

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



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

№ 15 (76)/11

Scientific journal

Philosophy. Sociology Series

Moscow 2011

В Е С Т Н И К Р Г Г У

№ 15 (76)/11

Научный журнал

Серия «Философия. Социология»

Москва 2011

УДК 005
ББК 63.3(6)я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Редакционная коллегия
серии «Философия. Социология»:
А.И. Алешин – ответственный редактор
В.Д. Губин
Е.Н. Ивахненко
А.Н. Круглов
Н.И. Кузнецова
В.В. Сербиненко
В.И. Стрелков
В.П. Филатов

ISSN 1998-6769

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Социальная философия

<i>О.В. Шаповалова</i> Конструирование «случайного сообщества»: современный либерализм на распутье	11
<i>А.В. Логинов</i> Кризис современного государства и идеология космополитизма	22
<i>О.М. Замолодская</i> Апокалиптический дискурс терроризма	31
<i>В.М. Карелин</i> «Нарекаю этот корабль именем “Товарищ Сталин”» (некоторые замечания о политической прагматике перформативных высказываний)	39
<i>А.В. Глинский</i> «Элита» и «толпа» в философско-политической концепции Х. Арндт	51
<i>М.А. Иоселева</i> Социально-философское учение Иоанна Павла II в контексте теологии католицизма	56
<i>Х.Г. Тхагансоев</i> Категория «идентичность» в системе гуманитарной методологии	71

Философия: история, культура, религия

<i>Е.В. Рапопорт</i> Проблема конца истории в свете гегелевской диалектики раба и господина	79
<i>Л.С. Ершова</i> Эстетика исторического опыта	87
<i>А.Ю. Дорский</i> Власть как эстетическая ценность: обретение лица	92
<i>М.В. Тлюстанова</i> Неевропейская гендерная философия в контексте межкультурного диалога	102

<i>Т.В. Шоломова</i>	
Тяпушкин как идеолог массового вкуса («Выпрямила» Г.И. Успенского в контексте социологической эстетики)	114
<i>Р.С. Гранин</i>	
Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых»	126
<i>И.И. Сидоров-Моисеев</i>	
Экзистенциально-феноменологическая психопатология: опыт философии конкретного	137
<i>Е.А. Столярова</i>	
«Мистика» сна у П.А. Флоренского и К.Г. Юнга	150
<i>И.С. Хромец</i>	
Проблема соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении Карла Ранера	162
История философии	
<hr/>	
<i>Ф.Ф. Мухамедзянов</i>	
Понятие рациональности у Николая Кузанского	172
<i>В.Е. Семенов</i>	
Трансцендентальное действие ума в метафизике Декарта	183
<i>Т.В. Литвин</i>	
Время и внутреннее чувство в трансцендентальной эстетике И. Канта	196
<i>М.А. Новиков</i>	
Путь к <i>Другому</i> в «Картезианских медитациях»	208
<i>П.Н. Барьшиников</i>	
От теорий логоцентризма к феноменологии дискурса	217
<i>А.В. Ямпольская</i>	
Неогегельянский след в работах Левинаса	227
<i>В.И. Коцюба</i>	
Философская тематика на собраниях первого студенческого общества Московской духовной академии	239
<i>Ю.Б. Тихеев</i>	
Философия И.В. Киреевского: к истории посмертной переоценки	253

<i>В.М. Лобеева</i>	
Объективация свободы человека в праве: анализ философской концепции Б.Н. Чичерина	263
<i>А.О. Тушкин</i>	
Метафизика любви В.С. Соловьева и философия пола В.В. Розанова как два продолжения речи Диотимы	274
<i>К.Е. Мурьшев</i>	
Философия художественного творчества И.А. Ильина	281

Рецензии и обзоры

<i>Б.В. Марков</i>	
В.Д. Губин. Человек в поисках родины. М.: РГГУ, 2010. 264 с.	291
<i>С.А. Нижников</i>	
В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова. Человек в трех измерениях. М.: РГГУ, 2010. 321 с.	294
<i>Ю.А. Кимелев</i>	
С.А. Коначева. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. 352 с.	297

Научная жизнь

<i>А.А. Шиян, Т.А. Шиян</i>	
Язык философии: традиция и новации	300
Abstracts	307
Сведения об авторах	317

CONTENTS

Social Philosophy

<i>O.V. Shapovalova</i> The construction of “contingent society”: Modern liberalism at the crossroads	11
<i>A.V. Loginov</i> Crisis of a modern state and the cosmopolitanism ideology	22
<i>O.M. Zamolodskaya</i> Apocalyptic discourse of terrorism	31
<i>V.M. Karelin</i> I name this ship “Comrade Stalin” (some remarks on political pragmatics of the performative pronouncements)	39
<i>A.V. Glinsky</i> “Elite” and “Crowd” in Hannah Arendt’s philosophical and political conception	51
<i>M.A. Ioseleva</i> John Paul II social-philosophical doctrine in the context of catholic theology	56
<i>Kh.G. Tkhagapsoev</i> Category of identity in the methodology of the humanities	71

Philosophy: History, Culture, Religion

<i>E.V. Rapoport</i> Problem of the End of History in the context of Hegel’s master-slave dialectics	79
<i>L.S. Ershova</i> Aesthetics of the Historical Experience	87
<i>A.Y. Dorskiy</i> Power as an aesthetic value: Requirement of the person	92
<i>M.V. Tlostanova</i> Non-European gender philosophy in the context of intercultural dialogue	102

<i>T.V. Sholomova</i>	
Tiapoushkin as an Ideologist of Mass Culture (“Strait” (“Vypriamila”) by G.I. Uspensky in the context of sociological aesthetics)	114
<i>R.S. Granin</i>	
Structure of the eschatological paradigm of “The Egyptian book of the dead”	126
<i>I.I. Sidorov-Moiseev</i>	
Existential-phenomenological psychopathology the experience of philosophy of the concrete	137
<i>E.A. Stoljarova</i>	
A “mysticism” of the dream by P.A. Florenskiy and C.G. Yung	150
<i>I.S. Khromets</i>	
The problem of interrelation of philosophy of religion and theology in Karl Rahner’s anthropological doctrine	162
History of Philosophy	
<hr/>	
<i>F.F. Muhamedzyanov</i>	
The concept of rationality by Nicholas of Cusa	172
<i>V.E. Semyonov</i>	
Transcendental action of mind in Descartes’s metaphysics	183
<i>T.V. Litvin</i>	
Time and Inner Sense in Immanuel Kant’s Transcendental Aesthetics	196
<i>M.A. Novikov</i>	
The way to the Other in “Cartesian Meditations”	208
<i>P.N. Baryshnikov</i>	
From logocentrism to the phenomenology of discourse	217
<i>A.V. Yampolskaya</i>	
The neo-Hegelian influence on Lévinas	227
<i>V.I. Kotsyuba</i>	
Philosophical subjects at the meetings of the first student’s society of Moscow spiritual academy	239
<i>Y.B. Tikheev</i>	
Ivan Kireevsky’s philosophy: Towards the history of posthumous reassessment	253
<i>V.M. Lobeeva</i>	
The objectivation of human freedom in law: The analysis of the philosophical conception by B.N. Chicherin	263

<i>A.O. Tupikin</i> Vladimir Solovyov's metaphysics of love and Vasily Rozanov's philosophy of sex as two continuations of Diotima's speech	274
---	-----

<i>K.E. Muryshev</i> Philosophy of art creativity by I.A. Ilyin	281
--	-----

Reviews

<i>B.V. Markov</i> V.D. Goubin. Man in search of homeland. Moscow: RSUH, 2010. 264 p.	291
--	-----

<i>S.A. Nijnikov</i> V.D. Goubin, E.N. Nekrasova. Man in three dimensions. Moscow: RSUH, 2010. 321 p.	294
--	-----

<i>Y.A. Kimilev</i> S.A. Konacheva. Being. Sacred. God: Heidegger and philosophical theology of the XXth century. Moscow: RSUH, 2010. 352 p.	297
---	-----

Scientific Life

<i>A.A. Shiyan, T.A. Shiyan</i> Language of philosophy: traditions and innovations	300
Abstracts	307
General data about the authors	317

КОНСТРУИРОВАНИЕ «СЛУЧАЙНОГО СООБЩЕСТВА»: СОВРЕМЕННЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ НА РАСПУТЬЕ

Цель статьи – проследить, каким образом антифундаменталистские философские взгляды могут быть применены к современному западному либеральному проекту. Автор статьи противопоставляет традиционные «метафизические» представления о либерализме (Роулз, Дворкин) идеям Р. Рорти и Э. Лаклау. Их либеральные проекты основываются на представлении об обществе как о стихийном, неупорядоченном потоке. Это отражено в понятии «случайное сообщество», которое подробно анализируется в статье.

Ключевые слова: либерализм, антифундаментализм, Рорти, Лаклау, радикальная демократия.

В конце XIX – начале XX в. рационализм и универсализм классической западной философии вызвали мощную антиметафизическую реакцию. Философские течения как в Европе, так и – уже позже, в середине XX в. – в Америке были объединены идеей отрицания старой и становления новой «неклассической метафизики». Американский философ-неопрагматик Р. Рорти обобщает важнейшие положения этого критического направления в единое течение философской мысли – «антифундаментализм».

Занять антифундаменталистскую позицию означает отказаться от универсалистского философского проекта, т. е. от поисков неизменных критериев и прочных оснований познания, бытия и морали. Это стремление порвать с платоновско-кантианской традицией объединило в себе как постницшеанскую европейскую, так и прагматическую американскую философию. Это течение отказывается признавать за философскими истинами статус фундаментальных. С точки зрения Р. Рорти истины производны от речевых практик,

которые мы используем для их выражения. Поэтому для человека, сменившего способ говорения, отказавшегося использовать платоновские различия и логоцентричную стратегию мышления, «вечные» философские вопросы просто теряют смысл. Антифундаменталисты утверждают, что все зависит от конечного словаря, которым пользуется тот или иной его носитель. Важнейшими понятиями, которые служат прояснению антифундаменталистского значения речевых практик, являются «словарь» и «случайность» («контингентность»). Они-то и требуют пояснения.

Под «словарем» Рорти понимает языковую практику, целостный способ говорения. Словари множественны, изменчивы и разнообразны. Они «вступают в диалог» между собой, взаимодействуют и могут «конкурировать» за право использования. Отдельный «словарь» как инструмент коммуникации самодостаточен: он состоит из набора слов, достаточного для «нормального» – в куновском смысле – познания и коммуникации. Рорти пользуется словосочетанием «конечный словарь». Под ним подразумеваются слова, без которых люди психологически не могут сказать то, что хотят, не умеют обходиться, находясь в данной исторической ситуации. Возникновение новых словарей происходит благодаря тому, что в обществе появляются и используются новые метафоры, т. е. слово, попадая в новый для него контекст, изменяет свое значение. Развиваясь, общество постепенно теряет привычку использовать слова в одном значении и привыкает пользоваться ими в другом значении. Но такое «привыкание» не является ни актом чьей-то воли, ни результатом полемики. Единственным возможным поводом для смены словаря, по Рорти, может служить его полезность в данной исторической ситуации. То есть словари, как и вообще культурные эпохи, исторически случайны и несводимы ни к какому «метасловарию». Они не обладают внутренней связностью, не подчиняются какой-то необходимости или онтологически укорененной последовательности.

Категория «случайность», или «контингентность» (contingency), является одним из краеугольных камней философской системы Рорти. Под контингентностью понимается историчность, ситуативность, привязанность любого феномена к определенному месту и времени, а также непредзаданность существования человека в исторически изменчивом мире, его непредсказуемость и амбивалентность¹.

Антифундаментализм имеет множество интеллектуальных и культурных последствий, но немногие из них соотносимы с политикой. Р. Рорти первым установил связь между политикой и антифундаментализмом, после того как в 1971 г. вышла книга

Дж. Роулза «Теория справедливости»², а социально-политические проблемы вновь оказались наиболее обсуждаемыми в англоязычной философии.

Теория справедливости как честности, которую сформулировал Роулз, считается парадигмальным выражением современной либеральной философии. Роулз использует рационалистически ориентированный словарь, унаследованный от эпохи Просвещения, со всей его специфической лексикой, такой как «разумная и нравственная природа», «идеал достойной жизни» и «естественные права». Поэтому он не сомневается в реальности вещей, соответствующих им. Его теория метафизична, так как для обоснования понятий, составляющих ценность демократического общества, философ вынужден искать основание вне общества, в нечеловеческих, абстрактных ситуациях. Предполагается, что если это обоснование не будет найдено, то современные либеральные институты и практики потерпят крах. Он основывается на представлении о некоем «внеисторическом и универсальном сверхсообществе – Человечестве, идентификацию с которым позиция “социальной ответственности” делала бы обязательной для любого члена любой конкретно-исторической формации»³.

Итак, словарь, при помощи которого прежде излагались идеи либеральной демократии, принадлежит эпохе фундаментальной философии. Рорти признает, что на определенном этапе создания демократических обществ рационалистический универсализм был необходим. Однако сегодня он стал препятствием на пути развития либеральных институтов. Рорти, а также его последователи-антифундаменталисты видят свою задачу в том, чтобы заменить этот словарь менее абстрактным и «метафизическим», но сохранить при этом либеральные институты и практики.

В отличие от либеральных «метафизиков», Рорти – историст и номиналист. Он настаивает на том, что у сообщества нет неких фундаментальных, метафизических оснований, что ему, как и языку, присуще свойство контингентности. Обоснование той или иной речевой практики может находиться либо в области «метасловаря», т. е. речевой практики, которая каким-то образом приняла бы во внимание все существующие и существовавшие словари; либо в некоем другом словаре; либо во внутренней области этой языковой игры. Однако словари, как уже отмечалось, взаимно несводимы и непереводимы. А общих обоснований для всех словарей найти практически невозможно, так как индивид не может выйти за пределы своего языка и культуры. Следовательно, языковая игра может быть обоснована только самой собой, но тогда невозможно объяснить, что является основанием для смены словарей / культур.

Это позволяет Рорти прийти к выводу, что сама идея поиска фундаментального основания бесполезна. Если нет оснований и критериев перехода от одного типа культуры к другому, то, говорит Рорти, человеческая история представляет собой неупорядоченный, стихийный поток, открытое пространство бесконечных трансформаций и интерпретаций, не обладающих внутренней связностью, не подчиняющихся какой-то необходимости или логической последовательности.

Выбор того или иного словаря тоже не зависит от внешнего мира. С точки зрения Рорти, даже тогда, когда происходит смена одного словаря на другой, понятия критерия и выбора так и не обретают смысл.

Европа, – пишет он, – не *решала* – принимать ли идиому романтической поэзии или социалистических политиков или галилеевской механики. ... Скорее, Европа постепенно теряла привычку использовать определенные слова и постепенно приобретала привычку использовать другие⁴.

Подобного рода значительные культурные изменения не являются ни результатом применения критерия, ни произвольным решением какой-либо группы людей. Стремление же к поиску критериев есть следствие привычки мыслить мир в терминах определенного словаря – словаря классической «метафизической» философии.

Представление о том, что история творится людьми, а не Богом, что языки «создаются», а не «открываются», противоречит фундаментализму и универсализму западноевропейской классической философии. Поэтому великая утопия Нового времени – идея «всемирно-исторического прогресса», базирующаяся на идеях о закономерном и естественном порядке мировой истории, – перестает быть привлекательной для интеллектуалов конца XX в. То же самое касается идей о существовании неких «глубинных оснований» социального бытия, неких предельно общих законов, задающих направление исторических изменений. Согласно Р. Рорти, единственная «закономерность» истории состоит в пролиферации словарей, их столкновениях и конкуренции. Новые словари создаются стихийно, без какой-либо определенной цели, повинувшись лишь творческому воображению индивида. Подобно тому как тысячи непредсказуемых мутаций в природе способны привести к возникновению антропоидов, метафорические переописания могут привести к возникновению словаря, с помощью которого удобнее всего обсуждать (и решать) вполне конкретные социаль-

ные проблемы. То есть, создаваясь «ни за чем», словари все же могут «зачем-нибудь» понадобиться. Выбор среди многих словарей осуществляется прагматически, в зависимости от целей социального агента. И разумеется, инструмент невозможно оценивать с позиции его «обоснованности» или «истинности». Одни словари более востребованы, чем другие, между ними идет постоянная конкуренция, но в этой конкурентной борьбе, полагает Рорти, не должно быть никакого насилия – лишь свободный выбор, основанный на индивидуальной полезности и симпатии.

Принимая этот тезис, нам следует согласиться с вытекающими из него следствиями. А именно: любая стратегия борьбы с какой-либо теорией будет заключаться в создании нового словаря. Философам не стоит искать аргументов против этой теории, так как трудность заключается в том, что уже сами эти аргументы неизбежно окажутся сформулированными в терминах оспариваемого словаря. Полезнее и результативнее было бы «переописать» вещи так, чтобы создать образец лингвистического поведения, который будет привлекать все большее количество людей выбрать именно его. В свою очередь новый язык заставит людей искать новые подходящие формы нелингвистического поведения, например усваивать новый научный аппарат или поддерживать новые социальные институты.

Язык описания социальной реальности, с фундаменталистских позиций, лингвистически и логически строится вокруг понятий «мораль / благоразумие». Еще Кант отделял мораль от благоразумия, показывая, что универсальный нравственный закон не определяется никакой внешней по отношению к нему, индивидуальной целью. Он понимал под моралью апелляцию к принципу, императивное долженствование, никак не обусловленное социально и исторически. В противоположность этому благоразумие апеллирует к целесообразности и утилитарным соображениям. Этим разделением пользуются и современные «кантианцы». Заявляя, подобно Р. Дворкину, что справедливость не может быть сведена к конкретно-историческому соглашению, они признают приоритет морали над благоразумием, оставляя последнее за пределами философского дискурса⁵.

Антифундаменталисты в свою очередь утверждают, что и мораль, и человеческое «Я» социально обусловлены. Требования морали, с их точки зрения, – это не легитимирующий наши действия универсальный принцип, а требования языка, который суть историческая случайность. Они полагают более подходящим для наших нынешних целей проводить различие не между апелляцией к принципу и апелляцией к целесообразности, а различать апелля-

ции к интересам сообщества и апелляции к частным интересам, т. е. выстраивать словарь антифундаменталистского либерализма на понятиях частного и публичного.

Под публичным Рорти понимает привычки в поведении индивида, совпадающие с верованиями и желаниями группы, с которой индивид себя отождествляет. Под частным – те из них, которые характеризуют интенции и состояния автономной личности, в том числе и те, которые носят аномальный и иррациональный характер. Словари, в рамках которых индивид описывает свое частное и публичное, не нуждаются в объединении и не могут быть объединены. Индивид в состоянии выбрать, какой словарь для него важнее, в зависимости от тех целей, которых он хочет достичь. Словари сферы частного в основном метафоричны, они не разделяются с другими и не подходят для дискуссии. Их применяют деятели, стремящиеся к индивидуальному самосовершенствованию, к автономии, творящие свои миры и воплощающие свои индивидуальные фантазии в реальность. Словарь публичного, напротив, состоит преимущественно из «мертвых метафор», разделяется с другими и может служить целям коммуникации. Его используют те, чьей главной заботой является социальная справедливость, общественная мораль, стремление сделать весь мир добрее, терпимее, лучше.

Важная отличительная черта антифундаменталистского либерализма Рорти – это отсутствие в нем места жестокости и насилию. Метафоры, дающие жизнь новым словарям, зарождаются в результате акта творческой воли индивида, т. е. свободно. Количество словарей, производимых индивидом, и индивидов, обладающих возможностью творить словари, ничем и никем не ограничено. Поскольку мы не располагаем критериями для сравнения словарей с позиции, например, истинности и ложности, мы не имеем возможности считать тот или иной из них «лучше» или «хуже». По той же причине нельзя найти оснований для запрета или повсеместного насильственного внедрения одного из словарей. Выбор между ними происходит стихийно, и решающим критерием для него будет не кантовское «ты должен», а юмовское «мне это симпатично». В зависимости от конкретных целей социального агента он прагматически остановит свой выбор на том из словарей, который наиболее подходит лично для него. Единственным способом заставить человека принять чужую речевую практику будет не принуждение, а убеждение через практическую демонстрацию преимуществ того или иного словаря.

Именно убеждение является единственным методом, который может применяться в либеральном сообществе. Рорти повторяет

вслед за Ю. Шкляр, что самое худшее для либерала – это быть жестоким⁶. Запрет на жестокость не является чем-то добавочным по отношению к политической системе Рорти, а логически следует из ее антифундаменталистских оснований. Смысл существования политических институтов в таком случае – установление правил для достижения консенсуса мирным путем. В этом Рорти солидарен с Хабермасом, который пытается описать эту систему правил⁷.

То, что мы привычно называем социальной реальностью, представляет собой поле свободного, ненасильственного взаимодействия разных социальных агентов, диалога словарей. Оно не похоже и не должно быть похоже на составную картинку, где следует «правильно» подгонять детали друг к другу. Интересы и речевые практики акторов могут пересекаться, взаимодействовать, «вести диалог» в общем социокультурном пространстве. Единственным ограничением этих взаимодействий является то условие, что допускается столкновение словарей, но не физические и тем более насильственные действия. Таково представление Рорти о конструировании социальной реальности в антифундаменталистской «либеральной утопии», как он сам иронично именуется свой проект.

Представление о том, что либеральные институты и практики возможно сохранить без их традиционной опоры на словарь эпохи Просвещения, равно как и вообще без поиска фундаментальных оснований, получило свое продолжение. «Либерально-утопические» идеи Рорти подхватили философы-постмарксисты Э. Лаклау и Ш. Муфф. Принимая антифундаментализм Рорти и во многом соглашаясь с ним, они создают свой проект антифундаменталистского либерального общества, который назвали «радикальной демократией». Главное, что различает эти две концепции, – представления о принципах и правилах конструирования социальной реальности в либеральном сообществе.

Лаклау солидарен с большинством антифундаменталистских установок Рорти: с его прагматизмом, неприятием любых метафизических оснований социального порядка, критикой Хабермаса. Лаклау принимает и активно использует словарь, разрабатываемый Рорти, и тем самым включается в антифундаменталистскую речевую практику. Он тоже считает, что словари возникают в результате пролиферации метафор и что они имеют инструментальную природу. Он признаёт бесосновность исторического развития общества и отказывается от просвещенческих попыток найти некое абсолютное обоснование общественным изменениям. Наконец, как и Рорти, он является сторонником либерально-демократической политической системы. Однако взгляд на принципы и правила социального конструирования у Лаклау совсем иной, так как он не

принимает важнейший из принципов Рорти – запрет на насилие, ориентацию на поиск консенсуса⁸.

Лаклау признаёт, что словари неизбежно сталкиваются. Это следует из самого отсутствия единой основы для них, некоего стягивающего центра, внеположенной им всем общей идеи. По определению Рорти, либеральное общество – это такой тип социального устройства, в котором столкновения происходят только на уровне убеждений, но никогда – на уровне силы. Но все дело в том, как утверждает Лаклау, что между убеждением и силой нет четкой границы. Точнее сказать, убеждение – это и есть одна из возможных форм силы. В ситуации выбора одного из нескольких альтернативных вариантов человек вынужден подавлять свое желание альтернативных образов действия, а это означает насилие по отношению к самому себе. Если же взаимодействуют индивиды или социальные группы, то переубедить означает заставить встать на свою сторону – опять сила.

Значит, рассуждения о способах ненасильственного достижения консенсуса должны быть заменены анализом способов организации силы в обществе и типов силы в обществе либеральном. Мир без насилия – это мир без борьбы, в котором все заранее согласны со всем, это одномерное общество. Новые умения, новые языковые игры, новые словари возникают стихийно, пролиферируют, выбор между ними осуществляется прагматически – в этом Рорти и Лаклау согласны. Но с точки зрения Лаклау Рорти не замечает того, что более ранний словарь, даже если он и является менее удобным инструментом, не уступит просто так своих позиций. Противостояния нельзя избежать. Оно будет в сознании человека, меняющего привычный способ говорения, или между актерами, уже принявшими или еще не принявшими новую языковую игру. Языковое поведение друг друга они неизбежно будут оценивать как иррациональное. Далее, Рорти не замечает, что за абстрактными словарями стоят вполне реальные требования и интересы членов общества. Например, вряд ли удастся мирно договориться между собой женщинами, которых оскорбляет порнография, и производителям порножурналов. Поэтому хоть и возникают словари стихийно, но развиваться и конкурировать они могут только в ходе активной борьбы и противостояния.

Равновесие между антагонистическими требованиями – это нахождение не той точки, в которой все словари согласуются друг с другом, а той, где последствия этих требований будут находиться в гармонии. Противостояние должно регулироваться и управляться. Однако это ни в коем случае не означает наличия некой высшей управляющей силы или системы правил. Напротив, существование

в обществе разнонаправленных сил и движений не является множеством следствий из одного центра. Сам факт их столкновения является атрибутом либерального общества.

Нужно отметить, что если Рорти говорит о взаимодействии *словарей*, как бы отождествляя словарь и использующих его социальных агентов, то с точки зрения Лаклау взаимодействуют сами люди, социальные агенты. Поэтому «либеральная утопия» Рорти менее привязана к конкретным жизненным ситуациям, чем «радикальная демократия» Лаклау. В своей «кабинетной» модели либерального сообщества Рорти, по его мнению, вынес за скобки одну из важнейших составляющих социального конструирования, а именно – борьбу социальной группы за установление гегемонии. Борьбу отдельных личностей и социальных групп невозможно заметить борьбой словарей и слов самих по себе. В работе Э. Лаклау и Ш. Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия»⁹ гегемония понимается как действие, объединяющее в себе убеждение и насилие. Что видоизменяет и конструирует социальную реальность? Ответ Лаклау прост: это – борьба за установление социальной группой своей гегемонии, за внедрение на определенное время своих «правил игры», пока какая-либо другая группа не навязает другие правила.

Итак, группа, достигшая в определенный период времени гегемонии, получает возможность доминировать над остальными группами. То есть становится гегемоном. Однако гегемон вынужден учитывать те правила, которые были до него, а следовательно – выстраивать свою систему относительно них. Поэтому процесс убеждения не заключается просто в переходе от одной системы взглядов к другой. Скорее речь идет о постоянном добавлении новых элементов в уже существующую систему. Окончательного правила не существует, его всегда может ниспровергнуть любой из участников политической игры, а значит, правила исторически изменчивы и случайны. Поэтому не существует «просто либерализма», ведь в любом конкретном социально-историческом пространстве складывается своя сеть норм и правил. Таким образом, отказ от поиска фундаментальных оснований остается необходимым условием конкурентоспособности либерального проекта.

Лаклау использует антифундаменталистское разделение на приватное и публичное, но разграничение между ними он проводит иначе, чем Рорти. Для последнего область приватного должна быть максимально закрыта от посягательств извне. Один из инструментов этой защиты – приватный язык творческого самосозидания, в терминах которого личность описывает себя: он иррационален с точки зрения большинства, не подходит для интересубъективной

коммуникации, а значит, не может быть полем дискурсивной деятельности. Но коль скоро эти «посягательства» являются средством конструирования социального, то может ли вообще существовать область нашего «Я», свободная от них? Лаклау полагает, что нет. Если бы индивид существовал в абсолютно нейтральной среде, он бы действительно мог беспрепятственно достигать своих целей. Но самореализации индивида постоянно препятствуют существующие в мире нормы, правила и предрассудки. Противостоять этому влиянию можно, только создавая альтернативные публичные пространства. Таким образом, если для Рорти существование области приватного было условием свободы индивида, то для Лаклау приватное – «выколота точка», остаточная категория, в которую входят наши цели, не сталкивающиеся ни с одним социальным барьером. Задачей либерального общества, с точки зрения Лаклау, должно являться не расширение поля приватного, а преумножение публичных пространств и словарей. Из уникального многообразия этих пространств складывается идентичность сообщества. А идентичность индивида формируется в ходе его участия в публичной жизни.

Подведем итог. Силы, еще два столетия назад приведенные в движение классической фундаменталистской философией, пошатнули ее же собственные убеждения. Но это не значит, что построенный на этих убеждениях либеральный проект также сделался несостоятельным. Спасти его можно, переописав неуниверсалистским, нефундаментальным способом, отказавшись от попыток найти ему какое-либо внешнее обоснование. Эти идеи вырабатываются в недрах антифундаментализма, яркими представителями которого выступают Р. Рорти и Э. Лаклау. Основная их цель – показать, как существует идеальное либеральное сообщество. Несмотря на общность позиций в признании основных антифундаменталистских положений, их взгляды на способ конструирования и будущее либерального сообщества существенно разнятся. Фактически перед нами два проекта конструирования либерального сообщества: первый из них строится на понятии консенсуса, убеждения, свободной конкуренции между разнообразными социальными агентами, причем главной характеристикой этих агентов будет наличие у них своего словаря, своей языковой игры. Второй же включает в себя, наряду со словарями, элемент силовой борьбы за достижение права на гегемонию. Пока сложно сказать, какой из этих вариантов больше соответствует действительности (антифундаменталисты, впрочем, отказываются от всякого соответствия с какой-либо действительностью – вне словарей и языковых игр). Но, несомненно, оба эти направления позволяют усмотреть много-

Конструирование «случайного сообщества»: современный либерализм на распутье

численные тупики и ловушки, уготованные либеральной мысли, оставившей на своем вооружении понятийный аппарат классической философии свободы эпохи Просвещения.

Примечания

- ¹ См.: *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- ² *Роулз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995.
- ³ *Рорти Р.* Постмодернистский буржуазный либерализм // *Логос*. 1999. № 9. С. 98.
- ⁴ *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 26.
- ⁵ См.: Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998.
- ⁶ См.: *Рорти Р.* Указ. соч. С. 19.
- ⁷ См.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.
- ⁸ См.: *Лаклау Э.* Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти // *Логос*. 2004. № 6 (45). С. 100–115.
- ⁹ *Laclau E., Mouffe Ch.* Hegemony and Socialist Strategy. London: Verso, 1985.



А.В. Логинов

КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВА И ИДЕОЛОГИЯ КОСМОПОЛИТИЗМА

В статье исследуются современные дискуссии о кризисе национального государства и об идеологии космополитизма. В этой связи рассматриваются взгляды ряда ведущих социальных мыслителей современности (У. Бек, И. Валлерстайн, Э. Бауман, Э. Хобсбаум, Э. Гидденс, К. Апиа). В центре внимания автора находятся работы последних лет немецкого социолога и социального философа У. Бека. Космополитическая идеология анализируется с критической точки зрения.

Ключевые слова: национальное государство, «первый» модерн, «второй» модерн, национализм, космополитизм, мультикультурализм, идеология.

Многие современные исследователи отмечают, что национальные государства находятся в состоянии глубокого и необратимого кризиса. Этот кризис выражается в утрате рычагов управления, в размывании суверенитета и катастрофическом падении легитимности государственной власти. В отдельных странах этот кризис более очевиден, в других он, по-видимому, скрывается за благополучным фасадом официальной государственной власти. Диагноз оказывается очень серьезным: национальное государство отмирает. Разрушающие его силы носят «транснациональный характер», при этом они «в основном анонимны, а потому трудноуловимы. Они не формируют единую систему или порядок»¹. Исчезновение национального государства имеет привкус катастрофы, захвата, оккупации некогда суверенной территории. При этом нельзя точно указать на конкретную силу, которая несет ответственность за данную ситуацию. Более того, государственный аппарат национального государства продолжает функционировать, полицейские

© Логинов А.В., 2011

и административные функции возложены именно на него. Однако государство все больше снимает с себя ответственность за ситуацию в обществе, минимизируя «социальную нагрузку». Решения, продиктованные транснациональными структурами, нередко принимаются от имени национального государства, общественное недовольство за неудачи также часто обращается против него. Ж. Аттали – философ, финансист, «футуролог», являющийся одним из влиятельных действующих лиц современной глобальной политики, предсказывает: «Деньги покончат со всем, что может им помешать, включая государства, которые они мало-помалу разрушают. Став единственным законом в мире, рынок сформирует гиперимперию, необъятную и планетарную, создающую огромные состояния и ужасающую нищету»². По словам З. Баумана, после падения надгосударственных военных блоков военная, экономическая и культурная самостоятельность государства перестали быть реальной перспективой. Чтобы сохранить способность поддерживать законность и порядок, государства вынуждены были вступать в союзы и добровольно отказываться от большей части своего суверенитета³.

Возникает парадоксальная ситуация, когда вновь возникшие национальные государства сами стремятся растворить свой суверенитет в надгосударственных структурах.

Историк и социолог Э. Хобсбаум утверждает:

По мере того как транснациональная экономика укрепляла контроль над миром, она подрывала основы существования основного и с 1945 г. универсального института международной политики – территориального государства-нации. То, что мы сегодня имеем, есть в действительности двойная система, в которую входит официальная система «национальных экономик» государств, и реальная, но в значительной степени неофициальная система транснациональных единиц и учреждений. В отличие от государства с его территорией и властью, другие элементы «нации» могут быть легко аннулированы глобализацией экономики. Этническая принадлежность и язык – два очевидных элемента. Уберите власть государства и силу принуждения, и их относительная незначительность будет ясна⁴.

Утрата национальной идентичности и упразднение государств коррелируют друг с другом. Вновь актуальным становится космополитическое мировоззрение и даже идеология, поддерживаемая целым рядом современных интеллектуалов. Возникает двухсторонняя зависимость. С одной стороны, кризис национальных государств порождает рост космополитизма; с другой стороны,

космополитизм способствует дальнейшему расшатыванию основ национальных государств.

Космополитическое мировоззрение, безусловно, имеет долгую историю формирования и развития от античности до Нового времени, а затем и до наших дней. Космополитизм появился в период создания наднациональных империй. Как известно, это понятие впервые было использовано киниками и стоиками. Сложным является вопрос, насколько связано христианское мировоззрение и космополитизм. Всем известны слова апостола Павла, учившего, что во Христе уже нет более «ни эллина, ни иудея». Нередко данная позиция трактуется как космополитическая. Но является ли христианин гражданином мира, или у него есть иная, небесная родина? Возникает и еще один вопрос: отменяет ли любовь к небесной родине любовь к земному отечеству? Как представляется, здесь речь, скорее, идет об определенной иерархии, системе приоритетов, поэтому христианство вполне органично может соединяться с искренним патриотизмом. На заре Нового времени вопрос о космополитизме стал вновь весьма актуальным. Характерно, что эта тенденция проявилась в момент формирования и укрепления национальной государственности. При этом государство рассматривалось и как необходимый инструмент формирования единого рынка, и как определенная опасность, угроза рыночной свободе. По словам классика экономической науки Адама Смита, у торговца нет родины, он может поселиться в любой стране. Родина находится там, где он умножает свою прибыль. Одним из самых известных сторонников данного мировоззрения являлся И. Кант. Он защищал космополитическую позицию в трудах «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «К вечному миру». История, по словам Канта, движется к достижению «всемирно-гражданского состояния», в направлении создания правового порядка во всемирном масштабе. Именно о таком состоянии он писал в трактате «К вечному миру». Вечный мир – это кардинальная задача, стоящая перед государствами, цель всемирно-исторического прогресса. Кант предлагал создать всемирную федерацию государств, обеспечивающих право «всеобщего гостеприимства». XIX в. продемонстрировал как рост национальных и националистических течений, так и развитие космополитизма. В частности, в учении Маркса классовые различия становятся существеннее национальных. Патриотизм должен уступить место пролетарскому интернационализму. В XX в. универсалистский коммунистический проект предполагал стирание национальных границ и различий; предполагалось, что преодоление экономического неравенства, построение бесклассового общества приведут к созданию подлин-

но интернационального общества. Советский Союз, однако, не стал первым космополитическим государством в истории, исходя из исторической логики он продолжил традиции имперского суверенитета, космополитизм считался здесь позицией опасной и недопустимой.

Новый этап в развитии космополитизма начался сравнительно недавно. Точкой отсчета можно считать падение советской системы, которое привело к ускорению процесса глобализации. Именно сейчас, когда исчезают границы и сжимаются пространства, эта позиция может действительно превратиться в жизненный принцип. По словам З. Баумана, в настоящее время можно выделить два основных социально-антропологических типа – туристов и бродяг. Турист путешествует по доброй воле, бродяга вынужден сниматься с места, его заставляют перемещаться определенные обстоятельства. Ни у того ни у другого уже нет родины, первый действительно является гражданином мира, второй, скорее, лицом без мирового гражданства. Можно вспомнить и радикальный футурологический прогноз (проект?) Ж. Аттали, касающийся превращения в будущем большей части человечества в кочевников – номадов, наделенных пластиковыми карточками, которые заменят им старомодную личность. Проблема космополитизма обсуждается в трудах целого ряда современных социальных мыслителей. Здесь следует упомянуть работы И. Валлерстайна, Э. Гидденса, З. Баумана, К.А. Аппиа, У. Бека. И. Валлерстайн сводит противоречия между космополитизмом и патриотизмом к проблеме социального неравенства. У «сильных» политически и экономически есть возможность выбора между «агрессивной враждебностью» к слабым и «великодушным принятием различия». Слабые могут поправить свое неблагоприятное положение, только настаивая на принципах группового равенства. Для этого им, вероятно, придется пробудить групповое сознание: национализм, этническое самоутверждение и т. д.⁵

Э. Гидденс утверждает, что в современных условиях происходит сдвиг в сторону нового индивидуализма, который подталкивает людей к сознательному созданию своего «Я» и выражению собственной индивидуальности. Власть традиций и установившихся ценностей ослабевает, по мере того как местные сообщества начинают все более взаимодействовать с новым мировым порядком⁶.

Выходец из Кении, получивший образование в Англии, профессор Принстонского университета в США К.Э. Аппиа посвятил философии космополитизма несколько книг. К.Э. Аппиа работает в русле аналитической философии, но данные работы посвящены

социально-философской проблематике. Он исследует трансформацию этических ценностей в условиях победившего космополитизма.

Наиболее подробно тема космополитизма разрабатывается в последних трудах У. Бека и связана с его концепциями «общества риска», глобализации, «рефлексивного модерна» и индивидуализированного общества. Вопрос космополитизма непосредственно исследован в работах «Космополитическая Европа», «Космополитическое мировоззрение» и «Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма». Концепция «общества риска» изложена в одноименной и самой известной его работе. Согласно Беку, риск превращается в фактор, объединяющий человечество перед лицом общих опасностей. «Второй», или «рефлексивный», модерн приходит на смену «первому» модерну и отличается целым рядом параметров, хотя немецкий социолог и не называет это состояние «постмодерном».

У. Бек утверждает, что индивидуализация и космополитизация непосредственно связаны:

Мультилокальная транснациональность собственной жизни является дальнейшей причиной выхолащивания национального суверенитета ... Подчиненная, по-видимому, априорная связь места и общности, общества постепенно исчезает. Теперь либо по доброй воле, либо по принуждению, либо из-за того и другого жизнь людей включает несколько отдельных миров. Глобализация биографии означает полигамию места; люди любят сразу несколько мест, несколько культур⁷.

Индивидуализация пронизывает все сферы жизни современного человека, затрагивая в том числе и религию. По У. Беку, институционализированные формы религии отступают, в настоящее время отдельный человек создает религиозные рассказы, собственного «Бога», который соответствует собственному горизонту опыта.

У. Бек сознательно придает понятию космополитизма статус идеологического. Этот термин приобретает у него политическую направленность. Космополитизм должен прийти на смену идеологиям XX в. Показательно, что в более ранних его работах речь шла о мировоззрении, а позже – об идеологии. Бек рассматривает космополитизм как альтернативу традиционным идеологиям эпохи модерна за пределами национализма, коммунизма, социализма, неолиберализма. Термин «космополитизм» также многозначен. В трактовке У. Бека он выходит за пределы колониалистской, марксистской и неолиберальной трактовок. Для современной си-

туации характерно существование системы национальных государств в условиях ослабляющей ее глобализации. Четвертое понимание глобализации основано на «признании мультикультурализма и глобальной взаимозависимости национальных государств». Данная идеология предполагает реализацию принципов «глобального гражданского общества»⁸. По существу У. Бек предлагает альтернативную модель глобализации, образ желаемого будущего. В своей концепции он ищет альтернативу метавласти глобального капитализма. Такой альтернативой является признание прав человека и формирование глобального гражданского общества. Космополитизация у него является не синонимом вестернизации, а признанием «инаковости другого». «Он предполагает индивидуализацию, мультикультурализм и усиливает их»⁹.

У. Бек утверждает, что в эпоху «второго» модерна «космополитизм перестает быть противоречивой идеей, игрой разума... он покидает сферу философских воздушных замков и врывается в действительность». «Космополитизм, переселившийся в реальность, стал жизненно важной темой для европейской цивилизации и европейского сознания, а также и для всемирного опыта»¹⁰. Он подчеркивает спонтанный характер происходящих изменений, территория национальных государств уже покинута, но мышление еще не изменилось, оно пронизано национальными категориями. «Космополитизация кажется нереальной, потому что происходит вне сферы видимости с точки зрения прежних категорий. Что является национальным? Мышление. Что таковым больше не является? Действительность» (С. 25). В его борьбе с категориями национального мышления явно прослеживается просветительский пафос: необходимо, считает У. Бек, как можно скорее отказаться от национальных предрассудков.

Глобальные проблемы оставляют нам крайне мало времени для создания мирового политического порядка, ... антикосмополитизм – сдержанный или громогласный, правый или левый, подталкиваемый профсоюзами или церковью, – имеет антинациональную направленность, так как равносителен клинической утрате чувства реальности и, следовательно, в глобальную эру является предательством национальных интересов (С. 175).

Характерно, что, указывая на необходимость космополитизации, Бек апеллирует не к «позитивной» глобализации, а к «негативной», связанной с нарастанием мировых опасностей и рисков. Более того, осознание общих рисков как раз должно привести к некой новой социальной солидарности:

В эпоху, когда прочность и основательность таких концептов, как общественный класс, народ и прогресс, стали подвергаться серьезным сомнениям, всемирное восприятие глобального риска представляет собой, возможно, последний источник новой общности целей и сетей взаимодействия (С. 51, 52).

У. Бек постоянно жестко критикует противников космополитизма. Суть его аргументов сводится к тому, что противоположная точка зрения безнадежно устарела, она уже не соответствует новой социальной реальности. Он отмечает ряд противоречий в современных теориях национальной идентичности и мультикультурализма. По его словам, сторонники мультикультурализма ограничивают существование личности пространством «одного из меньшинств». Анализируя существующие концепции космополитизма, немецкий социолог отмечает, что до настоящего момента в них делался упор на правовой аспект космополитизма. Именно в таком ключе космополитизм рассматривается в философии Канта. В эссе о «Вечном мире» Кант описывает национальное и международное право. Право «космополитическое» он помещает между ними. Согласно У. Беку, Кант обосновывает закономерность «космополитического» права. Слабым местом таких концепций является отсутствие проработанной политической теории космополитизма. Кроме того, в данных теориях «не затрагивается проблема “эмпирико-аналитического космополитизма”, наконец, данная точка зрения не учитывает фундаментальные противоречия, которые возникают при реальном распространении космополитизма» (С. 221). Соответственно, Бек стремится восполнить этот пробел. Эмпирическая космополитизация практически сливается в его теории с процессом глобализации. Она выражается в следующих «качественных показателях»: импорт и экспорт продуктов культуры, двойное гражданство, политическое представительство различных этнических групп, количество языков, используемых в общении, мобильность (миграция), коммуникация, путешествия и т. д.

В настоящее время космополитизация, по словам Бека, приобрела новое качество, нарастая по масштабу и по интенсивности. Даже стихийные протесты против глобализации парадоксальным образом ускоряют ее развитие. В этой борьбе используются глобальные методы и средства: все противники глобализации используют глобальные средства массовой коммуникации, оперируют на основе глобальных рынков, глобального разделения труда и глобальных прав. Они мыслят в глобальных категориях, в частности, предлагаемый контроль за финансовыми рынками может осуществляться только в глобальных масштабах. Космополитический

режим «выбивает почву из-под ног у сопротивления, упраздняя принцип противодействия», «теряет своих врагов и обращает их в свою веру»¹¹. Бек обращает внимание, например, на то, что дискурс прав человека усваивают традиционные противники этой концепции – марксисты и постмодернисты. В спорах по поводу прав человека противники космополитического режима нередко противостоят друг другу. У. Бек стремится убедить, почти заклинает читателя, что новый космополитический порядок неизбежен, что аргументы его противников устарели и принадлежат к мышлению эпохи «первого» модерна.

Какова же архитектура нового мирового порядка? Здесь ему видятся два варианта. Во-первых, это политика «*Rex Americana*». Данную политику он довольно решительно критикует. Ему ближе альтернативная модель, которую он называет «всемирным космополисом», что подразумевает «федеративную систему государств», имеющую планетарный масштаб; она не вращается вокруг «солнца» мировой державы, а состоит из региональных и континентальных альянсов»¹². В этом случае должен преобладать принцип равенства и сотрудничества. Подобно Канту, он утверждает, что необходимо стремиться к нарисованному идеалу, даже кажущемуся недостижимым. «Всемирный космополис нужно реализовать шаг за шагом, проводя согласованную реформу международного права и международных организаций»¹³. Естественной альтернативой американскому варианту космополитизации оказывается объединенная Европа, которая, несмотря на все внутренние противоречия, может стать прообразом будущего мирового единства.

Построения сторонников космополитизма, и в частности У. Бека, порождают больше вопросов, чем предлагают ответов. Сейчас в мире наблюдается рост межнациональных противоречий. Обострение этих проблем, возможно, связано именно с прогрессирующей космополитизацией. Радикальный национализм выступает часто как необходимое дополнение космополитизма, как тот враг, без которого не может обойтись политический процесс. Могут ли они существовать друг без друга, не служат ли они общей цели? По словам самого Бека, «классический фашизм ... был модернизационным движением, которое, с одной стороны, вещало о крови и почве, а с другой – продвигало модернизацию радикальными методами»¹⁴. Является ли космополитизм спонтанной мировоззренческой реакцией на глобализацию или сознательно культивируемой позицией, пропагандируемой при помощи СМИ и системы образования? Возможно и то и другое одновременно. Безусловно, космополитизм наиболее соответствует глобальному капитализму, не знающему границ и находящемуся в постоянном движении

А.В. Логинов

и может быть использован как средство создания нового мирового порядка. Космополит, ни с кем не связанный, не включенный ни в какие социальные группы, перестает быть даже атомом (индивидом), превращается, по словам известного современного писателя Уэльбека, в элементарную частицу, находящуюся в постоянном движении. Что означает глобальное «гражданское общество», о котором пишут сторонники космополитизма? Способно ли оно влиять на изменившиеся центры политической власти или может лишь симулировать политическое? В настоящее время космополитизм, скорее всего, будет способствовать дальнейшему упадку публичной политики. Однако при наличии сильного наднационального «магнитного поля» разобщенные элементарные частицы, несомненно, объединятся в некую политическую конфигурацию.

Примечания

- ¹ *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. С. 84.
- ² *Аттали Ж.* На пороге третьего тысячелетия // Информационное агентство «НЕТДА» [Электронный ресурс]. [М., 2008]. URL: <http://www.netda.ru/belka/textu/attaly/att1.htm> (дата обращения 24.10.2011).
- ³ *Бауман З.* Указ. соч. С. 95.
- ⁴ *Hobsbaum E.* The nation and globalization // *Constellations*. 1998. March. P. 4, 5.
- ⁵ *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. М., 2007. С. 126.
- ⁶ *Бенуа А.* Против либерализма. М., 2009. С. 64.
- ⁷ *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. С. 2.
- ⁸ *Федотова В.Г., Колтаков В.А., Федотова Н.Н.* Глобальный капитализм: три великих трансформации. М., 2008. С. 347.
- ⁹ *Федотова В.Г.* и др. Указ. соч. С. 340.
- ¹⁰ *Бек У.* Космополитическое мировоззрение М., 2008. С. 23. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ¹¹ *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. М., 2007. С. 393, 394.
- ¹² Там же. С. 196.
- ¹³ Там же. С. 199.
- ¹⁴ Там же. С. 381.

О.М. Замолодская

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ТЕРРОРИЗМА¹

В статье предпринята попытка очертить контур апокалиптической мифологии, которая окружает западный терроризм и революционизм как политическую и социокультурную практику. Ее целью также является определить возможные апокалиптические истоки террористического дискурса как леворадикального, так и ультраправого толка.

Ключевые слова: терроризм, апокалипсис, революция, христианский экстремизм, хилиазм, миллениаризм.

...Запах динамита, смешанный с апокалипсическим ладаном.

Д.С. Мережковский

На сегодняшний день большинство исследователей, занятых изучением терроризма, сходятся во мнении об историческом истоке этого явления и его понятия. Таковым принято считать концепцию террора, выработанную в ходе Великой французской революции. «Большой террор» представляет собой понятие, семантика которого вовсе не исчерпывается политическим насилием, будь то насилие власти или насилие, направленное против власти. Эта амбивалентность смысла породила в свою очередь и прямо противоположные воззрения на применение терроризма в революционной борьбе: террористическая деятельность то приобретала пейоративное значение, то вновь реабилитировалась. Так или иначе, терроризм постоянно стоял на повестке дня революционного движения: в форме ли антиправительственных выступлений или репрессивной политики властей. И в том и другом случае террор всегда направлен против социума. Именно поэтому семантика этого слова носит преимущественно негативно-оценочный смысл.

Впоследствии, уже в XX в., акты политического сопротивления с применением насилия стали именоваться словом «терроризм», фиксируя тем самым самостоятельность обозначаемого явления и покрывая лишь часть изначального значения понятия «террор».

Суггестивно слово «терроризм» и по сей день отсылает к «великому ужасу» (лат. *terror* – страх, ужас), во времена революции ассоциировавшемуся с картинами из книги Апокалипсис. При этом дело не сводится исключительно к паническим настроениям и зрительным образам, отсылающим к архетипам из Ветхого Завета и Откровения Иоанна Богослова. Подобные аналогии, как известно, были в ходу в первые годы после события 9 сентября 2001 г., причем ими оперировали не только газеты и телеканалы, но и серьезные философы (такие, как Ж. Бодрийяр, Поль Вирильо, С. Жижек и др.). Причем дело не в том, что у современных терактов может иметься религиозная основа (исламский фундаментализм), которая актуализирует религиозные корни создателей современного дискурса терроризма на Западе. Здесь, скорее, речь идет о более глубокой онтологической взаимосвязи между феноменом революции (в широком смысле как коренного насильственного социокультурного переустройства) и сопутствующего ей терроризма и иудеохристианским апокалиптическим пониманием времени. Современные же события «автоматически» прочитываются через этот глубинный код.

Вальтер Беньямин в своих тезисах «О понятии истории»² выводит новую философию истории из представления о настоящем как «мессианском времени», в котором каждый миг – это «маленькая калитка, в которую мог войти Мессия»³.

Эта концепция почерпнута философом в иудейской мистике, а также в писаниях апостола Павла, обосновывающего время между воскресением Христа и его вторым пришествием (парусией) как мессианское. Особенность этого времени в том, что оно представляет собой момент, который не просто является моментом, близким концу времен, но – разрывом исторического континуума, когда все прошлое, вся история повторяется, она как бы «пересматривается», подвергается ревизии, и над ней творится суд: настоящее творит суд над прошлым. «Подобно тому, как цветы поворачивают свое лицо вслед за солнцем, так и прошедшее, в силу потайного гелиотропизма, стремится обратиться к тому солнцу, что восходит на небе истории»⁴. Однако оказывается, что такое мистическое представление о времени описывает у Беньямина не просто любой момент настоящего, но момент «чрезвычайного положения», революционный момент. Вернее, всякое мгновение, с его точки зрения, должно рассматриваться как такой момент. Само время,

сама история имеют революционно-апокалиптическую структуру. Поэтому образ прошлого у Беньямина катастрофичен, он представляет собой «сплошную катастрофу, непрестанно громоздящую руины над руинами»⁵.

Разумеется, образцом такого понимания времени, в котором меняются законы темпоральной последовательности и поступательного развития, Беньямин считает Французскую революцию.

История – предмет конструкции, место которой не пустое и однородное время, а время, наполненное «актуальным настоящим». Так, для Робеспьера Древний Рим был прошлое, заряженное актуальным настоящим, прошлое, которое он вырывал из исторического континуума. Французская революция понимала себя как возвращение Рима⁶.

Такую трактовку революции мыслитель считает подлинно диалектической и марксистской. Тот факт, что революция рассматривает себя как конец старого и начало нового эона, по мнению Беньямина, доказывается введением нового календаря.

Таким образом, эсхатологический хронотоп становится архетипическим для понимания истории в Новое и Новейшее время, когда она рассматривается сквозь призму революционного времени.

По мнению русского политического и религиозного мыслителя Л.А. Тихомирова, первоначально народовольца, участника подготовки покушения на Александра II, а впоследствии ставшего ярким монархистом, именно апокалиптическое мышление лежит в основе представлений о революционном переустройстве мира. Однако революционная и террористическая практика не напрямую проистекают из религиозного мифа о конце времен. Революционеры не верят в подлинный апокалипсис. Но эта мифологема воздействует на их миропонимание и деятельность в скрытом виде, подсознательно.

Любая революция, и особенно социалистическая, относится к христианству крайне враждебно и не раз уже обрушивалась на него для истребления, и поэтому нет сомнения, что в идее революции и атеизма проявилось обратное воплощение христианского религиозного идеала⁷.

Даже сама идея революции – не бунта и не восстания, а именно революции, как «быстрого изменения всего мира имела место лишь в христианском учении о конце мира»⁸, – писал Тихомиров. И настоящие революционеры с присущим им фанатизмом брались за переустройство, мечтая создать свой рай на земле, обозначив идеал, который может быть достигнут только действием.

Мессианский характер приобретает в революционной культуре фигура героя-революционера. Философ Клод Лефор⁹ писал, что логика якобинского терроризма, помимо того что запустила самоубийственный для самих якобинцев механизм истребления, подразумевала своеобразный механизм самопожертвования, когда сакральное место властителя (казненного короля) не могло быть более занято никем. Лефор видит в этом жесте террористического самоустранения якобинцев основание современной демократии, в которой любой властитель является самозванцем потому, что символическое место власти должно оставаться пустым. Своей жертвой якобинцы легитимируют этот принцип.

Представление о специфической жертвенности террориста особенно тщательно развивалось в русской радикальной субкультуре XIX века. Герой-террорист рассматривался как добровольная, но не пассивная жертва древних ритуалов всесожжения, как – жертва мессианского толка. У читателей подпольной литературы 70–90-х гг. XIX в.

создается убеждение в его моральной неподсудности, что делает невозможной разрушительную для героики подполья мысль о том, что герой зачастую становится не только жертвой, но и убийцей. Для создателей мифа он всегда – агнец непорочный¹⁰.

