталистской линии. Попадая в его поле зрения, «мещанством» и «обывательщиной» часто становились как раз универсалистские способы жизни и мышления, приобретающие в таких случаях шаржированный облик⁴⁷. Самые древние европейские истоки этого интеллектуального движения скорее всего восходят к античным софистам, противопоставлявшим себя первым философам в качестве «не искателей мудрости», а «специалистов по мудрости»⁴⁸. Отсчет же данной тенденции в *новоевропейской философии* нужно вести, вероятно, от «Опытов» М. Монтеня, английского эмпиризма и от тех нападок на метафизический универсализм XVII в., которые были предприняты французским Просвещением. Именно просветители, взяв на вооружение прото-либеральные идеи Д. Локка, превратили лежащий в их основании протестантский принцип «предназначения» в субстанцию определенного светского мировоззрения. «Это вы хорошо сказали... но надо возделывать наш сад»⁴⁹, – произносит вольтеровский Кандид свои знаменитые слова в финальном ответе на очередные

обобщающие сентенции учителя «метафизико-теологико-космо-лонигологии» Панглосса. Это «воздвигание сада» дает *философский* старт стратегии всех будущих переоценок универсалистских ценностей. Тот тип поведения, который, согласно Баткину, люди позднего итальянского Возрождения называли «фантазией», попадает теперь в совершенно иную перспективу понимания «внерациональной заданности». Она связана уже не с «филистерством», а с особым рода *служением* – *профессионализмом*, рациональностью *трезвого взгляда* на жизнь *в границах* не столько своего удела, сколько *своего дела*⁵⁰.

Именно эта традиция по-новому заявила о себе в XX в., когда на место органичного единства индивидуальной «незапрограммированности наперед» и ее «личностного» регулятивного горизонта все активнее заступал некий *эрзац* «личностности». Проявлял он себя, в частности, как такая «театральность» поведения, которая, по словам Ю.М. Лотмана, сказанным о «нормативном» декабристе, была связана с восприятием «своих поступков... как... сюжетов для будущих историков»⁵¹. Эта подмена, превратившая в глазах многих современников «подлинность» в «жаргон подлинности»⁵², спровоцировала идеологические атаки на всю совокупность ценностей «пограничности». Начатые еще в 20-е годы XX в., они довершили это дело в послевоенные десятилетия. Многочисленные тактические эпизоды этих атакующих действий, переориентировавших первоначальное «элитарное» презрение к «человеку массы» в направлении его утверждения в статусе *нового человека*, можно сгруппировать в несколько переплетенных друг с другом стратегических течений. Меня в данном случае интересует в первую очередь тот участок этого фронта, который связан с *самой* известной в XX в. линией медиэвистики в исторической науке.

Речь идет о возвышении средневекового Запада, опирающемся на влиятельные, хотя и нуждающиеся, по словам Гуревича, «в сугубо осторожном применении»⁵³ понятия «*ментальное оснащение*», «*менталитет*», «*ментальность*». Заимствованные родоначальниками школы «Анналов» «у этнологов и антропологов – в частности, у Люсьена Леви-Брюля»⁵⁴, эти синонимы имели двоякий смысл. С одной стороны, «ментальность любого исторического индивида, сколь бы значимым он ни был, представляет собой то общее, что этот индивид разделяет с другими людьми своего времени»⁵⁵. При таком понимании и «интеллектуалы», и «простые люди», сосуществующие в одной культуре, уравнивались в силу их одинаковых «ментальных» ориентиров. Но с другой стороны, был и еще один смысловой оттенок: «ментальность» у историков

первого поколения «Анналов» являлась и индивидуальной сущностью *только «простых людей»*, в частности, *средневековых «простецов»*, ибо как раз в их поведении и разуме выражавшиеся ею «коллективные представления»⁵⁶ проступали с незамутненной отчетливостью. Именно этот контекст, не отменявший *первого* смысла «ментальности», трансформировал ее еще и в определенный тип *ментального человека*, предустановленного своей идентичностью к определенной «внешней» и «внутренней» локальности существования. При этом новый метод изучения истории и понята *именно так* «ментальность» противопоставлялись школой «Анналов» (привет Панглоссу!), соответственно, новоевропейской «интеллектуальной истории». Она базировалась на изучении *неукротимых умов и ни на что не опирающихся идей»*⁵⁷ (и самим этим «неукротимым умам» и «идеям»⁵⁸). «Ментальность», таким образом, рассматривалась М. Блоком и Л. Февром как причастная *и к истории, и к современности* сущностная принадлежность не отягощенной глубокой рефлексией и, следовательно, «правильной» формы субъективности, соотносимой адекватной ей «правильной личностью». Это относится и к «средневековой личности», отмеченной приоритетом такого существования, которое отрицает не имеющее своих «пределов» развитие, т. е. налагает «ограничение на свободное индивидуальное созидание»⁵⁹. И конечно же, в «ментальной» версии средневекового человека, проецируемой на «правильность» человека современного, представало не само как таковое средневековое сознание, еще не знавшее той отнюдь не бытовой рефлексии, которая налагает «ограничение... на созидание». «Ментальность» и соответствующая ей «личность» происходили от характера идентичности самих авторов этих концептов. Они шли от той, идущей от *просветительской философской темы служения своему «очерченному» делу, формы индивидуализированного и по-своему тоже целостного существования*, которая в данном случае противопоставлялась *целостности универсалистской, «пограничной»*. И именно на путях этого противопоставления (но и с имплицитным желанием диалога с «пограничностью») происходило слияние «ментальности» и с персонализмом Р. Гвардини, и с феноменологией естественной установки А. Шютца, продолжавшейся в различных вариантах феноменологической социологии, и с семиотической антропологией «насыщенного описания» К. Гирца, и с другими течениями. Оставаясь «для себя» сугубо *научными*, они стремились привести в свои «объяснения» стилистику «понимания». Одним из теоретических результатов стал так называемый «антропологический поворот» в исторической

науке, вместе со многими другими социологическими и историко-социологическими дискурсами конца XX в. предопределивший многочисленные плодотворные направления исследования исторической и современной «повседневности», но в то же время сыгравший важную роль и в качестве проектанта тех социальных приоритетов, которые противопоставляют себя ценности индивидуальной и исторической стратегии. Захватывая массмедиа и институционализируясь, китчевые версии теоретизирования по поводу установки на ограничение постепенно сформировали определенную *идеологию «очерченности»*, ставшую еще одним вариантом социокультурного эрзаца.

Вот и медиевистика Гуревича, опиравшаяся на почти тождественные в его тезаурусе понятия «социальная психология», «картина мира», «ментальность» и «менталитет»⁶⁰, в стремлении к «истории в человеческом измерении», *с одной стороны*, пыталась преодолеть «объясняющие» подходы к прошлому посредством прививания к ним определенных стилей «понимания». Важнейшим фактором этого стремления, предпринявшего эволюционирование ученого от занятий аграрной историей к школе «Анналов», Новой исторической науке и, далее, к исторической антропологии⁶¹, была остро осознававшаяся им «проблема “инаковости”»⁶². Подобно философствующему приверженцу диалогического подхода, Гуревич прекрасно понимал антиномичность ситуации историка, оказывающегося «перед лицом Другого – человека, социальное и индивидуальное поведение которого и самый взгляд на мир отличаются от жизненных ориентаций людей современности»⁶³. Почти по-бахтински звучат слова о том, что при изучении

своеобычных людей, принадлежащих к «этнографическим» обществам, мы имеем в виду не только их, но и, может быть, прежде всего, самих себя. Сравнивая два образа мира... мы совершаем акт самопознания. Вопросы, которые мы задаем историческим источникам, в конечном итоге диктуются нашим собственным временем⁶⁴.

С другой же стороны, хотя и идущая навстречу «пониманию» и в этом смысле, казалось бы, сближающаяся с позицией Баткина, медиевистика Гуревича все-таки полностью соответствует *своей* традиции, скептически относящейся к универсалистскому «философствованию» («...я лишен такого дара как философский склад ума»⁶⁵), *но «не менее» новоевропейской*. Современный историк, находящийся в русле этой традиции, проецирует свою волю к *дисципли-*

линарности, понимаемой как «*очерченный профессионализм*», на отношения между «личностью» и «менталитетом», свойственные и Средневековью, и любой другой эпохе:

Подобно мольеровскому господину Журдену, не догадывавшемуся о том, что он говорит прозой, наш воображаемый собеседник не знает, что обладает менталитетом. Не знает этого он прежде всего потому, что, собственно, не он «обладает» менталитетом, но этот загадочный менталитет владеет им ... Вот это неявное принуждение, оказываемое коллективными представлениями на индивидуальное сознание, и было введено отцами-основателями «Анналов» ... Менталитет, если угодно, есть внеличный аспект сознания личности⁶⁶.

Но что же это за «личность», внеличным аспектом которой является этот самый «менталитет», не известный ей и принуждающий ее ко всему, кроме движения в свою, т. е. именно «менталитета», сторону? Это та «личность», которая тождественна своему «менталитету», так как оба концепта подразумевают сущностное свойство *изолированности друг от друга*, самой своей понятийной природой *отрицающее осознающее сближение*, невозможное без допущения «пограничности». И когда Гуревич, критикуя «то, что Бахтин ставит знак равенства между понятиями “народная культура и “карнавальная смеховая культура»⁶⁷, говорит, что при этом остаются «в тени... другие существенные стороны народа»⁶⁸, он явно не учитывает экзистенциалистский характер карнавальской концепции Бахтина. В отличие от «народной культуры», принадлежащей в данном случае к той исследовательской парадигме, которая связана с «личностью», *сущностно* изолированной от «ментальности», «карнавальная смеховая культура» *предустанавливает* культурное бессознательное и сознание его индивидуального носителя к их «пограничному» движению друг к другу.

Пример сближения «объяснительного» подхода с «понимающим», проявившегося во всех направлениях «антропологического поворота», казалось бы, демонстрирует способность к продуктивному взаимодействию того «возможного мира», в котором существует «средневековая личность», с другим, конституированным в данной статье с опорой на «пограничность». Но для того, чтобы подобные взаимоотношения стали реальным препятствием на пути экспансии индифферентной «толерантности» друг к другу (часто не отличимой от «местной» претензии

на тотальную власть) различных ведомств понимания современной культурой самой себя, таким сближениям нужна гораздо более «зрячая» вера в *гуманитарную* необходимость *междисциплинарных* консенсусов.

Примечания

- ¹ *Баткин Л.М.* К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. 1990. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/odiss/15.php (дата обращения: 25.11.2009).
- ² Там же.
- ³ См. *Баткин Л.М.* К спорам о логико-историческом определении индивидуальности. С. 59–75; *Гуревич А.Я.* Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Там же. С. 76–88.
- ⁴ *Баткин Л.М.* К спорам о логико-историческом определении индивидуальности.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Гуревич А.Я.* Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. 1990. URL: <http://www.gumer.info> (дата обращения: 26.06.2009).
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Баткин Л.М.* О том, как А.Я. Гуревич возделывал свой аллод // Баткин Л. Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 272.
- ¹⁰ *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 72.
- ¹¹ «Понимание», указывающее на движение исследователя в направлении субъективного мира *самого* исторического Другого, существовало в начале XX в. в смысловых версиях В. Дильтея и М. Вебера: первый исходил из необходимости постигать *иррациональную «жизнь»* исторического Другого, второй, полагая задачу Дильтея невыполнимой, считал, что можно приблизиться лишь к *рациональным, открытым историческому Другому*, формам его сознания.
- ¹² О «бытии историком» см. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 137, 138.
- ¹³ *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 81.
- ¹⁴ Там же. С. 82.
- ¹⁵ См., например, *Межуев В.М.* Идея культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2012. С. 27.

- ¹⁶ См. *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры // Баткин Л. Пристрастия. С. 173.
- ¹⁷ Говоря о близости диалогии Бахтина герменевтике Гадамера, необходимо иметь в виду и серьезные разногласия между двумя этими философскими и методологическими позициями. Об этих разногласиях см., например, *Бялостоцки Д.* Разговор как диалогика, прагматика и герменевтика: Бахтин, Рорти, Гадамер // *Философия России второй половины XX века.* Михаил Михайлович Бахтин. М.: Росспэн, 2010. С. 126–142; *Яусс Х.Р.* К проблеме диалогического понимания // Там же. С. 143–163.
- ¹⁸ См. *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры // Баткин Л. Пристрастия. С. 179.
- ¹⁹ *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры // Там же. С. 183.
- ²⁰ Там же. С. 175.
- ²¹ Там же.
- ²² *Бахтин М.М.* Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // *Эстетика словесного творчества.* М.: Художественная литература, 1979. С. 334–335.
- ²³ *Библер В.С.* М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. URL: <http://www.bibler.ru> (дата обращения: 20.04.2009).
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры (два философских введения в двадцать первый век): URL: http://www.bibler.ru/bim_ot_nauk.htm (дата обращения: 27.08.2009).
- ²⁶ *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 373.
- ²⁷ Та «культура», которая при этом имеется в виду, релевантна этому постижению своей онтологической истины, т. е., как уже было отмечено, а ниже будет рассмотрено более обстоятельно, соотносится с понятием «пограничность», предполагающим предельно-рефлексивное сосуществование субъекта и его культуры.
- ²⁸ *Баткин Л.М.* Слово о Библиере // Баткин Л. Пристрастия. С. 251.
- ²⁹ *Баткин Л.М.* Два способа изучать историю культуры // Там же. С. 181.
- ³⁰ *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. С. 116.
- ³¹ О «трансцендентности», ее истории и различных версиях см.: *Гайденко П.П.* Указ. соч.
- ³² *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). Указ. соч. С. 133.
- ³³ *Гуссерль Э.* Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест; М.: Аст, 2000. С. 491.
- ³⁴ Цит. по: *Яусс Х.Р.* К проблеме диалогического понимания // *Вопросы философии.* 1994. № 12. С. 103.
- ³⁵ *Бахтин М.М.* Из записей 1970–1971 гг. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 349.

- ³⁶ *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Указ. соч. С. 137, 138.
- ³⁷ *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. М.: РГГУ, 2000. С. 776.
- ³⁸ Там же. С. 782.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. С. 9.
- ⁴¹ *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры (два философских введения в двадцать первый век). URL: http://www.bibler.ru/bim_ot_nauk.htm (дата обращения: 27.08.2009).
- ⁴² Там же.
- ⁴³ *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. С. 784.
- ⁴⁴ Цит. по: *Гуревич А.Я.* Об «Исторической поэтике личности» // Владимир Соломонович Библер. Философия России второй половины XX века. М.: РОСС-ПЭН, 2009. С. 266.
- ⁴⁵ *Баткин Л.М.* О постмодернизме и «постмодернизме». О судьбе ценностей в эпоху после модерна. URL: <http://www.magazines.russ.ru/October/1996/10> (дата обращения: 15.04.2009).
- ⁴⁶ Баткин Л.М. Слово о Библиере // Леонид Баткин. Пристрастия. С. 251.
- ⁴⁷ Вспомним, например, маску Доктора в комедии дель арте.
- ⁴⁸ *Гаспаров М.Л.* Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. М.: Греко-латинский кабинет; Новое литературное обозрение, 1996. С. 206.
- ⁴⁹ *Вольтер М.-Ф.* Кандид, или Оптимизм. URL: <http://lib.ru/INOOLD/WOLTER/kandid.txt> (дата обращения: 15.02.2011).
- ⁵⁰ Прологом к этой философской тематизации ценности частного существования несомненно являются «Опыты» М. Монтеня.
- ⁵¹ *Лотман Ю.М.* Декабрист в повседневной жизни // Ю.М. Лотман. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: «Искусство – СПб», 1994. С. 338.
- ⁵² В книге «Жаргон подлинности», вышедшей в 1964 г., Т. Адорно подверг жесткой критике немецкий экзистенциализм, и прежде всего, философию М. Хайдеггера и К. Ясперса.
- ⁵³ *Гуревич А.Я.* История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html> (дата обращения: 23.11.2009).
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ *Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. № 66. С. 26.
- ⁵⁶ Понятие Э. Дюркгейма.
- ⁵⁷ *Шартье Р.* Указ. соч. С. 25.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Там же.

- ⁶⁰ См. *Кром М.* Арон Яковлевич Гуревич и антропологический поворот в исторической науке // Новое литературное объединение. 2006. № 81. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/kr14.html> (дата обращения: 26.10.2009).
- ⁶¹ См. *Кром М.* Указ. соч.
- ⁶² *Гуревич А.Я.* История в человеческом измерении (Размышления медиевиста). Указ. соч.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ *Гуревич А.Я.* Об «Исторической поэтике личности» // Владимир Соломонович Библер. Философия России второй половины XX века. С. 266.
- ⁶⁶ *Гуревич А.Я.* История в человеческом измерении (Размышления медиевиста) // Указ. соч.
- ⁶⁷ *Гуревич А.Я.* Историческая наука и научное мифотворчество (Критические заметки) // Гуревич А.Я. История нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М.: РГГУ, 2005. С. 544.
- ⁶⁸ Там же.

С.П. Шорохова

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ГУМАНИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В статье гуманизм рассматривается в контексте духовного кризиса, в котором человечество оказалось при вхождении в новое тысячелетие. В условиях техногенной цивилизации гуманизм рассматривается как единственно возможное морально-психологическое пространство, в котором могут решаться политические и иные проблемы современности. Указывается на важность поиска единых нравственных оснований для нового глобализованного мира.

Ключевые слова: гуманизм, глобализация, нравственность, человек, ценности.

Во всем мире к глобализации существует весьма неоднозначное отношение. С одной стороны, все чаще происходят разного рода глобализационные форумы, проводимые с участием государственных лидеров и ученых с целью выработать новые подходы к построению человеческого общежития, с другой, – организуется массовые антиглобализационные выступления, нередко оканчивающиеся потасовками и неприятными выпадами в адрес тех, кто видит в глобализации позитивное начало. Представляется весьма затруднительным выработать однозначную позицию относительно сущности глобализационного процесса, как негативных его сторон, так и его ценности.

Всякий раз, когда пытаются очертить круг позитивного и отрицательного влияния глобализации, негативного оказывается больше. И это при согласии в том, что, по мнению диакона А. Кураева, глобализация – «слово хорошее»¹.

Но многие сегодня в нем видят угрозу своего существования. Чаще всего это «хорошее слово» произносится тогда, когда нужно

сказать о стремлении США к полному диктату над миром. Иногда вспоминают его в связи с финансовыми операциями транснациональных корпораций, перемещающими капитал из одной страны в другую, оставляя за собой руины национальных экономических систем. После 11 сентября 2001 г. многие аналитики стали открыто заявлять о том, что тот мировой процесс, который называют идеологически нейтральным словом «глобализация», есть на самом деле новая мировая война. Таким образом, сущность глобализации сводится к мировой войне за общепланетарное господство, навязываемой Западом во главе с США.

Кроме того, о глобализации говорят в связи с экологическими катастрофами; удвоение планетарного валового продукта безвозвратно разрушает экологические системы, что ставит под угрозу само выживание человечества.

В связи с датой 11 сентября 2001 г. говорят и еще об одном негативном аспекте глобализации, а именно о крахе гуманизма, знаменующим собой наступление новой эпохи в истории человечества.

В качестве одного из отрицательных последствий глобализационного процесса называют кризис религии, происходящий на фоне расцвета «спонтанной» религиозности, что проявляется в эпидемии сект, астрологии, магии и всякого рода колдовства, а также в распространении среди людей некоей «своей веры», избегающей общинности, обрядовости и догматичности.