Именно жертва оправдывала терроризм в глазах народа, который сам всегда изображался жертвой существующего строя. Известный революционный писатель и террорист С.М. Степняк-Кравчинский пишет о попытке Веры Засулич убить обер-полицмейстера Санкт-Петербурга генерала Ф.Ф. Трепова: «Засулич вовсе не была террористкой. Она была ангелом мести, жертвой, которая добровольно отдавала себя на заклятие...»¹¹ Засулич была оправдана, а генерал Трепов осужден общественным мнением. «“Общественное мнение” признавало за революционерами право убивать»¹², – замечает Лев Тихомиров.

Это лишь один из множества примеров, когда мы сталкиваемся с ситуацией «героя», который жертвует собой, своей свободой, своей душой ради борьбы со злом. Мы получаем «нового героя» – героя-террориста, члена партийного комитета, готового на самопожертвование, постоянное самосовершенствование и страдание.

М. Могильнер в работе о мифологии радикального подполья пишет:

Герой молод, он не успел пожить, он отдает в жертву свою молодую жизнь, что делает его жертву несравнимо ценнее, чем жизнь, скажем, убитого им старика-министра или губернатора средних лет, успевшего пожить¹³.

Герой смелый, непорочный, беспрестанно приносящий свою жертву «был главным оправданием радикализма»¹⁴. Эта безусловная жертва, когда, как любили повторять герои многочисленных романов о террористах, герой теряет не только жизнь, но и душу (поскольку совершает смертный грех), является абсолютным даром, чистой тратой (как впоследствии скажет Жорж Батай). Именно такая смерть героя, согласно Жану Бодрийяру, обладает мощнейшей подрывной силой: «Террористам удалось превратить собственную смерть в абсолютное оружие против системы, которая исключает саму идею смерти...»¹⁵

Однако в самом начале XX века этот идеал начинает подвергаться критической переоценке, а скрытая апокалиптическая риторика терроризма переходит в негативный оценочный план. Или, лучше сказать, она наконец выводится на поверхность и в этом виде выступает как обличительный аргумент против этики терроризма. Великолепное художественное подтверждение тому – роман «Конь бледный» Бориса Савинкова, повесть, в которой герой-террорист обнаруживает самоценность своей разрушительной работы, и обретение им этой нигилистической свободы для совершения зла ассоциировано со знаками надвигающегося апокалипсиса. К этой же критической струе относятся тексты авторов сборника «Вехи» (в особенности Н.А. Бердяева), «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова, которые рассматривают терроризм не в свете апокалипсиса от Бога, но – от дьявола.

Отец Сергей Булгаков, отталкиваясь от ставшей уже общим местом риторики «Подпольной России», сакрализовавшей героя, воспринимает его уже в совершенно другой ценностной перспективе: «Герой – тот, кто в наибольшей степени осуществляет свою идею, хотя бы ломая ради нее жизнь, это – человекобог»¹⁶. Героизм – это религия, основанная на самообожествлении человека, чья преобразовательная активность направлена на переустройство мира и представляет собой не что иное, как рукотворный апокалипсис. То есть революционное сознание в любом случае обнаруживает в своей основе апокалиптическое (хилиастическое) мышление, но это – земной, человеческий апокалипсис, не ведущий к спасению, апокалипсис, воспринимаемый в буквальном смысле.

Интересно, что осознание этой сущностной праосновы революционного терроризма и ее эксплицитное выражение приходится не на момент расцвета, но на момент кризиса его ценностных оснований. И действительно, применительно к идеологии, скажем, якобинства или народовольчества их глубинную апокалиптическую риторику приходится реконструировать, а критика этой идеологии

использует присущую ей скрытую апокалиптику как аргумент против революции вообще и против терроризма в частности.

Если леворадикальные деятели революции, склоняющиеся к террористическим решениям, исповедуют апокалиптизм, но не проповедуют его открыто, лишь время от времени задевая в своем дискурсе мотивы конца времен, то правые христианские религиозные экстремисты, казалось бы, находящиеся на противоположном краю политического и социального поля, строят на апокалипсисе все свои доводы и религиозно-политические планы. В свою очередь, их пропагандистский дискурс обнаруживает в себе следы и рудименты революционной риторики.

В рамках современного ультраправого экстремизма насилие и смерть, которые террористы несут в мир, рассматриваются не как поступки, совершаемые по их собственной воле, но как действия, направляемые Господом, и как знак наступающего конца, по-христиански воспринимаемого как благо. Современный австралийский ученый Марвин Ф. Бендл проанализировал апокалиптическое мышление многочисленных ультраправых экстремистских группировок миллениаристского (хилиастического) толка, корни которых, по его мнению, уходят к протестантским сектам периода лютеранской Реформации¹⁷. В частности, их мировоззрение во многом восходит к религиозной идеологии анабаптистов периода Крестьянской войны и Мюнстерской коммуны 1524–1535 гг. Радикальные анабаптисты, как известно, проповедовали идею свержения существующего строя как нехристианского, но самое главное, они требовали кровавой революции, чтобы огнем и мечом истребить «нечестивых» и создать «царство святых» на земле. Тот же Л.А. Тихомиров считал, что именно анабаптисты были первыми революционерами террористического толка. Это лишь подтверждает происхождение революционной идеи как таковой из недр христианской апокалиптики.

Развитие идей хилиазма в XIX–XX вв. – идеи тысячелетнего правления Христа на Земле – привело к разветвлению эсхатологических учений, исходя из интерпретации одного из положений Откровения Иоанна Богослова, касающегося грядущего Царства Божьего на Земле. Например, так называемые премиллениарии считают, что второе пришествие Иисуса Христа произойдет до установления тысячелетнего царства на Земле. При этом вопреки традиционному символическому пониманию этого воцарения Христа они понимают апокалиптические события как буквальные, физические бедствия и кары. Согласно учению премиллениариев, до прихода мессии христиане останутся на Земле (вопреки традиционным верованиям о вознесении праведников), мир погрязнет в мас-

совых убийствах, кровавых преступлениях и насилии, и человечеству предстоит только одно: бороться за выживание во время надвигающегося конца света. Отсюда следует, что посредством активных действий террористического характера можно способствовать приближению решающей минуты Божественного вторжения.

Жизненным примером и даже руководством к действию в 80–90 гг. XX в. для многих экстремистов миллениаристского политического толка стал роман Эндрю Макдоналда «Дневники Тёрнера» (1978). В нем герой Эрл Тёрнер и его товарищи-патриоты вынуждены были уйти в подполье, создать «Организацию» – подпольную группу сопротивления, которая использует диверсии и политические убийства для разжигания конфликта до масштабов всеобщей войны. Эта «великая революция», согласно сюжету романа, должна начать «новую эру» расовой чистоты посредством уничтожения «нечестивцев» сначала в Америке, а затем и по всему миру. Причем Тёрнер и его союзники ощущали себя инструментом в руках Бога для выполнения Его великого замысла. Интересно при этом, что автор романа использует не только буквальные отсылки к Апокалипсису, но и сугубо революционную фразеологию: «великая революция», «революционный взрыв», «вожди революции». Повествователь выступает как летописец революции. Особое внимание в романе отведено тому, что наступление «новой эры» сопровождается введением нового календаря и даже системы летоисчисления, изменены наименования городов, улиц и т. п.

Книга действительно стала рецептом для крупнейшего террористического акта в Америке (до разрушения башен-близнецов), организованного Тимоти Маквеем и Терри Николсом 19 апреля 1995 г., когда было взорвано здание ФБР в Оклахома-Сити, в результате которого погибло 168 человек. Террористы, в сущности, лишь повторили взрыв штаб-квартиры ФБР, который тщательно описан в романе «Дневники Тёрнера». Думается, что ориентация правых экстремистов на модели революционного поведения, выработанные в ходе все той же Великой французской революции и затем использовавшиеся преимущественно левыми радикалами, не является простым цитированием. По крайней мере на основании представленных нами сближений можно сделать вывод о мифологической подоплеке всякого революционно-террористического сознания, а именно о том, что его субстратом является апокалиптическое мировосприятие.

- ¹ Исследование выполнено в рамках НИР «Оптимизация коммуникативных процессов как предмет междисциплинарного исследования», выполняемых на основании государственного контракта № 02.740.11.0370 в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России».
- ² *Беньямин В.* О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.
- ³ Там же. С. 88.
- ⁴ Там же. С. 82.
- ⁵ Там же. С. 84.
- ⁶ Там же. С. 86.
- ⁷ *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы Истории [Электронный ресурс] // Хронос – всемирная история в Интернете. URL: http://www.hrono.ru/statii/2005/tikhomirov_relig.html (дата обращения: 06.11.2010).
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Lefort C.* Essais sur le politique. XIX–XX siecles. Paris: Seuil, 1986.
- ¹⁰ *Могильнер М.* Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосмизм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: НЛО, 1999. С. 54.
- ¹¹ *Степняк-Кравчинский С.Т.* Россия под властью царей. Подпольная Россия [Электронный ресурс] // Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/PRIKL/STEPNYAK/podpol.txt> (дата обращения: 06.11.2010).
- ¹² *Тихомиров Л.А.* Начала и концы. Либералы и террористы [Электронный ресурс] // Хронос – всемирная история в интернете. URL: http://www.hrono.ru/statii/2001/end_begin.html (дата обращения: 06.11.2010).
- ¹³ *Могильнер М.* Указ. соч. С. 53.
- ¹⁴ *Одесский М.П., Фельдман Д.М.* Поэтика террора и новая административная ментальность: очерки истории формирования. М.: РГГУ, 1997. С. 54.
- ¹⁵ *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма [Электронный ресурс] // Электронное периодическое издание «Интернет-проект «ИноСМИ.RU». URL: <http://www.inosmi.ru/untitled/20011106/142061.html> (дата обращения: 06.11.2010).
- ¹⁶ *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи; Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 31–72.
- ¹⁷ *Bendle M.F.* The Apocalyptic Imagination and Popular Culture [Электронный ресурс] // The Journal of Religion and Popular Culture. 2005. Vol. 11. URL: <http://www.usask.ca/relst/jrpc/art11-apocalypticimagination.html> (дата обращения: 06.11.2010).

В.М. Карелин

«НАРЕКАЮ ЭТОТ КОРАБЛЬ ИМЕНЕМ
“ТОВАРИЩ СТАЛИН”»
(НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРАГМАТИКЕ
ПЕРФОРМАТИВНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ)

В статье рассматриваются некоторые проблемы изучения политических феноменов (в частности, тоталитаризма) в свете теории речевых актов. Рассматривается социальный контекст перформативности, ее роль в конструировании субъектности власти. Особое внимание уделено проблематизации перформативных неудач в тоталитарном контексте.

Ключевые слова: перформатив, тоталитаризм, философия обыденного языка, философия политики.

Социальный контекст перформативности

Для гуманитарной мысли XX в. характерно появление масштабных концептуальных перемен, часто именуемых «поворотами»: «лингвистический поворот» в философии, «антропологические повороты» в гуманитарных дисциплинах, «иконический / визуальный поворот»¹ в культурологических исследованиях и т. п., появление которых может быть декларировано в не очень часто цитируемых публикациях или не декларировано вовсе. Практически во всех таких ситуациях речь идет о некоем варианте «антропологического поворота», генезис которого связан как с переменами историко-социального порядка, так и отчасти с вызванным ими возникновением новых тенденций, по-новому ставящих под вопрос объективность науки.

Примером «поворотной» тенденции стала идея британского философа Джона Остина, согласно которой возможности речевой деятельности простираются намного дальше констатаций. Высказывания, которые по эффективности аналогичны действиям и которые по ряду характеристик можно отделить от прочих высказываний, Остин, как известно, назвал перформативными. Идея «дей-

ствующего слова» витала в воздухе всегда, заслуга же этого мыслителя в том, что он смог инкорпорировать эту идею в определенный академический контекст. Неудивительно, что она проникла сначала в поле аналитической философии, представителем которой можно назвать Остина, а впоследствии оказалась интересна для тех областей знания, где роль перформативности существенна, но которые не обязательно связаны с аналитической философией напрямую. Теория перформативов изначально развивалась в поле, значимость которого была выявлена также Остином, – в философии обыденного языка, пересечения с которой можно обнаружить у многих дисциплин.

Философию обыденного языка (как *ordinary language philosophy*) можно рассмотреть как школу, развившуюся на основе аналитической философии и отчасти противостоящую ей (как *ideal language philosophy*). Как подметил Р. Рорти, «единственное различие между Философами Идеального Языка и Философами Обыденного Языка – в представлениях о том, какой язык считать Идеальным»². Наука практически всегда стремится к идеальным проблематикам. Но объект исследования она может выбирать сколь угодно «неидеальный», и характер такого выбора в XX в. все больше ориентирован на феномены человеческого существования. В результате этого философия обыденного языка возникает как *антропологический поворот лингвистического поворота* в философии.

В представлениях Остина об обыденном языке объяснение устройства речи с точки зрения «чистой науки» непродуктивно; обнаруживается чрезмерность ранее принимавшихся редукций, блокировавших изучение множества феноменов. Исключительным до тех пор, пока коммуниканты существуют в таком воображаемом мире, по отношению к порядку которого порядок их мышления изоморфен: их действия, как и объясняющие речевое взаимодействие законы, предсказуемы и имеют резко выделенные области применения, а роли не зависят от субъектов. Такая редукция фактически исключает какое-либо общение. Не преувеличивая роль социального в понимании перформативов, следует признать, что в большинстве случаев представление о способности речевого акта производить действие невозможно без принятия во внимание социально обусловленного конвенционального поля, в котором этот акт реализуется.

Зависимость иллокуции от конвенции прослеживается на многочисленных примерах из юридической практики³. Обсуждая термин «перформативные высказывания», Остин утверждает, что

«Нарекаю этот корабль именем “Товарищ Сталин”»

наиболее приближенным по своему значению к нашему случаю является слово «действующий» (*operative*), если понимать его так, как оно используется в юриспруденции⁴. ... Многие виды взаимодействия между людьми, связанные с использованием речи, регулируются, а отчасти и формируются посредством того, что мы легко опознаем как конвенции, установленные для управления процедурой и дополняющие те конвенции, которые регулируют значения наших высказываний. Тот факт, что слово *guilty* ‘виновен’ произнесено старшиной присяжных в суде в надлежащий момент, делает его высказывание актом вынесения обвинительного приговора; и такое толкование данного высказывания, безусловно, определяется конвенциональными процедурами судопроизводства⁵.

Можно найти немало образцов конвенции, связанных с обстоятельствами произнесения – таких, «что высказывание, имеющее определенное значение, произнесенное соответствующим лицом в надлежащих обстоятельствах, имеет данную силу вследствие согласованности с этими конвенциями»⁶.

Согласно Стросону,

цель, если не реализация, обеспечения усвоения является если не постоянным, то, по существу, стандартным элементом при осуществлении иллокутивного акта. ... Анализ цели обеспечения усвоения остается существенным элементом при анализе понятия иллокутивного акта⁷.

Усвоение (информации адресатом) рассматривается через анализ перформативных глаголов, которые служат

не для того, чтобы приписать говорящему намерение, а для того, чтобы, по выражению Остина, сделать эксплицитным тип коммуникативного намерения, которое имеется у говорящего, тип силы, которую имеет высказывание⁸.

Однако «глагольный подход» не исчерпывает всей проблематики понимания перформативов: социальную сторону он, скорее, затушевывает, в некоторой мере сдвигая интерес философии от обычного языка обратно к идеальному. Эмиль Бенвенист отмечает:

Перформативного высказывания, которое не являлось бы действием, не существует. Оно существует только как акт власти. Действия власти прежде всего и всегда представляют собой высказывания, произносимые теми, кому принадлежит право их высказывать. И когда мы имеем дело с перформативными высказываниями, нам следует постоянно помнить, что это условие – условие правомочности лица, произносящего высказывание, и особых обстоятельств, в которых высказывание осуществляется, – обязательно должно быть со-

В.М. Карелин

блюдено. Именно в этом, а не в выборе определенных глаголов заключается критерий перформативного высказывания⁹.

Действительно, Остина «прежде всего, интересуется не то, как язык *устроен*, то есть в чем состоит суть мимезиса между языком и реальностью, а то, что он *делает*»¹⁰, а также то, что он может спровоцировать, заставить сделать кого-либо. В связи с этой спецификой, пожалуй, стоит согласиться с тем, что

если мы мыслим в соответствии с остиновскими определениями, то получается, что, переходя от «высказывания» к «языку», мы переходим от более узкого контекста, каковым является специфическая ситуация конкретного речевого поведения, к более широкому контексту социальных и политических действий¹¹.

Перформативность и субъективация

При изучении процессов коммуникации неизбежны вопросы о статусах объектов и субъектов. Эту проблематику интересно рассмотреть в сравнении теории речевых актов и теории социального конструирования реальности. В социальном конструктивизме П. Бергера и Т. Лукмана, как и в теории Остина, она сопряжена с отказом от редукции процесса только к его структуре и к акцентированию внимания на принципиальной значимости повседневности:

Хотя язык может использоваться и по отношению к другим реальностям, но даже и тогда он сохраняет свои корни в реальности повседневной жизни. Как знаковая система язык имеет качество объективности. Я сталкиваюсь с языком как с внешней для меня фактичностью, и он оказывает на меня свое принудительное влияние. Язык подчиняет меня своим структурам¹².

Здесь эффективность языка – эффективность власти. Различие подходов – в направленности идеи материализации различных сущностей: в социальном конструктивизме идеальные структуры обретают статус вещей, а в теории речевых актов слово обретает статус действия. Речь, как и социальные процессы, обретает неабстрактное измерение и оказывается частью повседневного мира, действующей наравне и схожим образом с прочими его объектами. Можно говорить о реификации языка, которая, вообще говоря, является продуктом и целью всякой человеческой активности в оптике повседневности:

Человеческая экспрессивность объективируется, т. е. проявляет себя в продуктах человеческой деятельности, доступных как ее созда-

«Нарекаю этот корабль именем “Товарищ Сталин”»

телям, так и другим людям в качестве элементов общего всем мира. Такие объективации служат более или менее устойчивыми показателями субъективных процессов, присущих их создателям, и позволяют вывести эти процессы за пределы ситуации лицом-к-лицу, в которых их можно было непосредственно наблюдать. ... Реальность повседневной жизни не просто полна объективаций, она и возможна лишь благодаря им¹³.

Опредмечивание обладает коммуникативным потенциалом по отношению к разным сферами реальности. Однако здесь «конструктивистский» взгляд несколько отличается от «перформативистского» в силу различия статусов реальности. В первом случае подразумевается, что «язык вообще может выходить за пределы реальности повседневной жизни. Он может иметь отношение к переживаниям в конечных областях значений и соединять оторванные друг от друга сферы реальности»¹⁴. Во втором же – что «перформативы сами суть реалии, которые они же – здесь и теперь – описывают. Иначе говоря, перформативы выполняют свою функцию, не вовлекая никакой референциальной репрезентации. В перформативе язык не просто соприкасается с реальностью, но сама *есть* реальность, и постольку-поскольку это так, именно эта языковая форма является подлинным началом социального»¹⁵.

Перформатив, играющий в процессуальном аспекте коммуникации «соединяющую» роль, в сущностном аспекте, напротив, играет «отделяющую» роль. Он разводит идеальную данность и ее перформативную актуализацию в повседневности, делая возможной коммуникацию как целенаправленную деятельность. Фундаментальное различие между перформативностью и пропозициональным содержанием факта – это, по сути, «разница между выражением и представлением: выражение не обязательно повторяет структуру выражаемого»¹⁶. Так как выражение в отличие от представления опирается на конвенцию, то оно «не столько соединяет слова и вещи, сколько *разъединяет* их, – ввиду того что социальные связи работают тем действеннее и эффективнее, чем больше указанное различие между перформативом, произнесение которого отвечает какой-то, не всегда явной, практической цели, и представлением, нейтральной констатацией»¹⁷.

Такая разнесенность перформативного и констативного обеспечивает существование «сильных» перформативов, т. е. таких, при использовании которых «мы не можем, не испытывая определенных трудностей, отделить описание или высказывание тех или иных слов от совершения определенного действия (например, принятия на себя тех или иных обязательств)»¹⁸.

Подобные перформативы становятся условием самореференции, отчасти обращаясь к объективному миру и при этом субъективирующей говорящего и его окружающий мир. Это подтверждается тем, что, по Остину, перформативными являются все высказывания, описывающие ментальные интенциональные состояния, в частности фразы-формулы, начинающиеся со слов «я убежден в том, что», «я полагаю» или «я знаю, что»¹⁹.

Здесь мы сталкиваемся с той самой работой языка, которую Бенвенист идентифицировал как акт власти. Эта власть утверждает субъекта в поле его объективаций:

Утверждая, что я знаю нечто, т. е. апеллируя к объективности, я на деле совершаю перформативный акт. А это означает, что я произношу саморефлективное высказывание, относящееся к тому же типу, что и предложения, осуществляющие акт наименования, узаконивающие факт бракосочетания или ставку в азартной игре. То есть опять же я не описываю положение дел, но создаю его. Иначе: не репрезентирую внешнюю высказыванию реальность, но совершаю действие в строгом смысле – создаю посредством самого акта высказывания реальность, определение которой является моей целью в рамках той или иной социальной игры²⁰.

Такой режим перформативности экстремально удаляется от констатации и даже выходит за рамки выражения, актуализируясь как чистая власть.

С. Жижек рассказывает о феномене интерпассивности, посредством которого субъект оказывается способен *передать* часть своих действий Другому. Особенно ярко феномен выражен при наличии «большого Другого». Пример из повседневности:

Когда кто-то поскользывается, другой человек, стоящий рядом и просто наблюдающий этот несчастный случай, сопровождает его восклицанием вроде «Упс!» или каким-то подобным. Загадка этого обыденного происшествия заключается в том, что, когда другой делает это за меня, вместо меня, *его символическая действительность остается точно такой же, как если бы я делал это сам*. ... В самом жесте исполнения акта посредством произнесения слов я лишаюсь авторства; «большой Другой» (символическая институция) говорит через меня²¹.

Инверсивное превращение «Другой делает это для меня, за меня, вместо меня» в «я делаю это посредством Другого» создает минимальные условия для возникновения субъективности.

«Нарекаю этот корабль именем “Товарищ Сталин”»

Положение, которое конституирует субъективность, формулируется следующим образом: «когда другой делает что-то вместо меня, я сам делаю это посредством него», ... а вовсе не как «я – активная автономная личность, которая что-то делает»²².

Максимально эффективный интерпассивный образ действий – в тоталитарной среде, где Другой и вправду «большой». Он имеет особый статус, «энергетическим ресурсом» которого, с точки зрения перформативности, вероятнее всего следует считать силовое поле конвенциональности, ибо именно Он создает это поле. Представление о субъекте, создающем конвенции при совершении перформативного акта, полностью сохраняет свою действенность как минимум в теоретическом описании на уровне иллокуции.

Событие речи не просто подтверждает конвенцию, но всякий раз заново ее создает, обеспечивая ее существование во времени²³. Если субъект претендует на обладание тотальной властью, ему следует поддерживать собственное конвенциональное поле: постоянно генерировать и регенерировать его, тем самым сохраняя свою субъективность, которая должна для адресатов коммуникативных процессов объективироваться в виде «большого Другого».

Субъективация не обязательно реализуется именно таким образом в контексте «большой политики» и не обязательно выводит субъекта в этот контекст. Этот контекст представляет интерес как область действия «чистой власти» и в некотором роде экстремально иллюстрирует возможность такой процедуры.

Тоталитарное и возможность перформативных неудач

Один из компонентов представления о перформативности – отказ от таких моделей речи, в которых высказывание можно оценить с точки зрения истинности. Эта идея четко выражена Остином и стала одним из принципов как теории речевых актов, так и в более поздних исследованиях, опирающихся на нее.

Истинность или ложность не являются неотъемлемыми параметрами суждения: суждение обретает истинность или ложность тогда, когда оно утверждается, т. е. суждение – это нечто способное быть утверждаемым, ... а вообще говоря, суждение может и не утверждаться, а использоваться, например, как предположение, мнение или в каких-то иных функциях²⁴.

Отказ от истинностной оценки перформативов закрепляет необходимость подхода, который не может быть удовлетворен ни прежними распространенными построениями лингвистики и формальной логики, ни их тезаурусом.

Постоянный возврат к проблеме истинности перформатива нередко сопровождается упоминанием различий между философией обыденного языка и философией идеального языка, и этот кажущийся навязчивым рефрен неслучаен: обе эти тенденции открывают широчайшее поле представлений о таком высказывании, которое может быть, с точки зрения его инструментальности, оценено и спрогнозировано в своей эффективности.

Внедрение новой проблематики *выражения* как ключевой именно по контрасту с ранее доминировавшей проблематикой выражаемого ведет за собой проблематику *события*. И в этом отношении выражаемое являет собой не что иное, как *смысл*. Связь этой категории (не только в контексте исследований речевых актов) с выражением и событием неоднократно рассматривалась в современной философии и достаточно тщательно рассмотрена в постструктуралистской концепции Ж. Делеза.

С одной стороны, смысл не существует вне выражающего его предложения. То, что выражено, не существует вне своего выражения. Вот почему мы не можем сказать, что смысл существует, но что он, скорее, упорствует или обитает. С другой стороны, он не сливается полностью с предложением, ибо в нем есть нечто «объективное», всецело отличающееся [от предложения]. То, что выражено, не похоже на что-либо в выражении²⁵. Статус смысла уточняется следующим образом: смысл есть то, что дается в качестве атрибута, но он вовсе не атрибут предложения, скорее, он атрибут вещи или положения вещей²⁶.

В этом размышлении смысл не теряет своей значимости, он не исчезает в зазоре между вещным и логико-речевым. «Он развернут одной стороной к вещам, а другой – к предложениям. Но он не сливается ни с предложением, ни с положением вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами»²⁷. В таком случае смысл как таковой *надбытиен* и может быть представлен как событие само по себе «при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей»²⁸.

С точки зрения абсолютно эффективной перформативности смысл недостижим: выраженного смысла не существует, ибо он всегда ускользает от формы выражения, оставляя в ней следы собственного ускользания. ... Свойство ускользать от того, в чем он находит временное выражение, – онтологическое свойство смысла. Другими словами, смысл – *само ускользание*²⁹.

Таким образом, смысл как событие может предстать, вероятнее всего, лишь частично: для наблюдения, для верификации могут быть доступны, собственно говоря, лишь фрагменты смысла. Если такое понимание смысла может имплицитно подразумевать выражение через высказывания, то их, как очевидно, далеко не всегда оправданно редуцировать до пропозиционального содержания.

Если же предполагать реальность пропозициональной истинности, то стремящаяся к этому речь непременно будет вуалировать предполагаемую истину пропозиции; и тем больше она будет способна на такую «маскировку», чем больше будет ее перформативная действенность. Такая эффективность в политическом плане представляется опирающейся на два основных компонента: предельную выраженность перформативности и максимальную удачность реализации перформативов.

Наиболее интенсивный, на наш взгляд, способ выражения перформативности высказываний был представлен выше. На практике он заключается в том, чтобы как можно чаще обращаться к более действенным речевым актам, которые меньше всего вызывают сомнений в том, что высказывания (перформативы) суть реалии. Тоталитарный контекст предоставляет множество возможностей для этого – от избыточности (не всегда вариативной) иллокутивных и перлокутивных высказываний со стороны власти до предоставления возможности реализации иллокутивных актов обычными гражданами (например, поощряемая и широко распространенная в этом контексте практика доноительства; то же относится и к самооговорам на допросах, публичной самокритике и т. д.). При этом реализуется описанная выше поддержка конвенционального ресурса перформативности. Это развитие конвенционального поля сопровождается эффектом, усиливающим действенность перформативности, а именно – формированием эгалитарных условий коммуникации (которые и обеспечивает конвенциональность) формирующим сцену, на которой фигурируют совместно и актер, и действие, и знак, и референт.

Представление о перформативной природе любого высказывания, отрицая пропозицию, не гарантирует перформативную реализацию: перформативы, хотя и не оцениваемы с точки зрения истинности, но доступны для оценки «удачности / успешности – неудачности / неуспешности»³⁰.

Остин пытался классифицировать неудачи, которые могут препятствовать перформативному акту, но утверждал, что они не обязательно исключают друг друга: в определенных ситуациях они могут реализовываться совместно и переходить друг в друга. Философ приводит один из таких примеров, когда нет однозначного

представления о том, каков характер неудачи и действительно ли можно считать перформатив нереализованным, а если можно – то в какой мере.

Положим, к примеру, я вижу корабль на приколе, разбиваю о нос корабля висящую там бутылку и заявляю: «Нарекаю этот корабль именем “Товарищ Сталин”» и после этого выбиваю из-под него подпорку: но беда здесь не в том, что я не то лицо, которое выбрали для этой цели (независимо от того, действительно ли кораблю было уготовано имя «Товарищ Сталин»; возможно, на самом деле ситуация была сложнее). Мы все можем согласиться:

- (1) что корабль не был назван,
- (2) что имел бы место крайне постыдный поступок.

Кто-то мог бы сказать, что я все же осуществил нечто вроде крещения корабля, но что мое действие было недейственным или неэффективным, потому что я не был тем лицом, которое могло бы вправду осуществлять это действие; но, с другой стороны, можно также сказать, что здесь даже не было видимости того, чтобы кто-то был вправду это делать, или хотя бы убедительного предлога, чтобы он мог заявить об этом праве, поэтому в данном случае мы вообще не можем говорить о какой-либо приемлемой конвенциональной процедуре; это просто издевательство, подобно бракосочетанию с обезьяной³¹.

Понятия «удачности» и «неудачности» перформативов являются не аналогами «истины» и «лжи» в бинарной логике, а могут представлять собой нечто вроде двух точек, соединяемых осью, на которой полярность одной категории постепенно переходит в полярность другой. Невозможность верификации истинности подобных высказываний³² делает их безобидным на вид политическим инструментом (и небесполезным для формирования конвенционального ресурса), а неоднозначность перформативной успешности предоставляет множество возможностей интерпретировать их удобным для их автора способом.

Если какие-либо интерпретации таких действий и могут иметь место, то для наибольшего эффекта они должны быть максимально удалены от иллокуции. В противном случае власть будет комментировать собственную перформативность, рискуя совершить при этом так называемое иллокутивное самоубийство: определенные глаголы уничтожают перформативную значимость высказываний; слова «я клеветчу...», «я инсинуирую...», «я похваляюсь...» при совершении соответствующих действий становятся предметом пропозиционального рассмотрения, «отсоединяющим» высказывание от сопровождающего его действия. Однако возможность иллоку-

«Нарекаю этот корабль именем “Товарищ Сталин”»

тивного самоубийства исчезает при переходе из прямого контекста в косвенный³³. Хотя такая проблематика изначально сформулирована в грамматическом аспекте³⁴, она может послужить моделью и для более широких контекстов, включая политические отношения (к примеру, связанные с критикой действий власти).

В нашей работе мы лишь наметили контуры проекта исследований политической прагматики перформативных высказываний. Незатронутыми остались многие вопросы – как общие (субъективация на разных уровнях политического; специфика и различия иллюкуции и перлокуции в тоталитарном контексте), так и частные (тождество психологической эффективности символа и эффективности перформатива; проблема самоограничения конвенционального ресурса), которые будут рассмотрены в дальнейших исследованиях.

Примечания

- ¹ Англ. «iconic turn», «pictorial turn»; русский перевод этих терминов пока не устоялся.
- ² *Rorty R.M.* Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago, L.: Chicago University Press, 1992. P. 12.
- ³ См.: *Danet B.* Language in the Legal Process // *Law & Society Review*. 1980. Vol. 14. No. 3: Contemporary Issues in Law and Social Science. P. 445–564.
- ⁴ *Остин Дж.* Перформативные высказывания // Остин Дж. Три способа пролить чернила. СПб.: Алетейя; Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 265.
- ⁵ *Стросон П.Ф.* Намерение и конвенция в речевых актах // *Философия языка*. М.: Едиториал УРСС, 2010. С. 39.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 45.
- ⁸ Там же. С. 47.
- ⁹ *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 307.
- ¹⁰ *Кирющенко В., Колопотин М.* Джон Остин, аналитическая философия и язык как социальное явление // Остин Дж. Три способа пролить чернила. С. 8.
- ¹¹ Там же. С. 11.
- ¹² *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 67.
- ¹³ Там же. С. 60–62.
- ¹⁴ Там же. С. 69.
- ¹⁵ *Кирющенко В., Колопотин М.* Указ. соч. С. 14.
- ¹⁶ Там же. С. 13–14.

В.М. Карелин

- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 14–15.
- 20 Там же. С. 14–15.
- 21 *Жижек С.* Интерпассивность, или Как наслаждаться посредством Другого // Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. С. 17.
- 22 Там же. С. 34–35.
- 23 *Кирющенко В., Колопотин М.* Указ. соч. С. 9–10.
- 24 *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотносительность с действительностью. Референциальные аспекты семантики местоимений. М.: ЛКИ, 2008. С. 35.
- 25 *Делез Ж.* Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 41.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 42.
- 28 Там же.
- 29 *Подорога В.* Выражение и смысл. М.: Ad Marginem, 1995. С. 25–26.
- 30 *Остин Дж.Л.* Перформативы – констативы // *Философия языка*. С. 24.
- 31 *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов? // Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 32.
- 32 Таковы советские лозунги «Империализм – это загнивающий капитализм», «Коммунисты всегда впереди» и т. п. (см.: *Руднев В.П.* Прочь от реальности: Исследования по философии текста. М.: Аграф, 2000. С. 70).
- 33 Фраза «Говорят, что я высмеиваю тебя» не будет иллокутивным самоубийством (*Руднев В.П.* Указ. соч. С. 45–46), хотя оценка ее перформативного эффекта становится сложнее.
- 34 *Вендлер З.* Иллокутивное самоубийство // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1985. Вып. 16. Лингвистическая прагматика. С. 238–250.

А.В. Глинский

«ЭЛИТА» И «ТОЛПА» В ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Х. АРЕНДТ

Статья посвящена проблеме философско-политического осмысления Х. Арндт понятий «элита» и «толпа», анализу данных феноменов в свете новой формы правления прошлого века – тоталитаризма. В статье также осуществлена попытка показать, как происходит, по Гадамеру, «экзистенциализация масс», как персональный пафос «экзистенции» становится массовым явлением.

Ключевые слова: экзистенция, тоталитаризм, толпа, элита, массы, политическая философия.

Согласно Х. Арндт, беспрецедентной особенностью конца Нового времени (Р. Гвардини) в области общественного сознания и культуры в целом явился массовый дух тоталитарных движений, *превращение* «толпы» в «массы».

Этот общекультурный процесс, имевший место как в Западной Европе, так и в России (хотя и по-разному), был связан, по ее мнению, с распадом национальных государств и классовых структур, составлявших это государство. Если толпа, по Арндт, – это феномен преимущественно XIX в., то для XX в. характерна и существенна не столько «толпа», сколько «масса».

Сама по себе тема «массы» – одна из ведущих тем социальной философии и философии культуры XX в.; вспомним хотя бы известные работы Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Канетти и многих других. Однако Х. Арндт в своем труде «Истоки тоталитаризма»¹, который П. Рикёр назвал «первой великой работой Арндт»², сумела сказать некое «новое слово» по данному вопросу.

Толпу и элиту традиционно противопоставляют друг другу. В «Истоках тоталитаризма» убедительно показана парадоксальная

вещь: элита и толпа, в особенности в кризисные эпохи ломки национального государства, оказываются совсем не противоположностями, или, если угодно, теми самыми противоположностями, которые, как известно, «сходятся». Как это возможно?

Х. Арендт показала в своей книге, что в чисто структурном отношении элита и толпа имеют общее свойство. Они – маргинальны. И элита, и толпа находятся вне системы «порядочного», т. е. нормального, среднего общества. Элита «выше» этой нормы, толпа – «ниже». Это положение элиты и толпы в рамках национального государства создает почву для их как бы неожиданного, но чреватого колоссальными последствиями сближения – сближения, которое наступает уже после краха национального государства.

Второе обстоятельство, существенное для анализа Х. Арендт понятия массы XX в., – это значение лидера, или вождя, массы. Анализируя восхождение вождей массы, Х. Арендт находит в вождях или лидерах определенное сходство с вожаками толпы. Это сходство проявляется в личностном плане, а также в общественной роли вождя. Вождь, по Арендт, в глазах масс есть воплощение «массовой судьбы» (С. 435), т. е. некоей безличной, бесчеловечной «воли».

Особым достоинством книги Х. Арендт о тоталитаризме является описание в ней феномена «экзистенциализации масс», который обрел массовый характер³. Можно даже утверждать, что именно его исследованию молодая ученица М. Хайдеггера, К. Ясперса и Р. Гвардини обязана и обретенным статусом «социального теоретика». Это дало ей основание резко и принципиально отделить свой способ мышления от «философии»⁴.

Падение элиты началось с ее отворачивания «ко всем существующим стандартам, к любой существующей власти» (С. 435), что вылилось в желание увидеть гибель мира «фальшивой безопасности, поддельной культуры и притворной жизни» (С. 436). Предпосылкой такого настроения стал опыт Первой мировой войны, в которой такие старые добродетели, как отвага, честь и мужество, уступили место опыту «голового разрушения вкупе с унижительным ощущением себя лишь крохотным колесиком в колоссальном маховике массового убийства» (С. 436–437). Возникла элита фронтового поколения, которая не только не стала пацифистской, но, наоборот, цеплялась за свой опыт как за нечто, что давало ей основание провести границу между собой и «ненавистными respectable кругами» (С. 436).

Элита стремилась «погрузиться» в массы, где массовый человек с его стремлением к анонимности, бытию в качестве номера и функционированию в качестве винтика наилучшим образом отражал ее жажду раствориться, «потерять свое Я» (С. 435).

Арендт обнаруживает «экзистенциальные» мотивы и причины искреннего, даже страстного отрицания элитой гуманистических и либеральных основ буржуазного общества. Ведь идеологи XX в. сильнее, чем идеологи XIX в., были «затронуты нищетой, глубже интересовались загадками современной жизни и более уязвлены лицемерием» (С. 439). Фронтное поколение избрало путь погружения в стихию разрушения как путь спасения от общества, в котором это поколение себя ощущало. Смесь из чистого действия и чистой необходимости в тоталитарных движениях как нельзя кстати соответствовала опыту фронтного поколения, т. е. опыту непрерывной деятельности в рамках роковых обстоятельств. Такой активизм позволял дать ответ на извечный вопрос: «Кто я есть?»; и этим ответом было: «Вы то, что вы сделали». Это помогало избегать социальной определенности, делать нечто героическое или преступное, но непредсказуемое и не предписанное кем-то еще. Арендт указала на точку соприкосновения между элитой и толпой, одинаково привлеченных «широковещательным активизмом» (С. 440) тоталитарных движений, выразившихся в форме государственного терроризма.

Терроризм, как писала Ханна Арендт, стал родом политического экспрессионизма, чем-то сродни философии, в которой изливались душевные переживания и неудовлетворенность, отчаяние, обида и слепая ненависть. Именно такой терроризм, который значительно отличался от терроризма прежних революционных обществ, привлекал как интеллектуальную элиту, так и толпу.

Ханна Арендт пишет не только о том, что объединяло элиту и толпу, но и о том, что их разъединяло. Толпа, в отличие от элиты, жаждала гения в «ослепительном сиянии славы» (Стефан Цвейг) и в этом следовала буржуазному обществу XIX в., которое не могло устоять перед «очарованием “ненормального” гения, гомосексуала или еврея, чем перед простым достоинством и заслугой» (С. 441). Настроение элиты имело прямо противоположный характер. Элита стремилась к анонимности, отрицала гения и утверждала величие человека на фоне ничтожности великого.

Элите симпатизировало то, как толпа «расправляется» с прошлым, как тоталитарные движения без зазрения совести осуществляют подлоги во всех сферах интеллектуальной жизни, как уродуется историография, а элита не только безмолвствует, но сама проникается отвращением к истории. Это отвращение диктовалось мстостью традиционной историографии за то, что она исключала из памяти человечества неимущих и угнетенных. Тоталитарные движения, пользуясь таким предтоталитарным настроением интеллектуальной элиты, в этой подтасовке фактов преследовали цель выставить на всеобщее осмеяние официальную историю.

По мнению Арендт, буржуазия, претендовавшая быть проводником и хранителем западных традиций, своей двуличностью допустила жестокость, пренебрежение человеческими ценностями и общую аморальность. Вместе с тем Арендт подчеркивала политическую близорукость интеллектуальной элиты 20-х гг. XX в. заодно с «извращенным самоотречением, что чрезвычайно похоже на выдуманный мир и своеобразное бескорыстие масс» (С. 445). В этом причина того, почему осуществился временный союз между интеллектуальной элитой и толпой. В своей элементарной, упрощенной форме проблемы элиты становились одинаковыми и близкими умонастроению масс.

Разделение между личной и общественной сферами, их нивелирование, попытка восстановить «мистико-иррациональную цельность человека» (С. 445) было призрачной целью тоталитарных движений. Стоит отметить, что исторически такое разделение было психологическим отражением борьбы между буржуа (*bourgeois*) и гражданином (*citoyen*) в XIX в., когда буржуа боролись за частные интересы, а гражданина занимали общественные дела. Получается, что общее благо складывается из отдельных, индивидуальных интересов, сумма которых скрывала под собой простое подавление частных интересов безотносительно к общему благу. Тоталитарные движения выдвигали мировоззрение, согласно которому они сумеют овладеть человеком в целом. Вожди тоталитаризма заново переформулировали буржуазную политическую философию, которая всегда допускала совпадение политики, экономики и общества, тем самым политические институты являлись лишь фасадом, за которым скрываются частные интересы.

Следующей причиной возникновения союза между элитой и толпой она называет сходное ожидание элиты и толпы того, что они первыми «выйдут» из структуры национального государства и рамок классового общества. Для них было реальностью ощущение того, что за ними следом идут бесконечные массы, на которых и элита, и толпа по-своему возлагали надежды. Толпа верила в то, что массы помогут выходцам из толпы прорваться к власти, но тоталитаризм пресек такой дух предприимчивости, угрожавший тотальному господству. Массы были верным материалом для формирования механизмов функционирования и существования машины подавления. Именно внутренний мир и частную мораль массового человека, обывателя легче всего разрушить, потому что он ни о чем не думает, кроме спасения своей жизни.

«Безрассудные дети» XX в., как называет интеллектуальную элиту Х. Арендт, были потрясены перспективами происходящего еще до того, как тоталитарные режимы приступали к совершению

своих величайших преступлений. Ведь для вождей масс нет ничего страшнее, чем более высокая форма умственной деятельности, свободная инициатива. Таким образом, по мнению Арндт, ослепшая элита и мятущаяся толпа сошлись на какое-то время так, что возникла искра для разгорающегося костра тоталитаризма.

Примечания

- ¹ *Arendt H.* The Origins of totalitarianism. N.Y.: Harcourt, Brace & World, Inc., 1966. Арндт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др.; послесл. Ю.Н. Давыдова; под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ² *Рикёр П.* Я-сам как другой. М.: Гуманитарная литература, 2008. С. 234, прим. 1.
- ³ Ср.: «...Ясперс в середине 30-х гг., после того как с ужасом обнаружил разрушительные последствия неконтролируемого экзистенциального пафоса, трансформировавшегося в искаженную форму массовой истерии националистического “прорыва”, поспешил отодвинуть понятие экзистенциального на второе место, а разум вновь поставить на первое» (*Гадамер Х.-Г.* Экзистенциализм и философия экзистенции (1981) // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера. М.: Пропилеи, 2007. С. 8–9).
- ⁴ См. интервью, взятое у Х. Арндт Гюнтером Гаусом 28.10.1964 г.: *Arendt H.* «What Remains? The Language Remain»: A Conversation with Günter Gaus // *Arendt H.* Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism. N.Y.: Schocken Books, 1994. P. 1–2.



М.А. Иоселева

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ИОАННА ПАВЛА II В КОНТЕКСТЕ ТЕОЛОГИИ КАТОЛИЦИЗМА

В статье рассмотрено социальное учение католической церкви периода понтификата Папы Иоанна Павла II с точки зрения теологических положений католицизма. Выявляются его фундаментальные теологические основы и принципы, влияющие на характер и основные положения социальной концепции. Эта работа проделана на основе анализа социально направленных энциклик Иоанна Павла II и других документов, связанных с социальной тематикой.

Ключевые слова: социальный вопрос, личность, социальность, первородный грех, разобщенность, социальный грех, структуры греха, теология тела.

В данной статье предпринята попытка систематизации основных концепций и проблем, затрагиваемых в социальном учении Иоанна Павла II в их соотношении с положениями католической теологии. Для изучения социального учения Иоанна Павла II в аспекте его теологической базы предполагается рассмотреть трактовку роли социального учения в католической церкви, выявить его теологические основы, связи между теологией и современным социальным учением, а также теологически обусловленные решения современных социальных проблем. Таким образом, систематизация социального учения понтифика производится через выявление смысловой и генетической зависимости его основных концепций от положений католической теологии и философии.

Трудность принятия мира, который возлюбил Бог (Ин. 3:16), и мира, в котором ученики Иисуса должны присутствовать, но быть не от него (Ин. 17:16), по-разному разрешалась на протяжении истории католической церкви. От начала своего существования

христианство несло в себе концепт «иноного» по отношению к миру и было окрашено эсхатологическими ожиданиями. Поэтому на раннем этапе развития христианства вопрос об отношении к социуму решается однозначно в контексте дихотомии священного и мирского, в большей мере свойственном религиозным системам со слабой степенью институционализации.

Со времен императора Константина (272–337) для христианства наступает этап слияния с государством, что, вступая в противоречие с изначальным духом христианства, вызывает, по мнению А. Шмемана¹, развитие монашеского движения, возрождающего отрицание мира. С этого момента актуализируется вопрос о соотношении со светской властью и социумом. Поэтому одной из основных проблем на длительное время, в том числе и для западного христианства, становится проблема церковно-государственных отношений.

К моменту выхода энциклики Льва XIII «*Recurramus ad Christum*», знаменующей начало систематической разработки социальной концепции католицизма, церковь подошла к третьему этапу в своем отношении к миру. Возникает необходимость ответа на расширяющийся процесс секуляризации, в связи с чем дуализм церкви и мира отходит на задний план и при помощи систематической разработки социальной концепции церковь как никогда близко приближается и «входит» в социальную реальность.

Прохождение указанных этапов связано с постепенным утрачиванием статуса «иноного» в смысле приближения церкви к миру и его проблемам, что становится лейтмотивом Второго Ватиканского собора. В связи с данной тенденцией можно сказать, что большинство работ Иоанна Павла II являются социальными, поскольку так или иначе затрагивают вопросы жизни общества. Понтифик рассматривает социальное учение как «ценный инструмент евангелизации»², так как в рамках религиозного миропонимания оно представляет собой своего рода диалог между евангельской вестью и человеческой историей. Иоанн Павел II полагал, что социальная доктрина церкви принадлежит к сфере моральной теологии, а ее основной функцией является истолкование данных реальности в свете земного и трансцендентного предназначения человека и соответствующая ориентация поведения верующих христиан³.

Вопросы, затрагиваемые социальным учением католической церкви в период понтификата Иоанна Павла II, можно разделить по принципу взаимодействующих субъектов и выделить четыре основных блока проблем: отношения между государствами, отношения внутри отдельных государств, межличностные отношения индивидов и отношения человека с окружающей средой. В свою

очередь, проблематика социальной концепции понтифика охватывает политическую и экономическую сферы в жизни общества, а также вопросы брака и семьи. Основными проблемами, рассматриваемыми в контексте социального учения Иоанна Павла II, являются вектор прогресса человечества, проблема труда, расцениваемая Папой как центр «социального вопроса»⁴, вопросы частной собственности и диспропорции в экономическом развитии, проблемы брака, затронутые в концепции «теологии тела», проблемы войны и мира, недостатки существующих социальных моделей, а также проблемы окружающей среды.

При этом все указанные проблемы образуют тесную взаимосвязь, обусловленную их восприятием через совокупность определенных теологических положений. Как этап в развитии целостной системы взглядов, социальное учение Иоанна Павла II возникает на каркасе фундаментальных теологических основ католической доктрины. Как отмечает П. де Лобье, социальная доктрина католической церкви – это «постепенно разрабатываемое формулирование того, что вытекает из Евангелия в условиях современного мира»⁵.

По определению Иоанна Павла II, вошедшему в «Компендиум социального учения церкви» (2004), социальное учение, будучи знанием, применяемым к случайному и историческому, сопрягает веру и разум и свидетельствует о плодотворности их взаимоотношений⁶.

В свою очередь, смысловым центром христианской теологии в целом и теологии католицизма в частности является антропология – через догмат Боговоплощения теоцентризм христианства становится антропоцентризмом. Соответственно, и собирающим смыслы фокусом социального учения Иоанна Павла II становятся рассуждения о человеке в контексте теологической антропологии.

Иными словами, антропология в христианстве является оборотной стороной христоцентризма, однако если на протяжении большей части истории католической теологии акцент ставился на последнем, Иоанн Павел II переносит смысловой центр на человека, что показывает все большее сближение церкви с социальной реальностью и, как отмечает Ф.Г. Овсиенко, способствует установлению тесных связей между теологией и светской проблематикой⁷.

Таким образом, основой социального учения Иоанна Павла II является теологическая антропология, а основой всех социальных конфликтов называется ущемление прав человеческой личности. Концепция личности, разработанная понтификом в русле персоналистических тенденций, становится своего рода смысловым стержнем социального учения Папы. Человек в нем рассматривается прежде всего как личность, т. е. не в абстрактном смысле, а в смысле

каждого конкретного человека: «Речь идет о каждом человеке, ибо каждый был включен в тайну искупления»⁸.

Следует отметить, что хотя персонализм как философское течение появляется только в XX в., в широком смысле, как внимание к личности, он изначально присущ христианству. В христианстве как никогда раньше Богу приписываются личностные характеристики, а также развиваются представления о Его отношениях с каждым конкретным человеком и возникает идея индивидуального спасения, выраженная в концепции сальвационизма.

Одним из ключевых свойств человеческой личности в аспекте социального учения Иоанна Павла II является ее социальность, что обосновывается понтификом посредством доктрины сотворения человека «по образу Божию». Она – основная характеристика человеческой природы: «Быть личностью, сотворенной по образу и подобию Божию, также означает существование в общении, в отношении к другому “я”»⁹. Эта мысль основывается на христианском представлении о Троицином Боге, являющем Собой общение между Отцом, Сыном и Святым Духом. Таким образом, модель единства человечества отражает внутреннюю жизнь Бога, единого в трех Лицах¹⁰. Помимо обращения к концепции Троичного Бога, социальность человека обосновывается его предназначением: человек сотворен Богом для общения с Ним, соответственно только в общении он может жить и выражать себя¹¹.

Творение человека по образу Божию, а следовательно, и его социальность в аспекте социальной концепции являет собой положительный полюс его личности. Однако, согласно социальному учению понтифика, человеческая природа двойственна. Фундаментальным источником зла и причиной, лежащей в основе всех социальных проблем, является испорченность природы человека, подвергшейся пагубному влиянию первородного греха, в результате чего человеческий род получил естественную склонность к злу. Порча человеческой природы как следствие грехопадения со времен Отцов Церкви рассматривается как порок или слабость воли. Иоанн Павел II пишет о человеке: «Будучи слабым и грешным, он нередко делает то, чего не хочет делать, и наоборот. Он страдает от раздвоенности в самом себе и от тех коллизий, которые вырастают на этой основе в обществе»¹².

Испорченность человеческой природы грехом представляет собой отрицательный полюс личности и как следствие ослабляет ее положительный аспект, или образ Бога и все его проявления в человеке. В контексте социального учения основным последствием первородного греха становится разобщенность. Если изначально человек несет в себе образ Бога и стремление к единству и обще-

нию, то первородный грех этот образ затемняет и разоблачает человека с Богом, собой и другими людьми. Происходит «...расчленение человеческой семьи, дошедшее теперь до крайности в социальной форме»¹³. Именно разобщенность и следующая за ней любовь к себе вплоть до пренебрежения всем остальным («cupiditas» у Августина) и безграничного утверждения собственного интереса является корнем всех социальных проблем человечества, порождая войны, нарушение принципа распределения благ и ущемление прав личности¹⁴.

Таким образом, грехопадение является архетипом, образцом для последующего зла, в том числе и в сфере социальной – вновь и вновь повторяемая аналогичная изначальной «ошибка заключается в концепции человеческой свободы, которая освобождает ее от подчинения истине»¹⁵.

Отсюда происходит порочность созданных пораженным грехом человеком политических, экономических и социальных институтов: «механизм, составляющий основу современной цивилизации и экономики, дефектен»¹⁶. Хотя ущербность социальных и экономических структур называется понтификом в качестве источников социальной несправедливости, их роль в этом процессе скорее производна и обусловлена греховностью формирующих их индивидов. В этой связи важно упомянуть используемые Иоанном Павлом II понятия «социальный грех» и «структура греха». Эти термины в большей мере свойственны теологии освобождения, однако понтифик считает возможным их применение по отношению к существующей действительности. В апостольском послании «Responsio et penitentia» он отмечает, что социальный грех можно понимать как «грех по аналогии»¹⁷. Социальный грех реализуется вследствие изначально социальной, но испорченной природы человека. То есть грех в своем непосредственном смысле – всегда действие личности. Однако у него есть и социальное измерение в силу того, что «вследствие человеческой солидарности, столь же таинственной и неуловимой, сколь реальной и конкретной, грех каждого каким-то образом сказывается на других»¹⁸.

Соответственно, к разряду социального может быть отнесен не только грех в отношениях между личностями, но и грех в отношениях между личностью и группой, а также между группами. Этот вид греха образует причинно-зависимый круг со «структурами греха» как общественными установлениями, воплощающими решения грешных людей и становящимися, таким образом, источниками зла, вовлекая других людей¹⁹. Будучи источником социального зла, одновременно такие структуры сами происходят из социального, а изначальное и личного греха.

Следует отметить, что понимание «структур греха» и «социального греха» у Иоанна Павла II отличается от понимания теологов освобождения в силу акцента на «истинном», «евангельском» понимании путей их преодоления. Понтифик подчеркивает, что такое преодоление должно совершаться с помощью Божественной благодати, действием ради блага ближнего. Другое понимание преодоления греха противоречит, по мнению Папы, истинному учению Церкви, и служит тем, кто «ищет иллюзию земного освобождения, а не освобождения, идущего от церкви»²⁰.

В представлении о «социальном грехе» и «структурах греха» современный католицизм некоторым образом переосмысливает идею о наследуемости первородного греха, разработанную Отцами Церкви. Если, в частности, согласно Блаженному Августину, испорченность реальным образом передается из рода в род²¹, то современное богословие, снимая акцент с физиологического наследования, уточняет: человек рождается в системе межличностных отношений, уже поврежденных грехом, и именно они формируют личность. В связи с этим Т. Рауш отмечает, что учение о первородном грехе является «одной из немногих доктрин, которой имеется эмпирическое подтверждение»²².