Таким образом, под глобальными угрозами обычно понимают технико-индустриальные угрозы, экологические проблемы и бедность или неравенство, угрозы применения оружия массового уничтожения, а также, может быть не столь ощутимые сейчас, но не менее значимые по степени воздействия на будущее человечества угрозы духовного опустошения человека, «кризис духовности».

Сегодня уже практически невозможно определить, когда именно началась глобализация. Предпосылки для ее возникновения, ее корни мы встречаем в далеком прошлом; но, тем не менее, особенно яркое проявление этого феномена мы наблюдаем в XX–XXI вв. Именно в XX в. получила широкое распространение и признание система ценностей и установок, на которых базируется глобализация².

Нравственной основой современного глобализированного мира являются такие понятия как толерантность, плюрализм и гуманизм, ставшие «интернациональными»; их использование помогает легче преодолевать языковые барьеры.

Слово «толерантность» (от латинского *tolerantia* – терпение) первоначально функционировало в роли термина, использующе-

гося в физиологии, где оно означает способность организма переносить неблагоприятное влияние того или иного фактора среды. Более широкое значение этого слова – терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению. Говоря о толерантности, предполагают чаще всего безграничную (в соответствии с общей концепцией современного глобализованного «мира без границ») внутреннюю готовность принимать, оправдывать, допускать всё и вся.

«Плюрализм» – термин противоположный «монизму» был предложен немецким философом Х. Вольфом в начале XVIII в. для обозначения философской позиции, которая отрицает единство мира и утверждает, что в основе мира лежит множество самостоятельных и независимых начал бытия. В последующие эпохи гносеологической основой плюралистических концепций становится релятивизм, то есть утверждение условности всякого знания и отрицание устойчивости вещей и явлений. В современном мире плюрализм развился и в социологическую теорию, согласно которой общественно-политическая жизнь представляет собой конкуренцию множества социальных групп, партий и организаций. В более широком значении, плюрализм – это сосуществование разных форм политической, экономической, культурной жизни как главный принцип устройства правового общества, а также многообразие взглядов и мнений, дающее возможность свободы выбора.

Гуманизм – это общеполитический, методологический принцип, лежащий в основе бытия современной индустриально-технологической цивилизации, образно называемой «Западом». Как известно, общепризнанного определения понятия «гуманизм» не существует. Обычно под гуманизмом понимают стремление к человечности, к созданию условий для максимального развития способностей человеческой личности, для достойной человека жизни. В реальной жизни принципы гуманизма формулируются в трех основных категориях: 1) общечеловеческие ценности; 2) права человека; 3) идеал всемерно развитой, гармоничной личности.

Именно гуманизм сегодня считается самой передовой идеологией, признаком цивилизованности того или иного народа. Принципы гуманизма пропагандируются как самые передовые и прогрессивные, используются в качестве политического инструмента воздействия на другие государства и народы при решении разнообразных, в том числе экономических, социальных, политических вопросов в области международных отношений и в координации внутренней политики различных государств. Однако, для того, чтобы понять, каково истинное значение гуманизма для современ-

ной цивилизации и его роль в истории человечества, следует обратиться к истокам этого явления.

Время рождения гуманизма относят к концу XIII – началу XIV вв., когда в Западной Европе начинается процесс, связанный с изменениями во всех сферах жизни человека – в области философской мысли, в литературе, в области художественного творчества, в научном и религиозном аспектах, в социально-политических представлениях. Этот процесс оказался настолько значительным, что позднее был признан отдельной эпохой в истории западноевропейских народов – Эпохой Возрождения.

Сам термин «Возрождение» (от французского *renaissance* – возрождение, Ренессанс) появился в XIX в. Смысл употребления данного термина в том, что в XIV–XVI вв., во-первых, происходит возрождение интереса к античной культуре в целом – к философии, религиозно-мистическим учениям, литературе и изобразительному искусству. Во-вторых, в этот период как бы рождается новая культура уже самих западноевропейских народов, противоположная традиционной христианской культуре Средних веков.

Новое миропонимание заключалось прежде всего в том, что мыслители Эпохи Возрождения стали совершенно иначе, нежели христианские теологи, относиться к проблеме человека. На смену христианскому теоцентризму приходит возрожденческий антропоцентризм, когда человек, проблемы личности становятся центром и целью всякого познания, мышления в целом. Данте писал, что из всех проявлений Божественной мудрости человек – величайшее чудо. В дальнейшем отношение к человеку как к некому чуду, даже как к центру Вселенной вообще, сохраняется и становится определяющим.

Человек в Эпоху Возрождения воспринимался во всей его целостности – материальная природа человека интересовала мыслителей той поры не меньше чем его духовные качества. Наиболее ярко внимание к человеческому телу проявилось в искусстве Ренессанса. Возрождение интереса к красоте человеческого тела, опора на античные идеалы и пропорции человеческого тела – одна из характерных черт произведений искусства того времени. Новое понимание проблемы человека сказалось и на новом понимании проблемы Бога мыслителями Ренессанса. Вместе с антропоцентризмом на смену теоцентризму приходит пантеизм, философское учение, которое признает слияние Бога с природой, когда Бог воспринимается не как всемогущая личность, а как некая сверхъестественная, существующая во всех природных объектах сила. По сути дела мыслители-пантеисты обожествляли саму природу, считая,

что Божественная сила как бы разлита в природе, в том числе присутствует и в самом человеке. Подобное отношение к идее Бога сказывалось и на отношении к церкви. Гуманисты не были атеистами, т.е. не отрицали необходимость веры. Однако многие из них критически относились к церкви, считая, что она неправильно трактует понятие Бога и, следовательно, ведет всех верующих людей по ложному пути. Поэтому для Эпохи Возрождения характерны в большей степени антиклерикальные настроения, проявившиеся во многих произведениях XIV–XVI вв.

Именно в это время принципы и методы познания античной философии возводятся гуманистами в абсолют, а научное знание начинает приравняться к религии. Следует подчеркнуть, что по убеждению гуманистов наука и должна была стать основанием новой религии. С этой целью гуманисты обращают внимание на таинственные способы познания – магию и мистику, в которых они видели важнейшие средства постижения Божественных истин. Магию и мистику они возводили в чуть ли не высшие формы научного знания. Поэтому возрождение интереса к античной культуре сопровождалось и возникновением интереса к античным религиозно-мистическим учениям. Само определение человека как «великого чуда» уже несет в себе мистическое содержание, ибо чудо невозможно познать, а необходимо принять таким, как оно есть.

Одна из основных черт гуманистического движения состояла в убеждении, что разработка новых гуманистических идеалов возможна только в том случае, если христианское вероучение удастся заново обосновать с помощью древних мистических и магических учений, а также с помощью античной философии. Что необходимо разработать единую религиозно-философскую концепцию, совместив древнюю мистику, философию со Священным Писанием. В соответствии с такой логикой возникает концепция «всеобщей религии».

Гуманистическое мировоззрение, распространившееся в Европе в XIV–XVI вв. нашло свое отражение и в создании новых политических и этических учений. Общая философская направленность на признание человеческой личности центром Вселенной оказала значительное влияние на тогдашних мыслителей, интересующихся проблемами политики и этики. Объяснение этих проблем стало строиться не на неких высших, Божественных идеалах, а исходя из интересов отдельного конкретного, реального человека. В сочинениях Томаса Мора формулируется общественно-политический идеал гуманизма – «Утопия», как образ «идеального государства». В основе этого идеала лежит не только отрицание частной собст-

венности и признание собственности общественной, но и некая религия «почитания Божественной природы». Еще более религиозно-мистическое содержание вкладывал в свой «Город Солнца» Томмазо Кампанелла, автор учения о «естественной магии».

Итак, культура и философия гуманизма – это грандиозное и противоречивое, а во многом и противоестественное смешение христианства, античной философии, позднеантичной и восточной магии и мистики. На основе смешения различных религиозных, научных, литературных и мистических традиций в Эпоху Возрождения и рождалась будущая западноевропейская культура. Именно это смешение позволило мыслителям гуманизма порвать с традиционным христианским мироощущением и объявить личность отдельного человека если еще и не равной Богу, то, во всяком случае, приближающейся к Богу по своим возможностям, способностям и, главное, по своей степени свободы. Иначе говоря, человек, как «великое чудо», должен был обладать такой же свободой, как и сам Бог.

Таким образом, гуманизм изначально формулировался как религия, которая должна была заменить собой христианство. Главными постулатами этой религии были: вера в божественную сущность природы, вера в свободного человека, вера в человеческий разум и в безграничные возможности науки и, наконец, вера в силу магии и мистики.

В XVI–XIX вв. религиозно-философские установки гуманизма стали методологической базой всех основных религиозных, философских, этических, политических, экономических, эстетических учений западноевропейской цивилизации. Это относится к протестантизму (во всех его разновидностях), а также к рационализму, эмпиризму, к «теории естественного права», Просвещению, английской политэкономии, к немецкой классической философии, к марксизму и позитивизму и т. д.

Таким образом, именно гуманизм стал орудием идеологического разрушения традиционного христианского общества Западной Европы. С другой стороны, он явился средством создания нового общества, известного нам под разными именованиями – «правовое государство», «гражданское общество», «капиталистическое общество», «современная западная цивилизация» и др. Важно и то, что учения и политические течения, борющиеся в Западной Европе с капитализмом, также основывались на гуманистических принципах – например, марксизм. Ведь коммунизм, как идеал общественного развития, – это идейное оформление одной из самых радикальных форм гуманизма. Недаром идеологи коммунизма усматривали свои истоки в «Утопии» Мора и в «Городе Солнца» Кампанеллы.

Впрочем, уже с середины XIX столетия в учениях западноевропейских мыслителей все более утверждается неверие в гуманистические идеалы. Поэтому можно выделить две главные тенденции в философии и общественной мысли Западной Европы в XVII–XX вв.: первая из них связана с убежденностью во всемогуществе человеческого разума и науки и, как следствие, порождает оптимистический взгляд на человека и его будущее; вторая утверждает критическое отношение к безграничным возможностям человека, показывает его неспособность не только преобразовать, но и познать мир, и, таким образом, является основой пессимистического понимания настоящего и будущего человека и человеческого общества. В свою очередь, конкретными выразителями этих тенденций стали различные по своему содержанию философские учения.

В итоге, к XX столетию гуманизм в философии явно исчерпал себя, что подтверждает историческая реальность. Каких результатов достигло человечество, опираясь на философию гуманизма? Первое – это научно-технический прогресс, активное познание природы, создание многообразных, не существующих в природе технологий. Второе – мощное экономическое развитие в XIX–XX вв., приведшее человечество к созданию «постиндустриального общества». Третье – идеология и практика «правового государства» и незыблемые в своей основе «права человека». С другой стороны, с тех пор, как гуманизм стал общеполитическим принципом бытия западной цивилизации, человечество оказалось ввергнуто в бесконечную цепь социальных конфликтов и войн. Это вполне объяснимо – человек, признав себя равным Богу, принялся бороться за лучшие условия своего существования, начал преобразовывать социальное пространство и природную среду в соответствии с собственными представлениями. В итоге XX век науки и техники, век атома и космоса, век торжества человеческого разума и философии гуманизма, принес человечеству наибольшие разрушения. Сегодня мир стоит на грани самоуничтожения. Однако вероятно не стоит утверждать, что гуманизм, как религиозно-философская, нравственная основа бытия человечества, ныне полностью исчерпал свою созидательную функцию, превратившись исключительно в фактор разрушения человеческого общества.

В современном глобализированном мире гуманизм не должен быть отделен от политики, изолирован от политической жизни. Гуманизм провозглашает основные политические ценности (свобода, демократия, гражданское общество, верховенство закона); выполняет общеполитическую гуманизирующую функцию, апеллируя с помощью толерантности и плюрализма к лучшим гражданским,

правовым и моральным чувствам каждого. Гуманизм является единственным приемлемым морально-психологическим полем, на котором могут обсуждаться и решаться политические разногласия и конфликты. Сегодня речь идет об изменении мировоззрения, о том, что человечество должно научиться мыслить по-новому. Это позволит рассматривать глобализацию с качественно иных позиций, как процесс, в котором формируется новое качество общественного бытия, не вписывающегося в привычные рамки национально-государственных образований.

Очевидно, что объектом воздействия глобализации является не столько экономика, политика, культура, сколько само человеческое сознание: трансформируются представления человека о мире, обществе, меняются сами механизмы выбора жизненных стратегий. Глобализация ставит индивида перед проблемой внутреннего самоопределения, построения новой иерархии ценностей. Задача, во все времена стоящая перед человеком, – найти свое место в новом мире – предельно усложнилась. Представления о таких фундаментальных понятиях, на которых строится жизнь общества, как социум, гражданство, политическая власть, право, международные отношения стремительно изменяются. Глобализация сталкивает прошлое, настоящее и будущее в сознании одного человека. На наших глазах разворачивается формирование нового мирового порядка. И это не просто очередная экономическая система или система международных отношений. Перед нами открывается попытка формирования нового целостного мироустройства, для которого необходимо найти единые основания, в том числе и нравственные.

Примечания

¹ *Кураев А.В.* Глобализация и ее антихристианские черты // *Община XXI в.* Православное обозрение. [М., 2002]. URL: <http://www.21v.ru/newspaper/?issue=13&article=04> (дата обращения 22.02.2013).

² *Бек У.* Что такое глобализация? М.: Прогресс – Традиция, 2001. 304 с.

В.М. Карелин

МНОГООБРАЗИЕ АПРИОРИ

19 и 20 апреля 2012 г. в РГГУ прошла конференция «Многообразие априори», приуроченная к двадцатилетию философского факультета РГГУ. На открытии конференции председатель оргкомитета декан философского факультета *В. Губин* рассказал об основных вехах развития факультета и планах на будущее. Он напомнил о том, что в момент открытия в 1992 г. это оказался седьмой по счету философский факультет в системе российского высшего образования. С приветственным словом выступил проректор по научной работе *Д. Бак*. В своей речи он отметил большой вклад ученых факультета в развитие философии, несмотря на непростое состояние этой дисциплины в современных условиях. С приветствием выступил также *М. Русаков*, представлявший Немецкий дом науки и инноваций в Москве (DWIN) – организацию, при поддержке которой проходила конференция.

На пленарной части конференции был представлен доклад профессора *Е. Ивахненко*, посвященный осмыслению статуса философского факультета в современном российском университете. В докладе освещены ключевые тенденции развития высшего образования в России в их отношении к образованию философскому. В обсуждении предложенной проблематики основное внимание было сконцентрировано на утрате системой университетского образования прежних легитимаций и переходе к формуле «*university of excellence*» – «университет превосходства / совершенства / высокого качества».

Утреннее заседание началось с доклада *А. Ахутина* «Логика онтологических пред-полаганий». Докладчик сформулировал идею парадоксальной логики понимания априори. Постичь суть априори – значит обратиться к первоначальному, приступить к дискуссии об истоках бытия – т. е. о том, что уже само по себе парадоксально:

первоначало возникает тогда, когда ничего еще нет, но начало при этом уже есть нечто начатое. Рассуждение о первоначалах, таким образом, есть возвратное движение – от конца размышления к началу, к истоку мысли. А следовательно, вопрошание о смысле априори становится своего рода новой постановкой вечного вопроса «Что есть философия?».

Факультет всегда поддерживает тесные связи с зарубежными коллегами, и неудивительно, что это мероприятие имело международный статус. Философ *П. Руморе* из Университета Турина вынесла на обсуждение тему «Два вида априори в философии Нового времени». Она рассмотрела радикальный переворот понятия априори в истории западноевропейской философии. Современное значение термина, отличающееся от изначального его понимания в аристотелевской традиции, раскрывается как относящееся не к способу, а к источнику познания из разума или из опыта. Такое понимание включает противопоставление субъекта и природы, внутреннего и внешнего миров. Понятие априори проинтерпретировано в контексте употребления в двух смыслах – как изначальной способности субъекта по случаю опыта самостоятельно образовывать предмет своего собственного познания и как чистого логического предприятия разума, которое понимается как гарантия объективной значимости познания. Как подчеркнуто в докладе, такое двойное употребление дает ответ на центральный вопрос нововременной философии об условиях значимости познания и достоверности опыта.

Философ *А. Паткуль* (СПбГУ) предложил слушателям доклад «Априори: самый далекий путь к ближайшему». Он обозначил обширное поле подходов к априори, сложившихся в различных концептуальных схемах: в герменевтической, феноменологической, археологической (в фукианском смысле). Высказанные идеи указали на острую необходимость дальнейшей разработки ряда проблем, пока еще недостаточно исследованных: противостояние герменевтики и фукианской археологии, анализ понятия исторического априори и других.

Развитию понятия априори в истории философии посвящен доклад *Н. Дмитриевой* (МГПУ) «Понятие “априори” в неокантианстве». В выступлении проанализированы интерпретации и особенности использования категории в трудах Когена, Риккерта и других философов. Судя по вопросам (о статусе априори в понимании знания, различиях научного и мистического познавательного опыта и др.) тема вызвала живой интерес аудитории.

Возможность сближения сферы познания и сферы телесности в обобщенном теоретическом осмыслении рассмотрена в докладе

В. Молчанова «Чувства разума и априори телесности». Эта интереснейшая тема разработана докладчиком в свете теоретических построений феноменологии, в частности, с опорой на концептуализацию понятия очевидности Гуссерля. Используемая методология позволила предположить, что понятие априори носит прежде всего пространственный, а не временной характер – оно раскрывается как пространственность телесности и окружающего человека мира.

Один из немецких гостей конференции – *П. Травны* из Университета Вупперталя – предложил новый подход к теме «Хайдеггер и априори». Как отметил докладчик, вопрос об «априори» – как о том, что «всегда уже» предположено для мышления – еще с Анаксимандра и Парменида является ключевым вопросом философии. В докладе рассмотрено гуссерлевское толкование априори в свете хайдеггеровского подхода. На основе этого понимания предложен анализ хайдеггеровской двойственной интерпретации априори и смысл последующего отказа Хайдеггера от этого понятия.

На вечернем заседании выступил *Х.-П. Гроссханс* из университета Мюнстера. В докладе «Априори в теологии XX в.» он представил некоторые результаты своих исследований современного богословия – области, изучением которой занимаются и философы нашего факультета.

Второй день конференции «Многообразии априори» открыло выступление *С. Неретиной* (РГГУ, ИФ РАН). В ее докладе, озаглавленном «Субсистенция и персона», предложена интерпретация понятия «персоны» в контексте средневековой философии, основанная на анализе этимологии данного понятия.

В докладе *Б. Маркова* (СПбГУ) «Априори повседневной культуры» рассмотрены возможности анализа повседневности с точки зрения априорного знания. Проанализировав ряд подходов, которые можно применять для таких исследований, докладчик сделал вывод о том, что априори повседневности представляют собой, по сути, необходимые условия существования. Кроме того, он подчеркнул, что многие современные культурные феномены, с которыми приходится сталкиваться при анализе повседневности, так и не подверглись тщательному философскому осмыслению.

С. Коначева (РГГУ) представила слушателям доклад на тему «Проблема априори в феноменологии религии XX в.». В рамках феноменологического исследования религии вопрос об априори тесно связан с определением специфики религиозных феноменов. В докладе представлена позиция Гуссерля, рассматривавшего феноменологию религии как исследование конституирующего религию сознания в его отношении к возможной религии вообще.

Также проанализирована проблема априори в феноменологии религиозного сознания Р. Отто, А. Райнаха и раннего Хайдеггера. Анализ работ по феноменологии религии конца 1910-х годов позволил продемонстрировать, что здесь возникает «третий способ познания», отличный как от априорного, так и от эмпирического, основанного на религиозном переживании. Такое познание «осуществляется в мире, но не от мира», т. е. указывает поверх внутри-мировых отношений.