В частности, воздействие социального греха можно проследить в отношениях в сфере труда. В энциклике «*Centessimus annus*», посвященной столетию энциклики Льва XIII «*Rei novae*» и развивающей идеи последней, центральное место занимает рассмотрение так называемого «рабочего вопроса», трактуемого как «конфликт между капиталом и трудом». Суть этого конфликта заключена в извращении роли человека в процессе труда, его низведении от субъекта к средству производства, тогда как высшей целью производственного процесса становится сам капитал. Иоанн Павел II указывает на порочность такой ситуации и, основываясь на Книге Бытия, определяет человека как «соратника Бога в деле творения».

В энциклике «*Laborem exercens*» отмечается, что на труде лежит особая печать личности, труд в соответствии с назначением человека должен отличать его от других существ, чья деятельность связана с необходимостью выживания. То есть труд рассматривается понтификом как религиозная категория, то, в чем себя проявляет человек в земной жизни, будучи «образом Бога». Достоинство труда следует искать в его субъективной стороне, в том, что он выполняется личностью²³.

Таким образом, в концепции труда имплицитно содержится мысль о том, что потребительское отношение к труду, низведение человека до уровня орудия и следующее из этого бедственное экономическое положение делают труд связанным с категорией выжи-

вания, человек ставится на один уровень с другими сотворенными существами, забывается его соотношение с образом Божиим. В самом общем виде позицию Папы по отношению к человеческому труду можно выразить фразой: «Работа “для человека”, а не человек “для работы”»²⁴. Иными словами, основная идея в решении проблемы труда заключается в возврате приоритета его субъективной стороны²⁵.

Смысл, вкладываемый в тему труда, основанный на мировоззрении Книги Бытия, в свою очередь тесно связан с экологической проблематикой. В Книге Бытия содержатся два рассказа о творении, где первый делает акцент на господстве человека над природой (1:28), тогда как согласно второму Господь Бог «взял человека и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его» (2:15). Если еще соборные документы II Ватиканского собора отражают «богословие господства»²⁶, т. е. в некотором смысле потребительское отношение к природе, то энциклики «Redemptor hominis» и «Sollicitudo rei socialis» его пересматривают, затрагивая в том числе и вопросы окружающей среды. Схему отношений с природой, отраженную в этих энцикликах, можно охарактеризовать как управление и заботу. То есть ко второй половине XX в. церковь совершила переход от позиции господства над природой к заботе о ней. Иоанн Павел II подчеркивает, что растущее отчуждение человека от окружающей среды следует включить в число отношений, наиболее нуждающихся в примирении²⁷.

В целом искажение идеи труда, оцениваемого исключительно с точки зрения его экономической целесообразности, представляет собой частный случай «цивилизации потребления», утверждающей «примат материального над личным»²⁸. Папа отмечает, что вектор движения человеческого прогресса в настоящее время связан с превалированием технического развития над этическим, а следовательно, «иметь» над «быть». Однако в отличие от основателя католического экзистенциализма Г. Марселя (1889–1973), который полностью противопоставлял «бытие» как озаренность «божественной истиной» «обладанию» как деградации устремлений личности в погоне за мирскими благами, Иоанн Павел II не утверждает абсолютного противопоставления «бытия» и «обладания». Он полагает, что зло заключается не в «обладании» как таковом, а в использовании имеющихся благ без учета их качества и иерархии²⁹. В частности, Папа одобрительно пишет о прибыли как показателе успешной производственной деятельности³⁰. Понятие частной собственности, по мнению понтифика, также изначально не несет в себе никакого отрицательного смысла. Так, фундаментальная ошибка социализма, отмечает Папа, носила антропо-

логический характер: человек, лишенный всего, что может назвать своим, оказывается зависимым от общественного механизма, что затрудняет признание им своего достоинства³¹. Сакральная легитимность права собственности обосновывается им через концепцию общего назначения благ. Ссылаясь на Книгу Бытия (1:28–29), понтифик напоминает, что земля была дана человеку для поддержания жизни, однако поскольку она не дает ответа без труда, человек делает собственной часть земли, завоеванной его трудом.

Источник проблемы находится не в экономической, а в нравственной сфере. Папа осуждает «общество потребления», игнорирующее духовные запросы человека и внедряющее в его сознание мысль о приоритете материальных интересов. Исключительно экономическое развитие порабощает человека, тогда как развитие должно затрагивать культурное, трансцендентное и религиозное измерения человека и общества³². В противном случае мы имеем десакрализацию бытия и нравственный упадок³³. При этом наиболее благоприятным способом перехода от «иметь» к «быть» является культура, которая, по мнению Иоанна Павла II, представляет собой выражение духовной жизни человека: «Человек всегда живет согласно свойственной ему культуре, которая, в свою очередь, соединяет людей свойственным им образом»³⁴.

В настоящее время, отмечает Иоанн Павел II, экономический прогресс «подчиняет все человеческое существование своим частным интересам»³⁵. В связи с этим в энциклике «*Sollicitudo rei socialis*» Папа отграничивает понятие прогресса от понятия развития. Если прогрессу, по мнению понтифика, свойственно именно стремление к обладанию, то развитие связывается им со стремлением к полноте человеческого бытия.

Новейшее время предложило человечеству две соперничающие модели построения общества – социализм и капитализм. Их противоборство было актуально и во время понтификата Иоанна Павла II, в связи с чем Папа, следуя Льву XIII (на тот момент столкнувшемуся с явлением социализма еще в форме социальной философии), уделяет им значительное внимание. Они стали для Папы и источником фактического материала при анализе проблем современного общества. При этом понтифик подчеркивает, что вопрос о приоритете одной из двух соперничающих социальных моделей некорректен, так как обе они порочны в силу ущемления прав человеческой личности и ее духовных потребностей³⁶. По его мнению, проблема состоит в том, что вся «современная цивилизация утвердила примат материального над личным»³⁷, вопреки изначальному приоритету труда над капиталом и человеческой личности над вещами. В первую очередь следует развивать чувство

достоинства у человека, а экономику подчинить государственному контролю, который бы мог воплощать принцип общего предназначения земных благ. Иными словами, проблема заключается не в самой социальной модели, а носит моральный и теологический смысл. Должно происходить изменение не политических и экономических структур, а «мыслей, воли и людских сердец»³⁸.

Важной составляющей социального учения Иоанна Павла II является его внимание к вопросам брака и семьи. Концепция телесного бытия человека и соответствующие вопросы сексуальности в наибольшей мере были затронуты им в работе «Любовь и ответственность», а также в 130 обращениях, произнесенных за четыре года во время общих аудиенций, впоследствии составивших «Теологию тела».

По сути, концепция теологии тела представляет собой окончательный уход от манихейского дуализма, имплицитно содержавшегося в учении Аврелия Августина. Августин делал акцент на духовной стороне человека, полностью игнорируя его телесность. И хотя преобладающий в католической теологии и философии томизм через идею субстанционального единства души и тела подразумевал связь между духовной и материальной сторонами жизни, августинианское пренебрежение телесностью продолжало сказываться, что, в частности, выражалось в избегании Церковью обсуждения проблем брака и сексуальности.

Рассуждения о значении телесности в теологии тела отталкиваются от понятия свободной воли, т. е. способности человека решать и выбирать относительно того, как действовать: «Личность, включая и тело, вверена себе самой и именно в единении души и тела становится субъектом собственных нравственных действий»³⁹. В свою очередь, мужчина и женщина являются подобием Божиим потому, что изначально они образуют некое единство: «Человек становится подобием Божиим ... в момент единения»⁴⁰, а воспроизведение рода является своего рода повторением сотворения мира. Плотская любовь состоит во взаимной самоотдаче, возможность которой определяется телесным воплощением. В то же время первородный грех, нарушая присущий человеку закон дарения себя другому, заставляет превращать другого человека в объект, в используемую вещь.

Брак является своего рода школой, где человек готовится к жизни в Царстве Божием, учась полностью отдавать себя другому. Тот, кто не вступает в брак, тоже должен учиться отдаче, готовясь к будущей жизни. Безбрачие ради «будущего Царства» предвосхищает жизнь в Царстве Божием, брак не существует на небесах, где все воскресшие будут жить в «совершенной межсубъектив-

ности»⁴¹. Однако безбрачие должно быть плодотворным, подводя к духовному отцовству и материнству – аналогии того, что в браке происходит через воспроизведение рода и воспитание детей⁴². Таким образом, брак и безбрачие являются двумя способами вести жизнь христианина. Безбрачие позволяет понять, что ожидает всех верующих в Царстве Божиим, тогда как брак является символом любви Бога к своему народу и к Церкви.

Энциклики Иоанна Павла II содержат значительное количество эсхатологических мотивов. При этом эсхатологию следует понимать не только как учение о конце времен, но и как представление о целях, задачах истории и их осуществлении⁴³. Эсхатологические представления в социальном учении Папы Иоанна Павла II подразумевают стремление через понимание «знамений времени» в рамках современного мира предвосхитить то, «что будет реальностью в мире окончательном»⁴⁴. Под этим термином он подразумевает общественные и исторические явления, оцениваемые Церковью в эсхатологическом смысле как явления Царства Божия в современном мире.

Впервые буквально выражение «знамения времен» встречается в Евангелии от Матфея (16:3). «Знамения времен» – это, как отмечалось в соборной конституции «*Gaudium et spes*», знаки воли Бога, которая является людям через события, потребности и желания. Это понятие очень близко к понятию «*ges novaе*», использовавшемуся Львом XIII в «*Regum novarum*» и подвергнутому углубленному анализу в энциклике «*Centessimus annus*» Иоанном Павлом II. Данные понятия в первую очередь соотносятся, в силу того что и то и другое являются своего рода ориентирами человека и проявлениями Бога и Его силы в истории. Так, в конце энциклики Папа отмечает, что «новизна вещей» происходит от неистощимой Божественной силы. Христианин знает, что хотя новизна, о которой говорится в Откровении: «Се, творю все новое» (21:5) – и относится к завершению исторического процесса, по сути, к метаистории, она присутствует рядом с человечеством с самого сотворения мира⁴⁵.

Таким образом, земная история и человеческая деятельность рассматриваются в эсхатологическом аспекте: «Данную эсхатологическую картину следует постоянно “примерять” к истории человека, постоянно делать мерой всех человеческих поступков, мерой совести каждого и всех»⁴⁶.

Решения рассматриваемых проблем, предлагаемые в социальном учении Иоанна Павла II, отталкиваются прежде всего от принципов аполитичности и неидеологичности Церкви, которая находится выше реалий социального бытия «дольного мира». Энциклика «*Solicitudo rei socialis*» подтверждает принцип «равно-

удаленности» Ватикана от любых общественно-политических систем. «Социальное учение церкви критически относится к либеральному капитализму, равно как к коллективистскому марксизму»⁴⁷. Оно является самостоятельной категорией⁴⁸ и связано с фундаментальными проблемами человеческого бытия: «не существует истинного решения “социального вопроса” вне Евангелия»⁴⁹. Цели социального учения Церкви относятся к религиозному и нравственному порядку и рассматривают человека «во всей истине о его существовании»⁵⁰.

Основой социального зла является порок человеческой природы, а его источником событие, имеющее космическое значение и лежащее за рамками человеческой истории. Соответственно и полное избавление от социальных проблем невозможно, последствия первородного греха не могут быть полностью побеждены в рамках исторического времени, но с ними можно бороться при помощи обращения своей жизни к Богу. Испорченность человеческой природы должна преодолеваться стремлением к конечной и высшей цели – к Богу: «Общество отчуждено, если формы социальной организации, производства и потребления мешают такой самоотдаче и солидарности»⁵¹. Устремление человека к трансценденции – его главное предназначение и одновременно средство сдерживания испорченности человеческой природы. Напротив, «атеизм и пренебрежение человеческой личностью приводят к преобладанию принципа силы»⁵². Человек осознает свое достоинство в ответе на призыв Божий⁵³, тогда как отрицание Бога лишает личность осознания ее трансцендентной основы и приводит к деградации общественного порядка.

Решения социальных проблем, предлагаемые Иоанном Павлом II, можно свести к нескольким ключевым положениям:

– созданный «по образу и подобию Божьему» человек не должен лишаться неотъемлемых прав личности. Контроль за обеспечением прав человека и соблюдением общего назначения благ должен быть возложен на государство;

– когда общественным идеологиям приписывается совершенство, их сторонникам представляется право использовать все средства для воплощения таких идеологий, что ведет к построению «секулярной религии», не обладающей системой моральных норм⁵⁴. Поэтому следует учитывать значение первородного греха для человека (грешные люди не в состоянии создать идеальные институты) и исключить утопические представления о построении идеального общества;

– в силу изначальной социальности человека и единства Творца человеческий род также является единым, поэтому каждый человек призван содействовать достижению общего блага и развитию общества;

– общество, обеспечивающее права личности, может быть создано только на основе «обязательной этики, которая находит свое обоснование в “трансцендентной истине” и человеке»⁵⁵. Духовное должно превалировать над материальным, а развитие человеческой личности в первую очередь направлено на культурные и религиозные ценности.

Таким образом, социальное учение Иоанна Павла II опирается на католическую антропологию, рассматривая социальные проблемы и предлагая их решения, исходя из следующих ключевых принципов:

1. Человек является образом Троичного Бога и изначально создан для Богообщения, поэтому человек – создание социальное по своей сущности, каким он и являлся до момента грехопадения.

2. Природа человека испорчена первородным грехом, повлекшим за собой разобщенность как антитезу согласной Божественному замыслу социальности и явление, лежащее в основе всех социальных проблем. Учение о первородном грехе в данном контексте имеет герменевтическую ценность, «поскольку помогает лучше понять человеческую действительность»⁵⁶ и является основой для объяснения всей социальной проблематики.

3. Миссия человека – развитие дела творения, что реализует его подобие Творцу в рамках истории. Таким образом, личность осуществляется главным образом через труд, ценность которого состоит именно в его субъективной стороне.

4. Основное назначение человека и одновременно единственное решение социальных проблем – стремление к трансцендентным ценностям христианства и тем самым максимально возможное сдерживание негативных для человеческой природы последствий грехопадения. Полное их устранение возможно только в метаистории, происходящей за рамками исторического времени.

Примечания

¹ См.: Шмеман А. Исторический путь православия. М.: Православный паломник, 2003. С. 133–138.

² Иоанн Павел II. Энциклика «Centessimus annus», VI, 54 // Мысли о земном. М.: Новости, 1992. С. 170.

³ См.: John Paul II. Encyclical «Solicitudo rei socialis», V, 37 [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul.../hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).

⁴ Иоанн Павел II. Энциклика «Laborem exercens», I, 2 // Мысли о земном. М.: Новости, 1992. С. 59.

- ⁵ *Де Лобье П.* Социальная доктрина католической церкви. Брюссель: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1989. С. 185.
- ⁶ См.: Компендиум социального учения церкви, 74. М.: Паолине, 2006. С. 60.
- ⁷ См.: *Овсиенко Ф.Г.* Методологические принципы социальной доктрины католицизма и их модернизация [Электронный ресурс] // Журнал “Государство, религия, церковь в России и за рубежом”. 2009. № 3. URL: http://religio.rags.ru/journal/2009/2009sv3_11.pdf (дата обращения: 24.10.2011).
- ⁸ *Иоанн Павел II.* Энциклика «Redemptor hominis», III, 13 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466 (дата обращения: 25.06.2010).
- ⁹ *Иоанн Павел II.* Апостольское послание «Mulieris dignitatem», III, 7 [Электронный ресурс] // Vatican the Holy See [Vatican, 1988]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_en.html (дата обращения: 05.08.2010).
- ¹⁰ См.: *Иоанн Павел II.* Энциклика «Sollicitudo rei socialis», V, 40 [Электронный ресурс] // Vatican the Holy See [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).
- ¹¹ См.: *Иоанн Павел II.* Энциклика «Evangelium vitae», II, 35 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=475#1_5 (дата обращения: 20.07.2010).
- ¹² *Иоанн Павел II.* Энциклика «Redemptor hominis», III, 14 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466 (дата обращения: 25.06.2010).
- ¹³ *Иоанн Павел II.* Апостольское наставление «Reconciliatio et penitentia», II, I, 15. [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1984]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_en.html (дата обращения: 10.08.2010).
- ¹⁴ См.: *Иоанн Павел II.* Энциклика «Centessimus annus», II, 17 // Мысли о земном. С. 123.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Иоанн Павел II.* Энциклика «Dives et misericordia», 11 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=477 (дата обращения: 18.07.2010).
- ¹⁷ *Иоанн Павел II.* Апостольское наставление «Reconciliatio et penitentia», II, I, 16. [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1984]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_en.html (дата обращения: 10.08.2010).
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ См.: *Иоанн Павел II.* Энциклика «Sollicitudo rei socialis», V, 36 [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).

- ²⁰ Ibid. V, 35.
- ²¹ См.: Хегглюнд Б. История теологии. СПб.: Светоч, 2001. С. 111.
- ²² Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М.: ББИ Св. апостола Андрея, 2007. С. 178.
- ²³ См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Laborem exercens», II, 6 // Мысли о земном. С. 63.
- ²⁴ Иоанн Павел II. Энциклика «Sollicitudo rei socialis», II, 6. [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul.../hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).
- ²⁵ См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Laborem exercens», III, 12 // Мысли о земном. С. 74.
- ²⁶ Рауш Т. Сексуальная мораль и социальная справедливость // Современное католическое богословие. М.: ББИ Св. апостола Андрея, 2007. С. 485.
- ²⁷ Там же. С. 486.
- ²⁸ Иоанн Павел II. Энциклика «Dives in misericordia», 11 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=477 (дата обращения: 18.07.2010).
- ²⁹ См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Sollicitudo rei socialis», III, 24. [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul.../hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).
- ³⁰ См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Centessimus annus», II, 35 // Мысли о земном. С. 146.
- ³¹ См.: Там же. II, 13. С. 118.
- ³² См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Sollicitudo rei socialis», VII, 46 [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul.../hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).
- ³³ См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Dives et misericordia», 12 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=477 (дата обращения: 18.07.2010).
- ³⁴ Иоанн Павел II. Обращение к международной конференции по вопросам народонаселения 7 июня 1984 г. // Мысли о земном. С. 198.
- ³⁵ Иоанн Павел II. Энциклика «Redemptor hominis», III, 16 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466 (дата обращения: 25.06.2010).
- ³⁶ См.: Иоанн Павел II. Энциклика «Sollicitudo rei socialis», III, 19 [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul.../hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).
- ³⁷ Иоанн Павел II. Энциклика «Dives et misericordia», 11 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=477 (дата обращения: 18.07.2010).

М.А. Иоселева

- ³⁸ Там же.
- ³⁹ *Иоанн Павел II*. Энциклика «Veritatis splendor», II, I, 48 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=467#27 (дата обращения: 25.10.2011).
- ⁴⁰ *Иоанн Павел II*. Через личное причастие человек становится образом Бога: Всеобщая аудиенция в среду 14 ноября 1979 г. Теология тела. [Электронный ресурс] // Eternal World Television Network. Library. URL: <http://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp2nbind.htm> (дата обращения: 25.10.2011).
- ⁴¹ См.: *Иоанн Павел II*. Восставшее тело будет нетленным, славным, полным динамизма и духовности: Всеобщая аудиенция 3 февраля 1982 г. Теология тела. [Электронный ресурс] // Eternal World Television Network. Library. URL: <http://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp2tb70.htm> (дата обращения: 28.07.2010).
- ⁴² См.: *John Paul II*. Virginité or celibacy for the sake of the kingdom: General audience of 10 march. The Theology of the body [Электронный ресурс] // Eternal World Television Network, Library. URL: <http://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp2tb72.htm> (дата обращения: 04.08.2010).
- ⁴³ См.: *Де Лобье П.* Эсхатология. М.: Аст, 2004. С. 9.
- ⁴⁴ Компендиум социального учения церкви, 58. М.: Паолине, 2006. С. 50.
- ⁴⁵ См.: *Иоанн Павел II*. Энциклика «Centessimus annus», VI, 62 // Мысли о земном. С. 176.
- ⁴⁶ *Иоанн Павел II*. Энциклика «Redemptor hominis», III, 16 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466 (дата обращения: 25.06.2010).
- ⁴⁷ *John Paul II*. Энциклика «Sollicitudo rei socialis», III, 14 [Электронный ресурс] // Vatican: the Holy See, [Vatican, 1987]. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul.../hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html (дата обращения: 24.06.2010).
- ⁴⁸ См.: Там же. III, 14.
- ⁴⁹ *Иоанн Павел II*. Энциклика «Centessimus annus», I, 5 // Мысли о земном. С. 109.
- ⁵⁰ *Иоанн Павел II*. Энциклика «Redemptor hominis». III, 14 [Электронный ресурс] // Католическая информационная служба «Agnuz». URL: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466 (дата обращения: 25.06.2010).
- ⁵¹ *Иоанн Павел II*. Энциклика «Centessimus annus», III, 26 // Мысли о земном. С. 134.
- ⁵² Там же. II, 14. С. 120.
- ⁵³ См.: Там же. III, 29. С. 137.
- ⁵⁴ См.: Там же. III, 25. С. 132.
- ⁵⁵ *Хеффнер Дж.* Христианское социальное учение. М.: Духовная библиотека, 2004. С. 14.
- ⁵⁶ *Иоанн Павел II*. Энциклика «Centessimus annus», III, 25 // Мысли о земном. С. 132.

Х.Г. Тхагапсоев

КАТЕГОРИЯ «ИДЕНТИЧНОСТЬ» В СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Статья посвящена анализу смысловых границ и контекстов использования понятийного конструкта «идентичность». Обосновывается типология и системность идентичности, а их операциональность продемонстрирована на ряде примеров.

Ключевые слова: технология, гуманитарные технологии, идентичность, системность и типология идентичности.

Тотальная установка на технологии / технологические новации становится стратегией современного этапа социальной истории: технология ныне выступает не только в качестведемиурга форм жизнедеятельности, но и как фактор, диктующий цели, методы и ориентиры развития. В этом контексте и науки все чаще подразделяются на познающие / теоретические и прикладные / технологические. Более того, в науке само миропонимание становится едва ли не «технологическим»: мир видится и полагается не столько как предметные множества, требующие описания и объяснения, сколько как процессы и структурные трансформации, потенциальные технологии, освоение коих полезно. Это затрагивает и ценностные ориентиры познания – теперь интерес, скорее, представляет не знание само по себе, а те технологии, что в них «заключены»¹.

В обрисованном контексте целью и формой бытия науки становится не только и не столько генерирование знания, сколько поиск «технологичных знаний» и порождение технологий, что относится также к наукам о человеке и социуме. Как бы оформляя и институционально закрепляя глобальный запрос времени на технологизацию научного знания, нарастают тенденции к переходу сферы образования на компетентностные принципы. Ведь компетенции

являют собой не что иное, как «технологичные» формы организации знаний, призванные обеспечить практическую успешность обучаемого.

Очевидно, что ситуация глобального технологического вызова предъявляет к знанию требование эффективно трансформироваться в технологии. В отношении естественно-научного знания это достигается за счет его способности редуцироваться к многообразным формам прикладного (инженерного) знания, легко переводимого в конкретные технологические процессы преобразования вещества, энергии и информации. Иное дело социально-гуманитарное знание и его «перевод» в технологии. Здесь в качестве объекта технологического воздействия выступает сам человек, как цель – позиционировать его сознание «как надо»².

Понятно, что в данном случае не приходится говорить о многообразии вариантов технологических решений. Единственно возможная форма гуманитарной технологии – это адресация сознанию человека знаний, подобранных и организованных определенным образом. Иначе говоря, реальной формой гуманитарных технологий является обращение знания в коммуникативных, интересубъективных и интеракционных процессах, его обращение в актах идентификации смыслов и самоотнесения человека с этими смыслами. Соответственно, гуманитарная технология может достичь своих целей лишь в том случае, если состоялась идентификация адресатом предъявленных ему смысловых посылов и пробуждена готовность адресата позиционироваться в их (посылов) интенциях. Таким образом, если инженерные технологии производят вещи, то гуманитарные продуцируют и легитимируют идентичности (ценностных ориентиров, поведенческих схем и норм, потребительских предпочтений, моды и пр.). Отметим также, что в потоке повседневности человек, как правило, не различает уровни своего познания реальности, а единственной его гносеологической потребностью является информация о подобии и различии объектов интереса (вещей, явлений, процессов) и риске принимаемых решений³.

Здесь заключение напрашивается само: идентичность выступает как главный ориентир действий человека в реально-бытийственном повседневном существовании.

В этом контексте понятна та активность, с которой социально-гуманитарные науки (особенно политология и этнология) апеллируют к категории «идентичность», хотя, как показывает анализ, смысловые границы, когнитивная операциональность и эпистемологический статус этой дефиниции пока еще не отрефлектированы должным образом. Данная работа является попыткой в какой-то мере восполнить этот пробел.

Любое понятие, как известно, суть единство различных аспектов, граней и моментов предмета понятия. Многообразие референтов и значений, соотносимых с понятием «идентичность» таково, что объемлет едва ли не все сферы бытия. Однако, как показывает анализ, существующие концепции, трактуя идентичность преимущественно в качестве формы и меры тождественности и самоидентичности вещи, расходятся во взглядах как на спектр вещей, принципиально соотносимых с этим понятием в роли референта, так и на когнитивный статус этого понятия. В зависимости от того, как эти вопросы решаются, можно выделить три концепции идентичности⁴.

Первая, в которой ключевая роль отводится субъективному началу, соотносит идентичность лишь с ментально-психическими процессами самоотождествления индивида с некими образцами (эталоном, нормами, образами) социального и культурного бытия по поводу того, «кто он есть, с кем схож, кто – свой, кто – чужой».

Во второй идентичность предстает как нечто эссенциальное, онтологическое.

Третья концепция отличается тем, что за идентичностью видят нечто универсальное, предикативное: признаки, свойства, отношения и связи, выражающие самоотождественность объекта или вещи любой субстанциональной природы (материальной, идеальной). При этом признаки и свойства, о которых идет речь, таковы, что могут быть объективированы и означены как некие маркеры, системно-целостная совокупность которых создает и выражает идентичность объекта.

Очерченные контуры смыслового поля рассматриваемой дефиниции показывают, что идентичность относится к числу общих, собирательных и абстрактных понятий весьма широкого плана и на нее может быть распространена существующая типология научных понятий с вытекающими из нее методологическими следствиями.

Однако дефиниция «идентичность» обладает и такими признаками, которые присущи «более крупным» формам знания. В частности, идентичность (этническая, например), выступая как теория, синтезирует в целостность знания определенные типы ментальности и социальности, психотипы и формы культуры, поведенческие схемы и ценностные установки, жизненные стратегии и темпоральности социума. В то же время идентичность (в сфере культуры) выражает некие формы регулярности: порядок, определенность, подобие. И наконец, идентичность способна функционировать в качестве предпосылочного знания, поскольку процесс социально-гуманитарного познания включает идентификацию объектов познания, изначально полагая некие «образы их подобия». При этом, как

показывает дискурсивная практика, идентичность фактически соотносится с любой формой бытия – от универсальных и формализованных логико-математических форм (конструкций) до уникальных и спонтанных форм самоощущения конкретного человека. К тому же идентичность выражает не только черты и признаки объекта, связи/отношения объектов и субъектов, но и то, как эти отношения интерпретируются субъектами познания и агентами действия. Таким образом, идентичность в своих смысловых границах коррелирует и «синтезирует» означающее и означаемое, символизируемое и символизирующее, объектное и субъектное, схватывая и выражая реально-бытийственное и трансцендентное в их сложном, противоречивом и гносеологически подвижном единстве.

Эти обстоятельства должны быть учтены в типологии и системности идентичности, которые и создают реальные методологические предпосылки к оперированию этой дефиницией в общей системе форм и методов социально-гуманитарного познания.

Как известно, цель всякой типологии заключается в упорядочении наличного многообразия объектов (вещей, идей, смыслов, знаков) на основе неких идеально-типических построений, критериев. При этом в зависимости от способа построения различают два модуля типологии – эмпирический и теоретический⁵.

Особенности идентичности таковы, что ее типология требует сочетания указанных методов; они же (особенности) диктуют и набор критериев для ее построения. А главная особенность идентичности состоит в том, что она являет собой (выражает) некую форму регулярности бытия – самоидентичность объекта или его тождественность некоему образцу (типу, модели, образу, эталону, парадигме). При этом данный тип регулярности отличается от прочих (скажем, закона) рядом особенностей: размытостью отображаемых связей/отношений, подвижностью границ их существования, а также условным характером этой регулярности (в частности, заданностью самих образцов идентичности). Учитывая сказанное и принимая во внимание соотношение объектного мира с идентичностью, можно выделить следующие ее типы:

- социальная (политическая, этническая, культурная, социетальная, религиозная, сетевая, клубная, корпоративно-групповая, профессиональная, субсоциумная);
- социоприродная (геополитическая, цивилизационная, гендерная, возрастная);
- природная (идентичность рода, вида, экосистемы, минерала, генома);
- ментальная (мода, парадигмы науки и художественного творчества, бренд).

Как уже подчеркивалось, идентичность выражает не только и ни столько объективно сущие (инструментально фиксируемые) формы регулярности, сколько такие, в которых субъективное начало (субъектный фактор) присутствует неустранимо, диктуя свои требования и к типологии. Так, если «геополитическое» понимать как конструкт сознания теоретика (а такое встречается), мы имеем дело с ментальным типом идентичности. Если же «геополитическое» трактуется как реальное порождение природно-географических, ландшафтных и культурно-цивилизационных факторов, то и тип его идентичности автоматически переходит в разряд социоприродных.

Идентичность, как известно, независимо от формы бытия является собой некое системное образование – совокупность маркеров, паттернов, признаков, свойств, связей/отношений. Соответственно, в типологии идентичности должен быть учтен и тип ее системности. В этом плане речь может идти либо об иерархическом, либо о референциальном типе системности. Так, социальная идентичность, будучи сложной и многокомпонентной системой разновекторных элементов, как правило, носит референциальный характер. Однако, как показывает опыт, она обретает иерархичность при наличии явно доминирующего элемента, к примеру глубокой религиозности. Иерархичны идентичности большинства молодежных субкультур, поскольку их строй задается доминирующим «фактором кумира». В то же время трудно себе представить причины, способные придать иерархический строй культурной идентичности человека светского склада, открытого космосу культурных смыслов и ценностей. К числу референциальных, вероятно, могут быть отнесены и такие формы социальной идентичности, как профессиональная, социетальная, культурная.

Поскольку идентичность суть система, следует учитывать и степень ее структурной однородности (гомогенности, гетерогенности). Очевидно, что этноидентичность, включающая в себя не только духовно-ментальные формы (язык, психотипы индивида, архетипы культуры), но и маркеры материально-вещественного плана (национальную кухню, дизайн костюма, хозяйственный быт) гетерогенна, в то время как ментальные и знаково-символические типы идентичности (как религиозная) гомогенны.

Понятно также, что типология идентичности должна как-то учитывать контекстный фактор бытия идентичности, поскольку в структуре идентичности существенное место занимает коннотативный элемент, обусловленный контекстом в самом широком смысле. При этом по степени зависимости от контекстного фактора, на наш взгляд, могут быть выделены по меньшей мере три типа

идентичности. Это контекстно-индифферентная (религиозная, например), контекстно-зависимая (культурная), контекстно-обусловленная (коммуникативная) идентичность.

Поскольку дискурсивная практика чаще всего апеллирует к социальной идентичности, соответственно, наибольшую детализацию в литературе получила ее системность. В частности, в широком ходу такие формы социального бытия, как политическая, этническая, культурная, религиозная, субкультурная и другие. При этом различают два уровня бытия социальной идентичности – персональную и собственно социальную (групповую). Но, как показывает анализ, и системность социальной идентичности далека от полноты. В частности, открытым остается вопрос о социетальной идентичности, ее роли и месте в структуре социальной идентичности, как и вопрос о роли масштабного фактора. Различение микро-, мезо-, макро- и мегауровней пока не стало нормой в типологии идентичности. Исключением является политология, разрабатывающая категорию «макрополитическая идентичность»⁶.

Не решен и вопрос об унификации паттернов и маркеров социальной идентичности. В этом плане особенно характерна ситуация в этнологии, ее упорная тяга к сведению любого маркера этничности к некоей исторической и культурной уникальности.

Между тем, как нам представляется, практически все возможные формы социальной идентичности (и этническая тоже) могут быть выражены и описаны достаточно полно на основе следующих типических универсальных маркеров (паттернов):

- архетипов культуры и социальности;
- социального времени/пространства (что явлено в характерных формах социальности);
- систем культурных форм и их знаково-символического мира;
- конструктивно-проективных интенций социума (в их специфике).

Занятия по выстраиванию типологий и системности категорий науки, увы, не отличаются увлекательностью. Но, как показывает опыт, любые недоработки в этом плане чреватые когнитивными издержками и мировоззренческими противоречиями.

Так, едва ли не нормой стало в ряду форм социальной идентичности числить, наряду с культурной и религиозной, также цивилизационную, хотя ее следовало бы относить к типу социоприродной идентичности. В то же время социетальная идентичность пока никак не соотнесена с социальной идентичностью. Круг огорчительных примеров этим не исчерпывается. В частности, в контексте полемики по проблемам российской национальной идентичности часто пишется и говорится о многоуровневой идентичности

и даже стратегиях ее достижения. На поверку же оказывается, что речь идет не о масштабно-уровневых, референциальных или иерархических отношениях, а о некоем «бутербродном» наложении друг на друга идентичностей народов России, хотя подобная форма системности вообще не выявлена и неизвестна⁷.

Все это актуализирует проблематику операционализации категории «идентичность».

До недавнего времени казалось, что текучесть / изменчивость форм бытия, присущая нашей эпохе, схвачена в мироощущениях и языке постмодернизма, в ее решительно отменяющих интенциях – «постэкономика», «посткультура», «постчеловек». Однако нынешний кризис парадоксальным образом вернул человека к классическим основаниям рациональности бытия – к науке и технологической модернизации. Они вновь становятся опорой человека и истоком надежд. Едва ли алармистское «пост» соотносимо с оптимистично-проективными «start-up», ныне задающими контент времени/эпохи. Куда уместнее мера «идентичность» относительно грядущих социальных ценностей, культурных смыслов, политических и экономических институций, путей глобализации мира, способных обеспечить исторические перспективы человека.

Впрочем, у современной России есть и собственная «пост-ситуация»: она проходит, судя по всему, один из сложнейших этапов своей истории – этап преодоления советского уклада жизни и далеко не во всем удачных реформ. Измерений у этой ситуации много, в числе коих и теоретические, философско-методологические. Дело в том, что с 1990-х годов в нашем теоретическом дискурсе установки на конструктивизм и проективность, обращенные к человеку, не пользуются популярностью. Это относится и к ряду прочих былых интенций «советской социологии». А в реальной действительности все обстоит совсем иначе: политические, рекламные и PR-технологии агрессивно-конструктивистского плана прочно обосновались на всем социальном пространстве. В этом плане особенно активна политология, продвигающая самые разные идеи и технологии социального конструирования, в том числе и российской национальной идентичности⁸.

Однако, как свидетельствуют факты, конструктивистская решимость политических технологов, увы, частенько превалирует над тем видом прояснения проблемы, которую способна обеспечить наука. Так, в книге, посвященной вопросам формирования российской национальной идентичности и адресованной широкой педагогической аудитории, не только обойден вопрос о структуре и системности социальной идентичности, но проводится и своеобразная идея о путях ее формирования. Эту идею можно понимать

Х.Г. Тхагапсоев

следующим образом: при наличии в стране твердой властной руки из любого конгломерата людей способна родиться нация⁹.

А хотелось бы, чтобы прологом к действиям власти хоть в какой-то мере служила теория, привносящая рациональность в процессы строительства/обретения российской идентичности. На практике это означало бы проведение в стране такой политики (экономической, социальной, культурной), которая вызывала бы доверие и приятие россиян, а значит, содействовала бы тем самым их «самосоотнесению» и идентификации с ней (политикой).

Примечания

- ¹ Юревич А.В. Асимметричное будущее // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 76–84.
- ² Юдин Б.Г. Наука и жизнь в контексте современных технологий // Человек. 2005. № 6. С. 5–17.
- ³ Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004.
- ⁴ Тхагапсоев Х.Г., Гатиатуллина Э.Р. Идентичность: проблемы методологии // Научная мысль Кавказа. 2010. № 4. С. 19–27.
- ⁵ Огурицов А.П. Типология // Энциклопедии эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, 2009. С. 984–985.
- ⁶ Малинова О.Ю. Символическая политика и конструирование макрополитической идентичности // Полис. 2010. № 2. С. 90–105.
- ⁷ Жаде З.А., Куква Е.С., Шадже А.Ю. Многоуровневая идентичность. М.; Майкоп: Качество, 2006.
- ⁸ Малинова О.Ю. Конструирование идентичности: возможности и ограничения // Pro et Contra. 2007. № 3 (37). С. 38–47.
- ⁹ Тишков В.А. Российский народ. М.: Просвещение, 2010.

ПРОБЛЕМА КОНЦА ИСТОРИИ В СВЕТЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ РАБА И ГОСПОДИНА

Отсылки к проблематике конца истории нередки в современном политологическом, культурологическом или философском дискурсах. При этом чаще конец истории постулируется как нечто само собой разумеющееся, или же о нем говорят как о некоем весьма влиятельном представлении, которое тем не менее хотят опровергнуть. Цель данной статьи – обратиться к глубинным философским истокам этой концепции, рассмотреть предпосылки ее возникновения и этапы формирования.

Ключевые слова: конец истории, Фукуяма, Кожев, Гегель, диалектика, господин, раб, признание.

Концепция конца истории, с тех пор как она была озвучена Гегелем, представляет собой влиятельную идею. В XX в. к ней возвращались как минимум дважды: сначала в 30-х гг. Александр Кожев, французский философ русского происхождения, затем на рубеже 80-х и 90-х американский политический мыслитель японского происхождения Френсис Фукуяма.

Все эти три последовательных объявления конца истории имеют между собой много общего, поскольку и Кожев, и Фукуяма отталкиваются в своих рассуждениях именно от Гегеля, а Фукуяма ссылается и на второго своего предшественника, т. е. Кожева. Более того, в своей книге он прямо говорит, что его интересует не Гегель *per se* (сам по себе), а именно Гегель в интерпретации Кожева, т. е. сами идеи, а не философы, которые их первыми сформулировали¹. Однако наряду со сходствами три данные концепции имеют и ряд различий. Так как каждый из авторов жил в свою эпоху, то и событие конца истории, имеющее одни и те же глубинные предпосылки (которые ниже будут по возможности детально рассмотрены),

соответственно связывалось ими с различными внешними современными им историческими процессами. В одной из многочисленных публикаций, касающихся нашей темы, это было проинтерпретировано следующим образом: завершение истории у Гегеля совпало с торжеством буржуа, у Кожева – с абсолютной секуляризацией мира, у Фукуямы, похоже, – с абсолютной «консумизацией». При этом если Гегель возвестил конец национального (ведь вместе с Наполеоном победил всемирный гражданин), Кожев – конец религиозного (в XX в. – неважно, со Сталиным или с Генри Фордом – одержал победу технически оснащенный атеист), то с идеями Фукуямы с некоторой натяжкой можно соотнести конец политического, ведь вместе с крушением коммунизма победил мировой рынок².

Однако цель данной статьи не в рассмотрении актуальных политических аспектов, связанных с проблемой конца истории, а в выделении ее философского содержания, по которому концепции Гегеля, Кожева и Фукуямы имеют как раз больше общих черт, чем различий, что и позволяет провести некоторый единый обзор темы на основании обобщения положений данных философов.

Все три автора склонны рассматривать историю как линейное движение от простого ко все более сложному. Корни этой линейности можно усмотреть еще в заложенной христианской традицией восприятии времени, тогда как понимание истории в качестве восходящего эволюционного развития было привнесено в западную мысль именно Гегелем, а вслед за ним развито Марксом. Таким образом, конец истории не подразумевает полной остановки ее движения, прерывания событийного ряда, он знаменуется достижением, по крайней мере некоторыми государствами, высшей точки общественного развития (своеобразной вершины социальной эволюции), под которой все три автора так или иначе понимают либеральное государство. Основания же того, почему именно буржуазное демократическое государство оказывается пределом развития любых человеческих обществ, коренятся во всей гегелевской философии истории и государства. И здесь уже как раз можно проследить принципиальное отличие от идей Маркса, на полемику с которым, в частности, настойчиво намекает Фукуяма: концепция конца истории актуализирует позицию, согласно которой именно экономическое поведение оказывается обусловленным сознанием и культурой, а не наоборот, как это формулировалось в марксизме. Подчеркивая то предпочтение, которое он отдает идеалистической позиции, Фукуяма ссылается на предшественников, утверждая, что «для Кожева, как и для всех гегельянцев, глубинные процессы истории обусловлены событиями, происходящи-

ми в сознании или сфере идей, поскольку в итоге именно сознание переделывает мир по своему образу и подобию³.

Но что именно тогда обуславливает исторические закономерности, если не экономические и даже не политические явления?

Понимание идеи конца истории возможно только через призму гегелевской диалектики раба и господина, на которую, в свою очередь, опираются как Кожев, так и Фукуяма. Гегелевская картина человеческого общества (если вообще можно говорить о таковом) до возникновения государства описывается как «война всех против всех», аналогичного взгляда в свое время придерживались также британские философы Гоббс и Локк. Но именно, по Гегелю, результатом выхода из этого дикого первобытного состояния является разделение всех людей на рабов и господ. Рабами становятся те, кто дорожил своей жизнью больше всего и поэтому, дабы обезопасить себя, подчиняется; господами – те, кто ставил свою честь превыше жизни и, идя на риск, проявил себя на войне и занял господствующее положение. В результате господа, которые не ценили свою жизнь, теперь могут вести ее в комфорте и роскоши, обеспечиваемых трудом рабов, тогда как у самих рабов, по сути, нет ничего, кроме, собственно, их жизни, но и она недорого стоит.

Однако главной в этой системе оказывается не ценность и цена жизни, а еще одно также сформулированное именно Гегелем представление – о жажде признания. И господа, и рабы жаждут его, но ни те, ни другие не получают достаточно. У господ есть признание рабов, но оно неполноценно, так как это не признание равных (ибо «какой толк, по словам Кожева, в признании от того, кто не признан достойным судить о достоинстве»⁴). К тому же они в любом случае должны постоянно подтверждать свой статус во все новых и новых войнах. Однако господская жизнь слишком хороша, так что многие все меньше стремятся ею рисковать. У рабов же нет никакого признания, и вся их жизнь настолько ничтожна, что многие из них теперь, наоборот, могут оказаться готовы пойти на риск. В этом и проявляется диалектика: рабы и господа при определенных обстоятельствах могут поменяться местами, однако это не изменит общей картины мира, состоящего, во-первых, из рабов, а во-вторых, из господ.

Представление об острой потребности всякого человека в признании имеет большое значение для Гегеля и его последователей, так как объясняет любые иррациональные поступки людей, не вписывающиеся в рамки эгоистического стремления к личному благу. Война, героизм, любые чудеса доблести – все это, как и многое другое, – результат борьбы за признание. «Желание, – пишет об этом Кожев, – сводится в конечном счете к желанию “признания”».

И «удостоверяющая» человечность решимость рисковать жизнью – это решимость, обусловленная этим Желанием»⁵.

Фукуяма, когда в свою очередь говорит о признании, ссылается не только на Гегеля, но стремится апеллировать и к источникам, еще более глубоко укорененным в историко-философской традиции. По его словам, жажда признания хотя и «может поначалу показаться понятием незнакомым, но оно так же старо, как традиция западной политической философии, и является вполне известной стороной человеческой личности»⁶. С точки зрения Фукуямы, проблема признания восходит еще к Платону и описываемым им в «Республике» трем частям человеческой души: «желающей», «разумной» и «духовной». Последняя обозначается словом «тимос», и именно она подталкивает людей к тому, чтобы искать «признания своих достоинств или тех людей, предметов или принципов, в которые они эти достоинства вложили»⁷. Фукуяма, вводя античное понятие тимоса в свой вариант философии конца истории, активно его использует, трактуя любые выходящие за рамки рациональных материалистических объяснений поступки и мотивы людей в качестве тимотических.

Процесс борьбы за признание пронизывает и, более того, направляет всю историю, любая смена различных обществ – это только перемена той или иной ситуации соотношения статусов и числа рабов и господ. Но больше того, жажда признания – это не только сила, задающая ход истории, а одна из принципиальных черт, делающих человека именно человеком, позволяющая ему выделиться из животного мира, тогда как «человеческое утверждается не иначе как в борьбе»⁸.

Однако борьба рабов и господ в истории не бесконечна – картина меняется, когда появляются буржуа. С одной стороны, у них есть труд – верный признак рабов, но в то же время залог независимости (так как господ, живущих исключительно за счет труда рабов никак нельзя назвать независимыми от них), с другой стороны, стремление к установлению либеральных законов, либеральных прав и свобод подготавливает равное признание всех всеми.

Буржуа, будучи в гегелевском смысле синтезом рабов и господ, радикально отличаются и от тех и от других. В трактовке Кожева именно свойства раба играют решающее значение для становления нового человека и нового общества. Во-первых, у раба есть не только тяга к признанию, но и способность признать Другого, чего никоим образом нет у господ. Только бывшие рабы оказываются способными на «обоюдное признание, которое только и может полностью и окончательно сделать человека человеком и принести ему удовлетворение»⁹. Во-вторых, как уже было сказано выше, еще

большая заслуга раба – в его труде. «Если праздное господство – это тупик, то работающее рабство, напротив, есть источник всякого человеческого, общественного и исторического прогресса. История – это история трудящегося Раба»¹⁰. По словам Кожева, именно и только «Раб может преобразовать Мир, образовавший его и обрешивший на рабство, и сам образовать такой Мир, в котором он будет свободным»¹¹.

Если раб может изменять вещи, то господин, как пишет Гегель, «соотносится с вещью через посредство раба; раб как самосознание вообще соотносится с вещью также негативно и снимает ее; но в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только обрабатывает ее. Напротив того, для господина непосредственное отношение становится благодаря этому опосредствованию чистой негацией вещи или потреблением; то, что не удавалось вожделению, ему удастся – расправиться с ней и найти свое удовлетворение в потреблении»¹².

Как мы видим, уже Гегель в свое время говорил о потреблении, хотя у него это слово еще не наделено всеми теми коннотациями, которые будут приобретены им в XX в. Общество же конца истории, которое описывают Кожев и Фукуяма уже смело может быть названо обществом потребления. Очевидно, что необходимость рисковать жизнью, которой как раз и характеризовался статус господ, сходит на нет в современном обществе, однако его гражданин взамен этого наследует от господ потребление, являя собой, таким образом, в полной мере – в гегелевских терминах – и синтез, и снятие прежней оппозиции раба и господина.

Итак, вершиной исторической эволюции в рамках понимания истории как линейно направленного развития, в котором смена одних обществ другими происходит последовательно и имеет конечную цель, оказывается либеральное общество, с точки зрения Кожева и Фукуямы – либерально-демократическое. Именно его возникновение знаменует собой конец истории просто в силу того, что дальнейшее развитие невозможно и неуместно – цель достигнута. Фукуяма подтверждает свои идеи крахом возникших в XX в. новых типов обществ – национал-социалистического и коммунистического.

Идеи Фукуямы, безусловно, имеющие более поверхностный и популярный характер, чем философские воззрения Гегеля и Кожева, выступившего в данном случае в качестве интерпретатора немецкого философа, смогли завоевать в момент своего возникновения, на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в., немалую популярность в первую очередь благодаря тому, что предлагали более или менее

удовлетворительную объяснительную модель для сложившейся политической и исторической ситуации, вызванной оказавшимся совершенно неожиданным для западных стран отказом Советского Союза от прежнего курса и последующим его развалом.

Именно Фукуяма стоит ближе всего к идее либеральной демократии и к глубоко положительной ее оценке. Понятно, что к данной фигуре в рамках философского дискурса принято относиться с долей определенного скептицизма, а его сочинения воспринимать с некоторой поправкой на их популярный и во многом спекулятивный характер. Но несмотря на принципиальные возражения по поводу его концепции, высказанные в первую очередь Хантингтоном («Столкновение цивилизаций»), несмотря на всю волну критики, обрушившуюся на него именно как на провозвестника конца истории, эта тема и по сей день не покинула поля современных политических и философских дискуссий.

Отдельные исследователи связывают популярность и влияние идей Фукуямы с тем, что его концепция конца истории в определенном смысле представляет собой секулярный вариант христианской философии истории. Для домодернистского религиозного человека история тоже представлялась чем-то несомненно конечным. При этом конечность ее всегда могла трактоваться двояко: и через страх перед последним судом и апокалипсисом, и через представление о тысячелетнем царстве, которое настанет перед концом света (каковое было развито в хилиазме или миллениаризме). Достаточно оптимистическая модель, построенная Фукуямой, как раз близка к представлениям второго рода, что далеко не случайно. Американский миллениаризм имеет долгую историю своего развития. Америка начала восприниматься как «новая земля» из библейских пророчеств еще до ее заселения первыми колонистами. Но и теперь Соединенные Штаты могут считаться самой миллениаристской из всех стран, так как данное учение является фундаментом и постоянным энергетическим источником их идеологии.

С одной стороны, это утверждение опять возвращает все рассуждения о конце истории в сферу политического, но с другой – следует указать и на еще одно, аксеологическое, значение данной концепции, также позволяющее связать ее с формами восприятия истории и мира, далекими от современности.

Христианская картина мира недвусмысленно описывает историю как некий конечный процесс, что свидетельствует о том, что у истории есть смысл и глобальная цель, в свете которых не менее определенный смысл обретает и индивидуальное человеческое существование (которое само по себе не конечно, так как душа бессмертна). Субъект как бы самоидентифицируется через историю,

его индивидуальная биография может быть вписана как некий осмысленный проект в еще больший проект всемирной истории. Однако так как религиозное мировоззрение утрачивает свое основополагающее значение для западной мысли, то и история рискует превратиться в бессмысленную и бесконечную.

Когда исторический горизонт открыт, нельзя предугадать ни того, что в принципе будет завтра, ни того, что завтра окажется ценным. Поэтому остается только удовлетворять потребности, которые возникли уже сегодня. Во всем этом заключается определенный парадокс: с одной стороны, Кожев, провозглашая в 1930-е гг. конец истории, уже связывает его с концом репрезентативного искусства и победой общества потребления. С другой – то, как о конце истории говорит Фукуяма, имеет не только политическое, но и аксеологическое значение. Если вновь делается явной цель, к которой шла вся мировая история, то становится возможным оценить с точки зрения этой конечной цели народы и государства, одни из которых, оказывается, к ней максимально приблизились, а другие предельно от нее далеки.

Представление о конце истории в корне противоречит проекту модерна, предполагающему бесконечную перспективу прогресса – общественного и технического развития. Но именно от модерна происходит переход к постмодерну, особенности дискурса которого позволяют, например Лиотару, говорить о кризисе больших нарративов, когда массовое общество плавно превращается в общество массового потребления, в котором людей уже невозможно побудить к участию в больших проектах (хороший пример подобных проектов в средневековой Европе – целый ряд крестовых походов), и даже протестантский дух капитализма, который предполагал труд, аскезу и накопление, сменяется тенденцией сиюминутного потребления, характерный признак которого – слоган Pepsi, призывающий брать от жизни все.

Поэтому конец истории оказывается нужен не для того, чтобы оправдать пришествие последнего человека (этот термин Ницше используют и Кожев, и Фукуяма), а наоборот, чтобы указать человечеству некую глобальную цель, к которой кому-то еще нужно стремиться, а кому-то, кто к этой цели уже близок, помогать другим в ее достижении. Хотя здесь, увы, нельзя не усмотреть связь с характерной для американской политики тенденцией к насаждению демократии путем силы там, где она пока не может зародиться сама.

- ¹ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004. С. 229.
- ² Малахов В.С. Еще раз о конце истории // Вопросы философии. 1994. № 7.
- ³ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 137.
- ⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 27.
- ⁵ Там же. Указ. соч. С. 16.
- ⁶ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. С. 15, 229.
- ⁷ Там же. С. 16.
- ⁸ Кожев А. Указ. соч. С. 17.
- ⁹ Там же. С. 29.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 38.
- ¹² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Система наук. СПб.: Наука, 1999. С. 103.

Л.С. Ершова

ЭСТЕТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

В статье анализируется возможность диалога между эстетикой и историей: предпринята попытка обоснования тезиса, согласно которому непосредственный опыт восприятия прошлого имеет эстетическую природу.

Ключевые слова: эстетика, возвышенное, ностальгия, исторический опыт, постмодернизм.

Рассуждая о творческом воображении, И. Кант писал: «Способность преднамеренно воспроизводить прошедшее – это способность вспоминать, а способность представлять себе нечто как будущее – это способность предвидеть. Обе способности, поскольку они относятся к чувственности, основываются на ассоциации представлений прошедшего и будущего состояний субъекта с его настоящим состоянием, и хотя сами они не восприятие, но служат для соединения восприятий во времени, для того, чтобы то, чего уже нет, соединить в связном опыте с тем, чего еще нет, посредством того, что существует в настоящее время. Они называются способностями вспоминать и предвидеть (смотреть назад и смотреть вперед, если позволительно так выразиться), потому что мы сознаем свои предвидения как такие, которые могли бы встретиться в прошедшем или будущем состоянии»¹. Ассоциативный «связный опыт» настоящего и прошлого предстает как непрерывно обновляющийся, открытый путь сознания, включающий процедуры наблюдения, обобщения, освоения и переработки всего того, что пройдено и осмыслено. Его верными спутниками становятся воображение и интуиция. Личная индивидуально и эмоционально насыщенная встреча с прошлым оказывается предметом исследования эстетики.

Ситуацию взаимодействия исторического и эстетического опыта образцово анализирует в своих трудах яркий представитель «новой интеллектуальной истории» Ф.Р. Анкерсмит, главными источниками его вдохновения стали труды Аристотеля, Лейбница, Ницше, Дильтея, Дьюи, Хайдеггера, Гадамера, Рикера, Рорти, а также идеи Х. Уайта². Он указывает на парадоксальность исторического опыта: «реципиентом» опыта прошлого является историк, художник и философ в одном лице. Восприятие прошлого представляется непосредственным, стоящим вне существующей исторической или историографической традиции, но только историк, обладающий обширными знаниями, чувствителен к нему: «Исторический опыт – отзвук, который “музыка прошлого”, его настроения и ощущения могут вызвать в историке, чей ум оказался выражен в той же тональности»³.