«Какова роль априори в понимании физикализма?» – этому вопросу посвящено выступление *Д. Разеева* (СПбГУ). Обсуждая особенности сильной (элиминативный материализм) и слабой (эпифеноменализм) версий физикализма, докладчик показал, что обоснование первой возможно исключительно с апостериорных позиций, тогда как для обоснования второй понятие априори является необходимым.

Выступление *Е. Черепановой* (УрФУ) «К. Лоренц об априорном в свете эволюционной биологии» посвящено роли представлений об априори в теории знаменитого биолога. Как показала докладчица, проблема априори, интересовавшая Лоренца еще в его ранних публикациях, в дальнейшем сохранила значимость как для его теории эволюции, так и для объяснения ряда феноменов человеческого бытия.

Заключительный доклад конференции «Опыт априорного: “несрочная весна” как метафора встречи с априорным в текстах И. Бунина и Е. Баратынского» сделан *В. Стрелковым* (РГГУ). В нем проанализированы особенности творческого воображения, определяемые декартовскими критериями познания, совпадающими с ключевыми аспектами априорного познания, которые В. Стрелков усматривает в прозе И. Бунина и в поэзии Е. Баратынского.

Конференция проходила в творческой рабочей обстановке, участники активно обсуждали каждое выступление. Интерес ученых к юбилейной конференции вызван не только широким спектром затронутых на ней тем, но и стремлением влиться в научную коммуникацию со специалистами, исследующими тему «Многообразия априори» в ее действительно многообразных аспектах.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ – II

24–25 декабря 2012 г. на философском факультете РГГУ прошла конференция «История философии и социокультурный контекст». Конференция открылась докладом *А.И. Алешина* «История философии: о значении социокультурного контекста», в котором обсуждалось значение социокультурного контекста для историко-философских исследований. Докладчик проанализировал неоднозначность влияния социокультурного контекста на смысл порождаемых в его рамках текстов. Важную роль играет представление о мотивационном комплексе того или иного мыслителя, которое являясь результатом нашей исследовательской и интерпретативной работы с текстами, помогает двигаться к полноценному их прочтению.

В докладе *В.И. Молчанова* «Деструкция времени и пространство истории. Критический анализ хайдеггеровского понятия историчности» продемонстрировано, что временность сохраняет все черты пространственности бытия-в-мире и служит лишь средством структурного описания экзистенции. Историчность определяется через временность, и это затемняет мысль Хайдеггера об историчности бытия-в-мире, препятствуя пространственному разрешению хайдеггеровской дилеммы между историей как подвижной взаимосвязью изменений объектов и как свободно парящей последовательностью переживаний субъектов.

В докладе *А.В. Маркова* «Августин и Деррида: к экстатической социальности» было представлено переосмысление Деррида европейской рецепции Августина как политического мыслителя, в исторической мысли которого Деррида видит не методическую, а языковую рефлексию. Докладчик утверждал, что проект Деррида понятен, если вписать его в переосмысление педагогической функции философии, происшедшее в XX в.

Рассмотрение малоизученных в отечественной традиции философских связей продолжил *Г.Г. Шевакин*. В докладе «Уго Спирито и социокультурный контекст итальянской философии XX в.» он показал связи философских исканий итальянского мыслителя с событиями социальной, культурной и политической жизни Италии.

Большую дискуссию, которая распространилась далеко за рамки конференции, вызвал доклад *В.О. Лобовикова* «История философии, эмпирическая криминология и метафизика преступности: “по понятиям” ли мыслили и жили выдающиеся философы?» В нем биографии выдающихся философов, выглядят неожиданно: многие «были под судом и следствием», «сидели», «состояли на учете», «совершали побег» и т. п. Такой эмпирический материал был связан с обсуждением метафизики преступности в самом общем виде. В дискуссии были высказаны возражения, что такой взгляд не учитывает легитимности самих властных структур.

Доклад *Л.Э. Крыштоп* «Этика чистого образа мыслей Канта» показала значимость кантовского понятия образа мыслей (*Gesinnung*). Являясь первым основанием принятия всех максим, образ мыслей представляет собой интеллигибельный принцип нашего произволения и может быть либо добрым, либо злым. Крыштоп подчеркнула, что в силу того, что этот принцип сам является первоосновой и не имеет под собой других оснований, Кант именует его присущим человеку «по природе», что, однако, не исключает возможности морального совершенствования.

А.В. Манучарова в докладе «Понятие жеста в работах Дж.Г. Мида и М. Мерло-Понти» заметила, что, несмотря на прогресс в нейрофизиологии, психологии, искусственном интеллекте, лингвистике и антропологии, фундаментальные вопросы, поставленные Мидом и Мерло-Понти, так и остаются без ответа. В докладе были представлены результаты исследования отношения между интенциональностью, переживанием и жестом, обсуждалось взаимодействие слов, жестов и контекста.

Вечернее заседание первого дня было посвящено, в основном, проблемам русской философии. В докладе *Н.В. Пуминовой* «Дискуссии о “внешней мудрости” в отечественной мысли конца XVI–XVII вв.» были поставлены две задачи: рассмотреть изменение отношения к «внешней мудрости» православных полемистов в «русских» землях Речи Посполитой с конца XVI до середины XVII вв. и сравнить позиции по этому вопросу киевских авторов второй половины XVII века с позициями авторов этого же времени в Московской Руси. Докладчица также уделила внимание переходу от критики «латинского мудрствования» в конце XVI в. к его

принятию в Речи Посполитой в середине XVII в. при сохранении негативного отношения к европейской богословской традиции в Московской Руси.

И.Н. Зайцев в докладе «Бог Кириллова (заметки на полях “Бесов” Достоевского)» показал, как Достоевский исследует формы рефлексивного отношения к действительности. Для писателя важно не то, как персонаж относится к действительности, а то, как он относится к отношению, как удерживает отношение в качестве такового. В Кириллове рефлексивное отношение упрощено, абстрагировано до одного своего момента, в результате чего Кириллов как бы «съеден идеей»: он есть воплощенная абстракция и «быть абстракцией» составляет его сущность.

К.Е. Мурьшев, выступивший с темой «Религиозно-философская концепция И.А. Ильина и ее соотношение с традиционным православным учением», рассмотрел идеи И.А. Ильина о природе божественной благодати и возможности «обожения» человеческой природы. Ильин настаивал на полном соответствии своей концепции православному учению, однако при ближайшем рассмотрении отдельные его «богословские мнения» оказываются не вполне ортодоксальными.

М.А. Белоусов в докладе «Феноменологические аспекты интерпретации гегелевской философии у И. Ильина» рассмотрел влияние работ Гуссерля на проект «имманентной критики» философии Гегеля в философии Ильина. В контексте анализа феноменологических предпосылок осуществляемой Ильиным критики гегелевской метафизики Белоусов сопоставил гуссерлевское и гегелевское понимание историчности.

В докладе «Русский философ в Берлине (1922–1937): “действительный”, “фактический” и “реальный” контексты» *А.И. Резниченко* рассмотрела жизнь в Берлине в 1922–1937 гг. русского философа С.Л. Франка, исходя из его же понятий «действительности», «фактичности» и «реальности», сформулированных им в этот же период.

Большой интерес вызвал доклад *Н.А. Дмитриевой* «Концепции истории в русском неокантианстве: Н.В. Болдырев и Я.И. Гордин». Дмитриева показала, что теоретическими истоками этих концепций были учения не только немецких неокантианцев (Г. Когена, Э. Кассирера), но и мотивы, берущие начало из баденской неокантианской школы (Э. Ласк и группа сборника «О Мессии»). Важными источниками, по убеждению докладчика, явились также подходы и методы, сформулированные русскими философами (П.Л. Лавров, А.С. Лаппо-Данилевский, Р.В. Иванов-Разумник и др.).

Д.Э. Гаспарян в докладе «Философия сознания М. Мамардашвили: говорить о сознании на языке самого сознания» представила попытку систематического изложения некоторых взглядов Мамардашвили на природу сознания. В докладе был раскрыт ряд ключевых пунктов его исследовательской работы, непосредственно посвященных данной проблеме.

Одному из фундаментальных вопросов философии Гуссерля был посвящен доклад *А.Э. Савина* «О развитии понятий эпохе и редукции в трансцендентальной феноменологии Гуссерля». Савин выделил четыре этапа этого развития, связанных с гуссерлевскими работами: «Идея феноменологии» (1907), «Идеи I» (1913), «Первая философия» (1923–1924), «Кризис» (1936). Источником развития этих понятий, по мнению докладчика, выступает их взаимодействие с идеей горизонтности сознания и мира: осмысление эпохе и редукции в свете идеи горизонтности, а горизонтности – в свете идей эпохе и редукции.

Утреннее заседание второго дня было, в основном, посвящено немецкой классической философии и немецкой философии XVIII в. Доклад *А.М. Харитоновой* «Проблема психофизического взаимодействия у Хр.А. Крузия» был посвящен почти неизвестной в России теме. Антивольфианец Хр.А. Крузий одним из первых представил систематическое разъяснение инфлюкционистской модели взаимодействия субстанций. В докладе эта модель рассматривалась как альтернатива предустановленной гармонии, позиции которой в немецком Просвещении защищал Хр. Вольф.

В докладе *Д.Е. Фетисовой* «Закон достаточного основания в немецкой философии конца XVII – первой половины XVIII в.» раскрыты различия в интерпретациях закона достаточного основания в немецкой философии, а также показаны ключевые философские вопросы, которые вытекают из его формулировок как в метафизике, так и в практической философии.

А.В. Чусов в докладе «Онтологические аспекты понимания категорий у Аристотеля, Канта и Гуссерля» рассмотрел категории в связи и при условии некоторой онтологии. Чусов отстаивал три тезиса: категории у Аристотеля неявно предполагают структуры сущего; категории у Канта суть формы суждений, связанные с синтезом разума, необходимостью и законами; категории у Гуссерля суть формы законов и сущностей, явно предполагающие мир как основу конституирования смысла.

Тема доклада *О.М. Мухутдинова* – «Аналитика понятий Канта в феноменологической и аналитической философии». Согласно аналитической традиции, осуществляемый в трансцендентальной ана-

литике понятий переход от таблицы суждений к таблице понятий не является очевидным, отсутствие принципа построения для таблицы суждений делает кантовскую систему категорий уязвимой для критики. Феноменологическая аналитика позволяет выявить действительные предпосылки открытия онтологических категорий.

На конференции было представлено два доклада, посвященных философии Шеллинга. Выступление *А.Б. Паткуля* «Доклад Ф.В.И. Шеллинга “Об источнике вечных истин” в контексте его позитивной философии» затронуло проблему перехода от негативной к позитивной философии Шеллинга в связи с трактовкой понятий «вечных истин», «идеи», «идеала разума», «теологического рационализма» и др. Главный вопрос доклада *А.Н. Крюкова* «Философия и искусство у Шеллинга» – почему в системе трансцендентальной философии Шеллинга искусство становится высшим знанием? Для ответа на него докладчик проанализировал истоки идеализма Шеллинга, исследовал субъект-объектные структуры самосознания и возможности толкования Я в качестве объекта.

В докладе «“Фрустрация” Гегеля-теолога у Жана Валя» *И.С. Курилович* рассмотрел возможность применения теолого-религиозных характеристик к Гегелю и возможность их противопоставления при проблематизации того, что понимается под «Гегелем». Отмечая важность интерпретации Валя, докладчик показал образно-ролевую природу «Гегеля», представленного французским мыслителем, его локальный характер «момента», подобно локальности «несчастливого сознания» в гегелевской системе.

На конференции был представлен тематический блок, посвященный философии Хайдеггера. В докладе *А.В. Ямпольской* «Койре и Хайдеггер» была исследована взаимосвязь взглядов Койре на проблему политической лжи с эволюцией его оценок философии М. Хайдеггера. В частности, были проанализированы довоенные рецензии Койре о Хайдеггере и его программная статья 1946 г. «Философская эволюция Мартина Хайдеггера», проведена параллель между анализом «заговора среди бела дня» (в работе «Размышления о лжи» 1944 г.) и анализом «истины как (не)сокрытости».

М.В. Козлова в докладе «Поэтическое слово как фигура пустоты (онтология поэтического языка в философии М. Хайдеггера)» показала, что поэтический язык является для Хайдеггера необходимым условием учреждения мира (как места исторического свершения истины), а природа слова связывается им с понятием бытия. Таким образом, у Хайдеггера язык поэзии из области эстетики переносится в область онтологии и вопрос о сущности поэтического приобретает историческое значение.

Другой аспект философии Хайдеггера отражен в докладе С.А. Коначевой «Проблема взаимной непереводаемости философского и теологического языка (на примере диалога христианской теологии XX в. с идеями Хайдеггера)». Здесь была рассмотрена проблема взаимной непереводаемости философского и теологического языков, возможности и границ теологического использования философских понятий. Докладчица показала существенную значимость для Хайдеггера различия между философским и теологическим языками, задаваемого различием их предметностей: философия – наука о бытии, теология – позитивная наука, тематизирующая веру.

Во второй день был представлен ряд докладов, посвященных феноменологии Гуссерля. В своем докладе «Помнить настоящее: психологические и схоластические аспекты в феноменологии сознания времени» Т.В. Литвин рассмотрела идею «живого настоящего» как центральную категорию темпоральной схемы Гуссерля. Докладчица обратила внимание, что «живое настоящее» как объект феноменологического анализа длительности представляет собой структуру актов воспроизведения-удержания, формирующих своеобразный механизм обретения полноты присутствия в познании. Литвин рассмотрела эту структуру с учетом психологизма в ее предыстории (Августин) и влияниях (К. Штумпф, А. Мейнонг, В. Штерн), а также в особенностях языка описания и интроспекции (Э. Штайн).

В докладе Е.А. Шестовой «Проблема трансцендентального языка: Э. Финк и Э. Гуссерль» исследованы концептуальные расхождения между Финком и Гуссерлем во время их работы над текстом VI Картезианской медитации. Докладчица рассмотрела концепцию языка Финка в контексте его феноменологического учения о методе. Упомянулось также о том, как изменившийся взгляд Финка на роль языка сказался на его понимании феноменологической деятельности.

В докладе А.А. Шиян «Восприятие в контексте логических исследований «раннего» и «позднего» Гуссерля» на материале работ Гуссерля «Логические исследования» и «Опыт и суждение» проанализирована взаимообусловленность гуссерлевского описания опыта восприятия и его понимания природы суждений. Также были вскрыты некоторые нетематизированные предпосылки гуссерлевских исследований раннего и позднего периодов. После доклада было бурное обсуждение многозначности гуссерлевского понятия конституирования, которое является определяющим для понимания сознания в феноменологии. Спор вызвала трактовка

Гуссерлем сознания как продуцирующего смыслы или как усматривающего то, что есть.

Особо хотелось бы выделить доклад *А.Г. Кислова* «Онтологический статус отрицательных суждений и проблема кантовского деления суждений по качеству». В докладе была рассмотрена трактовка в раннем тексте Канта «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae dilucidatio nova» (1755) утвердительных и отрицательных суждений как онтологически автономных. Эта идея, предвосхищающая идеи двумерной логики, могла повлиять на известное и часто критикуемое кантовское деление суждений по качеству, и предлагаемый подход позволяет сохранить кантовское трихотомическое деление суждений, переопределив классы деления как множества чисто утвердительных, чисто отрицательных и смешанных (вместо кантовских бесконечных) суждений.

Конференция вызвала большой интерес среди философов различных московских вузов и проходила в теплой и дружеской обстановке.

В.М. Карелин

ГРАНИ КУЛЬТУРЫ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ.

VIII научная конференция

14 декабря 2012 г. в Институте бизнеса и политики (Москва) прошла восьмая конференция «Грани культуры: актуальные проблемы истории и современности». В ней приняли участие представители различных областей знания, сотрудники ряда столичных вузов и исследовательских организаций, среди которых по сложившейся традиции были и исследователи с философского факультета РГГУ.

В первой секции «Культурные аспекты современных процессов глобализации» обсуждались преимущественно результаты исследований, проводимых учеными кафедр ИБП, а также МГУ им. М.В. Ломоносова, Московского государственного университета культуры и искусств, Института Африки РАН, Государственно-госпециализированного Института Искусств, РАМ им. Гнесиных и других организаций. Среди осевых тем, формирующих проблематику культуры в глобализационных процессах, неизбежно о себе заявили те, что указывают на необходимость взаимодействия самых разных сторон современной жизни. Так, речь шла об интеграции современных визуальных искусств и новых технологий. Стоит упомянуть темы докладов *О.Г. Герасимовой* «Физики и лирики» – кинофильм «Улица Ньютона, дом 1» как портрет «оттепели», *А.С. Боглюбовой* «Российская анимация на рубеже XX–XXI вв», *С.П. Завизион* «Вещи вокруг нас. Кинематограф М. Антониони и В. Карвая о вещах», *Е.В. Морошкина* «Натюрморт: развитие жанра в технике цифровой фотографии». Универсальные культурные изменения находят отражение также в тенденциях развития науки и эпистемологии, чему, в частности, был посвящен интереснейший доклад *Е.А. Никоновой* «Геном человека как объект искусственных манипуляций – евгеника в прошлом и настоящем», показавший тенденции развития генетики и ее роли в развитии культуры на самых

разных уровнях – от одиозных идеологических проектов до новейших исследований в области эпигенетики.

Работа второй секции – «Образование в эпоху масс-медиа» – сконцентрировалась преимущественно вокруг исследований, проводимых философами РГГУ, а также сотрудников Высшей школы экономики и МГГУ им. М.А. Шолохова. Речь шла не только о проблемах образования, но и об интеллектуальном контексте, в котором оно находится в наши дни, а также об актуальных условиях и методах размышления, делающих рационально обоснованным анализ перспектив развития образования и минимизации рисков, связанных с сопутствующими кризисными явлениями.

В докладе «Философский факультет на пути от субъект-центрированного разума к коммуникативной рациональности» *Е.Н. Ивахненко* заметил, что констатация того, что университет кантово-гумбольдовой конфигурации пребывает в руинах, стало общепринятым в позициях специалистов, исследующих современное образование в России. Однако специфика такой руинизации не только в задержке этого процесса на несколько десятилетий (по сравнению с западной высшей школой), но и в специфической руинизации гуманитарного. По мнению докладчика, в складывающихся условиях преподавателю гуманитарного факультета требуется не столько компетентность, сколько коммуникативная сноровка, дающая возможность иметь дело с конфликтующими дискурсами. А для студента при этом существенным оказывается обретение опыта спорности как таковой, что и становится условием приобщения студента к коммуникативной рациональности и философскому образованию в целом.

Доклад *Л.И. Аттаевой* «“Свобода” как принцип в преподавании гуманитарных дисциплин» говорит о важных основах преподавания, но не с дидактико-моралистических позиций, а с точки зрения свободы в первую очередь организационной, которая может обеспечивать высокую эффективность используемых педагогических технологий. Предложенное понимание свободы соответствует тем неопределенностям и неустойчивостям, которые в существенной мере определяют состояние современного рынка труда. Гуманитарное университетское образование, находясь в контексте постоянных социально-экономических перемен, не обязано следовать логике рыночных отношений, а должно вырабатывать некоторую привычку к переменам, которая и позволит гуманитариям «выстаивать» в сложных меняющихся условиях.

Я.Г. Бражникова в докладе «Иллюзия “информационного общества” и судьба Университета» обратила внимание на то, что

многочисленные попытки теоретизирования по поводу реформ современного образования фактически базируются на устаревших категориях, которые формально кажутся современными и прогрессивными. Неудивительно, что подобное размышление, ставящее под вопрос самые основы распространенных концепций, стало поводом для активного обсуждения участников.