В традиционном историческом повествовании всегда заложена какая-либо метафора, как правило, оптическая или пространственная, например метафорический образ «реки времени». Метафора определяет отбор единичных высказываний, создает некоторое русло, в рамках которого воссоздаются образы утраченного. Она является своеобразным компасом, указывающим вектор ориентации, задает тональность восприятия прошлого. Отдельные моменты, «атомы» истории занимают определенное место в бесконечной череде событий и подчинены этой последовательности, поэтому контакты с прошлым остаются косвенными и опосредованными.

Подлинным объектом исторического опыта, согласно Анкерсмицу, может быть лишь «деконтекстуализированное прошлое», распавшееся на отдельные завершенные фрагменты. Событие – локальное структурированное бытие, целостный процесс, имеющий начало, кульминацию и завершение. Событие рождается из эстетического опыта. Чувства и настроения, являющиеся своеобразным фоном, «пейзажем» эмоциональной жизни, определяют место перехода от настоящего к прошлому (и наоборот). Так, в одном из интервью Анкерсмит вспоминал, что когда-то на заре своей юности переживал сильную ностальгическую тоску по XVIII в., которая была вызвана музыкой Баха, Моцарта и других композиторов⁴. Событие не является актом коммуникации, поэтому далеко не всегда понятно в диалоге (можно реконструировать лишь его общую линию). Его смысл и ценность из времени истории перемещается в место события.

По мысли Анкерсмита, ошибочно полагать, что сначала существует прошлое, и лишь потом восприятие этого прошлого. Опыт прошлого и прошлое как таковое рождаются в один и тот же момент. Субъективность является единственным путем к объектив-

ности. Субъективное познание истории предполагает активную роль познающей личности: без любви к предмету можно обладать лишь сведениями, но не знаниями о нем. Подлинное знание возникает как внутреннее зрение (ясновидение), которым обладает сочувственный опыт любви. Анкерсмит актуализирует эстетическую составляющую исторического познания: «То, как мы чувствуем прошлое, не менее, а, возможно, даже более важно, чем то, что мы о нем знаем»⁵.

Возвышенный опыт является разновидностью субъективного опыта, его принципиальное отличие состоит в том, что в нем отсутствует переживание дистанции между прошлым и настоящим: «Возвышенный исторический опыт есть опыт обособления прошлого от настоящего»⁶. Возвышенное отношение сближает историю с искусством. Оно рождается из травматического опыта историка, осознающего утрату прежнего мира. В возвышенном опыте, как в страстной любви, обнаруживается парадоксальное слияние боли и наслаждения, поскольку обладание всегда остается лишь обещанием. Отчаяние происходит от понимания недостижимости и недоступности мира и прошлого во всей их целостности, даже когда они кажутся максимально близкими.

Мысль историка, как и художника, прорастает из душевного потрясения. В моменты концентрации всех жизненных сил историк ощущает себя частью того, что описывает, личный опыт становится движущей силой его глубинных прозрений. Цель историка не только реконструировать исторические эпохи в их ритмах и границах, но создать свою модель, задать свои параметры события. Активность автора меняет ситуацию, реальность не воссоздается, а наполняется новым смыслом, содержанием и значениями. Факты реальности осмысливаются в связи с их восприятием познающей личностью. Ссылаясь на пример З. Фрейда, Анкерсмит сравнивает психику человека с особой записной книжкой, сохраняющей наш жизненный травматический опыт как отпечаток на воске. В этом отпечатке вместе с переживанием фиксируется и его причина, само содержание переживания включает его причину.

Исторический опыт доступен в любой момент жизни: прошлое внезапно обрушивается на нас, «как метеоритный дождь». Все окружающее в настоящем отодвигается в сторону, мир сужается до конкретного воспоминания, выраженного в акте ностальгии. Понятие «ностальгия» (от греч. *nostos* – возвращение домой и *algos* – страдание) используется в таких значениях, как тоска по родине, по родному дому; боль о прошлом, о пережитом и утраченном; ее сущностью выступает неудовлетворенность человека самим собой или взаимоотношениями с окружающими. Ностальгия, бесконеч-

ная по своей природе, обнаруживается в повседневности, искусстве, философии, нередко выступает также неосознанным мотивом деятельности историков, помогая опознать прошлое в себе и себя в прошлом.

Движение к прошлому описывается как воспарение, в котором мгновенно снимаются все пространственные и временные разграничения, «словно временная траектория между прошлым и настоящим вместо того, чтобы разделять их, становится локусом их краткой встречи»⁷. В ностальгическом опыте прошлое больше не является внешней реальностью и переживается индивидуально. Ностальгический опыт характеризует внезапность, непосредственность и безотлагательность. Привычные границы между личностью и внешней реальностью исчезают, происходит разрыв между «сейчас», «раньше» и «потом», прошлое и настоящее на мгновение соединяются, как в ситуациях дежа вю.

Ностальгия является опытом потери по своей сути, и временная удаленность – лишь дополнительное или даже случайное ее свойство. Ностальгический опыт – «дар мгновения», который нельзя продлить, повторить или имитировать по желанию. В свете прямого опыта даже самые заурядные предметы теряют естественность, поэтому можно лишь гадать о том, что существенно в сегодняшней жизни, и только будущее сможет это открыть.

Утрата, забвение прошлого становятся условием вхождения в новый мир, обретения новой идентичности. Вынужденный отказ от традиционного, привычного мира сопровождается ощущением тяжелой, невосполнимой потери, упадка культуры. Новая идентичность во многом конструируется травмой от исчезновения прежней идентичности, и именно в этом заключается ее главное содержание. Приходит осознание, что утраченное невозможно вернуть. Травма – неспособность свыкнуться с утратой. Прошлое следует за человеком как ушедшая любовь, отсутствующая и одновременно присутствующая. Это состояние ассоциируется с «болью Прометея».

Историческая ностальгия не всегда ретроспективна, она может быть обращена как к личному прошлому, так и к давно ушедшим или даже вымышленным эпохам или пространствам. В метафоре «прошлое – чужая страна» ностальгический опыт приравнивается к пребыванию на чужбине. В чужой стране, репрезентирующей какую-либо часть прошлого, мы попадаем в его «нежные объятия» и максимально открываемся навстречу опыту потери. История упущенных возможностей, как любая другая, имеет право на существование.

В ностальгии приобретается опыт непосредственного соприкосновения с духовной аурой утраченного мира. Аура – странное

сплетение места и времени, ощущения удаленности и близости – помогает обнаружить то, что когда-то было частью нас самих, но по какой-либо причине стало непонятным и чуждым. Восприятие духовной ауры тесно связано с травматическим опытом: «Мы осознаем существование ауры лишь потеряв, поскольку она принадлежит к этой в высшей степени странной категории вещей, для которых “прошлость” (pastness) есть условие существования»⁸. Так, фотография позволяет вернуться в прошлое, мы оказываемся внутри того исторического момента, когда был сделан снимок, ощущая сложное сплетение потоков времени, относящихся к этому событию. Открывается соотношение вещей, которое схватывается лишь в этот конкретный миг. Вместе с тем извлечение актуальных для автора значений осуществляется благодаря избирательности: пересказывается и интерпретируется лишь то, что отвечает духовным запросам современности. Исторический опыт предстает как непрерывно обновляющийся путь самопознания.

Следует отметить, что Анкерсмит не стремится отстаивать односторонний подход к пониманию истории. Его позиция описывающая (descriptive), а не предписывающая (prescriptive)⁹. Между различными видами исторического познания, по его мнению, нет пропасти. При всем разбросе и внешней несовместимости подходов и позиций выстраивается актуальное пространство, новая исследовательская парадигма, которая включает способы познания, расширяющие методологический арсенал истории.

Примечания

-
- ¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. С. 222.
- ² Ankersmit F. The Reality Effect in the Writing of History. Amsterdam; N.Y.; Oxford; Tokyo, 1989; Statements, Texts and Pictures // A New Philosophy of History / Ed. by F. Ankersmit, H. Kellner. L., 1995. P. 212–240; Introduction. Transcendentalism and the Rise and Fall of Metaphor // Ankersmit F. History and Tropology. Berkeley, 1994. P. 1–32; A Phenomenology of Historical Experience // Ibid. P. 182–238; Can We Experience the Past? // KVANA Konferenser 37. Stockholm, 1996. P. 47–76.
- ³ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. С. 422.
- ⁴ См.: Даманска Э. Философия истории после постмодернизма. М., 2010. С. 102.
- ⁵ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. С. 32.
- ⁶ Там же. С. 368.
- ⁷ Там же. С. 181.
- ⁸ Там же. С. 258.
- ⁹ См.: Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2009. С. 83.



А.Ю. Дорский

ВЛАСТЬ КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ: ОБРЕТЕНИЕ ЛИЦА

Статья посвящена эстетическому измерению власти. Власть представляется как техника конструирования субъекта, удовлетворяющая базовую эстетическую потребность человека в соразмерном ему мире. Индивид и социум обретают во власти соразмерность самим себе. Автор описывает приключения властвующего и подвластного субъектов от самотождественности до полного растворения в мире объектов.

Ключевые слова: власть, эстетика, правление, субъект, воля (к власти), принудительность.

Вероятно, трудно определить время, когда власть стала предметом специальной рефлексии. Кажется, власть настолько фундаментальна для человеческого бытия (или не только для него?), что тематизация любого его аспекта может быть осмыслена как обнаружение или сокрытие власти. Во всяком случае, эта интенция содержится и в первой части исследования власти П.А. Сапронова: «Власть как реальность мифа и ритуала»¹, и в самоуничтожающе ироничном девизе Р. Барта: «Никакой власти!». В его-то устах этот девиз звучал как призыв к абсолютному молчанию, понятию, впрочем, не как избавление от власти, но лишь как ее замалчивание. Однако мы довольно уверенно можем указать тексты, в которых проблема власти ставится в эстетическом плане. Как мы ранее показали², в текстах «осевого времени» осуществление власти в социуме понимается прежде всего в эстетическом измерении. В дальнейшем на протяжении столетий вплоть до конца XIX в. эстетические мотивы в философии власти ослабевают.

Сравнение греческой и китайской «классик» при всем их различии обнаруживает значительное сходство в понимании власти.

© Дорский А.Ю., 2011

И Запад, и Восток различают власть и правление, причем первая оценивается негативно, а второе – позитивно. Власть понимается как насилие, навязывание себя (своей воли, своего слова, своего пути) другому, в то время как при правлении, по согласному мнению Платона, Лаоцзы и Конфуция, вообще нет необходимости отдавать приказание. Правление позволяет каждому из участников этого отношения стать самим собой, реализовать свою природу. Правление прекрасно, и влечение к прекрасному, вовлечение в прекрасное создает идеальное общество. Власть безобразна и разрушительна для общества.

Однако по обычно невыясненным названными мыслителями причинам эстетическая привлекательность правления оказывается недостаточным стимулом для его установления. И тогда власть вновь возвращается в их жизнь и рассуждения. Конфуцианство корректируется легизмом, а Платону требуются законы, имплицитно включающие в себя власть, да еще и основанные на незаконном Ночном собрании. И лишь Аристотель находит замечательный выход – любовь. Впрочем, и ее проповедь почему-то порождает Александра Македонского. Волей-неволей закрадывается вопрос: а что если эстетика власти ничуть не менее соблазнительна, чем эстетика правления?

Эту позицию заявил уже оппонент Сократа Фрасимах в «Государстве», когда ввел общественную оценку властителя. Вспомним:

Если же кто, мало того, что лишит граждан имущества, еще и самих их поработит, обратив в невольников, его ... называют преуспевающим и благоденствующим, и не только соотечественники, но и чужеземцы, именно потому, что знают: такой человек сполна осуществил несправедливость...³

Конечно, с точки зрения самого Платона эта апелляция к досужему мнению должна была бы именно развенчать властителя. Но на деле получается наоборот: Фрасимах точно выражает восприятие власти как явления для других. И вот эти другие видят полную несправедливость, заключающуюся в уничтожении окружающих людей как самостоятельных субъектов, и – в противоречии с тезисами Платона и Аристотеля, Конфуция и Лаоцзы – не отвращаются, а поклоняются этой несправедливости. И, вероятно, именно потому, что, уничтожая других, властитель из полученного материала конструирует самого себя. В этом прочтении не правление оказывается путем к становлению субъекта, как то казалось «классикам», а именно власть. Правление, наверное, прекрасно, но именно в силу этого ему так тяжело, если не невозможно, выполнить воз-

ложенную на него миссию. «Прекрасное трудно», да еще и дается лишь в незаинтересованном созерцании. А в том, что касается общественного порядка, незаинтересованность становится особенно важной, буквально прагматически значимой характеристикой. Позволить себе такой незаинтересованный труд могут только те, кто обладает иными ресурсами для становления собственного субъекта. Но если у них есть такие ресурсы, то нужен ли им будет этот труд? Не лучше ли для них будет заняться наукой, уйти в монастырь, писать стихи и картины? По-видимому, правление требует героизма, причем не только от правителя, но и от управляемого. Но массовый героизм в силу противоречия в определении остается утопией советской идеологии или идеальной моделью арендтовского описания древних Афин⁴.

Фрасимахово понимание власти спустя столетия обретет новую и философски более счастливую жизнь благодаря Ф. Ницше. Правда, Ницше поставил своей целью с помощью концепта «воля к власти» опровергнуть, а вовсе не утвердить субъекта.

Требовать от силы, чтобы она *не* проявляла себя как сила, чтобы она *не* была желанием возобладания, желанием усмирения, желанием господства, жаждою врагов, сопротивлений и триумфов, столь же бессмысленно, как требовать от слабости, чтобы она проявляла себя как сила. ... Субъект (или, говоря популярнее, *душа*), должно быть, оттого и был доселе лучшим догматом веры на земле, что он давал большинству смертных, слабым и угнетенным всякого рода, возможность утонченного самообмана – толковать саму слабость как свободу, а превратности ее существования – как *заслугу*⁵.

У Ницше не получилось столь радикального отрицания субъекта, как он сам пытался это иногда представить. Получиться, очевидно, и не могло. Вспомним, что Шопенгауэр, дополняя кантианское понимание мира как представления, вводит понятие воли вместо определенного ньютоновской наукой понятия силы. Вводит именно для того, чтобы иметь возможность понять мир как представление в образах субъективной жизни. Ницше, заимствуя концепт воли, еще более усиливает присущую ему связь с субъектом дополнением «к власти». Правда, это субъект не Божественный и не человеческий, а свехчеловеческий. Ницшевская воля к власти есть воля к самому себе, к постоянному самотворчеству. Ницше пытается описать воззрение, которое всегда было глубочайшим и широчайшим образом укоренено в привилегированных сословиях: власть не нуждается в подвластном, но она есть природа властвующего. Напротив, подвластному необходим господин, от последнего первый получает волю, т. е. вообще способность бытия.

Эстетика так понятой власти – это эстетика силы, сминающей все границы и принципиально не поддающейся определению. Если эстетика правления – в его логичности, то эстетика власти – в ее непредсказуемости. Если правление можно объяснить, то власть – только описать. А поэтому власть целиком эстетична. Она не выводит нас за пределы эстетического отношения – к Истине, Единому и т. д. Власть – любование, направленное на самое себя. На свою непредсказуемость и непостоянство, на свою неподконтрольность ничьей воле, на то, что все иные суть зеркала изменчивости и все-силы этой власти. Предельная полнота власти очень точно выражена в русском слове «самодурство». Воспевая белокурую бестию, Ницше писал:

Эта «смелость» благородных рас, безумная, абсурдная, внезапная в своих проявлениях, сама непредвиденность и неправдоподобность их предприятий ... их равнодушие и презрение к безопасности, телу, жизни, удобствам; их ужасная веселость и глубина радости, испытываемой при всяческих разрушениях, всяческих сладострастиях победы и жестокости, – все это сливалось для тех, кто страдал от этого, в образ «варвара», «злого врага», скажем, «гота», «вандала»⁶.

Однако понятно, что ницшеанский пафос растворения подвластного в субъекте властвующего односторонен. «Короля играет свита», и отказаться совсем от рассмотрения отношения «властвующий–подвластный», даже если последний низводится на уровень материала, объекта, невозможно. Ведь именно в этом отношении властвующий и обнаруживает себя таковым: невозможно утверждать, что ты владеешь и распоряжаешься вещью, если нет возможности предъявить это владение.

Зависимость от подвластного как бы подрывает самоопределение власти, ее суть. На самом деле власть и опровергается, и не опровергается обнаружением этой зависимости, поэтому нами употреблен оборот «как бы». С одной стороны, всякая зависимость противоречит понятию власть предержавшего, с другой – она неизбежно входит в него. И властитель оказывается в замкнутом круге: он *вынужден* постоянно доказывать себе и другим свою власть, опровергать свою зависимость от подвластного. Самая простая стратегия – уничтожение того, кто находится в подчинении. Само неразумие этого действия подтверждает абсолютность власти. Эта стратегия, однако, требует бесконечных ресурсов: на смену уничтоженному должен приходиться кто-то (что-то) новый (новое). Поэтому перед властителем такого типа два пути: либо находиться в состоянии непрерывной войны за эти ресурсы, либо ограничивать свою волю к уничтожению подвластных, свою волю к власти.

Властители с развитым чувством власти могут позволить себе более изощренные стратегии самоутверждения. Ведь уничтожить подвластного можно не только уничтожением его как физического тела. Подвластный может уничтожаться в своих различных ипостасях: в ипостаси честного работника (о нем можно распустить слухи, что он берет взятки), в ипостаси прекрасного семьянина (можно сфабриковать видео, запечатлевшее его в бане с проститутками) и т. д. Еще лучше, если удастся уничтожить его в его собственных глазах, например заставить мать выбирать, какой из двух ее детей будет обречен на гибель. Отметим, что во всех приведенных примерах речь не идет о достижении властвующим каких-то прагматических выгод: конкретный способ издевательства избирается именно исходя из соображений соответствия способу самоидентификации подвластного. Любопытно, что нередко окружающие даже не замечают манипулятивных действий властвующего, он не проявляет себя в их глазах в качестве властвующего. Его комплекс изживается в глубоко интимной сфере – с подвластным один на один.

Властители, достигшие предела власти, могут позволить себе наиболее тонкую игру: уничтожить подвластного именно как подвластного, поменяться с ним местами. Сделать раба господином – апофеоз человеческой власти. «Государю великому князю Симиону Бекбулатовичу всеа Руси Иванец Васильев с своими детишками, с Ъванцом, да с Федорцом челом быют»⁷, – писал в 1575 г. Грозный властолюбец, может быть, самому преданному из своих холопов. Тому, в ком – в отличие от всех прочих своих подданных – не сомневался. И хотя в благородстве происхождения хану Саин-Булату отказать было нельзя, сам Иван IV подчеркивал, что «передал сан в руки чужеродца, нисколько не родственного ни ему, ни его земле, ни его престолу»⁸. Заметим, что эта игра с Симеоном и в самом деле позволила Иванцу Московскому совершить действия, на которые он в качестве царя всея Руси не решался. Она реально увеличила его власть. Той же природы и прочие карнавальные, по Бахтину, выходки властителей, облакающихся в рубища и возносящих хвалу своим рабам. Готовность к такой игре и сегодня служит достаточно точным индикатором уверенности властителя в своей власти.

Однако если власть притягательна как техника конструирования субъекта, то возведение на престол раба чужой воли вовсе не придает объекту статуса субъекта. Во-первых, для господина это – всего лишь игра. Продолжим пример с карнавалом Ивана Грозного. Р.Г. Скрынников пишет:

Церемония передачи власти Симеоноу носила двусмысленный характер. По замечанию летописи, царь посадил его на престол «своим

произволением». То же обстоятельство отметили иностранные наблюдатели. Как писал Горсей, царь передал венец Симеону и короновал его без согласия Боярской думы. Отмена церемонии присяги новому государю в думе лишала акт коронации законной силы⁹.

Во-вторых, не просто искусственный, но еще и мудрый властитель чувствует рискованность сложившейся ситуации. Ставка в игре – мироустройство. Объект не может быть субъектом, подмена одного другим ведет к гибели. Человечество уже 100 лет не случайно мучит кошмар «восстания машин» – «чистых» объектов, служащих лишь для того, чтобы осуществлять волю господина. Мудрый властитель не может себе позволить этого риска.

Но власть при этом не может ограничиться и простой манипуляцией с объектом, поскольку в этом отношении она неспособна обнаружить саму себя. Металлический шарик ударяется о другой. Этот второй начинает катиться. Властвует ли первый над вторым? Для того чтобы это утверждать, нужно, чтобы второй продемонстрировал свое нежелание куда-либо двигаться. То есть нужно, чтобы он был не вполне объектом. А еще точнее: чтобы он был субъектом, низводимым до роли объекта. Только тогда субъектом будет и первый шарик. Вспоминая и перефразируя Бубера, можно сказать, что «великое основное слово» власти – «Я–Ты», где «Ты» говорится для того, чтобы тут же быть замененным на «Оно». Очевидно, в политике дело очень часто обстоит не так, что правитель вынужден применять насилие и конституироваться как властитель в ответ на активное сопротивление или пассивную неподатливость управляемых, как о том рассуждали политические мыслители начиная с Платона. Напротив, властитель всегда должен находить и преодолевать сопротивление, даже если сам подвластный о сопротивлении не думал. В этом преодолении власть обнаруживает самое себя, как о том писал Ницше. Если же подвластный дал повод, то властитель обязательно должен им воспользоваться, не боясь преувеличить масштабы сопротивления. Помимо прочих выгод эта ситуация позволяет власти по мере необходимости выдавать себя за правление.

Но власть эстетически притягательна не только для тех, кто претендует на статус сверхчеловека, на «обладание правом» в противовес «твари дрожащей». Описанный выше «варвар» и «злой враг» ценен и для тех, кто подвластен. Он оказывается для них искомым властителем. Власть – это не только форма становления субъекта властвующего, и даже не только властвующего и подвластного как паразита субъективности первого. Власть ценна как форма становления социального субъекта, причем происходит это становление за счет олицетворения общества фигурой властителя.

А.Ю. Дорский

Многие мыслители находили различные формулы для описания субъективизации социума в институте власти. Ее персонализация только и может создавать окончательное оформление социального субъекта. Великолепное описание власти государя дает в «Философии права» Г.В.Ф. Гегель:

*Народ, взятый без своего монарха и необходимо и непосредственно связанного с ним расчленения целого, есть бесформенная масса, которая уже не есть государство и не обладает ни одним из определений, наличных только в сформированном внутри себя целом...*¹⁰

И тайна оформленности – в личном «я хочу» главы государства.

Этим мы не хотим сказать, что монарху дозволено действовать произвольно; напротив, он связан конкретным содержанием совещаний, и если конституция действительна, то ему часто остается лишь поставить свое имя. Но это *имя* важно; это – вершина, за пределы которой нельзя выйти¹¹.

Власть государя – уже не субъективный дух, как власть господина, это – дух, приходящий к своей абсолютности. За пределы нельзя выйти. Абсолютный, а не субъективный только дух привиделся Гегелю в образе Наполеона.

Если задача правителя – раствориться в дао, то властитель должен проявлять себя постоянно и самым неожиданным образом. Он должен постоянно нарушать закон, в основе всякой власти – Зевса, Эдипа, Ромула, Олега – преступление. Романтика власти очень близка романтике преступного мира. «Рисовальный человек» Э. Кочергин вспоминал:

Я выкалывал портреты вождя. В 1940-х – начале 1950-х годов была у воров легенда, что Сталин – пахан, их человек, что он вышел из воров. Я не верил этому, считал, что говорить об этом можно только шепотом, а они гордились, любили его и выкалывали вождя. ... Впоследствии версия о пахане оказалась правдой, мы узнали, что Сталин действительно «вышел в дамки» из уголовников, мокрушников-боевиков¹².

Но преступник имеет все шансы завоевать поклонение и вполне законопослушных граждан, «тому в истории мы тьму примеров слышим»: Кромвель, Наполеон... Тот же Сталин оказался на третьем месте при всенародном голосовании в рамках проекта «Имя Россия», ненамного отстав от Александра Невского и П.А. Столыпина (соответственно 524 575, 523 766 и 519 071 голосов)¹³. В народе же не умолкают слухи о фальсификации итогов голосования,

якобы мокрушник-боевик-генералиссимус на самом деле опередил святого благоверного князя и известного своими «галстуками» великого реформатора. Любопытно, что вообще вся тройка составлена из представителей власти. Уверенное второе место держит И.В. Джугашвили и в альтернативном проекте «Имя России»¹⁴.

Ужасающее, невозможное для освоения разоблачение власти происходит у Кафки (хотя и восходит к Ницше), когда выясняется, что власть – это тоже «Оно», и никакого субъекта там нет в принципе. Замаскировать эту невозможность, превратить этот ужас в страх взялись многочисленные концепции XX в., окрестившие язык властью.

Мы не замечаем власти, таящейся в языке, потому что забываем, что язык – это средство классификации и всякая классификация есть способ подавления... Говорить или тем более рассуждать вовсе не значит вступать в коммуникативный акт (как нередко приходится слышать): это значит подчинять себе слушающего: весь язык целиком есть общеобязательная форма принуждения¹⁵.

Проблема, однако, в том, что говорящий подчинен высказыванию не в меньшей степени, чем слушающий. «Высказывается дискурс, субъект лишь озвучивает высказывание... В качестве элемента дискурса он становится социальным субъектом»¹⁶. Субъект становится субъектом в качестве объекта...

Пустота – вот что скрывается за властью и в самом сердце власти... ..в основе власти – вызов... который власть бросает всему обществу и который брошен тем, кто имеет власть. Власть и сопротивление уравниваются в дискурсе, который, в сущности, непоколебимо описывает только одну подлинную спираль – спираль своей собственной власти¹⁷.

Метафорически ироничное изложение этой философии предлагает В. Пелевин в романе «EmpirV». Оказывается, вечным, переходящим от носителя к носителю и обладающим абсолютной, хотя и тайной, властью Вампиром является Язык – у Пелевина вполне телесный. И питается этот Язык не кровью, а человеческими надеждами. Даже у Пелевина вполне нематериальными.

Маскировка непостижимости налицо: здесь есть логика, это можно понять. Обращение ужаса в страх тоже очевидно: теперь ясно, что с властью делать. Конечно, не сопротивляться – телесно или дискурсивно, ибо всякий акт сопротивления есть вписывание в общую практику власти. Но не стоит вместе с Б.В. Марковым

впадать в пессимизм¹⁸. Взамен эстетики классификации следует предложить эстетику сосредоточения – эстетику молчания¹⁹. Кажется, Западная Цивилизация убегает от себя – то ли к священной-безмолвию восточного христианства, то ли неназываемому даосизму, то ли к тому и другому одновременно.

Но можно ли говорить о власти без субъекта? Можно ли говорить о власти объекта? Или, вспоминая любимый оборот Аристотеля, говорить-то, конечно, можно, но можно ли мыслить? Действительно, когда речь идет «об объективном ходе вещей», мы имеем в виду некоторую принудительность объективности по отношению к субъекту. Получается парадоксальная смена позиций: объект становится подлежащим, детерминантой, а субъект – детерминируемым. Характерно, что для объективной принудительности свойственна повторяемость и предсказуемость. Стоит только поставить под сомнение предсказуемость, сразу же проблематизируется и объективная принудительность. Либо она становится не принудительностью – как в пригожинской синергетике, где странные аттракторы и точки бифуркации оказываются для нас физическим обоснованием нашей свободы. Либо она становится необъективной, когда за землетрясениями и цунами обнаруживается воля какого-то субъекта: возможно, Божественного, возможно, человеческого, проводящего ядерные испытания. Устранить этого субъекта просто: достаточно констатировать, что цунами возникает всегда, когда складываются определенные условия. То есть ввести повторяемость и предсказуемость. То есть убрать власть.

Подмена власти принудительностью, произошедшая в философии XX в., симптоматична. Современные психоаналитики лакановского толка отмечают исчезновение «дискурса господина» из мыслительной практики даже тех, кто занимает высокие должности. Ментальный ландшафт становится похож на описанный Кафкой:

Это была и не старинная рыцарская крепость, и не роскошный новый дворец, а целый ряд строений, состоящий из нескольких двухэтажных и множества тесно прижавшихся друг к другу низких зданий, и, если бы не знать, что это Замок, можно было бы принять его за городок. ...Чем ближе он подходил, тем больше разочаровывал его Замок, уже казавшийся просто жалким городком, чьи домишки отличались от изб только тем, что были построены из камня, да и то штукатурка на них давно отлепилась, а каменная кладка явно крошилась²⁰.

Произведения Кафки напоминают историю болезни. Но болен ли автор или больно общество, утратившее надежду на субъективность? «Культ личности» для этого больного оказывается своего рода лекарством, которое, впрочем, ни от чего не лечит.

- ¹ *Сапронов П.А.* Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб.: Церковь и культура, 2001.
- ² *Дорский А.Ю.* «Руководя, не считать себя властелином»: к эстетике правления в культуре Китая // Научные проблемы гуманитарных исследований. Вып. 2. Пятигорск, 2010. С. 303–312; Дорский А.Ю. Эстетика власти: философско-антропологические основания // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 5 (10): Общественные и гуманитарные науки (философия). 2005. С. 340–350.
- ³ *Платон.* Государство. Законы. Политик. М.: Мысль, 1998. С. 84–85.
- ⁴ *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библина; под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000.
- ⁵ *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1996. Т. 2. С. 431–432.
- ⁶ Там же. С. 426.
- ⁷ *Кузнецов Б.* Великий князь всея Руси Симеон Бекбулатович [Электронный ресурс] // Православное информационное агентство «Русская линия». URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=800138> (дата обращения: 11.03.2010).
- ⁸ *Скрынников Р.Г.* Далекый век. Иван Грозный. Борис Годунов. Сибирская одиссея Ермака. Исторические повествования. Л.: Лениздат, 1989. С. 204.
- ⁹ Там же. С. 205.
- ¹⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 320.
- ¹¹ Там же. С. 322–323.
- ¹² *Кочергин Э.С.* Ангелова кукла: Рассказы рисовального человека. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. С. 40.
- ¹³ Имя Россия: Исторический выбор 2008 [Электронный ресурс] // Телеканал «Россия», Институт Российской истории РАН, Фонд «Общественное мнение». URL: <http://www.nameofrussia.ru> (дата обращения: 28.02.2010).
- ¹⁴ Слава России – Исторический выбор России [Электронный ресурс] URL: <http://nameofrussia.org/rating/glorry> (дата обращения: 28.02.2010).
- ¹⁵ *Барт Р.* Лекция // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. Ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс; Универс, 1994. С. 548–549.
- ¹⁶ *Сахно Е.Г.* Повседневные практики власти. Дис. ... канд. филос. н. СПб., 2003. С. 69.
- ¹⁷ *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко / Пер. с фр. Д. Клугина. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 24.
- ¹⁸ *Марков Б.В.* Реквием сексуальному // Бодрийяр Ж. С. 5–34.
- ¹⁹ *Михайлова М.В.* Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта. СПб.: РХГА, 2009.
- ²⁰ *Кафка Ф.* Собрание сочинений. Замок: роман. Афоризмы. Письма Милене. Забвение: Пер. с нем. / Сост. Е. Кацевой. СПб.: Симпозиум, 1999. С. 14.



М.В. Глостанова

НЕЕВРОПЕЙСКАЯ ГЕНДЕРНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

В статье рассматриваются основания гендерной философии, развивающейся в русле деколониального поворота. Особое внимание уделяется сравнительному анализу точек соприкосновения и расхождения между западной гендерной теорией, феминизмом третьего мира и деколониальными гендерными проектами, в частности современной / колониальной / гендерной системой и колониальностью гендера М. Лугонес, а также гендерными аспектами геополитики и телесной политики знания.

Ключевые слова: гендерная философия, деколониальный поворот, геополитика и телесная политика знания, колониальность гендера.

В течение нескольких десятилетий в рамках феминизма третьего мира и так называемого цветного феминизма ведутся исследования соотношения, пересечения и взаимодействия расы, класса, гендера, национальных дискурсов, религии, модерности. Они разрушали монополию теоретического западного феминизма в его претензии на абсолютное и универсальное знание о женщинах как таковых, а также и о тех путях, которыми они должны идти, чтобы достичь равноправия, рассматриваемого белым феминизмом как сверхзадача. Сохраняется сложившееся разделение труда, в соответствии с которым западная наука продуцирует теорию, методологию гендерного анализа, а незападный феминизм выполняет лишь роль местного информанта.

Характерная особенность мышления западного человека, воспринимающего различие либо как абсолютное (и сразу же отвергаемое как слишком трудное для понимания), либо как сводимое к тождеству, работает и в случае с гендерными исследованиями, тяготеющими к ориентализму или модернистской идеологии.

© Глостанова М.В., 2011

По мнению Шу-мей Ши, речь идет об асимметричном космополитизме. Он освобождает западных исследователей от необходимости узнавать что-то о других культурах, но заставляет всех остальных покупать право голоса в глобальном диалоге путем овладения западными теориями, языками и представлениями¹.

В рамках деколониального поворота этот диагноз носит название колониальности знания, т. е. глобальной системы продуцирования, легитимации и распространения знания, существующей вот уже пять столетий и прочно связанной с возникновением и изменениями современного / колониального мира. В этом смысле модерность с ее изнанкой – колониальностью возникает как идея и осмысливается именно через знание², и западный феминизм является ярким выражением этого изъяна модерности. Близко к идее колониальности знания подходят и Ч. Моханти и Дж. Александер, утверждающие, что существует тесная связь между властными позициями белых женщин на отделениях гендерных исследований, предметом их теоретизирования (гендером) и теми аналитическими инструментами, которыми они пользуются³.

Позиция Шу-мей Ши явно несводима к взглядам представителей феминизма третьего мира и цветного феминизма, она значительно глубже в своем размежевании с модерностью. Ведь Шу-мей Ши обвиняет западный феминизм не в том, что он не понимает, что такое различие, а в том, что он обладает властью по своему усмотрению классифицировать и оценивать незападных женщин, практикуя при этом «санкционированное невежество» (по терминологии Гаятри Спивак). Ориентализм тогда выступает как алиби для отсутствия интереса к пониманию другого в его собственных терминах, сведения его к абсолютному различию, а модернистская идеология воспринимает другого как сходного с Западом, но считает его собственным прошлым⁴. Это типичное проявление логики модерности, основанной на колониальности знания и бытия. Как и представители деколониального поворота, Шу-мей Ши пытается поставить под сомнение не содержание и детали, а сами условия и правила диалога с модерностью, расшатывая ее фундаментальные основы и проблематизируя тотальность западного дискурсивного универсализма. В этом случае гендерно отмеченное иное выходит из своей прежней роли навязанной примитивной темпоральности и миметического желания стать как западный субъект, кодируя темпоральность в ценностном смысле. Источники колониальности лежат в самом факте изобретения модерности и традиции. В соответствии с пространственно-временной матрицей модерности формировались социальные и гуманитарные науки, включая западный феминизм⁵, который выстроил свою основную аргументацию ген-

дерного эгалитаризма и борьбы с патриархальностью, исходя из изобретения светской модерности как идеала эмансипации и маркирования всех остальных моделей как традиционных (оцениваемых негативно) и патриархальных. Как показал ряд ученых⁶, патриархальная природа традиционалистского общества – это западный миф, а сами патриархальные черты были часто порождением колонизации и модернизации. Так же легко оспорить и другие идеи и представления западного феминизма, если протестировать их в иных пространствах. Это касается проблематичной идеи эгалитаризма, языкового сексизма, соотношения коммунитаризма и индивидуализма, принципов гендерной идентификации и т. д.

Ключевой идеей цветного феминизма, подхваченной и деколонизальным гендерным дискурсом, является высказанная Кимберли Креншоу идея межсекциональности, согласно которой высокая гендерная теория просто не видит сложного характера обынаковления небелых женщин, связанного с пересечением и слиянием в их повседневном опыте разных типов дискриминации – от половой до сексуальной, от расовой до классовой и религиозной. Ведь границы половой дискриминации определяются негласно, исходя из опыта белой женщины, а границы расовой дискриминации – из опыта чернокожего мужчины. Все, что не попадает в узкие рамки этих определений, игнорируется или сводится к одной форме дискриминации⁷.

Поначалу феминизм третьего мира и цветной феминизм не ставили перед собой сознательной задачи предложить нечто радикально новое и отличное от западного знания в методологическом смысле. Их позиция была, несомненно, контекстной, но склонялась к использованию уже существующих и зарекомендовавших себя подходов или к их смешению, будь то марксизм, постколониальные исследования, этноантропология и т. д.⁸ Подобные работы, несомненно, имеют право на существование и важны как в информативном смысле, так и в качестве примеров локальной критики тех или иных аспектов гендерной проблематики, сформулированных изнутри западной системы знания. Но такая критика не посягает на эпистемологическую логику и механизмы модерности, частью которых является западный феминизм. Она опирается на западнцентристских основаниях, даже если внешне направлена на развенчание европоцентризма, ориентализма и расизма. В обращении к готовым методологиям и дисциплинам, созданным на Западе с целью понимания незападного субъекта, всегда кроется опасность объективации. Она связана с неотрефлексируемым «хюбрисом нулевой точки отсчета», по терминологии С. Кастро-Гомеса⁹. В этом случае западный субъект изымается из мира, классифици-

рует его в соответствии с вектором «модерность – традиция» и рассматривает его как объект своих наблюдений.

По мере того как приходило осознание незападным феминизмом этого важнейшего изъяна западной модерности, началось и внутреннее размежевание в их стане. Отказ от дезавуированной всеобъемлющей европоцентристской универсальной теории приводил в определенной мере к стагнации и страху перед любой метатеорией как таковой. Отсюда пролиферация минидискурсов, уход в частные проблемы инаковости, опора лишь на эмпирический опыт своей ограниченной группы других, что только способствовало воспроизводству той властной иерархии, с которой не были согласны незападные феминистки. По мысли Александер и Моханти, происходят и присвоение, и искажение исследований цветного феминизма западными высоколобыми гендерными исследованиями, особенно постмодернистского толка, а спорадическое включение их тестов в массу продукции белого западного феминизма не может изменить общей логики молчания и невидимости¹⁰.

Важное достижение незападного феминизма – переосмысление самой категории «женщины», стремление контекстуализировать женский опыт, феминизм и гендерные исследования, особенно если в таком анализе задействованы властные асимметрии. Ведь каждое из обществ имеет уникальную конфигурацию, связанную с особыми культурными традициями, религией, социальными нормами, путями адаптации модерности, строительства национальных дискурсов и вхождения в глобализацию. В рамках западного феминизма женщины определяются их статусом объектов в том отношении, в котором на них влияют различные системы и институты. А незападные женщины воспринимаются западными как жертвы, пассивные объекты, вечно зависимые и догоняющие западных субъектов. Женские идентичности при этом часто интерпретируются как создаваемые до того, как они помещаются в определенный социальный контекст. Так гендер начинает интерпретироваться как источник порабощения, вместо того чтобы рассматривать порабощение в качестве производителя определенных форм гендера. По мнению Ч. Моханти, незападные женщины действительно разделяют групповой статус, но его смысл – не в их общей истории объективации, а в опыте политической и иных форм борьбы¹¹.

Незападный феминизм противоречив и все время занят самовопросанием, балансируя между сходством опытов и их уникальностью. Он пытается занять сложную промежуточную позицию между западным универсализмом, постмодерным антиуниверсализмом и местным универсализмом прозападной или традиционалистской ориентации. Важно, чтобы сами незападные женщины

выбрали основы общей солидарной идентичности – не гомогенной, а плюриверсальной.

Второй важный элемент незападного феминизма – это переосмысление понятия действия и деятельности, связанное с участием гендерных активисток в политических и социальных движениях и с их этосом. В рамках белого феминизма эти вопросы обретали односторонний характер, редко касаясь проблем (нео)колониализма, расы, этничности, религии. Понятие деятельности предполагает осознание женщинами особых условий их маргинализации. Само наличие у женщин мирового Юга такой способности пришлось доказывать белому феминизму, отмеченному миссионерским синдромом обращения, характерным для западных постпросвещенческих освободительных дискурсов. Они не осознают, что, по сути, отказывают незападным женщинам в способности к осознанному действию и в субъектности. Поэтому западный феминизм выдвинул идею необходимости *работать вместе* с женщинами мирового Юга, а *не изучать их* как объекты, создавать атмосферу взаимного обучения, а не снисходительного поучения.

Западный феминизм подчеркивает транснациональное измерение феминистской демократии участия. В этом смысле показательна его критика международного феминизма как западного порождения, которое воспринимает различие как плюрализм и претендует на создание парадигмы, включающей глобальное сестринство, но при этом базируется на сохранении модели центра и периферии и подмене расы нацией. Транснациональный же феминизм рассматривает женщин в сходных контекстах, но в разных географических локалах, не прибегая к универсализации женского опыта как такового (будь он западным или незападным) и учитывая асимметричность властных отношений. Но «транснациональность», уже зараженная неолиберальным капитализмом, вряд ли способна справиться с пороками западного феминизма и предложить общее основание для создания совместного поля коалиций незападных, гендерно отмеченных иных.

Феминистическая демократия для феминисток третьего мира – это, в первую очередь, антикапиталистическая демократия, фокусирующаяся вокруг проекта политической деколонизации и нередко основанная на социалистических принципах. При этом они осознают нереализуемость этих принципов в условиях пластичного и легкоприспосабливаемого капитализма. В этом их серьезное отличие от деколониального выбора, который не питает иллюзий по поводу социализма, воспринимая его как один из вариантов риторики спасения западной модерности, не принесший никому счастья и подлинной свободы, потому что освобождал против воли.

Сведение деколонизации к политике без выхода в сферы эпистемологии и онтологии ведет к половинчатости и порождает уязвимость критики. Многие феминистки третьего мира действуют в соответствии с логикой модерности, в рамках которой царствует дискурс новизны и смены одной спасительной и единственно верной идеологии на другую. Тем самым перечеркивается подлинное разнообразие. Можно не разделять принципов западного плюрализма, но лишать возможности выражения и легитимности все остальные формы конгестного этоса, кроме собственно социалистических, – близоруко. Наиболее многообещающие модели гендерного противостояния в последние два десятилетия как раз не имеют отношения к социализму, а скорее к «иным-чем-модерность» эпистемологиям и практикам. Кроме того, призывы к транснациональному феминизму останутся непринятыми миллионами женщин, если обязательным условием станет социализм. До трансмодерной позиции, предполагающей отказ от идеологии новизны и сменяемости одной модели другой и осознание возможности их сосуществования, феминизм третьего мира в итоге поднимается редко. Вместе с тем идея трансграничной партиципаторной демократии, безусловно, привлекательна, хотя и требует углубления и эпистемологической радикализации, разрыва с риторикой модерности, включая дихотомию социализма и капитализма¹².

Часть представителей цветного феминизма отказалась от малопривлекательной роли, навязанной им доминирующими гендерными дискурсами, обратившись к более фундаментальным теоретическим вопросам, ведущим к трансэпистемологическому, трансцендентному диалогу и пониманию. В последние несколько лет незападный феминизм, утратив прежние радужные ожидания своего автоматического единения на основе отверженности, принялся искать более серьезные основания, на которых можно было бы выстроить глобальные коалиции. Необходимость в формулировании плюриверсальной, а не универсальной теории, которая могла бы помочь установить диалог и летучие связи между гендерными дискурсами разных локалов, ощущается уже давно. Но лишь немногие представительницы цветного феминизма отважились утолить тоску по метатеории и предложить свою всеобъемлющую трактовку субъектности и этоса колониального гендерно отмеченного иного, которая бы не скатывалась к знакомым западным дисциплинам и теориям и в то же время не ограничивалась бы только эмпирикой. Одним из новых оснований для объединения незападного феминизма стал деколониальный поворот¹³.

Аргентинский гендерный философ и активистка Мария Луго-нес была одной из первых, осуществивших переход от феминизма

третьего мира к деколониальному феминизму. Пытаясь соединить цветной феминизм и теорию колониальности власти, Лугонес вырабатывает понятие современной / колониальной гендерной системы, пронизывающей своей дихотомной логикой все человеческие таксономии. Понятие колониальности власти в интерпретации ряда деколониальных гуманитариев свелось к многообразию гендерных вопросов в колониальном мире, что связано с их биологизаторской и гетеросексуальной, патриархальной интерпретацией гендера. Но раса не более мифична, чем гендер. Лугонес рассматривает пересечение расы, класса, гендера и сексуальности, чтобы понять причины отсутствия диалога и понимания между колонизированными и расиализированными мужчинами и женщинами, связывая это обстоятельство с отсутствием подлинной межсекциональности и с продолжающим существовать феноменом колониальности гендера¹⁴.

Согласно ее представлениям, деколониальность невозможна без деколонизации гендера. Ни один из аспектов колониальности – от языка и бытия до природы и знания – не будет исчерпывающе интерпретирован вне гендерного измерения. Лугонес расширяет сферу гендерного измерения современного / колониального мира, выходя за рамки патриархальных и гетеросексуальных позиций, представляемых как нормативные, и проблематизируя понятия пола и гендера с пограничной деколониальной позиции.

Неверно рассматривать современную колониальную гендерную систему лишь как циркуляцию власти, организующую частную сферу, доступ к сексуальности и контроль над нею и над демографией. Это привело бы к биологизации гендера и к замалчиванию эпистемологической, когнитивной стороны знания, а не природы. Колониальная модернность принесла с собой гетеросексуальное диморфное толкование пола и иерархическую дихотомию мужчина / женщина, которая стала знаком принадлежности человечеству¹⁵. Внутри колониальной / современной гендерной системы лишь представители западного мира были четко разделены на гендерные категории и так или иначе классифицировались. Что касается расиализованных народов и групп, то к ним половой диморфизм не всегда применялся. Большая часть людей (неевропейцев) превратилась в недолудей или вообще не людей на основании, в том числе, отсутствия у них социального пола. Только цивилизованный западный человек отныне обладал правом называться мужчиной или женщиной.

Натурализация сексуальных различий является еще одним продуктом современного использования науки с целью обынкования, как и в случае с расой. Гендерная дифференциация была

введена там, где она раньше не существовала. Это создало дополнительные условия дискриминации, эксплуатации, объективирования. Конструирование знания в эпоху модерности имело ярко окрашенный социально-половой характер и восстановление иных знаний, как знаний женских или, к примеру, трансгендерных, является важной задачей. Понимание места гендера в доколониальных обществах также необходимо для осознания природы изменений, которые произошли в социальной структуре в результате модерности / колониальности.

В последних по времени работах Лугонес больше концентрируется на смысле противостояния, понимая его как сложный процесс, который начинается с субъективации, но затем приходит к активной субъектности. Она задает вопрос: как понимать противостоящего, противостояние и то, чему противостоят? Ответом для нее выступает коалиционное противостояние колониальности гендера с позиции колониального различия. Это и есть суть деколониального феминизма, его историческая и телесная основа. Под основой она имеет в виду не некую отвлеченную концептуальную величину, а сугубо человеческую, на которой стоит каждый из нас и которая проходит через каждого из нас. Это наша основа как активного субъекта¹⁶. Подобное понимание деколониального феминизма созвучно позиции Дж. Александер из ее сравнительно недавней книги «Педагогика пересечения»¹⁷ и связано с нижним базовым уровнем женских движений и с колониальным различием, обусловленным привязкой к историческим и телесным обстоятельствам интересубъективности.

Отталкиваясь от мысли Лугонес о том, что колониальность гендера имела свою светлую и темную стороны, попробуем представить схематично гендерную колониальную иерархию в западной модерности. Если обозначить ее силовыми векторами взаимоотношения между европейскими мужчинами и женщинами и колонизированными обоим полов, то мы увидим, что самое большое количество стрелок направлено в сторону колонизированных женщин. Именно они испытывают дискриминацию со стороны всех трех остальных групп, но при этом не имеют возможности проецировать власть на кого бы то ни было. Второй тип отношений представлен группой колонизированных мужчин и европейских женщин. Они связаны тем, что, с одной стороны, испытывают влияние более мощной поработавшей силы со стороны европейцев мужского пола, а с другой стороны, сами являются агентами дискриминации по отношению к другим группам. В случае с колонизированными мужчинами это еще более слабая группа колонизированных женщин, а в случае с европейками это группы колонизированных

мужчин и женщин. Европейские же мужчины в этой иерархии являются лишь агентами силы и не испытывают давления со стороны кого бы то ни было. Соответственно, и процессы противостояния силовым векторам происходят по-разному в случае разных групп. Очевидно, что самый сложный случай представляет группа колонизированных женщин, поскольку здесь порабощение имеет многослойный характер, а отклик на него принимает межсекционные формы.

Не менее важно и то, что реально существующие силовые отношения последовательно скрывались и искажались в риторике модерна на основе проецирования собственных стратегий насилия на жертв этого насилия. В результате получалась совершенно другая иерархия, успешно подававшаяся в виде мифов. Колонизированного мужчину обвиняли в насилии или желании насилия белой европейки, а также и своей собственной женщины, которую надо было спасать от его дикости. Колонизированную же женщину обвиняли в сексуальной распущенности и ненасытности, в близости к животному началу, в нечистоте, что не только совращало с пути истинного белого мужчину, но и становилось угрозой счастью и благополучию белой благодетельной дамы, подрывая ее семью. Все это служило основой легитимации насилия против цветной женщины. Реальные властные отношения тщательно изымались из этого дискурса, подменяясь конструктами демонизации, экзотизации, расизма, сексизма и европоцентризма.

Иными словами, можно говорить о своеобразном парадоксе колониальной женственности и мужественности: определение темной стороны женственности и мужественности ведется от противного и как бы само себя отрицает, мешая колониальному субъекту успешно создавать какую-либо позитивную идентичность. Так, колонизированный мужчина не имеет реального авторитета и власти и постоянно подвергается насильственной феминизации. Но в то же время цветные мужчины представляют и постоянную угрозу для области «своего», и любой намек на проявление воли и активности в их «я», как и любое наличие фаллического начала, немедленно раздувается в истерическом страхе европейского эго до невообразимых пределов. Цветной мужчина становится в воображении колонизатора мифическим олицетворением пениса, агрессивным в сексуальном смысле животным. Креншоу анализирует этот парадокс в его современном воплощении в судьбе афроамериканцев в США. Чернокожий мужчина не рассматривается как защитник, а чернокожая женщина не соответствует, в глазах белого общества, женскому стереотипу пассивности и чистоты¹⁸.

Уже в шекспировской «Буре» налицо все элементы этого стереотипа, основанного на колониальном онтологическом различии – от мизантропического скептицизма (по мысли Нельсона Мальдонадо-Торреса)¹⁹ – сомнения в человеческой природе колонизированного иного до насилия как единственного способа общения с ним.

Небелая женщина также является жертвой мизантропического скептицизма и парадокса колониальной женственности: она изначально сексуально доступна насилующему взгляду белого мужчины. Ее стереотипные черты обычно включают повышенную сексуальность, которая во второй модерности получила еще и псевдонаучное объяснение, основанное на прямой зависимости низкого положения на эволюционной лестнице и развитой сексуальности. Основная функция чернокожей женщины в колониальном обществе, как она видится европейцу, состоит в удовлетворении сексуальных appetitов и в репродукции. Она якобы сама жаждет быть изнасилованной и, значит, заслуживает такого отношения, как и последующих страданий и отсутствия юридической и финансовой защиты, дальнейших сексуальных домогательств и т. д. Но и защита белой женщины от насилия белым гетеросексуальным обществом вряд ли может рассматриваться как забота о ней. Это всего лишь поддержание собственнического интереса мужчин к женской чистоте как символу мужской чести и контроля над женской сексуальностью. Но в случае с чернокожей женщиной честь не может быть поругана или отомщена, так как ей вообще отказано в чести. Получается, что и женщины, и мужчины, отмеченные онтологическим колониальным различием, в глазах господствующей культуры заслуживают быть наказанными как потенциальные, а не реальные акторы и жертвы насилия, к которым всегда применима антиэтика войны²⁰.

В рамках био- и геополитики знания расиализированные и гендерно отмеченные тела колониальных иных означивают колониальное различие и колониальность бытия. Телесная политика касается индивидуальных и коллективных биографических основ понимания и мышления, а геополитика представляет собой локальные исторические основы знания²¹. Гегемонная философия и принципы знания на Западе являются теологическими (в первой модерности) и эгологическими (в светской модерности). Это ярко выражено в знаменитом тезисе Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую». Тео- и эгополитика знания определяют норму и отклонение от нее, так что нерациональные и ненаучные формы знания или знание, сформированное вне столбовых дорог модерности, оказываются вынесены за ее скобки. Тогда гео- и телес-

ная политика знания представляют собой непримиримый спор с государственной биополитикой и возникают как формы констатации и размежевания с западной расистской эпистемологией²². Они означивают географические и биографические основы знания и познания в истории, памяти и языках людей, которые порой против своей воли оказались на пересечении имперских и колониальных различий и опытов и которым было отказано в принадлежности модерности, а следовательно, человечеству. Это несуществующие люди, невидимки, причем невидимым является именно их человеческое начало²³.

Деколонизация гендера в рамках философии деколониального поворота и постконтинентальной философии превосходит прежние задачи и эффект воздействия незападного феминизма, поскольку успешно реализует проблематизацию оснований западного знания, включая и его онтологическое измерение. Это потенциально способствует равноправной коммуникации западных и незападных категорий и голосов, развитию плюритопической герменевтики, принципа паритетного сосуществования разных миров и т. д. На этих трансцендентных, транскультурных и трансэпистемологических основаниях можно попытаться выстроить подлинный диалог в гендерной сфере в будущем.

Примечания

- ¹ *Shu-mei Shih*. Towards an ethics of transnational encounters, or «when» does a «Chinese» woman become a «feminist»? // *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization* / Ed. by M. Waller, S. Marcos. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2005. P. 3–28.
- ² *Tlostanova M., Mignolo W.* Geopolitics of knowing: imperial and colonial epistemic differences. Forthcoming, 2011.
- ³ *Mohanti Ch.T.* Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 58.
- ⁴ *Shu-mei Shih*. Op. cit. P. 5.
- ⁵ *Mignolo W.* The Enduring Enchantment (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here) // *The South Atlantic Quarterly*. 2002. P. 927–954.
- ⁶ *Oyewùmi O.* The Invention of Women. Making African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997; Marcos S. The Borders within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico // *Dialogue and Difference*. P. 81–112; Lugones M. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System // *Hypatia*. 2007. Vol. 22. No. 1. P. 186–209.
- ⁷ *Crenshaw K.* Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics // *The University of Chicago Legal Forum*. 1989. P. 151.

- ⁸ *Jayawardena K.* Feminism and Nationalism in the Third World. L.: Zed Books, 1986.
- ⁹ *Castro-Gómez S.* The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism // *Cultural Studies*. 2007. Vol. 21. No. 2–3. P. 433.
- ¹⁰ *Alexander M.J., Mohanty Ch.T.* Genealogies, legacies, movements // *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* / Ed. by Alexander M.J., Mohanty Ch.T. N.Y.; L.: Routledge, 1997. P. XVII.
- ¹¹ *Mohanti Ch.T.* Op. cit. P. 58.
- ¹² *Тлостанова М.* Деколониальные гендерные эпистемологии. М.: Маска, 2009.
- ¹³ *Тлостанова М.В.* Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // *Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук*. 2008. Т. X. Вып. 5–6 (44–45). С. 170–183; 2009. Т. XI. Вып. 1 (46–47). С. 143–157.
- ¹⁴ *Lugones M.* Op. cit.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 190.
- ¹⁶ *Lugones M.* The Colonial Difference and the Coloniality of Gender. A talk presented at the Drew Transdisciplinary Theological Colloquium VIII: Decolonizing Epistemology New Knowing in Latina Theology, November 20–23, in Madison, NJ // [Электронный ресурс]. URL: <http://depts.drew.edu/tsfac/colloquium/2008/presenters2.html> (дата обращения: 10.10.10).
- ¹⁷ *Alexander J.M.* Pedagogies of Crossing. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- ¹⁸ *Crenshaw K.* Op. cit. P. 155.
- ¹⁹ *Maldonado-Torres N.* On the Coloniality of Being // *Cultural Studies*. 2007. Vol. 21. No. 2–3. P. 240–269.
- ²⁰ *Ibid.* P. 255.
- ²¹ *Mignolo W.D., Tlostanova M.* Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge // *European Journal of Social Theory*. 2006. Vol. 9. No 1. P. 210.
- ²² *Mignolo W., Tlostanova M.* Global Coloniality and the Decolonial Option // *Kult 6. Special Issue. Epistemologies of Transformation: the Latin American Decolonial Option and its Ramifications*. 2009. P. 130–147.
- ²³ *Maldonado-Torres N.* Op. cit. P. 255.

Т.В. Шоломова

ТЯПУШКИН КАК ИДЕОЛОГ МАССОВОГО ВКУСА
(«ВЫПРЯМИЛА» Г.И. УСПЕНСКОГО
В КОНТЕКСТЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ЭСТЕТИКИ)

Г.И. Успенский устами Тяпушкина провозгласил «Венеру Милосскую» носителем народного нравственного идеала, так как, воспринятая эстетически, она ассоциировалась у него с трудящейся крестьянкой и жертвенной революционеркой. Последующие трансформации эстетического восприятия «Венеры Милосской» в культуре показали, что Тяпушкин верно понял оборотную сторону идеала: в XX в. она превратилась в один из эталонных образцов массового вкуса.

Ключевые слова: эстетическое восприятие, нравственный смысл, идеал, народность, массовость.

Сюжет повести Г.И. Успенского «Выпрямила» (1883–1885) таков: земский учитель Тяпушкин (лишенный по воле автора имени и отчества) вспоминает, как много лет назад, будучи в Париже в качестве гувернера, видел в Лувре «Венеру Милосскую». Она произвела на него такое впечатление, что описать его иначе как духовное выпрямление он теперь не может. «Выпрямила» в отечественной культуре – иллюстративное произведение, которое используют, чтобы показать природу и механизм эстетического воздействия, понимаемого как процесс духовного «распрямления» и прорастания через ряд ассоциаций к осознанию высшего назначения человека как нравственного существа.

О своих давних впечатлениях Тяпушкин вспоминает следующее: «без малейшей нравственной потребности вошел я в сени музея»¹. Там он и увидел статую:

Что-то, чего я понять не мог, дунуло в глубину моего скомканного, искаленного, измученного существа и выпрямило меня, мурашками оживающего тела пробежало там, где уже, казалось, не было чувстви-

© Шоломова Т.В., 2011

тельности, заставило всего «хрустнуть» именно так, когда человек растет, ...я чувствовал, что нет на человеческом языке такого слова, которое могло бы определить животворящую тайну этого каменного существа (С. 263).

Слова нет, но Тяпушкин его находит: «Венера» вызывает у него ассоциации несколько неожиданные – с крестьянкой (любовь к труду) и революционеркой (склонность к самопожертвованию), причем в черновиках упомянута В. Фигнер, арестованная в 1883 г.: «Припомнилась мне баба прип<омнилась> мне Ф<игнер>»². Таким образом, как замечает один из позднейших комментаторов, «Успенский находит три гармонии, одинаково прекрасные, стоящие “на одной линии”»: красоту труда, красоту революционного подвига и красоту искусства»³. То, что в данном случае упомянут Успенский, а не Тяпушкин, не случайно – судя по письму жене, Успенский во многом сообщил Тяпушкину свои собственные мысли и переживания по поводу статуи: «...с лицом, полным ума глубокого, скромная, мужественная, мать, словом, идеал женщины, который должен быть в жизни»⁴.

Тяпушкин критически разбирает посвященное «Венере Милосской» стихотворение А. Фета, находя его в корне неверным – из-за того, что Фет попытался сосредоточиться на эротическом содержании произведения и описал «смеющееся тело». С точки зрения Тяпушкина, неведомый художник намеренно не оголил фигуру полностью (как это любят делать французские скульпторы, не только «красоту», но и «истину», «милосердие», «отчаяние» изображая в совершенно голом виде, от чего глаза зрителя смотрят «совсем не туда»). Здесь Успенский так же отдает Тяпушкину свое собственное суждение о современном искусстве. Он писал в очерке «Рабочие руки»:

... соберет иной штук двадцать женских фигур и, чтоб сразу потрясти меня, разденет их, бедных, до нага, усадит около какой-нибудь двуаршинной лужи, разложит их по берегам этой трясины в самых вопиющих положениях, как ему угодно, без зазрения совести⁵.

Тяпушкин уверен, что творец «Венеры Милосской» стремился исключить эротическое понимание произведения и сосредоточить внимание зрителя на красоте тела, напрямую связанной с красотой духа. Это также мысль самого Успенского, потому что, во-первых, нравственное содержание искусства исключает эротизм, а во-вторых, подлинный народный идеал состоит в целомудрии. В «Рабочих руках», обличая капитализм, съедающий жизнь оторванного от земли русского народа, Успенский возлагает на капитализм

и ответственность за развратное поведение простых девиц (воспроизведен разговор двух рабочих, занятых шелканьем подсолнухов: кто кому в морду дал за сестру, да что сестра оказалась «подлюка», «сначала со мной, а потом с приказчиком»⁶). Порожденное капитализмом «буржуазное» искусство верхов, обнажающее женщин без должного повода, лишь ради потакания низменным вкусам публики, соотносится с примитивным развратом социальных низов, порожденным тем же капитализмом. Обличение капитализма, по Успенскому, предполагает и указание на то, что народ должен найти в искусстве необходимость «выздороветь». Путь к новому целомудрию должна указать «Венера Милосская».

Вывод, который делает Тяпушкин, сопоставив все свои парижские впечатления с восприятием Венеры:

Ему (мастеру. – *Т. III.*) нужно было и людям своего времени, и всем векам, и всем народам вековечно и нерушимо запечатлеть в сердцах и умах огромную красоту человеческого существа, ознакомить человека – мужчину, женщину, ребенка, старика – с ощущением счастья быть человеком, показать всем нам и обрадовать нас видимой для всех нас возможностью быть прекрасными – вот какая огромная цель владела его душой и руководила рукой⁷.

Этот вывод заставляет его пересмотреть итоги Французской революции, воспринятые его нанимателями как положительные:

Я пойду туда и буду стремиться к тому, чтобы начинающий жить человек-народ не позволил себя унижить до размеров той «сущей правды», которая так обрадовала Ивана Ивановича в Европе! Есть из-за чего, в самом деле, мучиться, чтобы не то что сохранить свое человеческое достоинство, будучи лакеем, банщиком, нищим, кокоткой, а чтобы унижить себя до необходимости переносить все эти уродства!⁸

На самом деле Тяпушкин не в силах понять идею разделения труда и лакея как определенную должность, необходимую в социуме, – само наличие прислуги кажется поклоннику физического труда нарушением принципа всеобщего равенства. (Любопытно, что доехавший в конце XX в. до США Ж. Бодрийяр также остался недоволен французскими гарсонами, правда, в сравнении с американской официанткой:

Посмотрите на эту девушку, обслуживающую вас в *guestroom*: она это делает совершенно свободно, с улыбкой, без всяких задних мыслей и претензий, как если бы просто сидела перед вами. Вещи не равны

между собой, но она и не претендует на равенство; ведь оно обеспечено нравами. Гарсон из сартровского кафе совсем на нее не похож ... он изображает свободу и равенство с нами, ничего этого не имея. Отсюда несчастная надуманность его поведения, свойственная у нас почти всем социальным классам⁹.)

Поскольку весь сюжет с «Венерой» затевался ради заявленной в первых же строках полемики с И.С. Тургеневым (со ссылкой на «кажется, Потугина из “Дыма”», заявившего, что «Венера Милосская» выше принципов восемьдесят девятого года (С. 246)) и, шире, ради отстаивания народнической позиции, не приемлющей «искусства ради искусства», Тяпушкин решил ее исход весьма своеобразно. Он согласился в итоге с тем, что «Венера» выше политических принципов, но не потому, что «искусство вечно», а потому, что «принципы восемьдесят девятого года» недостаточно хороши и ведут только к видимости социального равенства. Возможность отыскать новую политическую истину, которая уничтожит социальную иерархию во всех ее видах, включая, для пущего равенства, даже «унижающее» разделение труда, – вот как понимает Тяпушкин главный эстетический итог своего общения с произведением искусства. Наполненный новой нравственной силой, Тяпушкин позволяет себе заходить в Лувр и любоваться Венерой только тогда, когда чувствует себя нравственно «чистым», а иначе «ничего и беспокоить».

Еще два важных момента, связанных с эстетическим восприятием Тяпушкина:

– он намерен заказать себе фотографию статуи, чтобы иметь нравственную опору:

Теперь я употреблю все старания, чтобы мне не утратить проснувшегося ощущения как можно дольше; я куплю себе фотографию, повешу ее тут на стене, и когда меня задавит, обессилит тяжкая деревенская жизнь, взгляну на нее, вспомню все, ободрюсь и такую сделаю «овацию» волостному старшине Полуптичкину, что он у меня обеими руками начнет строчить донесения!.. (С. 271–272);

– он мечтает приделать ей руки.

Правомерность эстетических суждений Тяпушкина никогда не подвергалась сомнению. Позднейшие комментаторы предпочитали пересказывать текст, лишь изредка прибегая к обобщениям, недалеко отходящим от содержания повести (видимо, справедливо полагая, что автор сказал что хотел, без всякой двусмысленности):

...через пережитое потрясение Тяпушкин постигает высшую цель творца Венеры Милосской – напоминать каждому человеку о его

идеальной сути и возбуждать живую скорбь о его теперешнем несовершенстве. ... Он открывает для себя несомненные нравственные ценности, связующие всех – от крестьянина до великого поэта Гете¹⁰.

Или:

Образ Венеры Милосской, в представлении Успенского, дает возможность понять тот идеал, то совершенство жизни, к которому через революционную борьбу и искания ума должен прийти человек. ... сливается с тем, что хранится в недрах трудовой народной жизни, что есть в облике героической личности, одухотворенной борьбой за счастье народа¹¹.

Лишь единожды подвергли сомнению и критике позицию писателя-народника, указав на то, что он не владеет «научным методом», т. е. не смотрит на «Венеру Милосскую» с марксистской точки зрения:

Успенский не понимал, что счастье ощущать себя человеком способен утвердить на земле только научный, пролетарский социализм, он не знал реальных путей пересоздания жизни по законам красоты. Поэтому так естественно для него иллюзорное упование на целительную силу идеала, заключенного в Венере Милосской¹².

В данном случае наивность позиции Тяпушкина-Успенского объясняется не тем, что автор заставляет героя делать нравственно-политические выводы из «Венеры Милосской», а тем, что не пытается провозгласить неизбежность пролетарской революции.

Таким образом, в повести Успенского соединяются: 1) разночинское стремление считать, в первую очередь, нравственное содержание художественного произведения; 2) свойственное XIX в. специфическое представление о «народе» исключительно как о трудящемся (т. е. – не обладающем свободным временем и возможностью собою в это время распоряжаться); 3) убежденность в том, что «Венера Милосская», отвечая народным эстетическим потребностям, способна их удовлетворить (что стало возможным только в XX в. с развитием массовой культуры).

Разночинская потребность отыскивать во всем моральный смысл напрямую связана с отсутствием способности к самостоятельному эстетическому суждению, т. е. указывает на недостаток вкуса, проявленный Тяпушкиным. Из всех статуй, стоящих в Лувре, он для своего внутреннего «выпрямления» выбирает ту, которой принято восторгаться, – тут уж не ошибешься. Возможно, и самому Успенскому популярность статуи казалась гарантией желаемого согласия наибольшего количества читателей с его мнением.

Отечественная социально ориентированная мысль XIX в. смотрит на «народ» исключительно как на трудящийся, практически полностью игнорируя другую сторону народной жизни – время отдыха и способы организации того, что можно было бы назвать досугом. Кажется, только Н.Г. Чернышевский каким-то образом касается вопроса о соотношении работы и отдыха в жизни народа:

«Хорошая жизнь», «жизнь, как она должна быть», у простого народа состоит в том, чтобы сытно есть, жить в хорошей избе, спать вдоволь; но вместе с тем у поселянина в понятии «жизнь» всегда заключается понятие о работе: жить без работы нельзя; да и скучно было бы¹³.

Из этой потребности в труде он и выводит народный идеал красоты: крепость сложения, свежий цвет лица, румянец во всю щеку (но, как справедливо замечает при этом сам, фольклор игнорирует внутренний мир народной красавицы – так же как, впрочем, и сами народники охотно усматривали в женщине нравственный идеал физического, а не умственного труда). Чернышевский высказывает мысль о том, что, после тяжелого труда, «поселянин» будет искать отдыха, а светские люди, не знакомые с тяжелым трудом, будут искать в искусстве чужих искусственно созданных страстей и сильных ощущений (чтобы отвлечься от «светской жизни, монотонной и бесцветной»¹⁴), в которых «поселянин» не нуждается. Но тут он ошибся, потому что как раз отупляющая монотонность тяжелого физического труда и вызвала потребность в том явлении, которое впоследствии назвали «массовым искусством». Больше ценности отдыха Чернышевского не занимают; в крайнем случае он согласен понимать его как «перемену занятий», т. е. какой-нибудь другой труд.

То же и Успенский – сам он любит работать работницами, обратившими перекачивание тяжелого тюка шерсти в игру¹⁵, а его Тяпушкин думает о красоте «свободного крестьянского труда»: как красиво и с удовольствием будет трудиться крестьянка, если ее освободить. Ему в голову не приходит, что крестьянка, став свободной, может захотеть отдохнуть, и он не задается вопросом, а как она будет отдыхать? И это не простая особенность взглядов русского народничества.

Дело в том, что не так много было возможности увидеть идеал в отдыхе, потому что ни свободного времени как такового, ни тем более досуга как осмысленно проводимого свободного времени до определенного момента просто не было. А когда оно появилось, стало очевидно, что народный отдых состоит отнюдь не в «перемене занятий», не в дополнительном обучении, то есть не в другом

труде, а в получении удовольствий. Трудящиеся оказались рады приобщиться к предметам и явлениям как художественным, так и бытовым, доступным прежде лишь представителям более высоких социальных слоев.

Например, в Англии рабочий день стали законодательно ограничивать только с 1848 г. (не более 10 часов для детей младше 18 лет и женщин¹⁶), и по мере сокращения рабочего дня увеличивалось свободное время и развивались самые разнообразные формы его проведения: удлинение уик-энда, появление в городах парков, где играли оркестры, проходили соревнования по футболу, крикету, теннису. В середине XIX в. возник туризм¹⁷. В конце концов, и пища стала не только более здоровой, но и более вкусной, доставляя особое удовольствие. Желе и мороженое, разнообразные напитки (кофе, чай, какао, лимонад) становятся доступны представителям низших социальных слоев¹⁸.

Театр стал народным зрелищем раньше, чем аристократическим (сколько бы потом, во второй половине XX в., его ни пытались противопоставить как «элитарное» искусство «массовому» искусству кино): в театрах раньше всех прочих общественных мест стали использовать яркое освещение, и бедные люди тянулись туда, где был свет¹⁹.

Итак, прогресс Викторианской эпохи, наряду с появлением все большего количества технических новинок, сокращением рабочего дня, породил и новые формы организации досуга. Своеобразным символом наступающих перемен стала Всемирная выставка 1851 г.

Как известно, русские писатели неоднозначно отнеслись к Всемирной выставке и демонстрируемому на ней прогрессу. Н.Г. Чернышевский увидел в Хрустальном дворце прообраз архитектуры социалистического будущего, а Ф.М. Достоевский – символ «человеческого муравейника», в котором потеряется человеческая личность. Тяпушкин обнаруживает полное непонимание английского технического прогресса. Все его достижения, в описании Тяпушкина, сводятся к практически бессмысленному катанию тележки с блюдом в английском ресторане (С. 257). Насмешки – вот чего заслуживает прогресс в глазах Тяпушкина.

В 1887 г. не то что Успенский, никто из знатоков искусства еще не подозревал, что «Венера Милосская» – не совсем то, чем она казалась. К. Кларк писал следующее:

Спустя несколько лет после ее обнаружения в 1820 году «Венера Милосская» оказалась в центре внимания, в том недосягаемом положении, которое ранее занимала «Венера Медичи», и даже сейчас, утратив благосклонность знатоков искусства и археологов, она сохранила

свое место среди популярных образов как символ или товарный знак красоты. Должно быть, существуют сотни товаров и услуг, от грифельных карандашей до салфеток для лица, от косметических кабинетов до мотоциклов, использующих образ «Венеры Милосской» в своей рекламе, имея в виду стандарт идеального совершенства. Широкую народную известность песни, романа или стихотворения всегда трудно объяснить, еще большая таинственность окружает произведение скульптуры. ... «Венера Милосская» получила часть своей славы благодаря случаю: до 1893 года, пока Фуртвенглер не подверг ее более строгому анализу, она считалась оригиналом V века до н. э. и единственной свободно стоящей женской статуей с головой, сохранившейся от той великой эпохи. ... Правдой остается то, что она – цветущая и здоровая женщина на фоне всех остальных обнаженных «Афродит» античности. Если «Венера Медичи» напоминает нам об оранжерее, то «Венера Милосская» заставляет нас думать о вязе среди пшеничного поля. ... Даже сейчас, когда мы понимаем, что она не является созданием героической эпохи Фидия и в чем-то ей недостает чувствительности «Нового времени», она остается воплощением одного из самых великолепных физических идеалов человечества и благороднейшим опровержением расхожего мнения современных критиков, будто произведение искусства должно «выражать свою эпоху»²⁰.

То есть «Венера», принимаемая за оригинал V в. до н. э., оказалась лишь стилизацией под него. Знатоки в свое время ошиблись в ее оценках, но «широкие массы» – нет. Из чего следует, что если на время народный эстетический идеал и совпадает с элитарным идеалом, то впоследствии оказывается, что совпадение это произошло по некоей особой причине, а не просто потому, что когда-то народный вкус был лучше, а потом ухудшился.

Таким образом, Тяпушкин, желая совершить выбор в соответствии с нравственно-эстетическими потребностями народа, выбирает «Венеру Милосскую», оснастив его разнообразными умозаключениями о революционной жертвенности и красоте труда. Он действительно в точности попадает в народный идеал, но ровно с другой его стороны – когда он становится массовым. Желая утвердить идеал народа трудящегося, он точно вычисляет грядущий идеал. Народ, ищущий отдыха от трудов, неспособный превратить тяжелый труд в игру, вопреки надеждам народника Успенского, выбирает радости, доставляемые игрой, за пределами тяжелого труда. Народ, получивший наконец свое свободное время и свой доступ к удовольствиям, а также возможность эти удовольствия, в том числе и эстетические, выбирать, действительно выбрал «Венеру Милосскую», но именно как «товарный знак красоты» и «стандарт

идеального совершенства», воцарившегося общества потребления. А неспособность писателя, инкриминируемая ему советскими литературоведами, увидеть за нею не только радости труда, но и необходимость пролетарской революции, аукнулись неожиданным пародийным образом в реплике эрдмановского Егорушки:

...идет вам навстречу дамочка. Ну, конечно, у дамочки всякие формы и всякие линии. И такая исходит от нее нестерпимая для глаз красота, что только зажмуришься и задышишь. Но сейчас же себя обернешь и подумаешь: а взгляну-ка я на нее... с марксистской точки зрения – и взглянешь. И что же вы думаете... Все с нее как рукой снимает, такая из женщины получается гадость, я вам передать не могу²¹.

А ряд специфических реакций Тяпушкина и вовсе совпал с более поздними проявлениями массового вкуса и осмысляющими его философскими концепциями. Например, Тяпушкин мечтал приделать «Венере» руки, потому что «вот тогда-то уж будет радость настоящая» (С. 263), т. е. для усовершенствования эстетической картины. Усовершенствование же, в пределах понимания Тяпушкина, очевидно, состояло в том, чтобы вложить в эти приделанные ей руки серп, потому что без этого мечта об идеале «свободного труда» так и останется мечтой (в самом деле, есть что-то странное в том, что о радостях свободного труда должна напоминать нам безрукая женщина). Но насмешка над отсутствующими руками Венеры возникает из предчувствия, что способность воспринимать ее без рук (как фрагмент) – это тот порог, которого простонародное восприятие искусства не может пересечь. Элитарное же восприятие превратило способность прочитывать фрагмент как целое произведение в существенную свою особенность. Вследствие чего руки «Венеры Милосской» зажили отдельной жизнью, перейдя в поговорку («Ты еще руки ей приделай», – говорят человеку, в чьей способности выносить адекватное эстетическое суждение сомневаются) или став отдельным персонажем. Например, статья о способах правильного ухода за руками называется «О чем не знает Венера Милосская» («единственная женщина, которой эта тема не близка – Венера Милосская» (из музея), да и то только потому, что у нее нет рук)²²; газета помещает остроумную шутку: «В новом фильме по мотивам древнегреческих трагедий главную роль – Венеры Милосской – сыграет Сергей Безруков»²³ и т. п.

Кроме того, Тяпушкин, чтобы впредь иметь источник вдохновения, намеревается заказать фотографию «Венеры», хотя в Лувр в неподобающем душевном состоянии он ходить не решался, – но вот, не имея уже возможности выбраться из российской глуши, он жаждет припасть хотя бы к фотографической копии своего

идеала. Мне бы не пришло в голову сопоставлять это решение Тяпушкина с современной склонностью к тиражированию художественных образов хотя бы потому, что XIX в. понятия не имел о проблеме «произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости» и не подозревал, что фотографирование превращает произведение искусства в суррогат. Во всяком случае, пока В. Беньямин не превратил фотографирование из технического достижения в проблему эстетической полноценности²⁴, подобная постановка вопроса никому и в голову не приходила. Но вот один из советских авторов (видимо, не дочитав «Выпрямила» до конца) попытался использовать эстетическое восприятие Тяпушкина как аргумент в борьбе с современным буржуазным искусством: «Самая безупречная копия Венеры ... не способна вызвать и тысячной доли ассоциаций, мыслей, чувств, вызываемых оригиналом. Она не может оказаться в одном ряду с такими емкими, важными понятиями, как принципы Великой французской революции, – о них думал герой Успенского, оказавшись в Лувре перед Венерой»²⁵. Но XIX в. воспринимал копию как полноценное замещение оригинала в частной жизни. Например, Н.В. Гоголь пекся о судьбе художника Иорданова, сделавшего литографическую копию с картины Рафаэля «Преображение господне». Он хотел, чтобы публика покупала бы не только ее, но и литографированный им, Иордановым, его, Гоголя, портрет, а В.Г. Белинский издевался над ним за это²⁶. Достоевский так любил «Сикстинскую мадонну», что не только часами простаивал перед ней в галерее Дрездена, но и мечтал приобрести хорошую фотографию картины; фотография была подарена ему графиней С.А. Толстой и висела у него в кабинете²⁷; под ней он и умер. Так что Тяпушкин не выпадает из общего ряда своих современников. Но оборотной стороной его эстетического выбора опять оказывается такое типичное свойство массового сознания, как готовность удовольствоваться копией за неимением оригинала (которое в конце концов приводит к отмиранию потребности в оригинале вообще).

Таким образом, все то «народное», что рассудочным путем пытался вложить в «Венеру Милосскую» писатель Успенский устами своего героя Тяпушкина, оказалось надуманным и ложным. Но писатель верно угадал один из наиболее популярных в будущем образов массового искусства, чья широкая известность не имеет социальных границ. Народ действительно проявил интерес и пристрастие к «Венере Милосской», но народ не трудящийся и не желающий нагружать дополнительными смыслами тяжелый физический труд или превращать его, не меняя сути, в свободную игру, а народ, ищущий отдыха и новых форм этого отдыха.

- ¹ *Успенский Г.И.* «Выпрямила» (Отрывок из записок Тяпушкина) // Успенский Г.И. Полное собрание сочинений: В 14 т. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. 10. Кн. 1. С. 262. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ² *Успенский Г.И.* Венера Милосская. <Черновой набросок-конспект> // Там же. С. 467.
- ³ «Выпрямила». Комментарии // Там же. С. 598.
- ⁴ Там же. С. 600.
- ⁵ *Успенский Г.И.* Рабочие руки // Там же. С. 148–149.
- ⁶ Там же. С. 151.
- ⁷ Там же. С. 270.
- ⁸ Там же. С. 271.
- ⁹ *Бодрийяр Ж.* Америка / Пер. с фр. Д. Калугин. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 169–170.
- ¹⁰ *Дыханова Б.* Россия Глеба Успенского // Успенский Г. Избранные сочинения / Сост. Т. Аверьяновой. М.: Художественная литература, 1990. С. 13.
- ¹¹ *Пруцков Н.И.* Проза писателей-народников // История русской литературы: В 4 т. Л.: Наука, 1982. Т. 3: Расцвет реализма. С. 642.
- ¹² Глеб Успенский // История русской литературы: В 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. IX. Ч. 1: Литература 1870–80-х годов. С. 334.
- ¹³ *Чернышевский Н.Г.* Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1949. Т. II. Статьи и рецензии 1853–1855. С. 10.
- ¹⁴ Там же. С. 11.
- ¹⁵ *Успенский Г.И.* Рабочие руки. С. 148.
- ¹⁶ *Диттрич Т.* Повседневная жизнь викторианской Англии. М.: Молодая гвардия, 2007. С. 376.
- ¹⁷ Там же. С. 307–309.
- ¹⁸ Там же. С. 323.
- ¹⁹ Там же. С. 311.
- ²⁰ *Кларк К.* Нагота в искусстве / Пер. с англ. М. Куренной, И. Кытмановой, А. Толстовой. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 109–110.
- ²¹ *Эрдман Н.* Самоубийца // Эрдман Н. Пьесы. Интермедии. Письма. Документы. Воспоминания современников. М.: Искусство, 1990. С. 113–114.
- ²² *Клим Н.* О чем не знает Венера Милосская // [Электронный ресурс]. Passion.ru. Женские страсти. URL: <http://www.passion.ru/sexu/19.htm> (дата обращения: 06.09.2010).
- ²³ Новости (Станционный смотритель. Орган творческой эмиграции г. Волобое) // [Электронный ресурс]. Сайт «Новой газеты». Новая газета № 9 от 03.09.2010. URL: <http://www.novayagazeta.ru/data/2010/097/11.html> (дата обращения: 03.09.2010).

- ²⁴ *Беньямин В.* Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе. Пер. с нем. / Под ред. Ю.А. Здороваго. М.: Медиум, 1996. С. 15–65.
- ²⁵ *Вартапов А.* О средствах массового распространения произведений искусства // Искусство и народ: Сб. статей. М.: Наука, 1966. С. 144–145.
- ²⁶ *Белинский В.Г.* Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя // Белинский В.Г. Собрание сочинений: В 9 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 8. С. 223.
- ²⁷ *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 377–378.

Р.С. Гранин

СТРУКТУРА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ «ЕГИПЕТСКОЙ КНИГИ МЕРТВЫХ»

На примере «Египетской книги мертвых» рассматривается парадигмальное значение эсхатологии, выступающей в качестве модели для инициатических посвящений, символизирующих ритуальную смерть. Вводится понятие «эсхатологическая парадигма» и дается ее структурное определение вида « $C^T \rightarrow D$ », где D – диахроническая (пространственно-временная) проекция (T) идеального измерения реальности – синхронии (C).

Ключевые слова: инициация, смерть, трансформация, диахронически-синхроническая структура.

Структурное определение эсхатологии. В самом широком смысле эсхатологию можно определить, используя ее противопоставление космогонии. Так, по представлениям практически всех культур за разрушением старого мира следует создание нового, за смертью – возрождение. Этого требует идея обновления деградирующего космоса, соображения временной непрерывности или цикличности, а также идея наказания грешников и награждения праведников¹. Симметрия бинарной оппозиции «космогония / эсхатология» позволяет антропологам и историкам религий обнаруживать комплексы эсхатологических идей (или вероятность их наличия) в любой традиции, обладающей космогоническими мифами. Эсхатология и космогония прошлого выступают парадигматическими образцами для будущих трансформаций мира и человека². В узком и специальном значении термин «эсхатология» используется с 20-х гг. XIX в. в богословии. Одним из первых употреблений считается его использование в конце книги немецкого богослова Фридриха Шлейермахера «Der Christliche Glaube»

© Гранин Р.С., 2011

(1821–1822). Он мотивирует отказ от традиционного теологического понятия «последние события» в пользу нового термина следующим образом:

Довольно широко принятое словосочетание «последние события» имеет странный вид, который лучше скрыть за словом «эсхатология», ибо слово «события» угрожает нам тем, что оно *может увести нас далеко в сторону от сферы внутренней жизни* (выделено автором. – Р. Г.), которая исключительно и интересует нас³.

Этот момент может считаться фактическим свидетельством отхода от традиционной для богословия «футурологической» доминанты в трактовке апокалипсиса как пророчеств будущего разрушения мира и наполнения понятия «последние события» более философским, экзистенциальным смыслом.

Для того чтобы дать теоретическое определение эсхатологии, рассмотрим ее как логическую систему, обладающую внутренней структурой. Также рассмотрим эсхатологию как экзистенциальную проблему, за которой стоит проблема метафизики в смысле онтологии и психологии⁴. Одним из психологических значений эсхатологии является ее парадигматическая функция выступать в качестве модели для инициатических посвящений, символизирующих ритуальную смерть и возрождение. Например, тибетский лама Анагарика Говинда писал про «Тибетскую книгу мертвых» («Бардо Тхёдол»), выступающую в качестве «эсхатологически-инициатической парадигмы»:

<в ней излагается> один из древнейших и самых распространенных методов посвящения через опыт смерти, предшествующий духовному возрождению посвященного. Символическая смерть означает разрыв с прошлым и оставление старого эго, прежде чем посвященный сможет занять свое место на новой духовной ступени, в которую он будет посвящен⁵.

Этому в полной степени соответствует определение К.Г. Юнга, написавшего «Психологический комментарий» к «Тибетской книге мертвых»:

Фактически животная природа человека мешает ему видеть себя создателем окружающего его мира. Поэтому попытка стать на такую точку зрения всегда была предметом тайных посвящений, заканчивающихся, как правило, символической смертью, которая являлась символом полного обновления. ... Такова была цель всех мистериаль-

ных культов, начиная с египетских и элевсинских. Однако запредельный мир, в который посвящают живущих, не есть мир, обретаемый после смерти, а есть поворот в стремлениях и взглядах – психологическое запредельное⁶.

Тексты заклинаний и гимнов «Египетской книги мертвых» играли роль такого инициатического посвящения в бессмертные. Мирча Элиаде писал: «Здесь мы встречаемся со смелой идеей – ценности смерти, воспринимаемой отныне как возвышенная трансмутация жизни. Смерть завершает переход отсюда, где ничто не несет никакого смысла, туда, где все исполнено значения»⁷. Посвящение через «тексты мертвых» изначально было предназначено исключительно для фараона – бога на земле, посредника между земным и небесным. Со временем сакральная значимость девальвировалась, и укороченные «тексты мертвых» стали общедоступными магическими заклинаниями для загробного мира.

Значение эсхатологии, таким образом, заключается в «трансцендентальной функции»⁸ в том смысле, что эсхатологически-инициатические сценарии выступают связующим звеном между двумя измерениями реальности – миром смертных и миром бессмертных, «профанным» и «сакральным», по определению М. Элиаде⁹.

Применяя к данной бинарной оппозиции структурный метод, предложенный К. Леви-Строссом¹⁰, определим идеальную реальность как «синхронию», а объективированный мир человека – как «диахронию». Синхроническая доминанта содержит в себе экзистенциальный опыт субъекта, а диахроническая его выражает. Трансформация личности в инициации («трансценденция жизни», по Юнгу¹¹) ассоциируется со светом и образами восхождения (оригинальное название «Египетской книги мертвых» – «Главы о восхождении к свету»)¹². Экзистенциальный метафизический опыт идеален в платоновском смысле, он осуществляется вне физического пространства и времени. Он не зависит от сознания человека, возникает спонтанно и имеет нуминозное, психическое происхождение¹³. Для выражения этого опыта необходимо преобразование синхронии в диахроническую репрезентацию, что позволит положительно говорить об идеальном, применять к нему логику пространственно-временного / причинно-следственного упорядочивания, в рамках которого функционирует человеческое сознание. Функция эсхатологии в данном аспекте заключается в преобразении синхронии в диахронию. Назовем эсхатологической парадигмой систему элементов, образующих структуру следующего вида: $C^T \rightarrow D$, где C (синхрония) обозначает «вертикальную» стратификацию уровней реальности (инициатический опыт

субъекта, личная эсхатология); *Д* (диахрония) является ее «горизонтальной» проекцией, «визуализацией» (мировая эсхатология); *T* (транспонирование) – это операция преобразования вертикальной структуры *C* в ее горизонтальную визуализацию *Д*. Термин «транспонирование» отражает строгий характер отображения иерархии *C* посредством пространственно-временной метрики *Д*. Используя выведенный критерий эсхатологического посредством понятия «эсхатологическая парадигма» и его структурного определения, проведем структурный анализ системы таких концептов эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых», как *Хат*, *Ка*, *Аб*, *Ба*, *Хаибит*, *Ху*, *Сехем*, *Рен*, *Саху*. Покажем, что данные элементы человеческой реальности структурированы по двум проекциям – диахронической и синхронической.

Структура личности и реальности в «Египетской книге мертвых». «Книга мертвых» («Главы о восхождении к свету» («в свет»), или «Книга просветления») является продолжением «Текстов саркофагов» и «Текстов пирамид»¹⁴ и представляет собой сборник заупокойных молитв, заклинаний, гимнов, записываемых на папирусе и вкладываемых в гробницы вместе с покойными. Оригинальное название – «Главы о восхождении к свету» – отражает представления египтян о Ра как источнике света, к которому можно подняться путем соблюдения религиозных образцов. Сохранились три версии книги: «гелиопольская», «фивская», «саитская»¹⁵.

Рассмотрим структуру человеческой личности, представленную текстом книги: составные элементы, их функции и отношения, а также уровни реальности, которым эти элементы соответствуют. Учитывая синкретизм египетских религиозных идей, по возможности будем придерживаться общепринятых определений. Каждый элемент человеческой личности и соответствующее ему измерение реальности будем рассматривать как концепт (систему ключевых понятий и образов) и одновременно элемент структуры, отражающей египетский космос.

Физическое тело человека – *Хат* («то, чему присуще разложение»), его материальная сохранность путем мумификации являлась необходимым условием вызревания в нем духовного тела (*Саху*). Центром духовной жизни и мышления человека, источником животной силы, средоточием воли является сердце – *Аб*. Оно было тем органом, в котором локализовались пороки и добродетели человека – комплекс, именуемый совестью. По этой причине на суде Осириса именно сердце подвергалось взвешиванию на весах Правды и Истины (Исиды и Нефтиды)¹⁶. Поскольку испытание было духовным событием, проверке подвергалось не столько материальное сердце, сколько его духовный коррелят *Ба* («величе-

ственный», «благородный», «могучий»¹⁷) – душа сердца или душа человеческой личности, тогда как сердце было скорее иконографическим символом. Ба является элементом божественного разума в человеке, носителем высшего сознания и вместилищем чистых идей. Ба осуществляла трансцендентальную функцию перехода из материальной формы существования в духовную (трансцендентную). В физическом измерении она обитала в гробнице. В «астральной», или «эфирной», форме жила в загробном мире вместе с Ра и Осирисом, питаясь божественной пищей¹⁸. Следует отметить, что функцию Ба мог исполнять один бог по отношению к другому. Так, например, Ра был Ба Нуна, изначального космического божества, олицетворения первозданного водного хаоса, из которого возник бог солнца Атум-Ра. Данный мифологический сюжет позволяет трактовать Ба как символ зарождения сознания путем его выделения из бессознательного. Также в качестве Ба могут выступать звезды, например, одной из Ба Осириса является Орион, другой – священная птица Бенну¹⁹. Душа Ба обладала тенью *Хаубит*, которая, по всей видимости, является архаическим пережитком, когда душой человека считалась его тень. В функциональном и структурном отношении мы полагаем ее тождественной Ба.

Двойником личности в ее прижизненном состоянии является *Ка*, или «энергетический» двойник человека. Наличие данного концепта свидетельствует в пользу существования у египтян фундаментальной онтологической проблемы отношения материального и духовного. *Ка* отвечает на вопрос, каким образом духовное (*Ба*) может быть связано с материальным (*Хат*, *Аб*). *Ка*, подобно *Ба*, выполняет медиумическую (трансцендентальную) функцию, он связывает душу с телом, не являясь при этом в полной мере ни материей (при том что нуждается в материальной пище в виде погребальных подношений), ни духом. *Ка* амбивалентен (окультисты называли бы его «астральным телом»). *Ка* является звеном, конституирующим элементы человеческой личности (*Хат*, *Аб*, *Ба*) в единый индивид. *Ка* также является гарантом сохранения личности после смерти, выступая своеобразной матрицей, состоящей из *Хат* (покойного физического тела), *Саху* (вызреваемого в *Хат* духоносного тела) и *Ба* (посредством энергетики которого вызревает *Саху*). На одном уровне с *Ка* по значимости стоит *Имя* – *Рен*, сакральный символ личности, так как дух есть имя, а имя есть дух, и разрушение имени влечет разрушение человека.

Саху является нематериальным, «эфирным», духоносным телом бессмертной души *Ху*. Тело *Саху* обитает среди богов. Оно является формой бога, дарованной благословенным усопшим Осирисом. В этом значении оно называлось *Саху* бога или *Саху* Осириса.

Ху («светлое», «славное») – это бессмертная душа личности, принадлежащая божественному миру. Она наделяется мистическим воплощением жизненной энергии *Сехем*. Изначально термин «ху» обозначал класс небесных существ, живших среди богов²⁰. Таким образом, Ху существенно трансцендентна человеку при его физической жизни и проявляется как часть личности только после физической смерти индивида, после того как в нем вызревает новое, отсутствующее при жизни духовное тело Саху. Согласно эзотерической традиции, Саху вызревало из физического тела (Хат) покойного при соответствующем отправлении погребального ритуала²¹. По эзотерическим представлениям, для образования Саху требуется не столько физическое тело, сколько его двойник Ка, который сонастраивается с божественной душой-сознанием Ба, в результате чего происходит мощный приток энергии в тело Ка, после этого достигается критическая масса, и Ка разгорается эфирным пламенем, трансформируясь в духовное просветленное тело Саху²². Функцией Ба в посмертном состоянии является ее корреспондентность трансцендентной реальности (символическое взвешивание сердца).

В приведенных представлениях четко прослеживается универсальная идея, что любое свойство имеет своего носителя, а любой носитель обладает неким «субстанциональным» свойством, т. е. имеется дихотомия типа «тело / душа». Очевидно, что носитель принадлежит одному уровню реальности, а его воплощенное свойство – другому, более высокому уровню. Так, например, материальное (Хат) и духовное (Саху) тела нуждаются в коррелятах высшего уровня – в душе сердца (тела) Ба и душе духа Ху. Таким образом, обнаруживается корреляция между уровнями человеческой личности и стратификацией уровней реальности. Своеобразной линией (или точкой) симметрии между человеком и «внешней» реальностью выступает смерть.

Для выделения структуры личности введем ряд условий системного свойства. Отметим два вида отношений: одни оппозиционные, другие корреляционные. Так, например, физическое тело (Хат) и сердце (Аб), являясь объектами материального мира, стоят в отношении корреляции: «Хат – Аб». Отношение Хат и Ка, как принадлежащих различным уровням реальности, является соответственно оппозиционным: «Хат / Ка». Как видно, оппозиционные отношения носят иерархический порядок по вертикали: человеческое (земное) / божественное (небесное, трансцендентное). Предельную, полюсную оппозицию (например, «Хат / Ху») назовем сильной, а оппозицию элементов, стоящих в непосредственной близости друг к другу (внутри полюсов), например «Саху / Ху», – слабой. Любой носитель свойства стоит иерархически ниже

(в координатах двуполусной вертикали) своего свойства, т. е. Саху ниже Ка (бинарную оппозицию будем записывать слева направо по возрастанию иерархии). Для удобства выражения назовем такую непосредственную оппозицию строгой. Те же случаи, когда элементы занимают различный уровень, но не имеют непосредственных отношений, как, например «Ка / Ба», будем называть нестрогими оппозициями. То же и для корреляций: «Хат – Аб» – строгая корреляция, а «Ка – Ба» – нестрогая (нестрогие оппозиции могут являться также нестрогими коррелятами в зависимости от контекстуального смысла). Исходя из заданной системы правил, распишем корреляционно-оппозиционную последовательность для физической жизни человека:

Хат – Аб, Хат / Ка, Аб / Ба.

Для загробной жизни:

Ка – Саху, Саху / Ба, Саху / Ху.

После смерти, потеряв физическое тело Хат (и соответственно сердце Аб), энергетический двойник личности Ка (образ утраченного тела) трансформируется под действием души Ба (энергии Сехем) в новое духоносное тело Саху. Оно дает выход личности в трансцендентное божественное существование посредством своей новой души Ху, чья природа изначально божественна. Так происходит преобразование земной «ветхой» личности со структурой «Хат (Аб) – Ка – Ба» в новую преобразенную духоносную личность со структурой «Саху – Ху». Отсюда следует фундаментальное значение Ка как связующего личность воедино при жизни и обеспечивающего преемственность земной и небесной личности в качестве ядра перевоплощения (трансформация Ка в Саху под действием энергии (Сехем) Ба и при условии сохранения тела Хат). Посмертные трансформации происходят в промежуточном посмертном состоянии, которое в разных религиозных, оккультных и философских системах называется по-разному, например «астральная плоскость», «эфирное тело», бардо, антарабхава-гандхарва²³ и т. п. Приведем таблицу структуры личности и реальности по синхроническим (смысловое, одновременное событие) и диахроническим (хронологическая последовательность событий) координатам (Табл. 1). Как видно из таблицы, Ка находится в средокрестии: по вертикали обеспечивая единство личности при жизни, по горизонтали – после смерти. Отсюда следует корреляция структуры человека и реальности, их стратификации симметричны

Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых»

(через Ка) относительно смерти (1 (синхр.) – 1 (диахр.), 2 (С) – 2 (Д), 3 (С) – 3 (Д)). Таким образом, Ка является своего рода синхронически-диахронической матрицей личности. Его функция – представление вертикальной структуры личности и реальности в диахроническую репрезентацию, отраженную в сценарии загробных испытаний. В христианстве такой диахронической репрезентации соответствуют мытарства (20 или 21 ступень²⁴), в «Тибетской книге мертвых» – видения 110 мирных и гневных божеств сердечного, горлового и головного центров в 14 дней Чёнвид Бардо²⁵.

Таблица 1

Структурный вид эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых»

↑ С И Н Х Р О Н И Я ↓	3. Духовная, идеальная реальность	<i>Ба</i> (душа сердца)		<i>Ху</i> (трансцендентная душа)
	2. Промежуточное состояние	<i>Ка</i> («эфирный» двойник тела, медиатор между Аб (Хат) и Ба)	<i>Ка</i> → <i>Саху</i> (трансформация Ка в Саху под действием энергии <i>Сехем</i>)	<i>Саху</i> (духовное тело)
	1. Физический мир (пространственно-временной континуум)	<i>Хат, Аб</i> (физическое тело и сердце)		
		1. Человек во плоти	2. Суд Осириса	3. Новая божественная личность
		Д И А Х Р О Н И Я →		

В «Египетской книге мертвых» на суде Осириса умерший предстает перед 42 богами – «антикоррелятами» греховных поступков, в несовершении которых умерший отчитывается. Происходит это по определенной формуле. Сначала Ка перечисляет все совершенные им греховные дела при входе в зал суда перед Исидой и Немизидой. Затем перед каждым из 42 богов, персонифицирующих собой зрителей за этими грехами, умерший произносит, что

он не совершал греха, т. е. не грешил перед этим конкретным богом, и движется дальше, проходя таким образом всех 42 богов. После благополучного суда Ка трансформируется в божественное Саху – Ху, фактически отождествляясь с Осирисом. Изначально непрошедшего суд грешника пожирало чудище Лев-крокодил-гиппопотам (Ам-мит)²⁶, что являлось полной аннигиляцией личности. Позже египтяне отказались от этой идеи, введя область инфернального.

Параллельно с эсхатологическим сценарием суда Осириса в Египте существовал сценарий, связанный с богом Ра, согласно которому после смерти человек направляется в сторону запада, в Аменти (Аментес) – подземное царство мертвых, разделенное на 14 частей²⁷ (по другой версии – на 24 часовых деления²⁸). Там избранные после произнесения магических заклинаний удостоивались чести получить пропуск на ладью Ра. Они становились сияющими духами Ху. «Поскольку они всегда сопровождали своего бога в его путешествии, они постоянно находились в царстве вечного света. ... Они становились едиными с Ра и в то же время не теряли своей индивидуальности»²⁹. Диспозицией остальных умерших были иные уровни Аменти, занимаемые покойными в зависимости от их благочестия или знания соответствующих магических формул. Они оставались в инфернальной тьме все время, за исключением регулярных периодов, когда над каждой областью проплывала солнечная ладья Ра.

Итак, в нашей работе введено понятие «эсхатологическая парадигма» (на основе «Египетской книги мертвых») и рассмотрена ее структура. Отмечено, что Ка обеспечивает «синхроническое» единство личности в процессе перехода из жизни в загробное состояние, из чего вытекает, что «диахроническая» непрерывность существования личности во времени также обеспечивается посредством Ка. Показано, что структура личности в прижизненном и загробном состоянии симметрична структуре реальности в идеальном и пространственно-временном измерениях. Отмечено, что эсхатологическая парадигма «Египетской книги мертвых» представляет собой образец посвящения в символическую смерть, т. е. имеет инициатический сценарий или шаблон («Египетскую книгу мертвых» называют путеводителем для Ка по загробному миру).

Структурное и смысловое соответствие сравниваемых эсхатологических и инициатических сценариев и шаблонов определяется инвариантностью их логической структуры, что позволяет говорить об их гомологичности. Развитие понятий «эсхатологическая парадигма» и «эсхатологически-инициатические гомологии» приводит к идее «структурной эсхатологии». Это – междисциплинарное направление, в рамках которого возможно применять систем-

ный анализ инициатических, эсхатологических, утопических, сектантских и прочих построений, используя методы структурализма, аналитической психологии, религиоведения, философской антропологии.

Примечания

- ¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Академический проект; Альма матер, 2008. С. 72–74.
- ² Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2010. С. 62.
- ³ Цит. по: *Стивенсон Д.Р.* Эсхатология // Лютеранская догматика. Т. XIII. [М., 2001] // URL: <http://www.skatarina.ru/library/bog/eshat/eshat.htm> (дата обращения: 20.06.10).
- ⁴ О корреляции психологии и метафизики говорили многие мыслители, так, например, К.Г. Юнг писал: «...метафизические взгляды являются выражением души и поэтому относятся к сфере психологии» (*Юнг К.Г.* Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 34); или С. Радхакришнан: «Будда делает психологию основной наукой, с точки зрения которой и через которую следует подходить к метафизическим проблемам. По его мнению, наше внимание должно перенестись от абсолютно-го духа метафизических умозрений к человеческому духу психологического наблюдения» (*Радхакришнан С.* Указ. соч. С. 249).
- ⁵ Говинда А. Предисловие // Тибетская книга мертвых. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 62.
- ⁶ Юнг К.Г. Психологический комментарий. С. 38.
- ⁷ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. М.: Академический Проект, 2009. С. 126.
- ⁸ Психологическая «трансцендентальная функция» возникает из соединения содержимого бессознательного с содержимым сознания (*Юнг К.Г.* Трансцендентальная функция // Синхрония. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 2003. С. 13–40).
- ⁹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994. С. 144.
- ¹⁰ Леви-Стросс К. Структура мифов // Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Академический проект, 2008. С. 238–270.
- ¹¹ Юнг К.Г. О перерождении // Синхрония. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 2003. С. 135.
- ¹² См., напр.: Элиаде М. Переживание мистического света // Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. М.: Янус-К, 1998. С. 330–376.
- ¹³ Там же. С. 330–332.
- ¹⁴ Древний Египет [Электронный ресурс] // Википедия: Свободная энциклопедия. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (см. соответствующую статью в каталоге) (дата обращения: 26.10.2011).
- ¹⁵ Египетская книга мертвых. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 34.

Р.С. Гранин

- 16 Там же. С. 359, 360.
- 17 Эсхатология [Электронный ресурс] // Lib.ru: Журнал «Самиздат». URL: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (дата обращения: 26.10.2011).
- 18 Египетская книга мертвых. С. 41.
- 19 Эсхатология [Электронный ресурс] // Lib.ru: Журнал «Самиздат». URL: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (дата обращения: 26.10.2011).
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Семинар «Саху», встреча в Хаторами [Электронный ресурс] // Духовно-Провсвительский Центр в Израиле. Цветок Жизни. [2009] URL: http://www.lightfamily.ru/israel/index.php?menu=work_sahu (дата обращения: 26.10.2011).
- 23 Бардо (тибет.: «промежуточное состояние» или «состояние неопределенности») – состояние между смертью и рождением в тибетском буддизме (Тибетская книга мертвых. С. 124, 209, 210) соответствует индийскому понятию «антарабхава» и его субъекту – гандхарве (Антарабхава // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 86–88).
- 24 Рассказ бл. Феодоры о мытарствах // Роуз С. Душа после смерти. СПб.: Царское дело, 1995. С. 251–270.
- 25 Схематическое изображение этого оформлено в виде мандалы (Тибетская книга мертвых. С. 345).
- 26 Эсхатология [Электронный ресурс] // Lib.ru: Журнал «Самиздат». URL: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (дата обращения: 26.10.2011).
- 27 Аменты // Толковый словарь по оккультизму, эзотерике и парапсихологии / Под ред. А.М. Степанова М.: Классикс стиль, 2004. С. 480.
- 28 Эсхатология [Электронный ресурс] // Lib.ru: Журнал «Самиздат». URL: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (дата обращения: 26.10.2011).
- 29 Там же.

И.И. Сидоров-Моисеев

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОПАТОЛОГИЯ: ОПЫТ ФИЛОСОФИИ КОНКРЕТНОГО

В настоящей статье анализируется значение для философии экзистенциально-феноменологической психопатологии. Автор рассматривает причины, по которым феномен психической болезни не мог быть полноценно изучен строго научными методами. Исследуя антропологию и методологию теорий К. Ясперса, Э. Штрауса, Э. Минковски, В.-Э. фон Гебзаттеля, Л. Бинсвангера, автор делает вывод, что экзистенциально-феноменологическая психопатология есть не медицинская дисциплина, но особый метод исследования человека.

Ключевые слова: феноменология, экзистенциализм, психопатология, дух, бытие-в-мире, Dasein.

Современные естественные и гуманитарные науки своим истоком имеют те проблемы, которые впервые были подняты в рамках философии. На протяжении двух с половиной тысяч лет своей истории философия ставила вопрос о бытии человека, общества и мира, закладывая тем самым основание научного знания. В то же время если мы обратим внимание на тот методологический аппарат, которым пользуется, к примеру, социология для описания той или иной социальной группы или политология для разбора государственного устройства той или иной страны, то найдем в методологии такого анализа весьма незначительную долю философии. Воспринимая в качестве идеала континуальность знания, на практике мы сталкиваемся с разрывом между способами описания абстрактного и подходами к решению конкретных задач. Гегель учил, что философия должна восходить от абстрактного к конкретному, но в реальности философия редко добирается до уровня конкретных случаев, чаще всего так и оставаясь

в сфере абстрактного. В данном контексте интересно проследить путь экзистенциально-феноменологической психиатрии, которая, заимствуя метод философии, работает, как это только и возможно в медицине, с конкретным человеком, с конкретным случаем болезни.

Прежде чем приступить непосредственно к анализу экзистенциально-феноменологической психопатологии, важно обратить внимание на некоторые особенности формирования науки о психической болезни. Безумие как нарушение нормативного способа восприятия, мышления и поведения было известно обществу с незапамятных времен. Но, в отличие от соматических нарушений, психические отклонения очень поздно стали изучаться наукой. Так, медицина, пожалуй, может быть названа самой древней наукой: систематическим знанием о способах врачевания тела обладали общества еще доосевого времени. Что же касается душевных болезней, то ни их систематического описания, ни методик лечения до XIX в. предложено не было. Но и результат предпринятых в позапрошлом веке первых попыток медикализации безумия также неоднозначен. Так, в начале XIX в. было введено понятие «ментальное отчуждение» (*aliénation mentale*), подразумевающее, что безумие – это состояние разума, в котором он отчужден от реальности. В действиях врачей, создававших через насилие, обман или приказ ситуации, в которых пациент вынужден признать нормативную реальность, было больше игры и искусства, чем строгой науки. Это предопределило переворот в психиатрии конца XIX в.¹, когда сущность психической болезни начали определять как нарушение деятельности мозга в частности и нервной системы в целом. Но эта внешняя научность клинической психиатрии рубежа XIX–XX вв. имела и свой недостаток: за исключением прогрессивного паралича, ничего конкретного о причинах других психических болезней известно не было. Клиническая психиатрия не оставила места для сверхъестественных и спекулятивных объяснений безумия, но это было сделано за счет уничтожения безумия как целостного феномена: психическая болезнь распалась на множество синдромов, связь между которыми наука не была в состоянии объяснить.

В свою очередь это создало потребность в дисциплине, которая не уходила бы вглубь соматического, но, оставаясь на уровне психических процессов, могла бы предложить рациональное объяснение тех процессов, которые происходят с личностью. Поэтому Фрейд, создавший свою концепцию детерминации психического поведения, стал так популярен. И среди самых принципиальных его оппонентов были основоположники экзистенциальной и феноменологической психиатрии.

Карл Ясперс признает, что зарождение психоанализа имело определенное положительное значение для науки и общества в целом, но использовавшиеся Фрейдом методы вызвали у Ясперса резкое неприятие. Психоанализ обратил внимание на сферу несознательности² – ту сферу, которая ранее оставалась вне поля зрения исследователей. Но, во-первых, эта область может быть нами намного лучше понята, если мы обратимся не к теории Фрейда, которая, как бы она на это ни претендовала, все же не может быть, по мнению Ясперса, признана научной, а непосредственно к творчеству тех людей, которые имели опыт безумия. Так, Кьеркегор и Ницше намного лучше описали эту сферу вытесненного и несознательного. Во-вторых, по мнению Ясперса, фрейдизм допускает ряд методологических ошибок. Психоанализ исходит из того, что несознательность может быть изучена в той же мере, в какой могут быть изучены объекты точных наук. Фрейд использует психологически понятные связи в качестве основы для построения теорий о первопричинах психической жизни в целом³. Но эти «понятные» связи выдаются за «причинные». Ясперс называл такую трактовку «*фиктивным пониманием*» («*как бы понимание*», “*als ob Verstehen*”) внесознательных связей⁴. Для Ясперса же душа сама по себе всегда будет содержать что-то неизученное и непознанное.

Для Людвиг Бинсвангера также неприемлемо выведение духа из области сексуального. Но Бинсвангер, в отличие от Ясперса, не ставит под сомнение научность фрейдизма. Редукция человеческого до уровня набора инстинктов происходит не потому, что Фрейд допускает логические ошибки в своих рассуждениях, но по той причине, что для естествознания человек – не более чем *homo natura*. Поэтому, как пишет Бинсвангер, «Фрейд впервые дал нам подлинную *соматографию* опыта»⁵. Швейцарский психиатр замечает, что для Фрейда, как и для Локка, недавно пришедший в этот мир человек – это *tabula rasa*. Общее для этих мыслителей Бинсвангер видит также в выведении развитых форм человеческого из примитивных первоначальных форм: Локк утверждал, что ничего не было в интеллекте, что не дано в чувствах; для Фрейда же не было ничего в человеческой культуре, что не дано в человеческой природе. Сравнение Фрейда с Локком, возможно, выглядит не очень убедительным⁶. Но для нас оно важно не своей обоснованностью, а проглядывающим через него стремлением самого Бинсвангера изобразить Фрейда не как творца принципиально нового понимания личности, а как того, кто довел до своего логического завершения уже давно сложившееся материалистическое объяснение человека. Тем самым Фрейду отказывалось в звании творца принципиально нового объяснения человеческой природы.

Таким образом, несмотря на быстрое и успешное развитие науки в XIX – начале XX в., причины и способы лечения психической болезни оставались по большей части неизвестными, и было ясно, что нет тривиальных решений тех сложностей, которые ставит безумие перед тем, кто решится его исследовать. Это и побудило ряд европейских психиатров (Карла Ясперса, Эжена Минковски, Виктора Эмиля Фрайгера фон Гебзаттеля, Эрвина Штрауса, Юрга Цютта Людвиг Бинсвангера, Медарда Босса, Вольфганга Бланкенбурга, Яна Хендрика фон ден Берга, Роланда Куна и других) обратиться к философии как к источнику новой антропологии и нового метода анализа душевной жизни.

Экзистенциальная антропология. Человек является уникальным существом природы и человек должен осознать эту собственную уникальность. Человеческий внутренний мир не может быть понят как усложнение психических функций животных, стоящих на более низких ступенях эволюции. «Он [человек] привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру; но в чем заключается этот элемент, еще не вполне ясно»⁷, – писал Карл Ясперс. Для обозначения этого элемента используют множество понятий (душа, дух, сознание, бытие-в-себе и т. д.), значения которых образуют нераспутываемое переплетение. Ясперсовское замечание – «в чем заключается этот элемент, еще не вполне ясно» – не случайно, оно отражает ту особенность подхода к человеку, которая определила характер немецкой философии начала XX в. Еще античные философы наделяли человека особым статусом. Но душа человека рассматривалась как носитель определенных способностей, необходимых для действий человека во внешнем мире (вспомним платоновское выделение в душе вожделеющего, аффективного и разумного начал).

В философии первой половины XX в. душа более не рассматривается как способность – с развитием науки нет прежней надобности в метафизической инстанции для объяснения человеческих способностей. «Дух» становится символом уникального, исключительно человеческого начала, которое не может быть объяснено как усложнение какого-либо другого начала (будь то органические вещества или рефлекторные дуги), символом того, что не может быть формализовано наукой.

Макс Шелер определял дух так: это «экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта»⁸. Было бы слишком претенциозно утверждать, что с этой фразой согласились бы все психиатры экзистенциального и феноменологического направления, но приведенная цитата хорошо демонст-

рирует одну из главных установок экзистенциально-феноменологической психиатрии: дух есть не вершина эволюции психических способностей, не усложненная материя, а особая форма бытия.

Особенно глубоко тема объяснения человека и его духа через понятие «бытие» разработана в исследованиях швейцарского психиатра Людвиг Бинсвангера. Практически повторяя слова Шелера, он пишет: «Dasein “дистанцируется” от своей телесной вовлеченности, своей заброшенности, чтобы впервые быть абсолютно свободным как “дух”»⁹. *Dasein* (наличное бытие, тут-бытие) – это и есть человеческое Я, которое благодаря своим способностям блюсти дистанцию, создает *мир*. «Мир» – другое образующее понятие экзистенциальной психиатрии. Этот мир, который создала личность и в котором личность пребывает, есть сфера, через которую только и можно понять, как формируется и развивается человеческое Я. Ведь жить в собственном мире может исключительно человек, животное же знает только физический мир телесного.

Эту апологию уникальности человеческого духа нельзя принимать за защиту разделения человека на две противоположные субстанции – душу и тело. Связь между психическими заболеваниями и соматическими процессами не может быть подвергнута сомнению, но картезианское разделение на *res extensa* и *res cogitans* создает препятствие для понимания внутреннего мира человека. Как замечает Эрвин Штраус, у Декарта тело выводится из-под власти волевого акта души. *Res extensa*, подчиненная законам физики и биологии, может быть изучена только методом науки, которая принимает что-то в качестве факта только после того, как подвергнет сомнению. Нахождение объекта в нашем мышлении ничего не говорило нам о существовании этого объекта в реальности: «Картезианское сознание – это бестелесная мыслящая субстанция. Картезианское эго сверхпрозрачно»¹⁰, – пишет Штраус. Необходимо создать новую науку – эстезиологию (от греч. *αἴσθησις* – ощущение, восприятие). Введение нового термина Штраус обусловливает необходимостью порвать с теми предрассудками, которыми окружены такие понятия, как «чувственный опыт», «эстетика». Для Баумгартена чувственный опыт не обладал высоким статусом, он, как и другие философы своего времени, отказывал ему в праве на истину. Эстетике, таким образом (другой термин, образованный от того же корня *αἴσθησις*), оставалось заниматься только красотой – ценностью, схватываемой чувствами, но не интеллектом. Бинсвангер напоминает нам: «Сегодня мы должны понять, что европейский разум потерял, со времен досократиков, свою невинность и поддался духу *разделения*, то есть духу науки»¹¹. А это значит, что для того, чтобы постичь человека,

нужна и новая методология, отличная от той, которая была создана науками о природе.

Методология описания и объяснения феноменов душевной жизни. Цель экзистенциально-феноменологической психопатологии – не только познать то, как можно лечить психическую болезнь, но познать самого человека, душа которого может находиться в состоянии психического расстройства. «Реальность, которую мы стремимся обнаружить, – это реальность душевной жизни; мы хотим познать ее во всей полноте взаимосвязей»¹², – писал Ясперс. Эта задача не может быть решена в рамках традиционной методологии психиатрии – нужен новый метод, который бы расширил горизонт психопатологического анализа. Неудивительно, что этот метод был заимствован у философии – дисциплины, которая более чем какая-либо другая стремится сохранить целостный взгляд на предмет исследования.

Одним из таких методов, который позволил сделать психиатрию ближе к антропологическому изысканию, была феноменология. Начало прошлого века – это время расцвета философии Гуссерля. Но нельзя полностью отождествлять его феноменологию с феноменологией Ясперса, Минковски или Гебзаттеля: психиатрия не ставила перед собой гуссерлевскую задачу обретения способа беспредпосылочного мышления, усмотрения сущностей, феноменологической редукции и т. д. Гуссерль стремился к чистоте рассуждений, которой даже не было в заимствующих свой объект извне науках о природе. Ясперс же не заявлял о большей точности феноменологической психопатологии, чем, к примеру, науки о рефlekсах. Поэтому феноменология Ясперса и Минковски в плане методологической разработанности имеет большее сходство с гегелевской, чем с гуссерлевской: отсутствие требования к проведению редукции, склонность к описательности, «феноменографичности». Но предмет феноменологического исследования очерчен значительно уже, чем это сделал Гегель, отождествивший дух с разумом и историей: феноменология была нужна психиатрам как метод описания и метод анализа конкретно в рамках субъективной психологии. Использование понятия «феномен» позволяло избежать ненужной оппозиции сущности и существования. А значит, не было необходимости усматривать за психическими проявлениями органические корреляты, как это делает клиническая психиатрия, или динамику инстинктов и их дериватов – влечений, как это делает психоанализ: нужно описывать сами явления души и связывать их не с чем-либо иным, а друг с другом. Ясперс так описывал задачу феноменологии: «Она [феноменология] хочет сохранить именно самую душевную жизнь в качестве предмета.

Она спрашивает себя... от чего зависит душевное переживание, какие оно имеет следствия, какие связи можно в нем выявить?»¹³ Для психиатра пациент должен быть интересен в своей целостности, интересен как личность, а не только теми своими проявлениями, которые образуют психическую болезнь.

Эжен Минковски, однажды получивший возможность в течение двух месяцев постоянно находиться с больным шизофренией, усматривал в этом очень ценный опыт для врача. Он тем самым получал возможность «постоянно сравнивать психику пациента со своей собственной, отмечать те особенности душевных состояний, которые обычно ускользают от нашего внимания»¹⁴. Но многие случаи болезни являются настолько тяжелыми, что проведение сравнения оказывается затруднительным. Для этого необходимо разложение полученных данных на элементы, выявление состояний, феноменов и событий душевной жизни. Но само описание отдельных феноменов – это все еще не познание: должны быть найдены связи между феноменами. У феноменологии нет жестких законов, как происходят переходы между феноменами. Рассматриваемые в этой части статьи психиатры и не претендуют на то, что выявляемые им закономерности действуют с той же необходимостью, как законы физики. Ясперс проводил разделение между причинными и «психологически понятными» связями. В соматической медицине господствуют законы детерминации. Причинная зависимость может быть и между феноменами психического потока, примером чему могут служить внесознательные ассоциативные связи¹⁵. Но более сложные психические процессы (те процессы, которые опосредованы сознанием, интенциональным актом) не охватываются узкими рамками механической причинности – здесь мы можем говорить лишь о психологически понятных связях. Поэтому психопатологическая феноменология не открывает перед нами законы, она, скорее, позволяет нам избежать ложных ассоциаций и обобщений. «Феноменологический образ мышления – это нечто такое, к чему мы должны стремиться постоянно, ведя при этом самую бескомпромиссную борьбу с нашими предрассудками»¹⁶, – писал Ясперс.

Методология исследований Бинсвангера несколько отличается от методологии, предлагаемой Ясперсом, Минковски или Штраусом. Поэтому первого часто относят к представителям экзистенциальной психиатрии, а остальных – к феноменологической. Сами по себе определения «феноменологическая» и «экзистенциальная» условны: в феноменологической психопатологии присутствует экзистенциализм, а в экзистенциальной – феноменология. Но нужно заметить, что экзистенциальная психиатрия предполагает рас-

смотрение внутреннего мира больного как формы бытия в мире¹⁷. Так, Людвиг Бинсвангер привносит в психиатрию метод хайдеггеровской аналитики *Dasein*. Конечно, между учениями философа Хайдеггера и психиатра Бинсвангера есть существенные различия – на это указывал сам Бинсвангер: «Экзистенциальный анализ (*Daseinsanalyse*¹⁸, как называл его Бинсвангер. – *И. С.-М.*) нельзя смешивать с хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой. Первое – это герменевтическое толкование на онтико-антропологическом уровне, феноменологический анализ актуального человеческого существования. Второе – феноменологическая герменевтика бытия, понимаемого как экзистенция и развитого на онтологическом уровне»¹⁹. Хайдеггер анализирует, как в принципе возможно человеческое бытие. Бинсвангер же в своих исследованиях всегда за основу берет конкретные случаи.

Как уже было замечено, только человек обладает способностью конструировать мир. И чтобы прояснить, как происходит экзистенцирование в мире, различают три вида отношений человека и мира: *Eigenwelt* (собственный-мир – восприятие человеком самого себя), *Mitwelt* (со-мир – восприятие человеком социальных отношений), *Umwelt* (вокруг-мир – окружающий мир, т. е. мир физических предметов и вызываемых ими ощущений). «Мир» для экзистенциального анализа – это не «чистое» вместилище феноменов, как пространство и время в эпистемологии Канта. «Мир» есть результат экзистенцирования: «“Мир” всегда означает не только *что*, внутри которого существует экзистенция, но в то же время *как* и *кто* его существования»²⁰. Мир непостоянен, нестатичен – он существует как миропроjekt, являющийся объектом трансцендирования. Поэтому даже *Umwelt* – это все равно не физикалистский мир естественных наук. Человеческие ощущения опосредованы *Я* – особенно хорошо это проявляется как раз в случае психической болезни. Если бы *Umwelt* был дан человеку извне, то не были бы возможны ни агнозия, ни сенестопатия, ни галлюцинации, ни иллюзии. Мир человека – это всегда миропроjekt, в котором *Dasein* реализует себя. Личность человека формируется как самопроekt, а потому отдельные феномены сознания не существуют обособленно, они часть «жизни-истории». В этом и есть суть самопроекта – упорядочивание жизни в виде истории. Этот историцизм метода Бинсвангера, ориентация на поиск базовых априорных отношений психического расстройства, порождающих уже все разнообразие симптомов-проявлений нарушения, дало основание французскому историку психиатрии Артуру Татоссяну определить феноменологию Бинсвангера как *генетическую*, в отличие от *описательной* феноменологии Минковски, Штрауса и фон Гебзаттеля²¹. Схожее деление прово-

дит и итальянский профессор Паола Риччи Синдони, относящая бинсвангеровский поиск априорных структур психики к *объективной* феноменологии, противостоящей *субъективной* феноменологии Карла Ясперса²².

Общим для всех представителей феноменологической и экзистенциальной психопатологии является, таким образом, признание в качестве ценности самого процесса познания человека. Исследование сознания и духа никогда не достигнет своего завершения – вера в возможность научного объективирования человека наивна.

У нас нет основополагающей системы понятий, с помощью которой мы могли бы определить человека как такового; нет и теории, которая могла бы исчерпывающе описать человеческое бытие как некую объективную реальность. Поэтому мы как ученые должны быть готовы к восприятию любых эмпирических возможностей; нам ни при каких обстоятельствах нельзя сводить «человеческое» к чему-то единому²³.

Экзистенциально-феноменологическая психопатология – это не прикладная по отношению к психотерапии область. Психопатология изучает не человека безумного, а человека как такового. Только через это целостное восприятие личности можно уже потом прийти к пониманию одного из возможных ее состояний – состояния нарушения привычного хода душевной жизни.

* * *

Благодаря обращению к философскому категориальному и методологическому аппарату, который, как это свойственно философии, обладает максимальной степенью абстрактности, был выработан метод, позволивший создавать патографию конкретных случаев болезни. Экзистенциально-феноменологическая патография обладала серьезным преимуществами перед методом анализа болезни, предлагаемого как клинической психиатрией, так и психоанализом. В клинической психиатрии душевная болезнь распадалась на множество симптомов и синдромов, дать объяснение связи между которыми психиатрическая наука была не в состоянии. Экзистенциально-феноменологическая психиатрия же, напротив, могла проследить закономерности перехода от одного состояния болезни к другому. Для экзистенциально-феноменологической психиатрии, равно как и для психоанализа, психическое расстройство перестает быть только лишь отклонением от «правильного» функционирования психики, психическое расстройство – это зеркало, через которое удастся лучше разглядеть наше «нормальное» восприятие и мышление. Но в отличие от психоанализа экзистенциально-

феноменологическая психиатрия смогла раскрыть причинность душевной болезни без редуцирования многообразия психической жизни до уровня несублимированных и сублимированных влечений. Если многие используемые Фрейдом термины, как, к примеру, Эдипов комплекс, Сверх-Я (*das Über-Ich*), влечение к смерти (*der Todestrieb*), вызывают споры и сегодня, то методология экзистенциально-феноменологической психопатологии находит свое основание в таких базовых категориях, как пространство, время, бытие, чувство принадлежности к миру (*der Sinn der Weltlichkeit*), – категориях, существование которых едва ли может быть поставлено под сомнение.

Но, несмотря на глубину анализа, проводимого экзистенциально-феноменологической психопатологией, говорить о создании целостного знания о психической болезни вряд ли возможно. Так, американский исследователь Герберт Шпигельберг отмечает дихотомизм концепции Ясперса²⁴. Стремясь к стереоскопичности взгляда, педантичный немецкий философ и психиатр располагает психическую болезнь сразу в нескольких едва ли понятным образом пересекающихся плоскостях: соматической и душевной, материальной причинности и психологической понятности. Бинсвангер предлагает более цельное, тонкое и продуманное объяснение душевных процессов. Но эта цельность концепции достигается за счет ухода из такой образующей области психиатрии, как психотерапия. Критикуемый ими Фрейд, при всей кажущейся спекулятивности положений его учения, основал практику новой клиники, более гуманной клиники – клиники, активно развивающейся и в наше время.

Но хотя экзистенциально-феноменологическая «психиатрия» так и не стала полноценной естественно-научной дисциплиной, это был очень важный критический опыт для самой философии. Хайдеггер пытался выявить и описать условия бытия, т. е. то, что предшествует существованию мира и человека как в физическом, так и в ментальном плане. Здесь Хайдеггер расходился с субъективизмом Гуссерля, редуцирующим онтологическую проблематику до уровня психологизма. Бинсвангер заимствует терминологию Хайдеггера, но использует ее для анализа душевного мира субъекта. Хайдеггеровская онтология обращается в психологию: условия существования бытия становятся своего рода нормативной установкой сознания, а психическая болезнь описывается через отклонение от стандартной модели *das Man*-. Возникает серьезный вопрос: откуда мы знаем, что аналитика Хайдеггера относится непосредственно к *Dasein*, а не всего лишь к возможности восприятия *Dasein* человеком. *Daseinsanalyse* Бинсвангера – это в некотором

роде опровержение *Daseinanalytik* Хайдеггера. Используя хайдеггеровскую терминологию, Бинсвангер решает скорее задачу, поставленную Бергсоном: изучение того, как бытие, мир, время даны *в нашем сознании*.

Осознание того, что Sein предшествует сущему, для Хайдеггера означает необходимость пересмотра всей интеллектуальной традиции, которая, начиная с Аристотеля, сводит вопрос о Sein к тому, что есть сущее. Бинсвангерово положение о предшествовании Sein сущему не рассматривается в столь широком контексте: первородство Sein – это свидетельство свободы человека в проектировании себя и своего мира. Это очень близко сартровскому положению о том, что существование предшествует сущности. Но тем не менее между Бинсвангером и Сартром есть и коренное отличие. Сартр провозглашает неотъемлемость свободы: в любой ситуации у человека остается свобода выбора, тогда как патографии Бинсвангера – это, по сути, напротив, истории людей, которые потеряли свою свободу, которые стали заложниками своего миропроекта. Сущность того мира, в котором живет психический больной, подавляет его существование.

Таким образом, экзистенциально-феноменологическая психиатрия оказалась слишком трудной и одновременно малоэффективной для решения чисто медицинских задач. Тем не менее обращение к философии открыло путь самобытной и глубокой традиции экзистенциально-феноменологической патографии. Исследования Ясперса, Минковски, Гебзаттеля, Штрауса, Бинсвангера и других – это, скорее, философия, нежели психиатрия, но философия особого рода: не человека вообще, а человека конкретного.

Примечания

¹ Хотя, конечно, еще в первой половине XIX в. были отдельные психиатры, исследующие психическую болезнь через поиск органических коррелятов. Так, одно из самых ранних определений безумия как нарушения мозга было найдено мной у сегодня почти забытого немецкого психиатра Фридриха Бирда: «Verrücktheit ist ihrem Wesen nach eine Krankheit, welche auf einer Störung der normalen organischen Hirnfunction beruht» (*Bird F. Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten: zum Gebrauche für practische Aerzte* entworfen. Berlin: bei G. Reimer, 1836. S. 65).

² Unbewußte (das) – «несознательность» – субъективное истолкование (долговременной) памяти (*Качалов П.В. Психоаналитический глоссарий*. М.: ГНЦ ССП им. В.П. Сербского, 2005) – правильный перевод понятия З. Фрейда, вместо привычного, но неверного «бессознательный».

- ³ Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практикум, 1997. С. 651.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Бинсвангер Л. Фрейдовская концепция человека в свете антропологии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: КСП+, 1999. С. 144.
- ⁶ Локковское выведение мышления из ощущений действительно говорит в пользу того, что новорожденный – это *tabula rasa*, так как ощущения располагаются вовне. Если же Фрейд, как утверждает Бинсвангер, выводит человеческую культуру из человеческой природы, то это означает, что человеку не нужно обращение к внешнему источнику, а значит, он все же не *tabula rasa*.
- ⁷ Ясперс К. Указ. соч. С. 32.
- ⁸ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 53.
- ⁹ Бинсвангер Л. Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. С. 190–191.
- ¹⁰ Штраус Э. Эстеziология и галлюцинации // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М.: Апрель пресс, 2001. С. 253.
- ¹¹ Бинсвангер Л. Психическая болезнь как феномен жизни-истории и как психическое расстройство. Случай Ильзы // Экзистенциальная психология. С. 355.
- ¹² Ясперс К. Указ. соч. С. 47.
- ¹³ Ясперс К. Феноменологическое направление исследования в психопатологии // Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. Т. 2. М.: Академия, 1996. С. 93.
- ¹⁴ Минковски Э. Случай психозной депрессии // Экзистенциальная психология. С. 237.
- ¹⁵ Под внесознательными ассоциативными связями Ясперс понимает не несознательность, а автоматически возникающие (т. е. без волевого усилия) ассоциации между восприятиями на основе их сходства или приобретенного нами прежде опыта об их связанности друг с другом.
- ¹⁶ Ясперс К. Общая психопатология. С. 89.
- ¹⁷ Но вместе с тем экзистенциальная психиатрия все же признает феноменологию Гуссерля в качестве теоретического источника собственной практики.
- ¹⁸ Стоит отметить, что, как указывает Герберт Шпигельберг, ссылаясь на Роланда Куна, термин *Daseinsanalyse* ввел не Бинсвангер, а другой швейцарский психиатр Якоб Вирш (*Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 193*). Но проблема истории и развития метода *Daseinsanalyse* лежит за пределами настоящего исследования.
- ¹⁹ Бинсвангер Л. Случай Эллен Вест. Антропологически-клиническое исследование // Экзистенциальная психология. С. 399.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Tatossian A. The Phenomenology of Psychoses. P. 5–6. [Электронный ресурс]: Сайт Maudsley Philosophy Group. [London, 2009]. URL: <http://maudsleyphilosophy->

Экзистенциально-феноменологическая психопатология...

group.org/uploads/pdf/The_Phenomenology_of_psychoses_(Tatassian)_-_for_MPG_website.pdf (дата обращения: 05.03.2011).

²² *Sindoni P.R.* Ludwig Binswanger, the Inspiring Force // Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 661.

²³ *Яценя К.* Указ. соч. С. 31.

²⁴ *Spiegelberg H.* Op. cit. P. 199.



Е.А. Столярова

«МИСТИКА» СНА
У П.А. ФЛОРЕНСКОГО И К.Г. ЮНГА

Статья посвящена анализу двух сформировавшихся точек зрения на проблематику сна и сновидений, принадлежащих русскому православному священнику, философу Павлу Флоренскому и швейцарскому психиатру, основателю аналитической психологии Карлу Густаву Юнгу. При всех принципиальных различиях в позициях мыслителей можно говорить и об определенных точках соприкосновения в понимании ими роли сновидений в человеческой жизни.

Ключевые слова: сновидения, бессознательное, сознание, душа, граница («миров реальных и вымышленных», «состояния бодрствования и сна»).

Предлагая к рассмотрению тему «“Мистика” сна у П.А. Флоренского и К.Г. Юнга», нужно сделать ряд предварительных разъяснений. Прежде всего, это касается значения употребленного в названии слова «мистика». Мне кажется верным обратиться в этом случае к разъяснениям В.С. Соловьева. Будучи крупнейшим русским философом второй половины XIX в. и при этом мистиком-визионером, он писал в созданной для Словаря Брокгауза и Ефрона статье «Мистика» следующее:

Кроме явного богослужения у греков, как и у других народов, существовали сокровенные обряды и поучения, связанные в Греции преимущественно с новыми божествами, носителями культуры – Деметрою и Дионисом. Все, сюда относящееся, называлось *τα μυστικά*. В переносном словоупотреблении мистика означает: 1) совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности; это есть мистика *реальная*, или

© Столярова Е.А., 2011

опытная... 2) В другом смысле мистикой называется особый род религиозно-философской последовательной деятельности. Сверх обычных способов познания истины – опыта, чистого мышления, предания и авторитета – всегда допускалась большинством религиозных и метафизических умов возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания – сущностью всего, или божеством¹.

Представляется, что в этом определении присутствует главное: мистика – это способ непосредственного общения человека с божеством, причем такой, в рамках которого изменяются привычные условия пространства, времени и причинности. Именно таким способом, таким опытом общения человека с божеством и является сон у русского философа, богослова, ученого П.А. Флоренского и у швейцарского психолога К.Г. Юнга. Конечно, и само божество, и формы общения с ним, да и его смысл, Флоренским и Юнгом понимаются неодинаково, но все эти различия и станут предметом рассмотрения.

Над вопросом о природе и сущности сна уже много веков, если не тысячелетий, размышляют крупнейшие философы и ученые. Но до сих пор не является твердо установленным, имеет ли место нечто вроде особого состояния, которое можно более или менее внятно описать непосредственным образом, или само наше описание есть производное от нормативов той или иной культуры повествований о снах. Речь идет об эмпирически знакомом каждому человеку феномене, противоположном бодрствованию, в рамках которого человек видит и переживает (или думает, или вспоминает, что видит и переживает) некоторую смысловую реальность, сновидение, онтологический статус которого недостаточно определен. В древности полагали, что сон – это продолжение нашей реальности, сейчас такое архаическое представление становится замечательным по своей эффективности художественным приемом. Для примера вспомним ряд новелл Х.Л. Борхеса и нашумевший «Хазарский словарь» Милорада Павича. В некоторых религиозно-метафизических учениях то, что в европейской традиции именуется реальностью, на самом деле является сном, фикцией, от которой нужно отказаться, из которой нужно выйти, т. е. «проснуться» к истинной реальности.

В истории европейской философии немало примеров проблемы различения сна и яви. Здесь прежде всего нужно вспомнить знаменитое место из «Метафизических размышлений» Рене Декарта (размышление первое «О том, что может быть подвергнуто сомнению»):

... Я человек, имеющий обыкновение по ночам спать ... А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина – будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, голова моя, которой я произвожу движения, не затуманена сном, руку свою я протягиваю с осознанным намерением – спящему человеку все это не случается ощущать столь отчетливо. Но на самом деле я припоминаю, что подобные же обманчивые мысли в иное время приходили мне в голову и во сне; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю².

Как известно, в шестом «Размышлении» («О существовании материальных вещей и о реальном различии между умом и телом») основатель континентального рационализма предлагает безупречное, как ему кажется, решение. Однако в XX в. такие представители англосаксонской традиции, как Бертран Рассел, Альфред Айер и Д.Э. Мур, приходят к выводу о логической неразрешимости проблемы различения сна и яви³. Как бы отвечая этим авторам, ученик Витгенштейна Норман Малколм в своей книге «Состояние сна» ставит под сомнение представление, согласно которому сон – это определенного рода опыт сознания. Отмечу, что такого рода проблема не была центральной в размышлениях Флоренского и Юнга. Их внимание скорее определялось более традиционными вопросами соотношения сна и яви, которое связано с прогностическими и эвристическими функциями сна (кроме того, для Юнга важна была и терапевтическая составляющая).

Проблема сновидения в аналитической психологии К.Г. Юнга. Взаимосвязь сна и психики – это проблематика, в которой Юнг не был первооткрывателем, но был, конечно же, крайне значимой фигурой. Первым, еще в 1885 г., занялся изучением возможностей толкования сновидений Зигмунд Фрейд. Он хотел доказать, что сновидения являются не остаточными образами дневных ощущений, а осмысленными психическими феноменами, и что они могут принимать активное участие в душевных переживаниях бодрствующего человека. Фрейд отмечал, что во сне человек реализует те потребности, которым не дано сбыться наяву, он помещает в вымышленный мир реальное желание. Свой первый и наиболее значимый труд по проблематике сновидений Фрейд опубликовал в 1900 г., назвав его «Толкование сновидений». Царствует в нашем мире снов наше бессознательное – еще одно важное открытие Фрейда.

Как известно, Юнг некоторое время сотрудничал с Фрейдом. Высоко оценивая достижения Фрейда в психотерапии, Юнг принял немалое участие в распространении и поддержке его новаторских взглядов. По прошествии нескольких лет Юнг тем не менее дистанцировался от ряда идей Фрейда. О различии в подходе к сновидению у Юнга и Фрейда Джеймс Холл писал следующее: сновидение, по всей видимости, у человека само обслуживает определенный процесс, необходимый для здоровой психической деятельности. Фрейд приписывал сновидению роль охранителя процесса сна от вторжения вытесненных импульсов – положение, разделяемое далеко не всеми и даже входящее в противоречие с современными исследованиями в области сновидений. В противоположность этому позиция Юнга заключалась в том, что сновидение само по себе компенсирует ограниченные взгляды бодрствующего эго, позиция, согласующаяся с гипотезой информационных процессов, но выходящая далеко за пределы простого усвоения новых данных⁴.

«Коллективное бессознательное» – является основным понятием и личным открытием в психологии Юнга. Коллективное бессознательное уводит изучение и определение неврозов в глубокое общечеловеческое прошлое, к нашим предкам. Говорить об общем корне в расстройствах нашей психики, о коллективном бессознательном, позволило Юнгу наблюдение и выделение схожих элементов восприятия у пациентов. Это неврозы, доставшиеся нам по наследству, это вещи и события, вызывающие у нас устоявшуюся за столетия реакцию, в которой люди не отдают себе отчета. Архетипические образы срослись с человеком, они источник мифологии, религии, искусства.

Даже сновидения состоят из в высшей степени коллективного материала – точно так же, как в мифологии и фольклоре различных народов некоторые мотивы повторяются чуть ли не в идентичной форме. Я назвал эти мотивы архетипами, под которыми я понимаю формы и образы, коллективные по своей природе, и автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного по происхождению... архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством миграции или традиции, но также с помощью наследственности⁵.

И человечество, будучи продуктом природы, не в силах с ней порвать, оно только смогло вытеснить взаимоотношения со всем необъяснимым, мистическим на особый уровень подсознания. Оказавшись вытесненными, они не исчезают бесследно и находят новые способы, как повлиять на нас.

Е.А. Столярова

Если что-нибудь важное обесценивается, исчезает в нашей сознательной жизни, то – по этому закону – появляется компенсация утраченного в бессознательном. ... Ни одна психическая величина не может исчезнуть без замены ее на другую равной интенсивности⁶.

Часто события сновидения наполнены глупыми деталями, причудливыми формами, неестественными отношениями и вводят нас в замешательство относительно смысла всего происходящего. Хиллман Джеймс писал:

Драматическая структура практически не может существовать на уровне, указанном Юнгом: сновидения, которые действительно видит человек, редко можно анализировать в соответствии с четко очерченными частями, так как сновидения в основном внезапны и фрагментарны или истерически раздуты и бессвязно продолжительны. Мы можем рассматривать сновидение с точки зрения рассказа, аллегории или драмы, но само сновидение представляет собой образ или группу образов. Когда мы видим в сновидении драму, мы всегда отчасти видим наши собственные гипотезы⁷.

Сны не являются частью привычного нам состояния бодрствования, все происходящее в них подчиняется особым законам, пока неизвестным нашей природе. Стираются грани между возможным и невозможным, верх берет фантазия, и все превращается в воображаемую сонную действительность. Для Юнга эта действительность не является простым созерцанием спонтанно и бессмысленно воспринимаемых образов, для него все, что мы наблюдаем во сне, – это сигналы нашего бессознательного, открывающегося и говорящего в нас и с нами при помощи символов. Сновидение – это процесс, непохожий на реально происходящие события, и язык у сновидений свой, символический.

Сон имеет собственные границы. Его специфическая форма говорит нам, что относится ко сну, а что уводит от него. В то время как «свободная ассоциация» уводит от материала по некой зигзагообразной линии, метод, разработанный мной, больше похож на кружение, центром которого является картина сна. Я все время вращаюсь вокруг картины сна и отвергаю любую попытку видевого сон уйти от него. Снова и снова в своей профессиональной работе я вынужден повторять: «Вернемся к вашему сну. Что этот сон говорит?»⁸

Символ имеет естественное и спонтанное происхождение. В снах символы возникают спонтанно, поскольку сны не изобретаются

специально. Для Юнга сны являются главным источником нашего знания о символизме психики. По природе и происхождению существуют индивидуальные и коллективные символы. Одним из явных примеров коллективных символов являются религиозные образы.

В сновидениях мы созерцаем не только скрывающееся или непосредственно явное прошлое и настоящее, но мы приобретаем, по Юнгу, возможность увидеть будущее. Все точки временного измерения – прошлое, настоящее и будущее оказываются у нас в голове. Исходя из этого, самым важным оказывается верно описать и трактовать увиденное. Наши сновидения не подчиняются никаким известным законам физики, мы можем им следовать, а можем перевернуть все с ног на голову, превратить огонь в воду, сделать облака розовыми или выжить после падения с высоты птичьего полета. В каждом из нас просыпается своеобразный прозаик, поэт, художник, математик, историк и т. д. Многим снилось, что он доказал теорему, изобрел колесо или смог перевязать рану, наши возможности во сне безграничны. Вполне естественно желание врача, изучающего человека внутреннего, уловить возможность не только вылечить, но и найти способ уменьшить количество и силу заболеваний. Большинство проблем кроется в неспособности личности раскрыться в жизни⁹. Возможности, открывающиеся во снах, и в самом деле поражают, и самое главное, что они могут повлиять на события, реально происходящие в жизни.

Известно, что человек испытывает страх во сне, по силе эмоций соответствующий и сопоставимый со страхом, испытываемым в состоянии бодрствования. Мы можем проснуться в поту и даже кричать во сне, пока мы спим, мы дышим, испытываем эмоции и мысли, подчиняемся стереотипам и с опаской нарушаем правила, боимся возможного наказания, и, когда сон пугает нас, мы сосредотачиваемся и надеемся во сне, что и в самом деле это только сон. В момент, когда мы отдаем себе отчет, что все происходит во сне, мы пробуждаемся. Сознание начинает анализировать.

Во сне мы получаем предупредительные сигналы, они призваны продемонстрировать контраст между нашими желаниями и нашими возможностями и предостеречь от следования по выбранному пути. И если человек не воспринимает советы внутреннего мира грез и продолжает следовать прежним неверным курсом, то в реальной жизни его могут подстеречь серьезные неприятности.

«Мистика» сна в размышлениях П.А. Флоренского. Работа, которая собрала и включила в себя основные мотивы мировоззрения о. П. Флоренского начала 1920-х годов, называется «Иконостас». Одной из центральных проблем, волновавших тогда Флоренского,

являлся вопрос о связи «двух миров» – видимого и невидимого, горнего и дольного. Этот вопрос был затронут в «Столпе» и в наибольшей степени в его работах 10 – начала 20-х годов XIX в.: «У водоразделов мысли», «Философия культа», «Мнимости в геометрии».

Сновидения, по Флоренскому, проявляются в тот момент, когда мы вступаем на границу между сном и бодрствованием. Само состояние сна – это опыт жизни нашей души в ином мире, из которого с пробуждением она возвращается в этот мир. Сон является самой близкой ступенью к восприятию жизни в невидимом. На протяжении всей жизни мы балансируем на границе, что пролегла между двумя мирами, порой оба мира соприкасаются и на мгновение могут нами созерцаться. Человек является примером сочетания зримого и незримого, духовного и телесного.

Флоренский считал, что сновидения возникают у человека только в тот период, пока он находится на границе двух миров. Как только он переходит полностью в иной мир, наступает крепкий сон без сновидений. Так как сновидение это особое состояние, то и сознание, и восприятие в этом состоянии изменяются. Флоренский говорит об изменении последовательности причинно-следственной связи, если поводом для явившегося сновидения стало внешнее действие, шум или ощущение, во сне их сила приобретает масштабы, не сопоставимые с реальными. Например, если человеку жарко и душно, во сне он может идти по пустыне под палящим солнцем и мечтать о глотке воды; если рядом со спящим упал стул, то во сне могут идти военные действия и повсюду разрываться мины. Идея Флоренского заключалась в том, что наше сознание, пробудившись, воссоздает картину сна в верной последовательности, т. е. от того момента, когда упал стул и произвел эффект основополагающего щелчка для всего сна. Время во сне выворачивается и идет в обратном направлении, не так, как в мире видимом – от прошлого к будущему, а от будущего к прошлому.

Сновидения обладают «трансцендентальной»¹⁰ мерой времени, скорость происходящих в них событий и смен сновидческих картин не соответствует никаким из знакомых нам состояний бодрствования. За один короткий сон можно пережить месяц или год непрерывных и соответствующих данным временным рамкам событий.

Во сне иные, чем у нас, меры времени: 1) «мгновенное время»: время сна может течь с бесконечной быстротой, то есть в единый миг с бесконечной быстротой несутся картины сновидения, которые потом могут быть развернуты в обычный временной ряд; 2) «обращенное время»: время может, «выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать обратный смысл своего

течения» – такое время обращено «от будущего к прошедшему, от следствий к причинам»¹¹.

Мы живем во сне отдельной своеобразной жизнью, так сказать, иной жизнью в ином мире. Возможно, пишет Флоренский, время во сне может «течь и с бесконечной скоростью, может быть мгновенным... именно тогда наша жизнь переходит от видимого в невидимое, от действительного в мнимое»¹².

Появляющиеся в наших снах персонажи, места, фантастические и вполне реальные, во сне являют собой последовательность, пусть чудную, но связывающую все происходящее и приводящее к некому смыслу. Это не скопление вырезанных кусочков из бумаги, кадров из разных фильмов, сновидение – это яркое, сшитое из разных кусочков с разными узорами цельное полотно.

Флоренский считал, что раз сон развивается из конца в начало, то логично, что события сна подстраиваются под запланированную развязку. «Нет сомнения, сновидения разбираемого типа суть целостные, замкнутые в себе единства, в которых конец, развязка предусматривается с самого начала и, более того, собою определяет и начало как завязку, и все целое»¹³.

Мы можем выделить два вида пространства – мнимое и действительное. Одно и то же явление, воспринимаемое из области действительного пространства – являющееся в нем действительным, при восприятии из области мнимого пространства будет мнимым. Так что события, происходящие в сновидении, действительно кажутся мнимыми и невозможными в состоянии бодрствования, в состоянии сна мы не воспринимаем действительность такой, какая она есть на самом деле, мы ее трансформируем.

Сновидение сближает нас с иным миром, оно является нам в образах и символах, знакомых из опыта посюстороннего мира, но заложенная и передаваемая информация относится к миру иному. По мнению Флоренского, власть иного мира в наших сновидениях безгранична.

Сновидение насыщено смыслом иного мира, оно – почти чистый смысл иного мира, незримый, невещественный, непреходящий, хотя и являемый видимо и как бы вещественно. Оно – почти чистый смысл, заключенный в оболочку тончайшую, и потому почти всецело оно есть явление иного мира, того мира. Сновидение есть общий предел ряда состояний дольных и переживаний горних, границы утончения здешнего и уплотнения тамошнего¹⁴.

Во сне мы встречаемся с переживаниями, непосредственно исходящими из опыта повседневности, и с теми переживаниями, что

приходят к нам из мира иного. Поэтому то, что мы видим в сновидениях, можно представить в виде двух этапов. Первый этап – когда мы собираемся отойти ко сну, все накопившиеся в нашей душе переживания выступают наружу и создают образы, сформировавшиеся из этих переживаний, именно поэтому первый сон, наступающий после засыпания, и являет нам столь знакомые ситуации, которые порой кажутся продолжением дневных событий. И второй этап – когда мы приближаемся к пробуждению. Проведя всю ночь, спящими, т. е. с сознанием, путешествующим в ином мире, мы накопили и восприняли опыт, основанный на переживаниях мира иного. Поэтому сновидениям, приходящим под утро, свойственна мистичность образов и отдаленность от столь обыденных переживаний повседневности.

В наше сновидение стекается информация сразу из двух миров. Самые мистические, проникнутые вечностью, – подутренние сны, с очищенной от всех забот и здешних проблем душой, душой побывавшей в мире чистых откровений и образов, от которых в ней остались частичные воспоминания. Эти частичные воспоминания Флоренский назвал образами нисхождения, возникшими из опыта мистической жизни. Сны же при засыпании являются восхождением в мир горний, когда душа очищается от того, что свойственно ей здесь, и освобождается для восприятия образов и символов горнего. «Символизм – воплощает в действительных образах иной опыт, и тем даваемое им делается высшей реальностью»¹⁵.

При встрече с образами мира иного существует опасность того, что человек в них увидит то, что свойственно его здешнему образу жизни. Слишком велик соблазн соприкоснуться с Божественным откровением, но земные желания, эмоции, чувства и земной опыт могут заслонить являемое нам иным миром. Фантазируя, приукрашивая, мы ошибочно можем принять опыт действительности за мистический опыт. Флоренский говорит, что вероятность обмана и самообмана на грани мира велика. Здешний мир боится нас отпустить в иные просторы, ведь мы являемся его созданиями, и посему он нам ближе.

Сколь бы велико ни было наше желание постигнуть таинства иного мира, мы можем попасть в ловушку «духовной прелести»¹⁶.

«Духовная прелесть» цепляет нас и удерживает на земле сильнее всех возможных грехов, потому как грешник осознает свое отдаление от Бога и может покаяться, а прелесть не считает себя греховной. В ней самообольщение, питающееся той или иной страстью, и наиболее опасной из всех – гордостью, не ищет себе внешнего удовлетво-

рения, но направляется или, скорее, мнит себя направленной по перпендикуляру к чувственному миру, от выхождения из чувственного ее удерживают границы этого мира, она замкнутая и боится столкновения с этим миром¹⁷.

Только если прелесть осознает, что страсть это слабость, опасность и грех, и воспримет свои действия как греховные и смирит свою гордыню, она приблизится к очищению души. Душа же, замкнутая на своих земных проблемах или мнящая себя от них свободной, но в действительности прикованная ко всякого рода земным страстям, не может прозреть и постичь явления иного мира. Душа должна очиститься и осознать свои привязанности для того, чтобы явленный ей мистический опыт был распознан верно.

В этой связи нельзя не отметить близость русского философа к древней традиции понимания духовного мира человека, традиции, восходящей к Платону¹⁸. Флоренский, конечно же, платоник, христианский, но все же платоник, и потому при всей тесной сопряженности в его онтологии и антропологии духовного и телесного начал душа в его понимании может соприкоснуться с миром божественного, а сон оказывается формой естественного откровения. В этом смысле о «мистике» сна применительно к взглядам Флоренского можно говорить вполне буквально.

Видения, хотя бы даже и сонные, приходящие в трезвом состоянии, есть не обольщение, но «знамение завета»¹⁹, удостоверяющее нас в реальности горнего мира.

Это видение объективнее земных объективностей. Полновеснее и реальнее, чем они; оно – точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, подобно ему, выкристаллизовывается земной опыт, делаясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира²⁰.

Для Юнга сновидение не было аллегоричным – «повествовательным описанием одного предмета под личиной другого»²¹, в котором персонажи, действия и декорации имеют упорядоченный, символический характер. Сновидение метафорично, оно говорит сразу на двух языках, или, как Юнг объяснял эту герметичную двойственность, сновидение – это символ, объединение двух диссонансов в одном уникальном голосе.

«Бытие, которое больше самого себя, таково основное определение символа, отмечает П. А. Флоренский. – Символ – это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существовавшее через него объявляющееся»²².

В принципе символы – это «метафизические константы», содержащиеся в строении реальности, свидетельство того, что «являемое» привносит собою «являющееся»²³.

Жизнь современного человека – это своего рода гонка, мы стремимся успеть везде, но как бы мы ни ускорились, времени становится только меньше. Сейчас мы отвоевываем время у сна, как отвоевывают сушу у моря, но чем грозит вмешательство человека в природу, мы знаем, а чем может угрожать вмешательство в устройство самого себя? Уже в прошлом веке было доказано, что сон неспроста занимает 1/3 нашей жизни. Сон влияет на наше развитие с неменьшей силой, чем сознательная бодрствующая часть. Труды Павла Александровича Флоренского и Карла Густава Юнга о природе сновидений и сегодня способны оказывать влияние не только на умы, но и на души людей, затрагивая аспекты, которые во многом упускаются из виду.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Мистика // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. XIX. СПб., 1896. С. 454, 455.
- ² Декарт Р. Сочинения. М., 1994. Т. 2. С. 16.
- ³ Руднев В.П. Сновидение и реальность // Малкольм Н. Состояние сна. М., 1993. С. 9.
- ⁴ Холл Д. Юнгианское толкование сновидений. Практическое руководство / Пер. с англ. В. Зеленского. СПб., 1996. С. 28.
- ⁵ Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 165.
- ⁶ Там же. С. 215.
- ⁷ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. М., 1997. С. 47.
- ⁸ Юнг К.Г. Архетип и символ. С. 33.
- ⁹ Ср.: «Нельзя ли предположить, что желание – это сложная *психобиологическая программа*, ориентирующая человека на определенные события и работу? Так и предположим. Однако можно желать и желать. Один раз я желаю то, что в состоянии осуществить, а другой – вещи невозможные, например жену своего ближнего или бессмертия» (Розин В.М. Природа сновидений и переживания произведений искусства: опыт гуманитарного и социально-психологического объяснения // Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. М., 1993. С. 24).
- ¹⁰ Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995. С. 38.
- ¹¹ Половинкин С.М. Реальность 1920–1930-х годов и «Мнимости геометрии» священника Павла Флоренского // СОФИЯ: Альманах. Уфа: Здравсохранение Башкортостана, 2005. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. С. 231–244.
- ¹² Там же. С. 38.

¹³ Флоренский П.А. Иконостас. С. 42.

¹⁴ Там же. С. 46.

¹⁵ Там же. С. 48.

¹⁶ Там же. С. 50.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Солопова М.А. Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков (исследования и переводы). М., 2010. С. 164, 165, 167.


¹⁹ Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995. С. 52.

²⁰ Там же. С. 52.

²¹ Clifford G. Transformations of Allegory. London, 1974.

²² Философия культуры: Становление и развитие. СПб.: Лань, 1998.

²³ Там же.



И.С. Хромец

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ
РЕЛИГИИ И ТЕОЛОГИИ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ
УЧЕНИИ КАРЛА РАНЕРА

В статье предпринимается анализ смыслов, вкладываемых выдающимся католическим теологом XX в. Карлом Ранером в понятия «философия религии» и «теология»; показывается, каким образом динамика соотношения философского и богословского устремлений от знания к вере формирует основание его антропологического учения.

Ключевые слова: Карл Ранер, философия религии, теология, антропология, сверхприродный экзистенциал.

Выдающийся католический богослов XX в. Карл Ранер, в отличие от Фомы Аквинского, для которого философия являлась прежде всего логикой, полагал, что философия вследствие трансцендентальной человеческой природы – это прежде всего философия религии. При этом, исходя из цели и основных проблем, составляющих ее содержание, философия религии в понимании К. Ранера – скорее философская теология и принадлежит к апологетической традиции. Она не является самостоятельной философской дисциплиной, имеющей своим предметом конфессионально неангажированное рассмотрение феномена религии, но, поскольку она представляет собой метафизику, рассуждение об отношении человека к Богу, к Абсолюту.

Антропология К. Ранера имеет свои особенности. Теолог в предисловии к работе своего ученика Э. Тэллона «Личностное становление (Христианская антропология Карла Ранера)» на вопрос последнего о том, действительно ли личностное становление (Personwerdung), или, другими словами, потенциальность-к-становлению, является центральным пунктом его антропологии, отвечает положительно, но тут же оговаривается.

© Хромец И.С., 2011

Но, возможно, Ваш вопрос не предполагал некоторой особенности или оригинальности моей антропологии (к которой я и не стремился), а, скорее, обращен именно к принципу ее организации, согласно которому ее *membra disiecta* (разрозненные части – лат.) могут быть осмыслены, но которую я никогда не писал в качестве единого структурированного целого¹.

Это высказывание крайне важно, поскольку, с одной стороны, оно выражает уникальное понимание роли и значимости человека в западной христианской теологии, понимание, во многом показавшее способность католической теологии адекватно реагировать и применять современные философские концепции в интерпретации человеческого существа и его отношений с Богом и миром. С другой стороны, отсутствие у К. Ранера отдельного труда, посвященного антропологии, свидетельствует о том, что проблемы, к которым он обращается (человеческого познания и существования, свободы, совести, вины, смерти), являются проблемами антропологии, а их решение позволяет нам составить адекватное представление о понимании им природы человека.

Соотношение философии, теологии и антропологии рассматривается К. Ранером прежде всего в работе «Слушатель слова: основания философии религии» (1941), а также в ряде его эссе – «Теология и антропология», «Философия и философствование в теологии», «Философия религии и теология». Среди ключевых работ, в которых анализируются сочинения К. Ранера, следует отметить труд американского исследователя Т. Шиана «Философские основания Карла Ранера»². В нем раскрывается влияние Фомы Аквинского, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, П. Руссло, Ж. Марешаля и в особенности М. Хайдеггера на раннюю философскую работу теолога «Дух в мире». Несомненный интерес представляет работа британской исследовательницы К. Килби «Карл Ранер: философия и теология»³, в которой обосновываются преимущества нефундационалистского подхода к интерпретации К. Ранера, а также показываются противоречия, к которым может привести фундаменталистский подход. В. Дуч в своей обзорной, но содержательной книге «Карл Ранер»⁴ отстаивает точку зрения, что теолог использует философию лишь постольку, поскольку она обеспечивает необходимый понятийный аппарат, а также лишь для подтверждения теологических истин. Принципиально иную точку зрения разделяет уже упомянутый нами Т. Шиан, который убежден, что «мы не можем адекватно воспринять ранеровскую теологию прежде, чем мы поймем его философию, равно как мы не можем правильно понять “Сумму теологии”, игнорируя аристотелизм Фомы»⁵.

Также весьма важны исследования К. Леманна⁶, посвященные философским элементам в теологии Ранера. Кроме того, фрагментарно эта проблематика изучается в работах Дж. МакКула⁷, Г. Формлиера⁸, Г. Васса⁹ и других исследователей.

Программа Ранера может быть резюмирована в следующих словах: «Догматическая теология сегодня должна быть теологической антропологией... этой антропологией должна быть, необходимым образом, трансцендентальная антропология»¹⁰. Нельзя не заметить фундаментальную смену акцентов: Ранер, основываясь на теологии Фомы Аквинского (несмотря на то что его интерпретации наследия Ангельского Доктора расценивались иногда как не соответствующие теологии последнего¹¹, иногда же как гениальные, хотя и не соответствующие традиционному томизму¹²), предлагает начинать с человека, а не с Бога. Как верно отмечает Ф.Ш. Фиоренца, показательное в этом смысле даже формальное сравнение «Суммы теологии» и «Основания веры»¹³: если Фома Аквинский начинает с разговора о Боге, о его свойствах, атрибутах и т. д., то Ранер начинает богословскую сумму с разговора о человеке, о его возможностях познания Откровения. У Фомы Аквинского антропология становится предметом внимания лишь во второй части «Суммы теологии», будучи необходимой лишь постольку, поскольку человек является воспринимающим Откровение.

В своей первой основательной работе «Дух в мире» Ранер предпринимает попытку разработать метафизику знания, основанную на понимании Фомой Аквинским человека, посредством которой немецкий теолог хотел определить возможность метафизики как разработки априорных условий возможности всего знания как такового. Согласно Фоме, все знание должно пониматься как интуиция, и именно это, по мнению Ранера, лежит в основе его метафизики знания. Однако человек в мире не имеет чистой интеллектуальной интуиции, но лишь чувственную, которая не способна объективировать знание. За объективацию, т. е. мысль, отвечает интеллект. Спецификой человеческого знания является интеллект, который действует посредством чувственности, чтобы познавать чувственное единичное другое.

В волюнтаристской метафизике самый высокий акт духовного творения, акт, который определяет саму природу духовного существа, является актом доброй воли, имеющей тенденцию к благу, но в интеллектуалистской метафизике природа духовного существа определена в соответствии с познавательным актом¹⁴.

По мнению Ранера, квинтэссенцией эпистемологии Фомы Аквинского является ответ 7 на вопрос 84 из первой части «Суммы

теологии». В нем сообщается, что есть лишь один общий акт познания, а именно – суждение, которое может быть идентифицировано посредством эманации чувственности из духа и которое логически предшествует и включает момент абстракции. Сама же абстракция, которая допускает объективирование чувственно воспринятого, стала возможной лишь благодаря постоянному *предвосприятию* духом бытия как такового, интуиции, позволяющей «схватить» бытие, взятое само по себе, в его ценности и собственных ресурсах интеллигибельности и реальности. Это делает возможным признание ограничений чувственно данных объектов и, следовательно, устройство универсального. Абстракция и конверсия существуют вместе, во взаимном первенстве, и метафизика, фактически есть не что иное, как рефлексивная обработка условий возможности этого познания, когда человек себя артикулирует в момент вопрошания.

В предисловии к «Духу в мире» Ранер проясняет: «Под духом я понимаю силу, которая выходит за пределы мира и познает метафизическое. Мир – это название реальности, которая доступна беспромедлительному опыту человека»¹⁵. Интеллекту необходимо обращаться к фантазмам (*conversio ad phantasma*), к образам вещей, поскольку он соединен с воспринимающим телом. Однако Ранер указывает на два элемента, или два принципа, знания: интуицию (главная роль принадлежит чувству), посредством которой познающий и познание достигают идентичности, и объективация (главная роль принадлежит интеллекту), посредством которой познающий и познание разграничиваются. Объяснение данных функций чувства и интеллекта Ранер видит в понятии присутствия. Справедливо отмечает С.А. Коначева, ссылаясь на работу «Слушатель слова», «смысл знания здесь не сводится к выведению внутреннего содержания вовне, но скорее представляет “познающую соотнесенность бытия с самим собой”»¹⁶. Чистое знание духа будет чистым само-присутствием. Знание воплощенного духа является двойственным, в соответствии с двойственной природой этого знания: как интеллект – это само-присутствие или присутствие-к-бытию, так чувство – это само-отсутствие, присутствие-к-другому. Человек есть дух, чье само-знание опосредовано знанием другого. «Человек должен найти себя в мире, должен прийти к себе из мира, где он всегда уже есть»¹⁷. При этом, как верно указывает Д.В. Кирьянов, «анализ совершенства человеческого духа раскрывает в нем самом ядро внутреннего стремления к бытию как абсолютному и реально существующему; это сама природа человека как “духа в мире” или конечной трансцендентности»¹⁸.

В «Слушателе слова» Ранер предпринимает попытку более фундаментальной разработки положений, определенных в «Духе

в мире», и делает основным предметом рассмотрения трансцендентальную рефлексию о сознательной человеческой деятельности, которая раскрывается в общей метафизике и философии религии. Принимая аристотелевское понимание роли метафизики как основания всех наук, Ранер утверждает, что в основании познания лежит не только строгий логический познавательный акт, но и вопрошание как начало познания, как определение того, что неизвестно, неспособность самому дать ответ, но в то же время понимание того, что если может быть сформулирован вопрос, этот ответ необходимо где-то есть. Метафизический вопрос есть вопрос об основаниях, и если этот вопрос исходит от человека, он вопрошает о его сущности. В то же время нельзя недооценивать познающее вопрошание, поскольку в его основании лежит вопрос о сущности науки как человеческого делания, и, будучи таковым, оно также обретает экзистенциальный статус. Таким образом, в основании эпистемологии оказывается сама метафизика. Значимость познания крайне велика, в особенности если это познание относится к метафизике, если человек желает познать смысл своего бытия. Адекватное определение оснований человеческого существования приводит не к философии религии, полагал Ранер, но к теологии, поскольку человек понимает себя как предстоящего перед выходящей за пределы обыденного разума Тайной, т. е. Богом. Метафизика, по мнению Ранера, никогда не занималась познанием чего-то нового, она всегда была «методичным рефлексивным познанием того, что всегда было известно»¹⁹, в то время как вопрошание человека требует нового ответа, исходящего не из самого себя. Философия религии должна ограничиться лишь тем, что она предоставляет априорные основания возможности говорения о Боге, осмысления Бога на уровне рефлексии, но она не приводит человека к отношениям с Богом. Теолог писал:

Метафизика, которая сама по себе уже есть философия религии, должна видеть в Боге свободного Незнакомого, а человека понимать как существо историчное в его трансцендентальной сущности, отсылая в этой историчности к его истории и наказывая ему вслушивание в возможное сообщаемое слово откровения этого свободного, незнакомого Бога в его истории²⁰.

При этом «опознание этого в рефлексии не является доказательным, но показательным; верующий не демонстрирует строго существование Бога, но интерпретирует обычный опыт, общий для него и для неверующих, как действие благодати»²¹.

Обратимся к пониманию Ранером теологии. В «Слушателе слова» теолог пишет:

Теология в первом и изначальном смысле не является системой обязывающих установлений, конституированных вопреки человеческому мышлению, но целостностью божественного сообщения, хотя и выраженного в человеческом языке, но направленного через Бога к самому человеку²².

Принципиально важная способность человека заключается в способности слушания, условиями которой являются трансцендентальная природа человека и сверхприродный экзистенциал (*Übernatürliches Existential*). Именно способность слушания, слышания Слова Бога, Его самосообщения, Его откровения является определяющей человека как теолога, но не просто как размышляющего о Боге, а как принимающего Его в качестве основания своего бытия. Бог не есть лишь один из объектов среди других реальностей, открывающихся человеку в апостериорном опыте, но фундаментальное основание и абсолютное будущее всей реальности, абсолютная отправная точка человеческой трансценденции. Самообщение Бога есть начало, суть и конечная цель человеческого существа. Речь идет, прежде всего, о самой керигме, простом слушании слова Бога, абсолютного его принятия в качестве основы собственного бытия, а не осмысления этого слова в рефлексии.

По мнению К. Ранера, когда мы задаем вопрос о взаимоотношениях философии религии и теологии, мы вопрошаем об одном и том же:

Можно ли посредством слушания таким образом охарактеризовать человека в метафизической рефлексии, чтобы понять его как существо, которое должно рассматриваться в своей истории, направленной к возможному сообщению Бога, который в его метафизике является ему как сущностно Неведомый?²³

Содержательная часть этого вопроса, полагал Ранер, не только включает в себе понятие философии религии, но и является единственным до-теологическим возможным обоснованием теологии, без того, чтобы претендовать на ее вопросы и проблемы. Следует обратить внимание на то, что речь идет о способности человека к прислушиванию к самосообщению, о *его* трансцендентальном основании и способности к рефлексии, и именно *к нему* направлено самосообщение Бога. Способность познания априорного, в данном случае Неведомого Бога, Тайны, является ключевой для Ранера, поскольку без этого познания невозможны были бы ни философия религии, ни теология. Именно человек как существо трансцендентальное и одновременно историческое становится

основанием возможности говорить о Боге, мыслить о Боге, открывать возможность слышания Его Откровения.

По этой причине антропология мыслится Ранером как, с одной стороны, сущностная часть теологии, с другой стороны, она становится методом решения теологических проблем. Именно благодаря антропологии, т. е. учению о человеке, как включающем в себя не только теоретические размышления и построения, но имеющем праксеологическую ценность, теология может использовать современные достижения философии и по-иному осмыслять свои проблемы и понятия. Теолог подчеркивает значимость антропологического поворота в философии, поворота к субъекту. Несмотря на то что мысль Р. Декарта, И. Канта, немецких идеалистов, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, экзистенциалистов не является в своем основании теологической, К. Ранер указывает на то, что восприятие ими человека является христианским. Оно таково постольку, поскольку они рассматривают человека как свободную часть универсума, способную изменить мир²⁴, и именно это дает основания для использования философии по отношению к теологии через антропологию. Для мыслителя основным достижением философии является обоснование трансцендентального субъекта, без которого, как он полагал, теология остается зафиксированной в теологическом картинном языке, оказывается оторванной от фундаментального опыта человека – опыта трансценденции и соответственно не может обосновать себя как имеющую экзистенциальную значимость для человеческого бытия. В то же время трансцендентальное осмысление теологии необходимо, поскольку именно ее предметом является априорное условие для теологического знания субъекта – благодать, которая является объективным основанием познаваемого и испытываемого в истории апостериорного.

Философия религии для Ранера представляет собой прояснение априорных оснований возможности познания Бога человеком, того, что лежит в основании трансцендентального метода теолога, его метафизики знания. В основании так понимаемой философии религии лежит рефлексия, предполагающая ряд познавательных актов, среди которых фундаментальное значение имеет вопрошание. Именно на основании вопрошания Ранер развивает онтологию прислушивания к Богу, выводит свой основополагающий антропологический концепт человека как «слушателя слова». Исходя из этого, становится понятным, почему теолог на данном этапе определяет философию религии как онтологию *potentia oboedientialis* (способности к послушанию – лат.) по отношению к самообщению Бога²⁵: она говорит о существенных элементах и первоначальных условиях способности человека к слушанию и послуша-

нию. Философия религии дает знание о Боге как об отражении единства всего существующего, упорядочивающего мир, однако, имея в основании лишь вопрос со стороны человека, но не ответ со стороны Бога, не в состоянии говорить о Боге как таковом и о его познании. Именно поэтому философия религии способна говорить понятиями, лишь подводящими к Богу: о горизонте сущего, о предвосхищении бытия, о Боге как Неведомой Тайне и т. п. Очень верно замечает Ю.Т. Лонг:

Для Ранера, как мы видели, вопрошание о бытии является необходимой составляющей бытия человеческого существования. По этой причине каждое метафизическое вопрошание есть в то же время вопрошание о человеческом существе, о том, кто задает вопрос. Метафизика есть общая онтология и метафизическая антропология²⁶.

Основным предметом и сущностью теологии, по К. Ранеру, является самосообщение Бога, т. е. тот самый ответ Бога человеку, который недоступен ему посредством философии. Наличие этого ответа является ключевым для различия философии религии и теологии, и сущностно он заключается в благодати. Можно сказать, что самосообщение Бога и благодать являются взаимозаменяющимися понятиями, однако корректнее будет утверждать, что благодать является теологическим понятием, предполагающим определенное состояние человека, характеристику его существования, в то время как понятие «самосообщения» отсылает к схеме вопрошания-ответа, что позволяет подчеркнуть самостоятельность слушания, принятия решения, осмысления посредством рефлексии благодатного состояния. При этом, несмотря на обилие понятий, относящихся к общению, теологическая антропология Ранера исходит из нерефлексивного самопонимания человека, недиалогического отношения человека с Богом, но принятия самосообщения, и носит керигматический характер.

Итак, с учетом сказанного, можно утверждать, что для Карла Ранера проблема соотношения философии религии и теологии не является острой прежде всего потому, что его философия религии носит апологетический характер, а также потому, что теолог четко обозначает и разделяет предметы первой и второй. При этом разделение сфер теологии и философии религии необходимо связано с антропологией, поскольку рефлексия, даже будучи основным актом философии религии, как предоснования теологии, невозможна без того, кто ее осуществляет. В действиях человека умозрительные положения обретают свое воплощение, и поэтому философия религии и теология без антропологии невозможны. В свою

И.С. Хромец

очередь, антропология как учение о человеке невозможна без философии религии, так как она говорит о фундаментальных дотеологических основаниях, разъясняет его природу, подводит к границам вопрошания, и невозможна без теологии, которая позволяет человеку максимально, с точки зрения Ранера, реализовать свое существование. Именно поэтому антропология как учение о человеке включает в себя и философию религии, и теологию. В то же время теология, если она мыслится без человека, будет более чем неполной, поэтому антропология как метод обретает у Ранера свое логическое воплощение.

Примечания

- ¹ *Rahner K.* Foreword to «Tallon A. Personal Becoming (Karl Rahner's Christian Anthropology)» // *The Thomist*. 1979. Vol. 43. No. 1. P. 2.
- ² *Sheehan T.* Karl Rahner: The Philosophical Foundation. Athens: Ohio University Press, 1989.
- ³ *Kilby K.* Karl Rahner: Theology and Philosophy. London: Routledge, 2004.
- ⁴ *Dych W.* Karl Rahner. London: Biddles Ltd., 2000.
- ⁵ *Sheehan T.* The Body of Blessing // *Rahner beyond Rahner: A great theologian encounters the Pacific rim* / Ed. by Crowley P.G. Rowman; Littlefield, 2005. P. 23–38.
- ⁶ *Lehmann K.* Karl Rahner: A Portrait // *Content of Faith*. P. 1–44; *Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners* // *Karl Rahner in Erinnerung* / Ed. A. Raffelt. Düsseldorf: Patmos, 1994. P. 10–27.
- ⁷ *McCool G.A.* A Rahner reader. London: Darton, Longman and Todd, 1975.
- ⁸ *Vorglimler H.* Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 2004.
- ⁹ *Vass G.* A Theologian in Search of a Philosophy. London: Christian Classics, Sheed and Ward, 1985. Vol. 1: Of Understanding Karl Rahner.
- ¹⁰ *Rahner K.* Theology and Anthropology. Theological Investigations. London: Darton, Longman & Todd, 1972. Vol. IX: Writings of 1965–1967. P. 28–29.
- ¹¹ См.: *Fabro C.* La Svolta antropologica di Karl Rahner. Milan: Rusconi, 1974. P. 97–121, 169–177, 217–226; *Vass G.* Op. cit.; *Knasas J.* 'Esse' as the Target of Judgment in Rahner and Aquinas // *The Thomist*. 1987. № 51. P. 230–245; *Кирьянов Д.В.* Томистская философия XX в. СПб.: Алетейя, 2009. С. 71.
- ¹² *Eicher P.* Die Anthropologische Wende. Freiburg: Universitätsverlag, 1970. S. 72–78.
- ¹³ *Fiorenza F.S., Galvin J.P.* Systematic Theology: Roman Catholic perspectives. Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 41.
- ¹⁴ *Rousselot P., Tallon A.* Intelligence: Sense of Being, Faculty of God. Milwaukee: Marquette University Press, 1999. P. 11.

Проблема соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении...

- 15 *Rahner K.* Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin // Karl Rahner – Sämtliche Werke. Bd. 2: Geist in Welt: Schriften zur Philosophie. Bearb. von A. Raffelt. Freiburg: Herder, 1996. S. 14.
- 16 *Коначева С.А.* Из разговора о бытии. Между метафизиком и вопрошающим (Мартин Хайдеггер и Карл Ранер) // Вестник Томского государственного университета. 2010. Февраль. № 331. С. 38.
- 17 *Tallon A.* Personal Becoming // The Thomist. 1979. Vol. 43. No. 1. P. 31–32.
- 18 *Кирьянов Д.В.* Указ. соч. С. 66.
- 19 *Rahner K.* Hörer des Wortes. Grundlegung zur Religionsphilosophie. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. S. 43.
- 20 *Idem.* S. 25–26.
- 21 *Кирьянов Д.В.* Указ. соч. С. 69.
- 22 *Rahner K.* Op. cit. S. 20.
- 23 *Idem.* S. 27.
- 24 *См.: Rahner K.* Theology and Anthropology // Rahner K. Theological Investigations. N. Y., 1972. Vol. IX: Writings of 1965–1967. P. 38–39.
- 25 *См.: Rahner K.* Hörer des Wortes. S. 15–28.
- 26 *Long E.T.* Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900–2000. Dordrecht: Springer, 2003. P. 353.

ПОНЯТИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

В статье представлен анализ ведущих идей основных трудов философа. Показано, как Николай Кузанский объясняет природу Бога и человека посредством понятия ума, указывая тем самым на рациональный характер всего мироздания. Изображается соотношение веры и разума, где разум представлен в образе действующей, возвращающейся в себя веры.

Ключевые слова: Бог, ум, интеллект, душа, разум, рассудок, понимание.

Поставленная проблема своими корнями восходит к так называемой доктрине двух истин, возникшей в средневековой философской мысли. Речь идет о выдвинутой в XIII в. магистрами Парижского университета (Сигером Брабантским, Боэцием Дакийским и другими) идее, согласно которой истины разума, или философские истины, требующие доказательства, могут не соответствовать истинам веры, которые опираются на Откровение. «Так называемой» эта идея названа потому, что на деле эти магистры подчиняли философские истины богооткровенным. Боэций Дакийский прямо писал, что «желает привести к согласию суждение христианской веры с суждением Аристотеля ... чтобы твердо следовать суждению веры»¹, но достаточно было и того, что философские аргументы были сами по себе признаны убедительными. Это в конце концов привело к разделению теологии и философии².

Проблема соотношения разума и веры, тема спора двух этих начал в философской мысли Николая Кузанского – основной предмет настоящей статьи. Трактаты и диалоги Кузанца свидетельствуют о том, что он занят прежде всего диалогом, возникающим между верой и разумом, и определяет, как кажется, способ, каким разум отстаивает веру. Эта тема интересна еще и тем, что Николай

Кузанский не разделяет категорической позиции магистров Парижского университета. В самых общих чертах его позиция выглядит следующим образом: всякое познание основывается на понимании, которое покоится на вере. Отсюда вера представляется в виде очага возгорания всякого понимания, являясь возможностью к умопостижению, т. е. работе разума. И наоборот: работа разума на самом деле есть развертывание веры. Вера, по Кузанцу, есть руководство для разума, задачей которого является ее распространение. Автор произведений («Ученое незнание», «Простец об уме», «О неинном», «О сокрытом боге», «Об искании бога») обстоятельно исследует в них работу разума человека. Рассмотрение этого исследования позволит нам как можно ближе подойти к разъяснению значений и смыслов веры, разделяемых Кузанцем.

В настоящей статье мы избираем исходным пунктом нашего исследования известный диалог Николая Кузанского «Простец об уме», который был написан им в 1450 г. и входил в состав четырех книг под общим названием «Простец». В этих книгах излагается беседа

простеца с Философом и Ритором, в ходе которой простой, невежественный человек из народа поучает «ученых» в деле постижения высшей мудрости. Простец представляет здесь точку зрения, обоснованную в трактате «Об ученом незнании»³.

Чтобы понять, какую роль играет понятие ума в философской мысли Кузанца, необходимо вкратце обозреть основные теоретические пункты трактата.

Ум для Николая является причиной возникновения всякой меры и границы вещей. Разнообразие мира зависит от наличия ума. Он ограничивает и оформляет беспредельный и хаотичный мир путем суждения о нем. Именно благодаря уму возможна всякая человеческая способность. По определению, он может находиться в себе, а может быть в теле. Тот ум, что в себе, – бесконечен либо является образом бесконечного. Умы же, являющиеся образами бесконечного, будучи конечными, находясь не в себе, способны одушевлять человеческое тело. Отсюда человеческое тело живо благодаря образу человеческого ума. Мышление для Божественного ума есть творчество вещи, но не ее создание или призыв к бытию. Наш же ум является понятием уже об определенной оформленной вещи. Важно заметить, что душа, представленная Кузанцем в виде рода деятельности ума, нуждается в теле, чтобы привести в действие способность понимания. Поэтому наш ум внедрен сам собою в тело для своей же пользы, чтобы возникало его возбуждение.

Из этого следует, что ум, обладая силой свертывания, уподобляет себя любой форме, а затем создает понятие о вещах. Позже мы остановимся на идее «понимания ума» или, что является тем же самым, «работе интеллекта».

Итак, очевидно, что понятие ума первостепенно для Николая Кузанского, поскольку на этом понятии завязывается и развивается его философская мысль. Более того, важность трактата «Простец об уме» заключается в том, что его содержание включает в себе почти всю совокупность философских проблем Кузанца. В этом трактате он определяет смысл важнейших для его учения понятий. К числу этих понятий относятся: божественный ум, ум человека, разум, интеллект, рассудок, чувственное восприятие, ощущение, понимание, вера.

Особо отметим произведение Кузанца «О сокрытом Боге», ибо именно этот диалог ставит множество проблем, важных для постижения мышления XIV в. Интересно понять, почему речь идет о сокрытом Боге, в то время когда человеку было дано Откровение, через которое Бог открыт последнему? Мир средневековой мысли пребывал в открытости истины, зафиксированной в Библии. Теперь не человек пытался овладеть истиной, как это происходило в античности, но, наоборот, истина, т. е. сам трансцендентный творец мира, Бог, овладевает человеком⁴. Христианский мир – это мир людей, где каждый человек понимает себя как несравненное творение Творца. Человек, как и весь земной мир, будучи однократным творением, конечен. Для античного мира, полагавшего мир вечным, такого вопроса не стояло. Сами определения разума были иными. Эйдосу античного мышления была противопоставлена возвещенная истина о мире. Разум был врожден в эту реальность, изначально содержа в себе веру в нее, он был определенными способами ей причащен⁵. Постигание интеллектом Слова, через которое было дано Откровение, стало первостепенным и важнейшим делом средневекового разума. Более того, в так понятом (через Откровение) мире разум и мистика «оказались моментами единой философско-теологической системы, поскольку разум мистически ориентирован, а мистика рационально организована»⁶. Знание, не основанное на любви, как и познание без веры, в те времена были немислимими вещами. Следствием такого союза теологии и философии явилась логика с онтологическими функциями. Такая логика обеспечивала

особые способы созерцания Бога, позволявшие строить субъект-субъектные отношения – возможность говорить с Богом, а отсюда ясно, что любая вещь в силу акта творения была субъектной, то есть и подвластной и обладающей властью, активностью⁷.

Принцип креационизма, в свою очередь, «предполагал, что возникшая в античности логика аподиктического силлогизма перестает быть равноправной с логикой диспута, ибо всеобщее-необходимое знание принадлежит Богу»⁸. Роль такого знания для человека могла сыграть только этика, которая содержалась в основе любого логического суждения.

Наглядным примером такой логики является диалог «О сокрытом Боге» Николая Кузанского, который представляет собой беседу Язычника и Христианина, что сразу указывает на его всеобщую значимость, на обсуждение предельных оснований христианского философствования.

Начало диалога основано на удивлении, которого не мог скрыть Язычник, увидевший льющего искренние слезы и простершегося ниц человека. Именно это странное благоговейное состояние и вызвало удивление, издревле считающееся началом философствования. Более того, это удивление возрастало от вопроса к вопросу после того, как проливавший слезы человек представился Язычнику как Христианин. Вот образец этого разговора:

Я з ы ч н и к. Чему ты поклоняешься?

Х р и с т и а н и н. Богу.

Я з ы ч н и к. Кто этот бог, которому ты поклоняешься?

Х р и с т и а н и н. Не знаю.

Я з ы ч н и к. Что же ты с таким жаром поклоняешься, кому не знаешь?

Х р и с т и а н и н. Поскольку не знаю – поклоняюсь.

Я з ы ч н и к. Удивительно мне смотреть, как человек привязан к тому, чего не знает⁹.

Диалог сразу вводит парадокс. Христианин, объясняя Язычнику причину своих слез, утверждает, что видимая странность состояния познающего человека находит свое объяснение в том, что в действительности человек «меньше знает то, что будто бы знает, чем то, что явно сознает неизвестным»¹⁰.

Это известное неизвестное настолько его подавляет, что заставляет лить слезы, и настолько окрыляет, что заставляет тут же вступить в разговор с незнакомцем ради объяснения того, что такое и как проявляется незнание. Суть предстоящей речи заключается в том, что обладание истиной возможно лишь благодаря пребыванию в ней, и это четко обозначает ряд значимых для Кузанца проблем философско-теологического характера. Это проблемы знания и незнания, неразличимости истины и лжи, абсолютного максимума и минимума, проблема круга, неинного и прочего.

Способы решения данных проблем человеческим умом кануна эпохи Средних веков и начала Нового времени, умом, вызвавшим

на суд все определения разума, что совершается именно в эпохи смены этих определений, также немаловажны. Сама по себе постановка вопроса о «меньшем» и «большем» понимании какой-либо вещи вводит в обсуждение весь арсенал средневековой мысли, прежде всего «единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского, с помощью которого доказывалось существование Бога. Этот «арсенал» и позволил Кузанцу структурировать сами способы мышления, выделить такие составляющие мышления, как *понимание* (разум), рассудок и ум. Эта троица впервые выступила вместе и, кажется, больше нигде в таком именно порядке и определениях не встречалась.

В упомянутом диалоге Николай считает нужным напомнить, что слово «Бог», *deus*, связано с греческим *θεωρέω*, что означает «вижу». Бог относится к созданным вещам как видение к цветку. Без наблюдателя цвета быть не может. Чтобы в видении появился цвет, тому, что дает возможность видения, необходимо быть бесцветным. Только то, что не имеет цвета, способно его определить. Отсюда следует, что всякий поиск дарующего цвет, который сам по себе бесцветен, оборачивается ничем. Для того, кто может различить, непостижимо то, что не имеет «контуров, оттенков». Здесь видение по отношению к видимому относится как ничто к нечему. Невозможно также и именовать дарителя, раз имена даются определенному, различимому. Как раз наоборот: видение обладает различительной, окрашивающей бытие силой. Отсюда все, что видно, замечается различительным образом и проявляется с помощью некоего безымянного света к бытию словно бы из небытия. Поэтому Бог является именно самим видением проявления к бытию, в обратном же случае Он сам стал бы цветом и пришлось бы искать то, что его определило бы. Отсюда следует, что Бог является бесконечным видением, всей *ситуацией* выявления, проявления бытия к цветку, к различенности и разделенности, что приводит всякое бытие к заметности.

В другом трактате Николая Кузанского – «Об искании Бога» слово «Бог» не является ни его именем, ни понятием о нем. Потому самого Бога невозможно найти в области звучания. Бог не может быть обозначен каким-либо образом. Из этого следует, что глагол *θεωρέω*¹¹, что значит, повторим, «видеть» и «бежать», является тем неизвестным, что содержит в себе путь искателя Бога. Теос заключает в себе особое «видение», которое можно понять как «бег» человека к Богу, который стоит за пределами этого пути, являясь конечной целью «бега», т. е. видения человека. Отсюда названный Богом *путь* на самом деле является способом приближения к Нему. Таким образом, искатель Бога на самом деле всматривается

в основание своего ищущего взора. Ищущему следует «копаться» в основах «видения», которое невозможно представить вне или без ума. Речь идет об интеллектуальном видении (*visio intellectualis*). Этот термин является основным у Кузанца, когда он говорит о постижении Бога, ибо видение является

истинным инструментом богопознания ... в котором снимается вся противоречивость логического, родо-видового расчленения реальности; в нем мы возвышаемся над всеми эмпирическими различиями бытия и над всеми чисто понятийными определениями и оказываемся в его изначальном истоке, в том средоточии будущего, которое предшествует любому различению и противопоставлению¹².

Собственно, в этом и состоит проблема того феномена, который называется *Кузанцевым умом*.

Всякий ищущий взгляд человека – это взгляд ума. Искание Бога оборачивается для человека движением его ума. Если мы вспомним учение Кузанца об абсолютном минимуме и максимуме, о провидении Бога, заключающего в себе все и всякое, о «неинном», без которого невозможна ситуация сравнения, то необходимо заключить, что смысл жизни ума заключается в том, чтобы, соразмеряя вещи, брести в теосисе. Это единственно возможный путь к единому, для «бега» к нему через множество. Ум человека, если он жив, работает как «всматривание» в отличие от физического «глядения», отчего необходимо заключить, что жизнь ума является постоянным движением по направлению к Абсолюту.

В самом начале своего трактата «О неинном» Николай Кузанский определяет основание всякого знания, заключенное в определении, другими словами, в речи и рассуждении. Определение способно представить границы чего-то, что поддается ограничению, но в то же время оно само по себе является определенным. Невозможно, чтобы нечто неопределенное определяло что-либо собой. Ясным и близким к истине определением чего-либо как раз и можно назвать определение «не иное, как ...». Определение «не иное, как...», определяя самым точным образом вещь, является определенным самим по себе, т. е. определяющим себя, и названо Николаем неинным. Отсюда неинное определяет себя, будучи уже определенным, и определяет вещь, т. е. иное, «не иным, как...». Через это понятие Кузанец представляет Бога как определяющего самого себя без всякого посредства и все через себя. Следовательно, основанием или определением бытия является неинное, выступающее в виде определенного и определяющего одновременно. Любая вещь определяется тем, что определяет самого себя, т. е. определенным неинным.

Отсюда Бог есть возможность определения вещи, а значит, ее бытия. Неиное есть «не иное, как...» вещь. Если существует неиное, то с необходимостью должно существовать и то, что оно определяет собой.

В случае, если неиное исчезнет, то исчезнет и все то, что существовало. Так, прекратит существование и дело, и познание. Отсюда в неином Кузанец усматривает принцип бытия и знания. Он также утверждает невозможность увидеть неиное в его собственном бытии, так как любой поиск подразумевает поиск среди иного.

Выступая в виде «именно эта, вот такая вещь», неиное дарит рождение всему существующему и присутствует в остальном как самое точное их определение. Именно таким образом сразу развернуто сущее. Как только Бог высказал, что Он есмь сущий, тут же появилось то, по отношению к чему он есмь и сущий. В этом, отличном от себя, Он присутствует как то, что их определяет как нечто, отличное от Него. И пока есть неиное, будет существовать мир иного, определенный неиным.

Возникает вопрос: что такое неиное как не «то же самое», т. е. тождество? И если речь идет о тождестве, то почему диалог все же назван «О неином», а не «О тождественном»? Дело в том, что Кузанец подчеркивает личностный характер знания, связанный с конкретным его носителем. Неиное – это не что иное, как именно *эта* мысль или *это* бытие. Из всего следует, что всякое познание с необходимостью сводится к познанию Бога, поэтому любая цель человека, связанная прежде с движением мысли, есть обязательно и безысходно познание по направлению к Богу. *Это* знание и *это* бытие есть средоточие всякого познания.

Каким образом разворачивает себя ум на пути к Богу? Чтобы ответить на этот вопрос, Николай Кузанский прослеживает структуру ума. Он полагает, повторим, составляющими *здания ума* разум, рассудок и интеллект.

Человеческий ум, по Кузанцу, конечен по отношению к бесконечному, божественному уму в силу конечности самого человека. Божественный же ум является тем, где в своей простоте свернута всякая формообразующая сила, в то время как человеческий ум является силой, которая образует *подобие* формы, содержащейся в божественном уме. Описывая *жизнь и работу* божественного ума, Николай утверждает, что «абсолютная “возможность возникнуть”, абсолютная “возможность создать” и абсолютная связь являются одним бесконечно абсолютным и единым божеством»¹³, что и есть троичность божественного ума.

Человеческий ум, будучи подобием бесконечного, есть уподобление познаваемому и уподобление познаваемого себе. В итоге

самый ум наш, будучи подобием божественного ума, должен рассматриваться как высокая способность, в которой возможность уподобиться, возможность уподобить и связь того и другого есть в сущности одно и то же. Поэтому наш ум ничего не может познавать, не будучи единым в троичности, как не может и ум божественный¹⁴.

Уподобляясь возможности созидания, или возникновения, в модусе материи (она и есть возможность), наш ум создает роды, а в модусе формы – различия. Воспринимая в модусе связи и то и другое, ум рождает виды и индивиды. Когда ум познает в своем собственном модусе, модусе аффекции, то он создает свои собственные свойства, а познавая в модусе приходящего (дословно – припавшего) – акциденции. Наш ум познает все последовательно, будучи умом в теле, которое подчинено последовательности, рожденной бесконечным Умом, как явление границ. Границей ума выступает не что иное, как тело человека. Этому понятию «*тело-ум*», введенному Кузанцем именно как пара, как единство, суждено возродиться в XX в. в русле аналитической философии¹⁵. До этого человека в единстве души-тела анализировал Августин в «Граде Божьем», именно в единстве, удивляясь тому, что человек может только в таком единстве быть человеком. Декарт саму эту пару рассматривал как двоицу: субстанция протяженная и субстанция мыслящая. Но у Кузанца это единство берется через представление о пользе ума. Так как «способность ума ... это способность к восприятию и пониманию вещей»¹⁶, то человеческое тело дается уму затем, чтобы он смог довести свои способности до осуществления, ибо «ум нуждается в теле как органе, то есть в том, без чего не может возникнуть возбуждения»¹⁷.

Подобно живой субстанции, ум говорит в нас и судит. Такая животворящая наше тело способность ума называется душой. Одушевляя тело, ум обеспечивает наличие способности ощущений и, более того, сосредоточивает в себе разумную *силу*. Ум для Кузанца – это разумная душа. Одушевив тело, ум начинает постепенно становиться, подобно различающему зрению у ребенка, ощущающей душой, т. е. способной различать, разбираться в ощущениях, что позволяет на этой стадии назвать его рассудочным умом, или рассудком (*ratio*, «доступным для рассудка образом (*rationabiliter*)»¹⁸).

Рассудок, двигаясь вокруг вещей (разграниченных умом), обработанных ощущением, различает, согласует и разделяет, таким образом, раздаривая или накладывая наименования, «так что в рассудке нет ничего, чего раньше не было в ощущении»¹⁹. Благодаря своему рациональному устремлению он дает вещам различные имена. Основание, или форму, вещи т. е. то, благодаря чему ум

ограничил нечто именно так, а не иначе, рассудок не в состоянии наименовать, а значит, не способен и постигнуть своей логикой, так как подлежащее наименованию является всего лишь ограниченным отражением собственного первообраза. Рассудочный ум в итоге является формой умного различения, привносимого ощущениями. Таким образом, задача рассудка заключается в том, чтобы внести ясность, форму и совершенство познаваемому.

В самом начале более позднего, по сравнению с «Книгами простеца», трактата под названием «Берилл» Кузанец продолжает разъяснять суть разума, интеллекта и рассудка. Николай Кузанский соглашается с теми, кто последовал за Анаксагором, и называет ум интеллектом (*intellectus*), от которого происходит всякое бытие. Интеллект – это же и понимание.

Отталкиваясь от трактата «Простец об уме», мы можем более четко и ясно представить себе *суть* «понимания». Будучи родом деятельности ума, наша душа нуждается в теле человека с тем, чтобы привести в исполнение способность понимания. Обладая силой свертывания, но будучи при этом способностью, лишенной всяких форм понятий (*notiones*), получив возбуждение, наш ум уподобляет себя любой форме, а затем создает понятие о вещах. Интеллект – это же и животворящая сила тела, и рассудок, и сила умопостижения (понимания). Как образ первообраза всех вещей, ум обладает силой суждения, а так как первообраз всего, т. е. Бог, отражается в уме, то ум имеет в себе то, на что он глядит и на основе чего создает суждение о внешнем ему.

Начало жизни ума, т. е. интеллекта, по Кузанцу, выглядит следующим образом: прежде чем вынудить тело к появлению, жизнь ума в себе похожа на сон, который нарушается удивлением от чувственных ощущений вещей. Благодаря такому возбуждению ум выходит из своеобразной неподвижности. Двигаясь, проживая разумным образом, бытие ума открывается уму, как уже описанное в нем самом.

Ум, будучи единым интеллектом, производит вещи, а вместе с тем и соразмерность, т. е. то, что называется местом вещи, сферой или областью формы, отсюда материя является лишь местом соразмерности. Интересен ответ на вопрос: как движется ум или как работает интеллект? Ум мыслит одно и то же, но путем удвоения. Другими словами: когда взор ума падает на определенную книгу, то вначале возникает мысль о книге вообще, всякой книге, а уж затем о ее отличии от других, о ее признаках. И так происходит с каждой вещью.

Чтобы ум нечто понял, он с необходимостью должен предварительно создавать концепции, т. е. заняться конципированием.

Об этом процессе речь может идти в случае, когда ум создает понятия (*notiones*), т. е. роды, видовые различия, виды и признаки вещи. Эту силу необходимо отнести к уму, представленному в виде души. В итоге Кузанец заключает, что конципируется то, что понимается умом, и наоборот. Более того, впечатление ума, т. е. его уподобление, понимание, являются тем же самым, что и умопостижение (*intelligentia*), т. е. эти понятия тождественны. Понимание лучше всего называть совершенным движением ума.

Вопрос о том, как именно ум постигает вещи, – это вопрос о том, как он их измеряет. То, как ум измеряет вещи, можно сравнить с ситуацией точки, которая является развитием всякой линии, плоскости, поверхности, а следовательно, всякой вещи. Как и ум, точка является границей самой себя и всякой другой вещи. Она неделима, так как не допускает еще какой-либо границы, кроме самой себя (абсолютный максимум). Так как она неделима, то неколичественна. Всякая вещь определяется точкой, а ввиду того что в основе вещи лежит изменчивая материя, то точка представляет собой вытягивание или продолжение самой себя (предельный минимум). Поэтому точку можно обнаружить везде. Точка, являясь во всем началом является и пределом всего в силу своей бесконечности и безграничности (предельный максимум). Если устранить точку, то из-за отсутствия единства не останется ни величины, ни множества.

Ум исполнен любовью к тому, чтобы «обнаруживать и сообщать свет своего умения»²⁰. Конечной его целью является познание своей же славы, обнаруживаемой в своем лице. Такое (основанное на любви) познание является также целью, с которой ум порождает познавательные субстанции (разум, интеллект и рассудок, питающийся от ощущений). Ум наделяет эти субстанции способностью добираться до заключенных в нем же истин. Ведь наш ум-интеллект есть уже все распознанное, которое он вобрал в себя. Ум предстает перед знанными вещами в меру их возможностей и сил познавать.

Итак, человек «обнаруживает в себе как в измеряющем основании все сотворенное»²¹, другими словами, скрученную бесконечность. Способностью творить человек может измерить свой разум, а вникая в суть сотворенных Богом символов, готов измерять божественный разум.

Таким образом, перед нами достаточно ясная картина того, как ум разворачивается в разум, интеллект и рассудок, но важно заметить, что, не будь наличия привходящих извне ощущений, ум не обнаружил бы себя в Боге, не сдвинулся в познании на пути к Нему. Отсюда представляется логичным, что ум-интеллект, ум-разум и ум-рассудок имеют место лишь благодаря четвертому уму, впускающему извне нечто, позволяющее ему быть полноценным умом в теле.

- ¹ *Бозэций Дакийский*. О вечности мира // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 1. СПб., 2001. С. 265.
- ² Сейчас появились работы, в которых достаточно ясно показано, что магистры факультета искусств ни о какой двойственности истины не писали и что «латинский аверроизм» оказывается историографическим вымыслом... Размежевывая религию и разум, он [Бозэций Дакийский] исключает возможность спора между ними. Если бы церковь сумела вовремя понять, что именно автономия науки делает ее союзницей веры, удалось бы избежать конфликтов, от которых пострадали обе стороны» (*Бибихин В.В.* Предисловие к трактату Бозэция Дакийского // Антология средневековой мысли. Т. 1. С. 254. См. также: *Неретина С., Огуцов А.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 536).
- ³ *Тажуризина З.А.* Вступительная статья // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 9.
- ⁴ *Ортега и Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 84.
- ⁵ См.: *Неретина С., Огуцов А.* Пути к универсалиям. С. 149.
- ⁶ Там же. С. 150.
- ⁷ Там же. С. 150–151.
- ⁸ Там же. С. 155.
- ⁹ Там же. С. 283.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ В примечаниях к первому тому сочинений Николая Кузанского В.В. Бибихиным приводится следующее толкование этого понятия со ссылкой на текст Кузанца «Об искании Бога»: ... theogē – «созерцать» (*Евсевий Кесарийский*. Евангельские приуготовления V 3, со ссылкой на «древних»), что в свою очередь разлагалось на theō – «бежать» – и hōgāō – «видеть» (*Дионисий Ареопагит*. О бож. именах 12, 2). – 289.
- ¹² *Кассирер Э.* Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 18.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ См.: *Broad C.D.* Mind and its place in Nature; *Armstrong D.* A Materialist Theory of the Mind. Routledge and Kegan Paul. 1968.
- ¹⁶ *Николай Кузанский*. Простец об уме. С. 399.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 405.
- ¹⁹ Там же. С. 392.
- ²⁰ *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 2. С. 98.
- ²¹ Там же. С. 99.

В.Е. Семенов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ УМА В МЕТАФИЗИКЕ ДЕКАРТА

Статья посвящена синтетической деятельности ума в процессе познания. Трансцендентальная установка сознания тематизируется как основополагающий принцип в эпистемологической сфере. Рассматривается соотношение и роль чувственного и разумного уровней познания. Эксплицируются трансцендентальные функции мышления.

Ключевые слова: трансцендентальная редукция, трансцендентальное мышление, интеллект, синтез, репродукция, рекогниция.

После осуществления в «Первой медитации» полного очищения ума исследуемое Декартом сознание оказалось на «нулевом уровне». Однако на самом дне омота, после промывания огромного объема пустой («сомнительной») породы, обнаружился наиболее достовернейший и несомненный факт – *casus cogitationis*, тот самый «случай мышления» во всех его модусах, который не может быть редуцирован никаким, даже самым наирадикальнейшим, сомнением¹. Ибо сомнение как раз и является одним из актов сознания; и следовательно, любое самое глубокое, самое сомневающееся сомнение есть абсолютно несомненное свидетельство присутствия мышления: *casus dubitationis* неизбежно приводит к *casus cogitationis*².

Процедурой методического сомнения (трансцендентальной редукцией) и поиском самоочевидного начала Декарт признает так называемый «трансцендентальный факт»: все, что мы можем знать об окружающем мире (т. е. о вещах) и о внутренней жизни сознания (т. е. о нас), приобретает только посредством мышления. Даже работа органов чувств – и та полностью направляется и руководится интеллектом. Таким образом, разум управляет чувствами и сам конституирует знание. Вместе с тем, подчеркивает Райнхард

Лаут, «декартова философия лишь кажется субъективизмом и идеализмом. Они, правда, могут привидеться там, где внимание концентрируется только на Cogito. На самом же деле эта философия является трансцендентальным учением, т. е. она достигает более высокого истинного синтеза по ту сторону идеализма и реализма»³.

Методическое сомнение и как следствие изменение естественной установки сознания на трансцендентальную позволило Декарту эксплицировать несомненные основания философии и науки, корнящиеся в структуре чистого разума и состоящие в конститутивных способностях ума, априорных идеях интеллекта и очищенной редукцией воли как свободы выбора знания.

Установка на трансцендентальное познание. Уже в начале своей философской деятельности Декарт вполне определился с «порядком познания». Любой эпистемический процесс следует начинать с исследования самого ума, и в этом основатель новоевропейской философии предвосхищает Канта: «Ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот»; и лишь

постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума (*intellectus puri cognitionem*), мы сможем обнаружить все другие орудия познания (*instrumenta cognoscendi*), какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство (*phantasia & sensus*)⁴.

Следовательно, прежде всего мы должны установить «границы ума»; и это не должно казаться нам непомерной задачей,

если мы хотим объять мыслью все вещи, содержащиеся в нашей вселенной, с тем чтобы узнать, каким образом каждая из них подлежит исследованию нашего ума: ведь не может быть ничего столь многочисленного или разрозненного, что его нельзя было бы посредством той эnumerации, о которой мы говорили, заключить в известные границы и распределить по нескольким разделам⁵.

Важность такого подхода к познанию подчеркивает Франц Баадер:

Предметом научной рефлексии является не какое-то непосредственное бытие по ту сторону знания, но знание и возможность познания (*Wißbarkeit*) любого бытия. В связи с осуществлением восьмого правила рефлексия основополагающего знания будет определена как основание и образ действий последовательной науки и вместе с тем,

в первую очередь, философии. Декарт вводит здесь новое понятие для обозначения этого знания: «Intellectus», которое подразумевает не только специфическую форму способности познания, например рассудок, но единство знания (Wissens) самого по себе. В противном случае наука относилась бы только к какому-то конкретному знанию (на этот раз – к определенной форме знания). Декарт недвусмысленно определяет в восьмом правиле этот *intellectus* как непосредственно очевидное начало, из которого философское обоснование знания может исходить совершенно законно, так как от его познания зависит познание всего другого⁶.

Пожалуй, главная особенность ноологии Декарта – широкое понимание мышления. В «Первоначалах философии» сформулировано:

Под словом «мышление» (cogitationis) я понимаю все то, что совершается в нас осознанно (consciis), поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать (intelligere), хотеть (velle), воображать (imaginari), но также и чувствовать (sentire) есть то же самое, что мыслить (cogitare)⁷.

Изучению и эnumerации подлежат, во-первых, ум, во-вторых, вещи во вселенной и, в-третьих, познавательные отношения и корреляции между умом и вещами. Поэтому исследовательский процесс и должен быть разделен на части: мы сепаратно должны обратиться «к нам, способным к познанию (ad nos qui cognitionis sumus capaces)» и «к самим вещам, которые могут быть познаны (ad res ipsas, quae cognosci possunt)». Следовательно, Декарт выстраивает довольно жесткую субординацию этапов познания: только после того как мы исследуем интеллект (ум), можно будет «перейти к самим вещам (ad res ipsas), которые должны рассматриваться лишь постольку, поскольку они затрагиваются разумом»⁸.

По поводу этой эпистемологической установки можно сказать, что в ней

в точности предвосхищено кантовское определение трансцендентального: рефлексия занимается не просто предметами, а видами нашего познания предметов; сами вещи (die res ipsae) настолько являются предметом, насколько они схвачены (erfaßt) умом, насколько, стало быть, сам интеллект в качестве знания может быть предметом рефлексии. Порядок вещей (ordo rerum) является порядком *осознанных* (bewußter) вещей, а не порядком вещей самих по себе, и является как таковым только в отношении к порядку представлений (ordo perceptionis). Во всем этом фрагменте содержатся три решающих момента

трансцендентальной точки зрения: 1. Единство мышления, или ума. 2. Всё схваченное в этом единстве (целостность); и эта целостность, в свою очередь, делится на: а) то, что принадлежит нам, то есть субъективные формы, и б) сами вещи, которые усматриваются только посредством разворачивания субъективных форм из единства мышления⁹.

Именно поэтому Декарт и говорит о том, что не существует ничего более нелепого, чем спорить о тайнах природы, что-то предсказывать или предугадывать в области вещей, не задавшись прежде вопросом, «достаточно ли человеческого разума, чтобы это открыть»¹⁰. Иначе говоря, прежде чем приступать к природе со своими вопросами, необходимо тщательно изучить *трансцендентальные условия* познания, включая сюда и познавательную структуру рассудка (интеллекта) и разума. Ф. Баадер справедливо полагает, что

эта мысль в восьмой части «Правил для руководства ума» есть первоисточник (Ursprung) так называемой *теории инструментов* (*Instrumententheorie*) в отношении ума (intellectus). Методическое требование исследования ума в качестве инструмента познания его самого и всего остального является специфически трансцендентально-философским правилом Декарта. Оно вытекает из осознания способности непосредственного усмотрения ума, а также его неспособности вводить в заблуждение (Unmittelbarkeit und Unhintergebarkeit des Intellectus). Любая реальность рассматривается Декартом не просто как объективно данное, но как ее эксплицированные познанные свойства; причем это знание должно быть также экспрессивным моментом подобно рода высказывания обо всей действительности. Она уже не кажется просто лишь вещью в таком высказывании, но вещью в единстве с ее познанными свойствами, следовательно, как *отношение* вещи и познания с точки зрения познания. Без методической рефлексии знания о вещи и без характеристики конститутивных условий познания никакие высказывания в строгой (konsequenten) философии не делаются¹¹.

Таким образом, Декарт последовательно и методично придерживается трансцендентального подхода к познанию, разумеется, в том понимании, которое позже установит Кант.

Декартовы первые принципы – простая природа, мышление и протяжение – онтологически определяют все, что есть, потому что истина ясного и отличного восприятия не вызывает проблем. Однако для философа

основополагающая задача состоит в не том, чтобы защитить неизменность этих принципов против сомнения, которое никогда не могло бы

быть опровергнуто, если бы оно было успешно выдвинуто, а скорее в потребности обеспечить доступ к миру, полностью лишенному качеств, – в этом заключается методологическая проблема, состоящая в том, чтобы перехитрить предвзятое мнение, которое скрывает за собою этот мир. С этой целью Декарт предпринимает исследование познавательных способностей ума, которое включает в себя (но не исчерпывается) анализ того, как могут быть использованы инструменты мышления для того, чтобы получить доступ¹².

К самим вещам. К наукам способен только разум (*intellectus*), лишь он один может постигать истину, но ему могут содействовать (или препятствовать) три другие способности-действия: воображение (*imaginatio*), чувство (*sensus*) и память (*memoria*). Чистый разум только обрабатывает и понимает чувственные ощущения, постигает/придает смысл, но с самими вещами не соприкасается. Чувственные данные побуждают, инспирируют разум к познанию, ибо обнаруживают непонятное им *нечто*, в сущности которого может разобраться только высшая познавательная способность. Декарт подчеркивает:

Я пользуюсь чувственными восприятиями, данными нам природой, лишь для того, чтобы указывать нашему уму, что именно удобно или неудобно для меня в целом (ведь ум – только часть целого), – пользуюсь ими, говорю я, как точными мерилками для незамедлительного распознавания сущности находящихся вне нас тел, хотя эти мерилки очень туманны и смутны¹³.

Три другие способности имеют отношение к чувственности, но сами таковой не являются. Все они формируют, как из чувственного материала, так и при помощи самого ума или воли, различные модусы мышления: ощущение, представление, восприятие, воспоминание, сомнение, воображение, желание, нежелание, утверждение, отрицание, способность суждения и, наконец, разумение и понимание. Однако этими способностями, как мы ниже увидим, априорное содержание ума не исчерпывается. Каким же образом ум управляет телом и чувствами? Здесь как раз и возникает проблема соединения двух разделенных субстанций. В связи с этим затруднением Джонатан Беннет отмечает:

Любой философ, который считает, что ум – это одна вещь, а тело – другая, должен рассмотреть проблему: могут ли быть и каким образом тело и ум так взаимосвязаны, чтобы составить единую вещь. ... Декарт часто отвечает на этот вопрос (*whether-question*) утвердительно: да,

эти двое могут составить единую сущность, человека. ... Хотя он считает, что никакая *субстанция* не может обладать сразу и мышлением и протяжением, тем не менее допускает, что некая сущность определенного вида может быть такой¹⁴.

Чтобы ответить на этот вопрос, Декарт выделяет несколько ключевых пунктов в процессе чувственного восприятия. Прежде всего все внешние чувства, поскольку они являются частями тела, способны ощущать лишь посредством приспособления (*per passionem*), т. е. тем же способом, каким воск воспринимает фигуру от печати. Все воспринятое внешним чувством (например, фигура, очертание) мгновенно передается той части тела, которая называется «общим чувством», или чувствилищем (*sensus communis*), которое синтезирует многие восприятия, но вместе с тем также играет роль печати: запечатлевает в фантазии, или воображении, как в воске, фигуры или идеи, приходящие от внешних чувств чистыми и бестелесными. Так возникает память. Фантазию (воображение) Декарт считает не интеллектуальной способностью, а чувственной, строго и последовательно отделяя ее от чистого мышления.

В «Шестом размышлении» Декарт еще раз подчеркивает различие между способностью воображения (*facultas imaginationis*) и чистым пониманием (*intellectus purus*). Способность воображения используется тогда, когда мысли заняты материальными вещами, что, кстати говоря, доказывает, что вещи эти действительно существуют. Сущность воображения состоит в том, что оно есть не что иное, как применение познавательной способности (*facultatis cognoscitivae*) к телу, как бы внутренне присутствующему в познающем человеке и потому существующему. Декарт приводит пример, который, по его мнению, полностью проясняет различие между воображением и чистым интеллектом. Когда я воображаю треугольник, то я «вижу» его как бы наяву; вместе с тем я его и понимаю, при этом для понимания треугольника я вовсе не нуждаюсь в его воображении. Но если ставится задача вообразить и понять тысячеугольник или даже десятитысячеугольник, то одна способность отпадает сама собою, ибо вообразить такие фигуры (при этом точно подсчитав в воображении количество углов) попросту невозможно. Зато их можно легко понять! Причем опять же без всякой помощи воображения¹⁵.

Та сила, посредством которой мы познаем вещи, является «чисто духовной» (*pure spiritualem*) и резко отличается от тела в целом. Она вместе с фантазией воспринимает фигуры от общего чувства либо прилагается к тем, какие сохраняются в памяти, либо создает новые фигуры. Во всех этих случаях «познающая сила» (*vis*

cognoscens) иногда является пассивной, иногда деятельной, уподобляясь то воску, то печати. Она является

одной и той же силой, которая, когда она вместе с воображением направлена на общее чувство, обозначается словами «видеть», «осознать» и т. д.; когда она направлена на одно лишь воображение как облекаемое в различные фигуры, она обозначается словом «вспоминать»; когда она направлена на воображение как измышляющее новые фигуры – словами «воображать» или «представлять»; когда, наконец, она действует одна – словом «понимать»¹⁶.

Позже, опять-таки в «Шестом размышлении», Декарт уточнит:

У меня есть также некая пассивная способность чувственного восприятия (*passive quaedam facultas sentiendi*), или, иначе говоря, восприятия и познания идей чувственных вещей, но я никак не мог бы ею воспользоваться, если бы наряду с нею не существовала – у меня ли или у кого-то другого – некая активная способность (*active facultas*) образовывать и производить такие идеи¹⁷.

Стало быть, пассивная способность чувственного восприятия не действует и никак себя не обнаруживает без побуждающего воздействия активной способности чистого разума конституировать идеи чувственно воспринимаемых вещей. Причем, отмечает Декарт, эта активная способность является полностью априорной (врожденной), ибо вложена в нас Богом, т. е. абсолютным трансцендентальным субъектом, источником любого *a priori*.

Обращаясь «к самим вещам», Декарт сразу же устанавливает их важное деление на «простые (*simplicibus*)» и «сложные, или составные (*complexas sive compositas*)». Например, какое-то тело состоит из телесной природы, протяжения и фигуры. В качестве вещи как таковой это тело является чем-то единым и простым, ибо все эти три составляющие не существуют друг без друга. Однако с точки зрения нашего разума это тело состоит из трех природ, ибо разуму свойственно анализировать объекты и выделять в них составные части, которые в природе не могут существовать отдельно. Но таково свойство нашего рассудка. Следовательно, рассуждая о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом,

мы называем простыми только те, познание которых является столь ясным и отчетливым, что они не могут быть разделены умом на большее число познаваемых более отчетливо частей; таковы фигура, протяжение, движение и т. д.; все же остальные вещи мы представляем себе некоторым образом составленными из этих простых¹⁸.

Простые природы – по категоричному утверждению Декарта – известны сами по себе и никогда не заключают в себе никакой лжи. Иначе говоря, априорные понятия познаются безотносительно к опыту и, поскольку полностью соответствуют природе и структуре нашего сознания, могут быть только истинными. Эти простые вещи познаются не той способностью разума, которая созерцает и познает вещь, а той, которая выносит суждения.

Разум должен жестко контролировать опытное познание, и в качестве главного принципа такого контроля Декарт выдвигает «трансцендентальный факт». Мудрый человек, к примеру, все воспринимаемое от воображения будет считать запечатленным в последнем, однако никогда не признает, что «одна и та же вещь переходит в целости и без какого-либо изменения от внешних вещей к чувствам и от чувств к фантазии». Таким образом, «мы сами составляем вещи, которые разумеем, всякий раз, когда мы верим, что в них содержится нечто непосредственно не воспринимаемое нашим умом ни в каком опыте»¹⁹.

Трансцендентальный синтез ума. Во «Второй медитации» Декарт приступает к рассмотрению трансцендентального синтеза рассудка, конституирующего вещи. Однако конечной целью этого размышления является ум, человеческое существование и определение окружающего мира. По своей сущности и задачам весь этот анализ представляет собою второй этап обоснования положения *cogito ergo sum*. Эта дедукция есть не что иное, как знаменитый в истории философии пассаж о воске. Он

предназначается, чтобы доказать одновременно (взаимозависимые) утверждения о том, что познание ума является, по крайней мере, столь же «отчетливым», как и познание тела, и что чувства (и воображение) не являются источниками нашего совершенного знания о вещах²⁰.

Декарт отталкивается от мысли (предположения) о том, что телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое мне собственное *я*, которое недоступно воображению. Суждение, по мнению Декарта, действительно, странное: вещи сомнительные, непонятные и чуждые мне представляются воображению отчетливее, нежели вещи истинные и познанные, т. е. в конечном итоге *я сам*. Тогда Декарт приступает к анализу ситуации с кажущимися очевидными чувственными восприятиями. При этом

стратегия аргумента состоит в том, чтобы опровергнуть возражение [сенсуалистов] по поводу невообразимости мыслящей вещи (*res cogi-*

tans), продемонстрировав, что даже тело не может быть адекватно понято воображением, но только одним рассудком, и закончить парадоксальным результатом, что и ум и тело познаваемы только «сверхчувственно»²¹.

Возьмем, к примеру, воск – тело осязаемое и зримое, считающееся, как и все подобные вещи, отчетливо мыслимым. Он обладает запахом, цветом, очертаниями и размером. Он тверд, холоден, легко поддается нажиму и при ударе по нему пальцем издает звук. Иначе говоря, этот воск обладает всеми свойствами, необходимыми для познания любого тела. Но вот мы начинаем нагревать воск, приблизив его к огню: запах и аромат исчезают, меняется цвет, очертания расплываются, он увеличивается в размерах, становится жидким и горячим, едва допуская прикосновение, и при ударе не издает звука. Чувства нам говорят, что теперь это – совсем другой предмет, нежели первоначальный кусок воска. Возникает вопрос: так что же в нем столь отчетливо мыслилось в то время, когда он был в виде куска? Разумеется, ни одно из тех свойств, которые описаны выше – ведь все то, что воздействовало на органы чувств, теперь уже изменилось, остался только воск. Именно так: все качества исчезли, а сам воск остался.

Однако он и раньше был тем же воском, который я мыслю сейчас. Почему? Ведь воск как таковой не был сладостью меда, или ароматом цветов, или белизной, присущей ему ранее. Он был телом, которое – как мне представлялось – обладало этими свойствами, теперь же – совсем другими. В таком случае что именно есть то, что я подобным образом себе представляю? Этот вопрос требует глубокого размышления.

Что осталось в новом состоянии воска? Практически ничего, кроме некоей протяженности, гибкости, изменчивости. Но эти свойства воска могут иметь столько разнообразных вариантов, что никакой разум за ними не угонится! Приходится признать: я не представлял себе, что есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно. Но что же такое воск, воспринимаемый только умом? Да то же самое, что я вижу, ощущаю, представляю себе! В конечном итоге то, чем я считал его с самого начала. Отсюда следует:

восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, ни представлением, но лишь чистым умозрением (*solius mentis inspectio*), которое может быть либо несовершенным и смутным, каковым оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым (*clara & distincta*), каково оно у меня сейчас, в зависимости от более или менее внимательного рассмотрения составных частей воска²².

В связи с этим выводом Маргарет Уилсон справедливо подчеркивает:

В приобретении отчетливого знания о себе самом Декарт может положиться на прямое и непосредственное наблюдение того, что находится в нем, на свое собственное мышление. Однако в случае с телами первоначально дано только понятие. Так как на чувственные данные нельзя положиться, то у нас нет никакого прямого или непосредственного знания о существовании тел или их свойств. То отчетливо данное, которое мы находим в себе относительно нас же самих, суть наши существенные и несущественные способности и состояния. Однако то отчетливо данное, которое мы обнаруживаем в себе относительно тел, есть всего лишь их абстрактное понятие²³.

В приведенном выше фрагменте Декарт ведет речь о тех механизмах и способностях, которые разум использует в трансцендентальном процессе определения вещи и вынесения о ней суждения. Если развернуть декартово рассуждение, то получится следующая картина эпистемического взаимодействия многогранных способностей рассудка и внешнего чувства. Я вижу кусок воска и узнаю его, потому что не только видел его раньше, но и знаю его понятие, т. е. сущность (допустим: продукт производства пчел, из которого они строят соты, а потом их запечатывают; может иметь такие-то и такие-то агрегатные состояния). В этом случае органы чувств действительно играют вспомогательную роль: они всего лишь «содействуют» (как выражается Декарт) разуму в распознании вещей.

Что же происходит далее? Чувства помогли разуму узнать воск. Но в этом процессе *рекогниции* участвуют не только чувства, но и память. Сначала я вижу вещь, воспринимаю ее запах, цвет, трогаю рукой, щелкаю по ней пальцем, слышу звук (здесь оказали содействие органы чувств); далее следует *репродукция*, и память достает из хранилища отпечаток внешнего вида воска; рассудок сравнивает внешний вид реального куска и внешний вид отпечатка из памяти; если два образа совпадают по существенным признакам, то разум на основе имеющегося у него понятия воска одновременно идентифицирует и распознает видимый кусок путем подведения реальной вещи (воска) под категорию.

В отношении роли и места памяти в таком процессе Декарт позже (в 1648 г.) разъяснит юному Франсу Бурману, как именно интеллектуальная память (*memoria intellectualis*) участвует в познании. Услышав, что слово

«Ц-А-Р-Ь» означает верховную власть, я препоручаю его своей памяти, а впоследствии с ее помощью воспроизвожу указанное значение.

Это совершается благодаря интеллектуальной памяти, ибо нет никакой непреложной связи между тремя этими буквами²⁴ и их значением, из которого бы я их извлек. Лишь благодаря интеллектуальной памяти я запомнил, что буквы эти выражают указанное значение²⁵.

Такая же память – по своей сущности и механизму действия – лежит в основании кантовских синтезов репродукции и рекогниции из первого издания «Критики чистого разума».

Вернемся к случаю с воском. Если мне известно о различных видах существования воска, то я сумею узнать его и в твердом, и расплавленном виде, и тем более когда процесс изменения агрегатного состояния происходит у меня на глазах. Однако я могу знать о воске только в его твердой консистенции и никогда не видеть его в жидком виде и даже не слышать, что он может быть расплавленным. Иначе говоря, у меня отсутствует вспомогательное понятие жидкого воска. Вот тогда, если мне покажут его уже растаявшим, я его, конечно же, не узнаю, ибо мне не с чем будет его идентифицировать и подводить под понятие. Стало быть, трансцендентальный синтез не состоится, и причина этого будет заключаться в том, что у разума отсутствуют (трансцендентальные) условия для успешного определения вещи.

Тем временем Декарт продолжает дедукцию. В каком случае, задается он вопросом, я совершеннее и с большей очевидностью постигаю, что такое воск: когда убедился, что воспринимаю его с помощью внешнего чувства (*sensus externus*) либо общего чувства (*sensus communis*), т. е. способности представления, или же теперь, после тщательного исследования того, в чем состоит его сущность, и того, каким образом его можно познать? Разумеется, сомнение здесь нелепо.

Вслед за этим рассуждением Декарт формулирует важный эпистемологический вывод. Если восприятие воска, утверждает он,

показалось мне более четким после того, как я его себе уяснил не только благодаря зрению и осязанию, но и благодаря другим причинам, то насколько отчетливее (как я должен признаться) я осознаю себя теперь благодаря тому, что никакие причины не могут способствовать восприятию воска ли или какого-либо иного тела, не выявляя одновременно еще яснее природу моего ума (*mentis meae naturam*)! Но помимо этого в самом уме содержится и много другого, на основе чего можно достичь более отчетливого понимания нашего ума, так что воздействие на него нашего тела вряд ли стоит принимать во внимание²⁶.

Этим выводом Декарт подчеркивает тот факт, что природа, сущность и механизмы работы ума эксплицируются для нашего

познания прежде всего в его гносеологических действиях. Разум, не управляющий работой органов чувств и не конституирующий предметы познания, а также не устанавливающий связей между содержаниями сознания, обнаружить, по-видимому, невозможно. Таким образом, в декартовой гносеологии принцип действия, как, собственно, у всех трансценденталистов, обладает базовым и фундаментальным статусом.

Наконец, Декарт делает итоговый вывод из рефлексии воска:

Коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом (*solo intellectu percipi*), причем воспринимаются не потому, что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*ex intelligentur*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум²⁷.

При познании вещей и самопознании разум использует определенные инструменты, часть из которых изначально принадлежит ему самому. Этими инструментами являются идеи различного рода, а также разновидности мыслей, присущих самому сознанию.

Примечания

¹ Энтони Кенни суммирует результаты трансцендентальной редукции Декарта: «*Cogito* обеспечило Декарта тремя положениями. Во-первых, оно установило, как несомненное, его собственное существование. ... Во-вторых, оно представило ему общий критерий истины и очевидности. ... В-третьих, *cogito* позволило Декарту обнаружить собственную природу. Я мыслю, следовательно, я существую. Но кем являюсь я? Мыслящей вещью» (См.: *Kenny A. Descartes: A Study of His Philosophy*. New York; London: Garland Publishing, 1987. P. 63, 64).

² Декарт почти в точности повторяет знаменитую дедукцию Аврелия Августина, в частности из трактата «*De Trinitate*»: «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться» (*De Trin.* X 10 14).

³ *Lauth R. Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München; Salzburg: Anton Pustet, 1965. S. 37.

- ⁴ *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989–1994. Т. 1. С. 102 (Все работы Р. Декарта в русском переводе указываются по этому двухтомнику. В дальнейшем в ссылках указывается только название работы, без указания номера тома. Все оригинальные латинские или французские фрагменты, словосочетания и термины Декарта приводятся в тексте по изданию: *Œuvres de Descartes / Publiées par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du ministère de l'instruction publique.* Paris: Léopold Cerf, imprimeur-éditeur, 1897–1913. Т. I–XII).
- ⁵ Там же. С. 104.
- ⁶ *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: 2 Bd. Bonn: Bouvier, 1979–1983. Bd. 1. S. 268–269.
- ⁷ *Декарт Р.* Первоначала философии. С. 316.
- ⁸ *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 104–105.
- ⁹ *Bader F.* Op. cit. S. 276–277.
- ¹⁰ *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 104.
- ¹¹ *Bader F.* Op. cit. S. 270–271.
- ¹² *Caton H.* The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. New Haven; London: Yale University Press, 1973. P. 158.
- ¹³ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 66–67.
- ¹⁴ *Bennett J.* Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume: In two volumes. Oxford: Clarendon Press, 2001. Vol. 1. P. 81.
- ¹⁵ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 58–59.
- ¹⁶ *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 116.
- ¹⁷ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 63.
- ¹⁸ *Декарт Р.* Правила для руководства ума. С. 118.
- ¹⁹ Там же. С. 122.
- ²⁰ *Wilson M.D.* Descartes. London, Henley-on-Thames, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978. P. 77.
- ²¹ *Caton H.* Op. cit. P. 153.
- ²² *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 26–27.
- ²³ *Wilson M.D.* Descartes. P. 82.
- ²⁴ В оригинале: «R-E-X». См.: *Œuvres de Descartes / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery.* Т. V. P. 150.
- ²⁵ *Декарт Р.* Беседа с Бурманом. С. 452.
- ²⁶ *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 28.
- ²⁷ Там же.



Т.В. Литвин

ВРЕМЯ И ВНУТРЕННЕЕ ЧУВСТВО В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ И. КАНТА¹

Статья посвящена рассмотрению одного из определений времени в трансцендентальной эстетике Канта – времени как формы внутреннего чувства. Анализируется само понятие чувственности и внутреннего чувства у Канта в связи с проблемой времени, с опорой на рукописное наследие и современные интерпретации (Н. Хинске). Ставится вопрос о методологической параллели с феноменологией Э. Гуссерля.

Ключевые слова: философия времени, внутреннее чувство, трансцендентальная эстетика Канта, гносеология.

Теория времени Канта, изложенная преимущественно в разделе о трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума», до сих пор остается одной из ключевых философских концепций времени. Предварительные рассуждения на эту тему содержатся в диссертации 1770 г., где основные положения совпадают с аксиомами первой критики, а зачастую и более подробно проясняют ход рассуждений Канта. Исследовательский интерес по данной теме представляют также рукописные заметки к «Критике чистого разума», так называемые *Reflexionen*, а также некоторые письма, в частности письмо к Марку Герцу, одному из оппонентов диссертации. Несмотря на кажущуюся разрозненность и незавершенность взглядов Канта по этому вопросу, нет оснований полагать, что философ считал его малозначительным. Формирование основных принципов, на которых построена метафизика Канта, иными словами, переход к критицизму, был связан, как принято считать, с пересмотром естественнонаучных вопросов, основ физики и математики. Законы движения тел, порядок пространства и способы измерения физических изменений волновали Канта

© Литвин Т.В., 2011

наряду со способами познания и анализа, принципами морали и религии, как свидетельствуют его докритические сочинения. И те положения о времени и пространстве, которые Кант излагает в «Критике чистого разума», во многом отталкиваются от натурфилософских представлений более раннего периода творчества. В этой связи его определение времени как формы внутреннего чувства обнаруживает значимость гносеологического фона, на котором формируется естественно-научное представление о времени и устойчивые формы социального познания. Целью данной статьи является не только историко-философская реконструкция данной темы, но и возможность ее феноменологического прочтения. Тот факт, что Кант обращается к анализу чувственности как к трансцендентальной сфере возникновения и осуществления форм познания, позволяет обратить внимание на его теорию как методологически предшествующую феноменологии, прежде всего Э. Гуссерля. И хотя сравнительный анализ этих двух философских систем достаточно популярен в современной критике, проблема времени в нем затрагивается нечасто. Необходимо отметить, что тема данной статьи подразумевает обращение к тому аспекту теории познания Канта, который остается методологически актуальным и для последующей феноменологической гносеологии, и для современного анализа субъекта в целом. Исходя из этого, я рассматриваю данную тему в трех частях: во-первых, опираясь на анализ чувственности как таковой, во-вторых, во взаимосвязи определения времени как формы внутреннего чувства с другими определениями времени и, в-третьих, с позиций возможных интерпретаций в кантоведении, позволяющих прояснить параллель с феноменологией.

Чувственность и аффективность. Следует отметить, что важным смыслообразующим элементом для последующей философской антропологии XX в. является сам факт прояснения статуса чувственности. Философская традиция нечасто берет своим предметом именно чувственность, игнорируя или преуменьшая ее значение в системе возникновения философского знания. Причин тому множество, и все они исторически обоснованы. Однако тот факт, что Кант уделяет достаточно много внимания рассмотрению чувственного созерцания, аффектации и тем самым функции чувственности как таковой, несомненно, делает трансцендентальную эстетику не только методически последовательной, но и актуальной по сей день.

Ход рассуждений трансцендентальной эстетики строится от определения чувственного созерцания самого по себе к его функциям для чистого познания и к той форме, в которой дано чувственное созерцание. В «Критике чистого разума» Кант определяет

чувственность как «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас»². В диссертации мы находим аналогичное, но более развернутое определение, чувственность – это «восприимчивость субъекта, посредством которой возможно, что состояние представления (*status repraesentativus*) субъекта определенным образом аффицировано настоящим присутствием (*praeaesentia*) какого-либо объекта»³. Аффицированность не означает какого-либо особого состояния сознания, объект воздействует на восприятие в силу своей данности. В письме к М. Герцу Кант поясняет, что

пассивные, или чувственные, представления обладают ... доступным для понимания отношением к предмету, и принципы, заимствуемые из природы нашей души, имеют вполне понятную значимость для всех вещей, поскольку они должны быть предметами чувств⁴.

Важно, что, говоря о душе, Кант употребляет чаще всего слово «*Gemüt*», а не «*Seele*», означающее душу как способность к восприятию, к «простому» получению впечатлений⁵. *Gemüt* – это способность, своего рода орган души (*animus*), но не душа как субстанция (*anima*).

Специфика понимания того, что Кант называет аффицированностью, связана также с толкованием термина «предмет» (*Gegenstand*) в данном определении, на что указывал Х. Файхингер⁶. Термин «предмет» употребляется Кантом в двух смыслах – во-первых, как эмпирический объект, данный нам в эмпирическом представлении, и во-вторых, как трансцендентальный объект, существующий сам по себе «без нашего субъективного способа представления»⁷. Файхингер склоняется к трактовке, разделяемой также другими комментаторами того времени, что данный термин включает оба эти смысла. Предмет как аффицирует, так и является результатом аффицирования. Иными словами, эмпирический объект одновременно является содержанием сознания, а точнее, содержанием созерцания (интуиции).

Предметом чувственности называется чувственно воспринимаемое, феномен, чувственное познание – это познание, подчиненное законам чувственности. Феномен, или чувственное представление, состоит из материи, или ощущения (*Empfindung*) и формы, а точнее, «вида (*Gestalt*) чувственно воспринимаемого, который показывает, насколько упорядочено многообразное, которое аффицирует чувства, посредством своего рода естественного закона души»⁸. В разделе о трансцендентальной эстетике ощущение – это «действие (*Wirkung*) предмета на способность представления,

поскольку мы аффицированы предметом»⁹. В диссертации Кант, говоря о качестве (*Beschaffenheit*) ощущения, указывает на то, что «оно зависит от природы субъекта, а именно насколько он поддается изменению под действием данного объекта»¹⁰. Важно, что ощущение Кант понимает как действие, однако лишь в том смысле, в котором действием будет сама данность (явленность) предмета сознанию, т. е. в смысле некой событийности восприятия. Ощущение у Канта сводится к материальной, эмпирической составляющей феномена – цвет, твердость, непроницаемость и т. п. Кант различает ощущение и чувство¹¹, но в целом ощущение – это эмпирический элемент аффицированного восприятия, материя впечатлений. В трансцендентальной аналитике Кант описывает также свойство ощущения – интенсивность. Так как материя феномена дана апостериори, а форма априори, то речь идет о специфическом смысле антиципации как способности «предварять опыт в том именно, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него»¹².

«Изолируя» чувственность, Кант, как известно, указывает на то, что чувственное познание недостаточно для познания вещей самих по себе, независимо от степени ясности и отчетливости созерцания. Независимо от степени четкости ощущений, они не дают знание о вещи как таковой и потому являются как бы частью нашего представления о ней, но не знанием в целом. Каким бы четким ни было чувственное представление, оно не станет интеллектуальным, поскольку различие чувственного и интеллектуального трансцендентально, в отличие от различия между отчетливым и не отчетливым, которое есть лишь логическое различие¹³. Данное возражение Вольфу и Лейбницу не означает, впрочем, что чувственность является некой несовершенной формой интеллектуальности и представляет собой неупорядоченное нагромождение признаков воспринимаемых предметов. Чувственная составляющая вещи («образы вещей», *species*¹⁴) столь же истинна, сколь и его интеллектуальная составляющая. Чувственность подчинена собственным законам, а именно априорным формам пространства и времени, хотя и не имеет никакой иной роли, кроме демонстрации факта данности объекта сознанию в чувственно воспринимаемом мире. Феноменальность мира обнаруживается благодаря формальному субъективному принципу, согласно которому «все, что может быть предметом чувств (по их качеству), необходимо представляется относящимся к одному и тому же целому»¹⁵.

Внутреннее чувство. Кант определяет время как форму внутреннего чувства (*die Form des inneren Sinnes*), «то есть созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния»¹⁶. Время, в отличие

от пространства, не определяет ни положения, ни очертания предмета, а определяет «отношение представлений в нашем внутреннем состоянии»¹⁷. Внутреннее чувство, или внутреннее созерцание, не обладает наглядно представленным видом, как пишет Кант, очертанием (Gestalt), в силу невозможности образно представить отношение. Однако мы стараемся устранить этот недостаток, и потому время обычно понимают при помощи аналогии, в частности аналогии временной последовательности с бесконечно продолжающейся линией. Все свойства таковой линии мы приписываем также и времени. Отсюда следует вывод, что представление о времени и само есть созерцание, «так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания»¹⁸, т. е. в пространственных схемах.

Какой смысл приобретает у Канта само понятие внутреннего чувства? Кант определяет внутреннее чувство как способ, «каким душа аффицирует самое себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений, ... делая это через самое себя»¹⁹. Поскольку все, что познается посредством чувств, суть явления, то и субъект дан себе как явление. Наше первичное представление о себе, о своем интуитивно, созерцательно, а не интеллектуально. Душа созерцает себя так, «как она аффицирована изнутри, ... как она является себе»²⁰. И время оказывается формой «внутреннего восприятия многообразного, данного в субъекте заранее»²¹. Внутреннее чувство дает, таким образом, представление об отношении к вещам (в том числе и к такой «вещи», как Я), и сама эта относительность внутреннего созерцания (так же как и внешнего) является для Канта подтверждением их идеальности²².

Интуитивное осознание самого себя (апперцепция) не «самодетельно», многообразное дается в субъекте «без спонтанности», которая приписывается рассудку, но не чувственности. Это обстоятельство позволяет указывать на известное разделение активной и пассивной частей субъекта, где чувственности отведена пассивная роль²³. Представляется, что эту роль правильнее было бы назвать первичной, а не пассивной, поскольку свойства чувственности обусловлены самим фактом субъективности. Выше отмечалось, что под аффицированностью у Канта не подразумевается какого-либо особенного состояния сознания, и потому внутреннее чувство в своей определенности как субъективное единство самосознания является необходимым, но скорее механическим допущением, а именно в том смысле, в котором пространство и время Кант относил к области чистой механики.

Стоит, однако, заметить, что Кант разъясняет аффицированность как некую деятельность души, пусть и обусловленную формальным, темпоральным принципом. Возможно, что в данном поло-

жении уместна параллель с платоновским «движением души», которое также и в гносеологии Августина является естественным свойством восприимчивости. Полемизируя также с приверженцами естественной теологии, Кант приводит аргументы, еще более сближающие его идеи с неоплатоническим разграничением времени и вечности. Время как формальное условие созерцания не является при этом тем способом, каким дается само существование объекта созерцания. Время (как и пространство) было бы условием бытия Бога только в том случае, если бы обладало «объективностью», против которой Кант выдвигает достаточно аргументов. Время не подобно вечности, которая в данном контексте может быть названа объективной, а потому бессмысленно приписывать Богу темпоральные характеристики. Время как форма чувственности существует благодаря тому, что «способность представления субъекта подвергается аффицированию со стороны объекта»²⁴, что не означает, что время является условием существования этого объекта.

В рукописном наследии (Reflexionen) мы находим замечания Канта о связи между свойством бесконечности и характером внутреннего чувства. «Время едино ... Оно бесконечно, в нем нет первого и последнего. Ведь оно есть условие координации посредством внутреннего чувства, которое должно определяться и ограничиваться не иначе как с помощью представлений, полагаемых в соответствии с ним. Себя саму способность рецептивности упорядоченной связи ограничить не может»²⁵.

Время как априорная форма чувственности обеспечивает не только функцию координации впечатлений и субъективной отсылки. Несомненно, ключевым для толкования понятия внутреннего чувства является временное определение трансцендентальной схемы. Этот аспект теории времени связан с наиболее глубоким анализом априорных форм субъективности, демонстрирующих специфическую роль чувственности в системе трансцендентальной философии Канта. Рассмотрение трансцендентальной способности воображения и ее фигурного синтеза, так же как и введение трансцендентального схематизма, находят применение и в дальнейшем, в феноменологии, прежде всего в проблематике пассивного синтеза.

Кант указывает, что внутреннее чувство не тождественно апперцепции, несмотря на то что оно также лежит в основе представления о «я». Внутреннее чувство определяется рассудком «с его первоначальной способностью связывать многообразное», т. е. способностью к трансцендентальному синтезу.

Рассудок под названием трансцендентального синтеза способности воображения производит на пассивный субъект, способностью кото-

рого он является, такое действие, о котором мы имеем полное право утверждать, что благодаря этому внутреннее чувство аффицируется²⁶.

При этом сам синтез определяется Кантом как «единство действия, создаваемое рассудком»²⁷, иначе говоря, аффицирование внутреннего чувства происходит благодаря синтезу рассудка, в данном случае тождественного трансцендентальной способности воображения.

Таким образом, напрашивается вывод, что вся внутренняя структура взаимосвязи между чувственностью и рассудком либо подвергается модификации, возможно, с помощью рефлексии, либо требует допущения некоей специфической креативности. Так или иначе, но именно понятие внутреннего чувства оказывается наименее проясненным в работе сознания.

Интерпретация Н. Хинске и Ленинградский фрагмент. Проблематика внутреннего чувства получила большое распространение в кантоведении, в том числе и благодаря спорности самого понятия²⁸. Принято считать, что само понятие внутреннего чувства, которое использовал Кант, восходит к философии Дж. Локка. Этот термин встречается также у Лейбница, Баумгартена, Тетенса, но именно к теории познания Локка ближе всего кантовское значение, позволяющее объяснить данный термин как связанный с опытом представления субъекта о самом себе. Один из современных кантоведов, Норберт Хинске, указывает, что эта историко-философская ссылка требует определенного прояснения, а именно, что понятие внутреннего чувства было заимствовано Кантом скорее под влиянием Георга Фридриха Майера. Его сочинение «К учению о предрассудках человеческого рода», вышедшее в 1766 г., было хорошо известно Канту и использовалось им в лекциях по логике. Существует достаточно оснований считать, что «борьба» Канта против вольфианского догматизма осуществлялась в том числе и под влиянием Майера²⁹.

Созвучность идей Майера не противоречит признанию роли Локка, под влиянием которого находился и сам Майер. Но это историческое обстоятельство позволяет прояснить ход размышлений самого Канта, в том числе с точки зрения феноменологического подтекста анализа чувственности. Н. Хинске указывает, что уже Майер распространял тезис о субъективности чувственных ощущений на внутреннее чувство, что делает наш внутренний мир непознаваемой вещью в себе³⁰. Майер разграничивал ощущение, чувство и вещь, сам предмет «в себе и для себя». Между ними лежит непреодолимая преграда, несмотря на то что предмет является предметом наших чувств. «Наши чувства не замечают

ничего, кроме этой преграды. Они не могут видеть сквозь оную, и как же могли бы они прийти хотя бы только к предположению, что за этой преградой есть вещь, которая не такова, как они ощущают»³¹. Для объяснения данного разделения Майер обращается к метафоре пещеры у Платона. Он объясняет искаженность ощущений, не отделенных от самой вещи, по аналогии с искаженными зрительными ощущениями обитателей пещеры, которые видят лишь тени, а не саму вещь с ее реальными свойствами³².

Кроме того, особый интерес для данного аспекта теории времени представляет одна малоизвестная рукопись Канта, так называемый Ленинградский фрагмент. Первая часть этого фрагмента носит название «О внутреннем чувстве» и датируется примерно 1786 г.³³ В ней Кант в краткой и емкой форме рассуждает о соотношении времени, внутреннего чувства и аффицированности, обусловленной также и внешним чувством.

«Время есть только субъективная форма внутреннего созерцания, поскольку мы аффицируем сами себя, а не способ бытия»³⁴. Познание себя, положение «я есмь» лежит в основе любого восприятия и опыта, но только в той мере, в какой «я» само себя аффицирует. Возможность этого аффицирования как (темпорально) оформленного чувства обусловлена пространством, поскольку благодаря пространству мы способны отличить (или синтезировать) предметы сами по себе.

Мы не обладали бы никаким внутренним чувством и не могли бы определить свое бытие, если бы у нас не было никакого внешнего (действительного) чувства, и мы не могли бы представить предметы в пространстве как отличающиеся от нас³⁵.

Кант указывает на невозможность преодолеть то, что можно было бы назвать пространственностью мышления. «Трудность заключается собственно в том, что нельзя понять, как возможно внешнее чувство (идеалист должен отрицать его), ибо нечто внешнее должно быть представлено ранее, чем в него будет положен объект»³⁶. Данный фрагмент представляет, таким образом, существенный интерес для полемики о первичности и природе внутреннего и внешнего чувств, а также выводимости одного из другого. Пространственность как форма внешнего чувства не выводима из внутреннего чувства, в котором мыслится взаимосвязанность и отношение вещей. Кант пишет об изначальном познании «я» на пересечении внутреннего и внешнего чувств, отделяя способ явленности субъекта самому себе.

С почти феноменологической методичностью Кант указывает на то, что следует отличать чистую трансцендентальную апперцеп-

цию от эмпирической, *apperceptio percipientis* от *apperceptiva percipiti*. Первая, апперцепция воспринимающего, означает только «я есмь» и носит психологический характер. Вторая, эмпирическая апперцепция, космологична – «я есмь», «я был», «я буду». «Я» – это вещь, обладающая прошедшим, настоящим и будущим. «Я» как объект для своего сознания, как воспринятое, *percipiti*, обладаю историчностью и в этом смысле космологичностью. При этом космологичность означает существование среди других вещей и одновременно с ними. Одновременность может быть присуща только воспринятому как познанному и в прошедшем, и в будущем, в отличие от воспринимающего, бытие которого сукцессивно, т. е. развертывается только в будущее:

Космологическая апперцепция, рассматривающая мое бытие (*Daseyn*) как величину во времени, полагает меня в отношении других вещей, которые есть, были и будут, ибо одновременное бытие (*Zugleichseyn*) является определением действительности не в отношении *percipientis*, а *percipiti*, потому что одновременное бытие представляется только в том случае, когда возможна перцепция как впереди, так и позади лежащего, причем это не может быть бытием *percipientis*, которое только сукцессивно, т. е. развертывается лишь впереди³⁷.

Указание Канта на различие между последовательностью как обращенной в будущее и одновременностью как охватывающей и прошлое, и будущее является не единственным пронизательным выводом. Именно историчность и космологичность воспринятого бытия обуславливают его существование лишь в форме явления (*Erscheinung*). «То, что должно быть задано, прежде чем помыслено, должно быть дано только как явление»³⁸. Все воспринятые вещи, в том числе и такая «вещь», как «я», существуют в качестве явлений, и различенность схватывающего сознания и сознания как явления позволяет помыслить темпоральность последнего и благодаря этому ощутить «я» как мировое существо. Явленность будет гарантом как предметности, так и темпоральности схватывающего сознания, в этом смысле предметности тождественна пространственность, поскольку только в той мере, в какой схватываются предметы во времени, причем предметы пространства, «я» может определить свое бытие во времени. Кант как будто указывает на особенности феноменологической оптики – только отстранившись от предмета восприятия, имея, так сказать, необходимую дистанцию, «я» как схватывающее сознание могу «увидеть» его целиком – в прошлом, настоящем и будущем. Но поскольку этот предмет – мое собственное сознание, а точнее его явление, то это «виде-

ние» и дает возможность определения моего бытия во времени. При этом различение акта схватывания (Apprehension) и феноменальности сознания для Канта кажется проблематичным. Он пишет о том, что

необходимо, чтобы я мог осознать себя аргюги, как находящегося в отношении к другим вещам еще до их перцепции, а следовательно, мое созерцание как внешнее по отношению к сознанию моего впечатления об этом сознании, так как пространство есть сознание этого действительного отношения³⁹.

Возможно, было бы ошибочным в данном случае проводить прямую параллель с феноменологической проблемой трансцендентальной рефлексии, однако само по себе сопоставление внутреннего чувства и апперцепции, так же как и различение апперцепции и аппрегензии, является необходимой частью кантоведческого анализа по данной теме. Методологические параллели между Кантом и Гуссерлем касаются в основном различия в понятии трансцендентального после известного «поворота к Канту» основателя феноменологии. Однако и проблема времени как во многом ключевая для современной антропологии и теории познания обнаруживает схожие результаты и в том и в другом случае в силу обращения к внутренней структуре восприятия и понимания времени.

Примечания

- ¹ Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., ГК П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Проект трансцендентальной феноменологии как конструкт новоевропейского сознания».
- ² В 33. Здесь и далее русский перевод цитируется по изданию: *Кант И.* Сочинения. Werke. Т. II. Критика чистого разума / Подг. Н. Мотрошиловой и др. М.: Наука, 2006.
- ³ *Kant I.* De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii. § 3. S. 29. Цит. по нем. изд.: Kant I. Schriften zur Metaphysik und Logik. Werke in VI, Bd. III. Darmstadt, 1983. В русском переводе: *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2.
- ⁴ *Кант И.* Письмо к Марку Герцу // Там же. С. 430.
- ⁵ Ср.: *Мотрошилова Н.В.* Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого познания // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М.: Феноменология–Герменевтика, 2005. См. также

Т.В. Литвин

комментарий Н.В. Мотрошиловой к переводу данного термина в вышеназванном двуязычном издании «Критики чистого разума» (Т. 2. Ч. 2. С. 732–735, 751).

⁶ *Vaihinger H.* Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1892. S. 6–9.

⁷ *Ibid.* S.7.

⁸ De mundi. § 4. S. 29–31.

⁹ В 34. А 19–20.

¹⁰ De mundi. § 4. S. 31.

¹¹ Ср.: *Vaihinger H.* *Op. cit.* S. 29.

¹² В 167.

¹³ В 60–63.

¹⁴ De mundi. § 11. S. 43.

¹⁵ *Ibid.* § 13. S. 47.

¹⁶ В 49.

¹⁷ В 50.

¹⁸ Там же.

¹⁹ В 67–68.

²⁰ Там же.

²¹ В 68.

²² В 66–67. Идеальность внутреннего и внешнего чувств не тождественна трансцендентальной идеальности пространства и времени, однако и в том и в другом случае Кант использует схожее доказательство (В 44-45 / А 28; В 52-53 / А 35-36).

²³ Ср.: *Vaihinger H.* *Op. cit.* S. 484.

²⁴ В 72.

²⁵ *Кант И.* Из рукописного наследия. Материалы к «Критике чистого разума». М., 2000. Разд. 3. Наброски 1773–1775 гг. С. 36.

²⁶ В 154.

²⁷ В 153.

²⁸ Из многочисленной комментаторской литературы см., например: *Mohr G.* Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant. Würzburg, 1991; *Schulz H.* Innerer Sinn und Erkenntnis in der Kantischen Philosophie. Düsseldorf, 1962; *Monzel A.* Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlass // Kant-Studien. 1920. Bd. 25. S. 427–435.

²⁹ *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007. С. 31.

³⁰ Там же. С. 169.

³¹ Цит. по: *Хинске Н.* Указ. соч. С. 168.

³² Там же. «Во всех наших внешних ощущениях душа наша ведет себя подобно человеку, сидящему в затемненной комнате и видящему на стене отражения проходящих мимо людей. Он видит не самих людей, а только их воздействия, которые они производят на стену благодаря свету, попадающему в комнату через

маленькое отверстие. Тело, которое мы называем красным, известным образом отражает свет... Наша душа непосредственно ощущает это воздействие, когда видит тело, называемое красным. А следовательно, очевидно, что то, что мы видим непосредственно, есть не свойство тела, а находящееся вне его воздействие оно. И точно так же обстоит дело со всеми прочими нашими ощущениями».

- ³³ Опубликовано с предисловием Брандта в: *Kant-Forschungen*. Hamburg, 1987. Bd. 1. S. 1–30. А также с переводом А. Гулыги на русский язык: *Брандт Р., Гулыга А., Штарк В.* Новые тексты Канта // *Вопросы философии*. 1986. № 4. С. 128–136. Цит. по русскому изданию.
- ³⁴ *Брандт Р., Гулыга А., Штарк В.* Указ. соч. С. 130.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. К вопросу об идеализме, кроме общеизвестных рассуждений в «Критике чистого разума», также из вышеназванного здания материалов рукописного наследия: Разд. 7. Наброски 1790–1798. С. 285–292, 298.
- ³⁷ Там же. С. 130. Авторы предисловия к русской публикации фрагмента указывают, что в нем мы впервые встречаемся с понятием «космологическая апперцепция»: *Брандт Р., Гулыга А., Штарк В.* Указ. соч. С. 129.
- ³⁸ Там же. С. 130.
- ³⁹ Там же. С. 130–131.



М.А. Новиков

ПУТЬ К ДРУГОМУ
В «КАРТЕЗИАНСКИХ МЕДИТАЦИЯХ»

Проблема интерсубъективности является одной из основных в феноменологии Гуссерля. В статье предпринята попытка анализа гуссерлевской постановки и решения этой проблемы в пятой медитации «Картезианских медитаций».

Ключевые слова: феноменология, интерсубъективность, Гуссерль, сознание, трансцендентальное ego.

На наш взгляд, проблематика интерсубъективности является одной из основных в современной философии. В данной статье предпринята попытка анализа одного из вариантов ее решения, предложенного Гуссерлем в «Картезианских медитациях».

Пятая медитация начинается с упреков в солипсизме. Феноменология, развивая учение о трансцендентальном ego, попадает в своеобразную солипсистскую ловушку. Поскольку если мы исходим только из данностей нашего сознания, из первоочевидности ego cogito, которое конституирует мир, то все предметности этого мира, в том числе и люди, становятся конституированными единствами, и следовательно, существует только одно конститутивное ego как оно само. Тогда все за пределами данностей ego cogito попросту не существует, лишается статуса существования. Solus ipse. Этот упрек в солипсизме подразумевает, что никакой науки построить невозможно. Почему? Солипсизм предполагает некую замкнутую сферу, это некая система восприятий, мировоззрений, суждений, которая может быть отнесена к определенному субъекту, но науки никакой не может быть потому, что она предполагает некую общезначимость. Если мы считаем, что нечто таково, то это не данность исключительно моего сознания, а то, что принимается многими сознаниями, по крайней мере некой группой исследователей.

© Новиков М.А., 2011

Итак, солипсизм нужно преодолеть, для того чтобы была возможна общезначимая наука. Общезначимая наука возможна тогда, когда есть некоторое сообщество, признающее определенные истины. В этом смысле другой способ нашего выхода к объективности, за пределы самого себя возможен лишь через *Другого*. *Другой* – это основа объективности. Простой пример. Вы что-то увидели, но может, у вас галлюцинация и вам что-то померещилось. А если то же самое увидел другой, третий, четвертый и т. д.? Все равно нет гарантии, что это так, но повышается степень объективности того, что мы увидели. Гуссерль хочет обосновать коррелятивность научного сообщества объективности знания. Существование научной истины предполагает наличие научного сообщества, поэтому научная истина соответствует научному сообществу.

Как же мы получаем смысл чужого, того, что не принадлежит нам в качестве содержания наших переживаний, «как в таком случае обстоит дело с другими Его: ведь они, конечно, не только представление и представленное во мне, не только синтетические единства, которые могут найти свое подтверждение во мне, но по смыслу своему суть именно другие?»¹

Гуссерль здесь сталкивается со следующим парадоксом. Если мы делаем феноменологический заход, то мы не должны допускать чего-то такого, что выходит за пределы нашей возможности конституировать, установить его смысл, но если мы устанавливаем смысл «*Другой*», «*Чужой*», то этот смысл тоже как бы является нашим. Как же здесь быть, как мы приходим к опыту Чужого?

Чужое и мое. Как провести между ними радикальное различие? Допустим, у меня на столе лежат две ручки. Одна – моя, другая – не моя, они похожи. Я ошибочно взял чужую ручку, думая, что это моя ручка. Здесь различие провести очень трудно, особенно в мире вещей массового производства. Можно сказать, что вот эта вещь (например, очки) – моя вещь; но это не значит, что эти очки и я составляем какую-то единую субстанцию. Так же обстоит дело и с прочими вещами – они не дают нам, строго говоря, опыта чужого. Почему? Только лишь потому, что мы можем представить их как наши собственные переживания².

Что же является для человека самым чужим из всего того, что его окружает? Это – *Другой*, другой человек. «Первое (an sich erste) чужое (первое Не-Я) есть другое Я»³. Именно другой человек дает нам возможность опыта чужого. *Другой* является трансцендентальной путеводной нитью для теории конституирования опыта чужого. Другой человек – не объект, он тоже субъект, тоже конститутивная система, и проникнуть в нее мы не можем. Мы не можем непосредственно проникнуть в мысли и чувства *Другого*. *Другой* ведет

нас к опыту чужого. Мы через *Другого* понимаем то, что нечто для нас может быть чужим, т. е. не принадлежащим нам, но не в плане собственности, а в плане данности, в плане возможной распоряжаемости. Допустим, перед нами дерево. Мы его срубили. Мы и с *Другим* можем поступить аналогичным образом, но мы не можем так поступить с его сознанием, с его опытом. Мы можем расстрелять человека, но мы не можем расстрелять его опыт.

Параграф 43 «Картезианских медитаций» называется «Нозматически-онтический модус данности *Другого* как трансцендентальная путеводная нить для теории конституирования опыта чужого». Разберемся с терминологией. Почему онтический модус данности? Данность *Другого* дана нам как существующее, как сущее. Он дан нам в мире как некое сущее, как некоторый смысл (это и подразумевается под нозматическим модусом данности), и эта данность есть «путеводная нить» к опыту чужого.

Проанализируем эту данность. С одной стороны, другие даны нам как некие объекты мира, но не просто как вещи, другие даны нам как управляющие своей телесностью, «своеобразно переплетенные с телами, они как психофизические объекты существуют в мире»⁴. С другой стороны, они нам даны как субъекты, имеющие этот мир в опыте. Иными словами, другой человек этот общий для нас мир имеет в своем опыте. Во всяком случае, речь идет о том, что я и *Другой* имеем в качестве данности некий общий интерессубъективный мир, существующий для каждого.

Следовательно, мир не есть мое приватное синтетическое образование, *Другой* наличен для меня, в мире существуют не просто некие природные объекты и Я, в мире существуют еще и другие. «В рамках своей трансцендентально редуцированной чистой жизни сознания я обладаю опытом мира совместно с *Другими*»⁵. Чтобы прояснить это, нужно шаг за шагом анализировать интенциональную жизнь, «нужно начать с систематического развертывания явной и имплицитной интенциональности, в которой свершается для меня бытие *Другого*»⁶. Иными словами, Гуссерль хочет найти в границах трансцендентального *эго* такую интенциональность, в которой бытие *Другого* дано, которая ведет к смыслу *Другого*. Как раскрыть и проанализировать эту интенциональность, ведущую к *Другому*?

Первый шаг, который предлагает совершить Гуссерль, – редукция к моей собственной трансцендентальной сфере. Иными словами, внутри сферы трансцендентального *эго* мы совершаем своего рода тематическое эпохе, мы «отстраняемся от всех конститутивных результатов действий интенциональности, непосредственно или опосредствованно соотносенной с чужой субъективностью...»⁷

Необходимо освободить весь горизонт опыта от всего чужого, исключить из своей смысловой сферы все, что так или иначе относится к Другому. Таким образом, в феноменологической установке Другой есть коррелят интенционального конституирования, конститутивный результат действий моей интенциональности, и от этих конститутивных результатов необходимо отстраниться, подвергнуть их эпохе.

Итак, для того чтобы раскрыть интенциональность, ведущую к Другому, Гуссерль предлагает сначала осуществить тематическое эпохе, выделить сферу специфически собственного («совокупность связей той интенциональности, актуальной и потенциальной, в которой Его конституирует себя в своем своеобразии»⁸). Это исключит конститутивные действия интенциональности, ведущей к чужому, и позволит прийти к специфически собственной сфере, к сущностной структуре универсального конституирования. В нем и проживает свою жизнь трансцендентальное ego как ego, конституирующее объективный мир⁹.

В этой сфере мы находим все истоки конституирования, в том числе и исток конституирования чужого. «Заключенная лишь во мне самом и для меня самого сфера собственного включает в себя любую интенциональность, в том числе и направленную на чужое...»¹⁰

Таким образом, внутри сферы специфически собственного мы обнаруживаем некую интенциональность, которая выводит за пределы специфически собственной сферы моего трансцендентального ego, которая конституирует некое ego не как Я-сам.

Когда мы выделяем эту сферу, исключаем все чужое, все-таки остается некоторый связный феномен, который Гуссерль называет «мир» – слой трансцендентального коррелята непрерывно и согласованно продолжающегося опыта мира»¹¹. Мы, несмотря на то что совершаем это абстрагирование, остаемся в этом слое, сохраняем некоторый «мир» как единообразно связанный слой феноменов. Гуссерль здесь говорит о том, что какие бы абстракции мы ни осуществляли, у нас всегда остается в качестве подпочвы некоторый слой первичных связей, связанный, единообразный феномен. Этот первичный слой всегда выступает как фундамент всего нашего опыта.

В феномене мира, который у нас остается после этой абстракции чужого, Гуссерль выделяет некую подпочву, которую обозначает как специфически собственную природу, просто природу (*bloße Natur*).

Последняя, правда, тоже возникает в результате абстракции, а именно в результате абстрагирования от всего психического и от предикатов объективного мира, имеющих источник в человеческой личности¹².

Под ней Гуссерль понимает нашу собственную природу, от которой отброшено все чужое, которая потеряла модус «для каждого». То есть это некоторая природа, которая не имеет объективного характера (поскольку, если тот или иной предмет является объективным, он имеет модус «я такой для каждого»). В этой природе существуют тела, среди тел (Körper) этой природы мы выделяем тело, занимающее некое привилегированное положение, свое тело – тело-плоть (Leib), «единственный объект внутри моего выделенного в абстракции слоя мира, к которому я отношу, в соответствии с опытом, поля ощущений ... единственное, чем я непосредственно распоряжаюсь»¹³.

Итак, в этой природе мы выделяем свое собственное тело и не просто как некий объект, а как тело-плоть, которым мы действуем, которым мы распоряжаемся. Именно через проблему тела, выделение своего тела-плоти, можно разрешить проблему *Другого*. *Другой* всегда дан нам в первую очередь телесно, как распоряжающийся своим телом. Когда я редуцирую других к моей собственной сфере, то я получаю в этой сфере тела. Гуссерль выделяет свою телесность как некий субъект, который действует, то, чем мы распоряжаемся. Мы можем распоряжаться своей физической телесностью, мы управляем психически своим телом, но мы не можем распоряжаться изнутри телесностью *Другого*.

Резюмируем ход мысли Гуссерля. Сначала мы выделили сферу специфически собственного посредством тематического эпохе, в ней мы обнаружили интенциональность, выводящую нас за пределы этой сферы, к чужому. Далее внутри этой специфически собственной сферы мы обнаружили некую подпочву, которую Гуссерль называет «просто природа» (bloße Natur). Она включает в себя тела с привилегированным положением моего тела-плоти, которым мы можем управлять в отличие от телесности *Другого*. Здесь «возникает проблема, как следует понимать то, что ego имеет в себе и может вновь и вновь образовывать такие интенциональности нового вида с присущим им бытийным смыслом, посредством которого оно всецело трансцендирует свое собственное бытие»¹⁴.

Иными словами, Гуссерль ставит вопрос об интенциональности, посредством которой ego выходит за свои собственные пределы.

Одним из важнейших результатов редукции к сфере специфически собственного в этом опыте было то, что она выявила в нем некую интенциональную подпочву, в которой редуцированный мир удостоверяется как имманентная трансцендентность¹⁵.

Речь идет о том, что в специфически собственной сфере обнаруживается интенциональность, результатом которой является пред-

ставление о трансцендентном, о том, что нечто есть за пределами нашей сферы. Это есть исходно-первичная трансцендентность, которая является «определенной частью моего собственного конкретного бытия в качестве Ego»¹⁶. Логика Гуссерля здесь такова: поскольку *Другой* трансцендентен мне, необходимо показать, что внутри специфически собственной сферы есть некая интенциональная подпочва, которая фундирует трансцендентность.

Затем Гуссерль показывает, что на основе исходно-первичной трансцендентности разворачивается многоступенчатое конституирование трансцендентности, в частности трансцендентности объективного мира. Первой ступенью конституирования объективного мира Гуссерль считает конституирование *Другого*. В сущности этого конституирования «заключено то, что другие не остаются для меня обособленными, что конституируется скорее (естественно, в моей специфически собственной сфере) Я-общность, включающая меня самого, как общность друг с другом и друг для друга существующих Я, в конечном итоге общность монад»¹⁷.

Итак, исходно-первичная трансцендентность фундирует конституирование трансцендентностей более высокого уровня, что открывает возможность конституировать *Другого*. Здесь обнаруживается то, что другие не остаются для меня обособленными, что конституируется общность, что мы не конституируем *Другого* как отдельного, мы конституируем некую общность, к которой принадлежит этот *Другой*. Таким образом, источник интенциональности, которая конституирует общность монад, Гуссерль обнаруживает в трансцендентальной субъективности, в специфически собственной сфере трансцендентального ego. В свою очередь трансцендентальная интерсубъективность конституирует объективный мир. Таким образом, объективный мир, который является результатом интенционального конституирования, имманентно трансцендентен, поскольку его исток лежит в сфере специфически собственного.

Опыт, согласно Гуссерлю, есть сознание изначально-подлинного (Originalbewusstsein). Восприятие вещи есть сознание изначально-подлинного, в восприятии вещь дана нам как она сама, но в случае восприятия *Другого* «мы без колебаний признаем, что ни само другое Я, ни его переживания, ни сами его проявления, ничто из того, что относится к его собственной сущности, не достигает при этом изначальной данности»¹⁸. Тем не менее, «когда в сфере нашего опыта появляется определенный человек, мы обычно говорим, что *Другой* предстает перед нами действительно сам (leibhaftig)»¹⁹. Отсюда Гуссерль делает вывод о необходимости некоей опосредованной интенциональности, берущей начало в исходно-первичном мире, благодаря которой *Другой* предстает перед нами как нечто

соприсутствующее (Mit da). Здесь Гуссерль обнаруживает интенциональность, которая конституирует *Другого* как соприсутствующее, которое никогда не может стать самим-в-себе-присутствующим (Selbst-da). Иными словами, речь идет об аппрезентации, о некоторой интенциональности, которая аппрезентирует психическое к тому, что представлено непосредственно – к телу *Другого*. Здесь налицо опосредствованность интенциональности, опосредствованность понимания *Другого*.

Опосредствованная интенциональность и аппрезентация в данном контексте суть практически одно и то же. Аппрезентация – это опосредствование через презентацию. Далее Гуссерль проводит сравнение аппрезентации *Другого* и аппрезентации вещи. Немецкий философ показывает, что даже в опыте восприятия внешних вещей нам дана только передняя сторона вещи, тогда как обратную сторону мы аппрезентируем и приписываем ей определенное содержание. В противном случае мы воспринимали бы некие плоскости. Данная аналогия, безусловно, является только косвенной: в случае восприятия вещи наличествует возможность подтверждения аппрезентируемого содержания посредством соответствующей презентации, тогда как в случае аппрезентации, которая конституирует *Другого*, подобное осуществить невозможно. Невозможна презентация, которая это соприсутствующее сделает присутствующим.

Гуссерль обращает наше внимание на то, что *Другой* – это прежде всего другое Я. Alter есть alter ego. Но что мы имеем здесь в виду под его? Ego – это «я сам, конституированный внутри своей собственной исходно-первичной сферы»²⁰. Следовательно, *Другой* – это модификация меня. Ключевое различие меня и *Другого* заключается в том, что мое Я непосредственно управляет моим телом-плотью (Leib). Я-сфера – это сфера моего распоряжения, моей способности управлять.

Теперь Гуссерль делает следующий шаг и опять обращается к анализу восприятия *Другого*. Допустим, в сфере нашего восприятия появляется *Другой*. Мы приступаем к анализу сложного интенционального конституирования *Другого* с осуществляющейся аппрезентацией. Прежде всего в области восприятия, относящейся к нашей просто природе, мы обнаруживаем тело (Körper). Это тело, как мы уже показали выше, есть имманентная трансцендентность. Но тело *Другого* тоже понимается как тело-плоть, а не просто как некое материальное тело наряду с другими природными телами. Гуссерль показывает, что этот результат достигается за счет апперцептивного переноса.

Поясним ход его мысли. В рамках моей специфически собственной сферы я обнаруживаю собственное тело как тело-плоть,

затем я обнаруживаю тело *Другого*, которое подобно моему телу, и осуществляю апперцептивный перенос. Благодаря апперцептивному переносу мы постигаем, что тело *Другого* не просто материальное тело, а тело другого человека. Согласно Гуссерлю, этот апперцептивный перенос исключает действительное предъявление специфических предикатов телесности в непосредственном восприятии. Что это означает? Мы не можем воспринять телесность в ее предикатах. Например, мы не можем воспринять непосредственно боль другого человека. Мы можем увидеть проявления боли. Мы можем видеть бег человека, но мы не можем изнутри воспринять движения его тела.

Таким образом, внутри моей первичной сферы мы обнаруживаем подобие, связывающее мое тело с телом *Другого*. Это подобие и образует, как пишет Гуссерль, мотивационный фундамент для апперцептивного переноса. На тело, данное нам в восприятии, мы переносим свойства нашего живого тела. Происходит аналогизирующее постижение. Необходимо подчеркнуть, что аналогизирующее постижение не является неким логическим выводом. Это не аналогия как рассуждение в том смысле, который мы имеем в виду, когда говорим: «Давайте рассуждать аналогично». У нас есть опыт своей телесности, и этот опыт мы спонтанно переносим на являющееся в нашей первичной сфере тело – тело *Другого*.

В заключение кратко остановимся на монадологической проблематике. Гуссерль, принимая лейбницевскую терминологию, еще в статье «Философия как строгая наука» писал, что «психическое распределено ... между монадами, которые не имеют окон»²¹. Зачастую это высказывание неверно трактуется. Здесь речь идет о том, что монада не является слепой, можно сказать, что монада смотрит через окно, но мы не можем заглянуть внутрь монады. Мы не можем проникнуть в психическую жизнь *Другого*, она монадична, она закрыта, она не имеет окон, чтобы подглядывать, чтобы смотреть в эти окна. Эта невозможность, согласно Гуссерлю, может быть преодолена за счет объективности мира. Гуссерль мечтал о том, что человечество может преодолеть чуждость и разделение, но для этого надо осознать эту чуждость, достичь опыта объективности мира. И через достижение объективности мира в своего рода обратном ходе человечество сможет достигнуть некоторой общности, согласованной гармонии монад.

- ¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 117.
- ² Этим примером, равно как и самим фактом того, что мне что-то удалось понять в философии Гуссерля, я обязан профессору В.И. Молчанову.
- ³ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 138.
- ⁴ Там же. С. 118.
- ⁵ Там же. С. 119.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 121.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 121, 122.
- ¹¹ Там же. С. 124.
- ¹² Там же. С. 125.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 136.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 137.
- ¹⁷ Там же. С. 138.
- ¹⁸ Там же. С. 140.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. С. 142.
- ²¹ Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 210. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).

П.Н. Барышников

ОТ ТЕОРИЙ ЛОГОЦЕНТРИЗМА К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДИСКУРСА

Статья посвящена проблеме перехода от логоцентрических теорий в философии языка к возможной феноменологии дискурса. Осуществляется попытка анализа трансформации понятия «Логос» в философских учениях о языке. Ставится вопрос о роли трансцендентального субъекта в формировании языковой действительности. Предлагается принцип трансцендентально-герменевтического единства субъектов, при котором снимается противоречие коммуникативных и трансцендентальных моделей в феноменологии дискурса.

Ключевые слова: Логос, логоцентризм, феноменология дискурса, трансцендентальный субъект, когнитивистика.

В статье осуществляется попытка философского теоретизирования процесса перехода от логоцентричного понимания языковых процессов к феноменологическим предпосылкам. Особенностью данного теоретического изложения является мыслительная экспозиция предпосылок, которые намечают методологические горизонты только зарождающегося направления феноменологии дискурса.

Прежде всего нам необходимо описать некоторые формы реальности в теориях логоцентризма. Для чего нам потребовалась такая странная постановка вопроса о соотношении логоцентрических концепций с реальностью? Дело в том, что для осмысления феноменологической природы дискурсивной активности необходимо определиться с парадигматическими установками. Философия языка имеет целый ряд традиционных трактовок отношений языка и действительности, языка и мышления и так далее. Нам нужно понять, какие из этих трактовок могут быть применимы

к