Проблеме эволюции демократического идеала в современном мире посвящено было выступление *А.В. Логинова* «Постдемократия как предостережение и реальность». Докладчик подчеркнул, что постдемократия – термин скорее полемический, чем содержательный. Использование аналитического потенциала данной категории в отношении современных социальных процессов позволило сделать вывод о том, что в странах с сильными демократическими традициями права и свободы человека способны сохраняться в меняющихся условиях. А страны с несформировавшейся демократией находятся в большей опасности, и там ростки демократии могут полностью исчезнуть.

О необходимости особого описания современного общества говорит и доклад *А.С. Бобровой* «Логика различий для описания общества». Обращаясь к теории Н. Лумана, где общество предстает как всеохватывающая социальная система, исследовательница выявила специфику применения логики различий Дж. Спенсера Брауна. Его формальную теорию Луман превращает в набор принципов, определяющих каркас системной теории общества. Исследование этой проблематики представляется крайне перспективным: в российской науке она еще не представлена достаточно обстоятельно.

Т.Ю. Сидорина представила доклад «Вопрос о труде и эволюция социальной мысли: труд в условиях идеального государства». В нем она обратилась к рассмотрению места и роли труда в истории утопической мысли. Рассмотрены взгляды на труд в сочинениях социалистов-утопистов, идеал труда эпох Просвещения и Возрождения. Эта проблематика является аспектом научного проекта докладчицы, посвященного взглядам на роль труда в социальных отношениях.

Проблемы современных социальных теорий рассмотрены и в выступлениях начинающих исследователей. Так, теория справедливости Дж. Ролза, до сих пор оказывающая серьезное влияние на интеллектуальную жизнь Европы, оказалась в фокусе рассмотрения в докладе магистранта философского факультета РГГУ *А.Э. Исанова* «Проблема исходного положения в “Теории справедливости” Дж. Ролза». По мнению докладчика, проблемой

названной теории, до сегодняшнего дня постоянно ускользающей от внимания исследователей, является не столько возможность ее осуществления в реальности, сколько обоснование основного элемента теории – «исходного положения».

Другой магистрант того же отделения – *И.Б. Дмитриев* – представил тему «Перспективы постмодернизации и классический идеал образованности: пределы совместимости». Основопологающей позицией доклада явилось то, что дискурс о постсовременности настолько обширен, что концептуальные фигуры, которые в нем задействованы, зачастую представляются разнородными, не связанными друг с другом, поэтому необходимо проведение различия между постмодернизацией как актуальным процессом и состоянием постмодерна как прогностическим проектом.

В докладе *Г.П. Михайлова*, студента-философа из РГГУ, под названием «Гонительская репрезентация в современной поп-культуре» предпринята смелая попытка синтезировать анализ тенденций развития поп-культуры с фундаментальной антропологией Рене Жирара. Ключевым понятием стала «гонительская репрезентация» – ситуация массового гонения некоего «козла отпущения» – фигуры, которая обществом в разные моменты маркируется и как преступник, и как святой. Главный тезис выступления – гонение в поп-культуре перформативно, а образцы гонения сохраняют подобие сценам из архаичных и религиозных сюжетов.

Хотя конференция проводилась всего один день, на ней был затронут большой ряд тем, еще мало освоенных наукой. Поэтому можно уверенно сказать, что это мероприятие вызвало неподдельный интерес у преподавателей и исследователей московских вузов и научных организаций.

Abstracts

A. Alyoshin

NOTES ON “VERWANDELTE FORM” – THE CONCEPTUAL AID FOR MARX’S DESCRIPTION OF ECONOMICS OF CAPITALISM

The notes briefly discuss the problem of the basis of K. Marx’s concept “verwandelte Form”, of the metaphysical sources of the concept. As well the author discusses some critical points on M.K. Mamardashvili’s interpretation of the concept as the universal category, which says that it could be essential for description of “complex organic systems”.

Key words: K. Marx, verwandelte Form, capitalism, theory of value, metaphysics, utopia.

A. Apaeva

HISTORY OF HERMENEUTICS FROM SCHLEIERMACHER TO GADAMER

The paper submits the hermeneutic constructions of F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger and H.-G. Gadamer. By Schleiermacher hermeneutics becomes the dialectical art. By Dilthey it gets the status of the human science in oppose to the natural sciences. Heidegger overcomes the subjective and relative nature of Dilthey’s hermeneutic art by developing a method of phenomenological hermeneutics as ontology, which receives further development by Gadamer.

Key words: hermeneutics, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer.

A. Bobrova

LUHMANN’S INTERPRETATION OF G. SPENSER BROWN’S IDEAS

It is known that Luhmann applied a number of propositions borrowed from Spenser-Braun’s book “Laws of Form” to his theory. However, sometimes his interpretation is conflicting with original

understanding of these ideas. The paper introduces basic list of such discrepancies, and the supposition that they might be caused by Luhmann's particular comprehension of the basic concepts (distinction, form, re-enrty).

Key words: Luhmann, Spenser Braun, Laws of Form, distinction, form, re-enrty.

C. Dumitrache

"GOD'S IMAGE" IN ORTHODOX CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

Article investigates origins of the expression "God's image", which is fundamental for Christian anthropology. With this in mind the author discusses patristic literature and modern religious ideas. The main problem is the way of depiction and interpretation of "God's image" in liturgical anthems in book "Triod' Postnaya". Author tries to look to the problem in the context of orthodox tradition.

Key words: human, "God's image", "image and similarity", the Fall, "Triod' Postnaya".

V. Goubin

HEGEL IN RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE XXTH CENTURY (I.A. ILYIN, E.V. ILYENKOV, M.K. MAMARDASHVILI)

This article analyzes views of Russian thinkers of the XXth century who researched and interpreted Hegel's philosophy and left vivid and original works devoted to the creative development and herminetics of the Hegelian heritage.

Key words: abstract and concrete, speculative thinking, contemplation, universal and the individual, culture and creativity.

E. Ivakhnenko

SOCIOLOGY FACES COMPLEXITY

The article is an attempt to reflect autopoiesis of complex objects – stock markets, internet-communities, social communications. The article proves mainly that autopoiesis generates social risks and makes

researchers to reconsider their research practices and strategies of interaction with complex informative objects.

Key words: autopoiesis, postsocial investigations, object-centered sociality, internet-communities, netification.

A. Khokhlov

THE DISPUTE ON THE IRRATIONAL
LEON SHESTOV AND ALBERT CAMUS

The topic of the article is the comparative investigation of two possible ways of treating the problem of the irrational, as they appear in the philosophy of Leon Shestov and Albert Camus.

Key words: Leon Shestov, Albert Camus, the Irrational, existentialism, the Absurd.

S. Konacheva

“BEATA VITA” IN THE PERSPECTIVE OF FACTICITY.
INTERPRETATION OF AUGUSTINE
BY YOUNG HEIDEGGER

The article considers to the reception of Augustine’s philosophy in philosophical thought of early Heidegger. The author considers concept of beatific life as central category of Heidegger’s analysis is investigated. This category gives the possibility to open initial experience of facticity and to show the tendencies hindering and blocking philosophic entry into that experience.

Key words: facticity, theoretical orientation, beatific life, world, concern.

P. Pljutto

FROM THE EXPERIENCE OF INVESTIGATIONS
IN ONTOLOGY OF SOCIAL AND CULTURAL ILLUSIONS

An essential idea of the article is that sociocultural illusions having its ontological status present paradoxical reality of the virtual. A “centaurical” principle underlying the particular reality is set forth as a combination of the incompatible. A piece of research of sociocul-

tural illusions' ontology that is submitted in this article is founded on a definition of the illusions. Sociocultural illusions are practical and effective delusions that are having its ontological status that put obstacles in the way of its consideration for its more usual gnosiological status.

Key words: sociocultural illusions, ordinary fallacy, reality, ontology, gnosiology.

N. Puminova

CRITICISM AGAINST SYLLOGISTICS AND "EXTERNAL PHILOSOPHIZING" IN MUSCOVITE RUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE XVIIITH CENTURY

Author makes an attempt to analyze the attitude of representatives of Moscow intellectual tradition towards syllogistics and "external wisdom" in the second half of the XVIIth century. The point of view of the Moscow is compared with the views of Orthodox authors in the Russian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Criticism of "latin philosophizing" and its followers among Moscow Orthodoxes are considered in their connection with ideological confrontations flaming up in Muscovite Russia in the second half of the XVIIth century.

Key words: Orthodox Church, dogmatic theology, "external philosophizing", syllogistics, Eufimij Chudovsky, Symeon Polotsky

V. Razdyakonov

GREAT WORK OF SPIRIT SCIENTISTS. HISTORY OF RUSSIAN SOCIETY FOR EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY AND N.P. WAGNER'S SPIRITUAL CIRCLE

For nearly 10 years Russian Society for Experimental Psychology (1891–1900) conducted research of practices associated with the modern spiritualism movement. Its research program was deeply affected by a prominent Russian spiritualist Nikolaj Wagner (1823–1907), who considered spiritualists' circles and societies to be the only way for conquering social and moral disorder. The article sheds light on the motives, which encouraged Russian scientists to go for experiments in the field of modern spiritualism.

Key-words: history of science, history of culture, modern spiritualism, N.P. Wagner.

B. Reifman

“POSSIBLE WORLDS” OF THE MODERN EUROPEAN
CULTURE: REMARKS ON THE DISPUTE BETWEEN
L.M. BATKIN AND A.Y. GUREVITCH

The purpose of the article – to identify alternative logical foundations “personal” concepts L.M. Batkin and A.Y. Gurevich. The author seeks to show that the two uncompromising approaches known Russian researchers of culture to the concept of “personality” rely on, while the opposition, but related to each other modern European worldviews.

Keywords: personality, transcendence, understanding, explanation, philosophy of culture, medieval studies, mentality.

V. Strelkov

RECOGNITION AND ITS NEOHEGELIANIST CONTEXT

This paper is focused on the problem of recognition accordingly in Hegel's philosophy and in his French followers of the XXth century: A.Kojeve and J.-P.Sartre. It is noticed that considers the recognition as one of the most important synthetic characteristics of social being and dialectics. As for the French neohegelianists they keep the recognition on the periphery of their interest, because they considered the dialectics itself like the form of description of human negativity and social irreconcilability.

Key words: recognition, dialectics, negativity, mediation.

S. Shevtsov

JUSTIFICATION OF HUMAN BEING BY SOPHOCLES

In this article is considered tragedy of the Sophocles' Oedipus self-knowledge as specific Antique type of anthropodicy included Chthonic, Heroic, Dionysian mythologies and human presence in them: from the point of view of his age-related peculiarities (Chthonic mythology), glory and power (Heroic mythology), happiness and good (Dionysian mythology).

Keywords: secret knowledge, knowledge-power, self-knowledge, glory, good, fate

A. Shiyan

THE PERCEPTION AND THE WORLD IN EDMUND HUSSERL'S "EXPERIENCE AND JUDGMENT"

In the paper we substantiate the thesis that different approaches to perception description in early and late texts by Husserl relate to different world understanding in different periods of his life. Husserl didn't always register his own investigation attitude. The aim of our investigation is to separate the consciousness description experience from preconditions, prerequisites under which one carries out this description. Therefore we try to carry out more accurate distinction between theoretical and phenomenological attitudes instead of Husserl.

Keywords: phenomenological attitude, theoretical attitude, perception, consciousness, world, life-world.

S. Shorokhova

GLOBALIZATION AND HUMANISM IN THE MODERN WORLD

In this paper, humanism is considered in the context of the spiritual crisis of mankind entering in new millennium. Under the circumstances of technogenous civilization humanism is treated as only possible moral and psychological space, in which political and many other contemporary problems can be solved. Author points out an importance of looking for uniform moral foundations for a new globalized world.

Key words: humanism, globalization, morality, people, values.

D. Vorobiev, O. Vitsiyamova

EXISTENTIAL AND PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE PROBLEM OF EUTHANASIA

The article deals with the modern and actual cross-disciplinary problem of euthanasia. Authors tries to analyze the essence of euthanasia and to investigate the conception of medical and philosophical discourse of the problem.

Key words: euthanasia, passive euthanasia, active euthanasia, empathy, phenomenological method, existential, loneliness, freedom.

A. Yampolskaya

THE METHOD OF THE HEIDEGGER'S PHENOMENOLOGY

In his “Sein und Zeit”, and in corresponding lection courses as well, Heidegger transforms the methodological gesture of Husserl. Now the method doesn't determine the object, alternatively, the object of phenomenology, as the way of the meetingness of ontological structures, determines the phenomenological method – as the method of their “reading-out” or “clearing-out”. The legitimized area of the philosophical work turns to be not the phenomenon, seen in the mirror of reflection, which is always late, but the way this method is exposed to Dasein, the way it corresponds to it. “How” turns to new “what”, the paradigm phenomena turn to be the affective states of Dasein (anxiety, concern), and not the perception of the extended thing.

Key words: Heidegger, phenomenology, method, presence, transcending, phenomenon, reflection, introspection.

L. Zhukova

“THIS IS OUR... LAW” THE FACTORS OF SELF-IDENTIFICATION BY SUBBOTNIKS FROM “PRIMORSKY VILLAGE.

The article is devoted to the factors of self-identification of the modern Judaizers (Subbotniks) living in Primorsky village of the Volgograd region. Study is based on field data collected in 2011.

Key-words: religion, identity, subbotniks, nationality, everyday life.

Сведения об авторах

Алешин Альберт Иванович – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, alal-05@list.ru

Апаева Алёна Юрьевна – аспирант кафедры истории философии философского факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», alangapa@gmail.com

Боброва Ангелина Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии РГГУ, angelina.bobrova@gmail.com

Вициямова Олеся Андреевна – студентка 2 курса, педиатрического факультета ГБОУ ВПО «Оренбургская государственная медицинская академия», oiesia17@mail.ru

Воробьёв Дмитрий Олегович – аспирант кафедры философии и религиоведения, ГБОУ ВПО «Оренбургский государственный педагогический университет», ассистент кафедры философии ГБОУ ВПО «Оренбургская государственная медицинская академия», dratsolonchack@mail.ru

Губин Валерий Дмитриевич – д-р филос. наук, проф., зав.кафедрой истории зарубежной философии РГГУ, goubin@list.ru

Думитраке Костел – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, mdcostel@yahoo.com

Жукова Людмила Геннадьевна – канд. культурологии, доц. Центра изучения религий РГГУ, milazhukova@gmail.com

Ивахненко Евгений Николаевич – д-р филос. наук, проф., завкафедрой кафедрой социальной философии философского факультета РГГУ, ivahnen@rambler.ru

Карелин Владислав Михайлович – канд. филос. наук, преподаватель кафедры социальной философии РГГУ, vlad.karelin@gmail.com

Коначева Светлана Александровна – д-р филос. наук, доц., проф. кафедры современных проблем философии, философский факультет РГГУ, konacheva@mail.ru

Плютто Петр Александрович – канд. филос. наук, канд. истор. наук, доц., Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А.В. Щусева, ученый секретарь, p.locale@yandex.ru

Пуминова Наталья Владимировна – канд. филос. наук, ст. преп. кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, natalia.puminova@gmail.com

Раздьяконов Владислав Станиславович – канд. истор. наук, доц. Центра изучения религий РГГУ, razdyakonov.vladislav@gmail.com

Рейфман Борис Викторович – канд. культурологии, ст. науч. сотрудник Российского института культурологии, доц. кафедры истории и теории культуры РГГУ, brejfmn@yandex.ru

Стрелков Владимир Игоревич – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, vistrekov@mail.ru

Хохлов Антон Михайлович – аспирант кафедры истории философии философского факультета ГАУГН; myrmeleon7@gmail.com

Шевцов Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор, завкафедрой кафедрой философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара, ulysses1967@gmail.com

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доц. Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, annasamoikina@yandex.ru

Шорохова Светлана Петровна – канд. филос. наук, доц., завкафедрой социологии и политологии Института бизнеса и политики (г. Москва), orator3@yandex.ru

Ямпольская Анна Владимировна – канд. филос. наук, доц. Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, iampolsk@gmail.com

General data about the authors

Alyoshin Albert – Dr. in Philosophy, professor, Department of Modern Problems of Philosophy, Faculty of Philosophy, RSUH, alal-05@list.ru

Apaeva Alena – postgraduate, Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, National research university “Higher School of Economics”, alangapa@gmail.com

Bobrova Angelina – PhD in Philosophy, associate professor, Department of History of Foreign Philosophy, RSUH angelina.bobrova@gmail.com

Dumitrache Costel – postgraduate student, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, RSUH, iulyasinger@yahoo.com

Goubin Valery – Dr. in Philosophy, professor, Head, Department of History of Foreign Philosophy, Russian State University for the Humanities, goubin@list.ru

Ivakhnenko Evgeny – Dr. in Philosophy, professor, Head, Department of Social Philosophy, Russian State University for the Humanities, Social Philosophy Dept., chairman, ivahnen@rambler.ru

Karelin Vlaidslav – PhD in Philosophy, lecturer, Department of Social Philosophy, RSUH, vlad.karelin@gmail.com

Khokhlov Anton – postgraduate student, Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy SAUHS; myrmeleon7@gmail.com

Konacheva Svetlana – Dr. in Philosophy, associate professor, Department of Modern Problems of philosophy Faculty of Philosophy, RSUH, konacheva@mail.ru

Pljutto Peter – PhD in Philosophy, associate professor, Schusev State Museum of Architecture, academic secretary, p.locale@yandex.ru

- Puminova Natalia* – PhD in Philosophy, senior lecturer, Department of History of Russian Philosophy Faculty of Philosophy, RSUH, natalia.puminova@gmail.com
- Razdyakonov Vladislav* – PhD in History, associate professor, Center for Religious Studies, RSUH, razdyakonov.vladislav@gmail.com
- Reifman Boris* – PhD in Cultural Studies, senior researcher, Russian Institute for Cultural Research, associate professor, Department of History and Theory of Culture, RSUH, breifman@yandex.ru
- Shevtsov Sergey* – Dr. in Philosophy, professor, Head, Department of Philosophy of the Oles' Honchar Dnepropetrovsk National University, ulysses1967@gmail.com
- Shiyan Anna* – PhD in Philosophy, associate professor, Center of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, RSUH, annasamoikina@yandex.ru
- Shorokhova Svetlana* – PhD in philosophy, associate professor, Department of social and political studies, Institute of Business and Politics (Moscow), orator3@yandex.ru
- Strelkov Vladimir* – PhD in Philosophy, assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, RSUH, vistrekov@mail.ru
- Vitsiyamova Olesya* – student, Department of Pediatrics, Orenburg State Medicine Academy, oiesia17@mail.ru
- Vorobiev Dmitriy* – postgraduate student, Department of Philosophy and Religious Studies, Orenburg State Pedagogical University; assistant at the Chair of Philosophy, Orenburg State Medical Academy
- Yampolskaya Anna* – PhD in Philosophy, associate professor, Center of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, RSUH, iampolsk@gmail.com
- Zhukova Liudmila* – PhD in Cultural Studies, associate professor, Center for Religious Studies, Russian State University for the Humanities, milazhukova@gmail.com

Заведующая редакцией *И.В. Лебедева*
Художник *В.В. Сурков*
Художник номера *В.Н. Хотеев*
Корректор *Н.П. Гаврикова*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 16,0. Уч.-изд. л. 16,8.
Тираж 1050 экз. Заказ № 119

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru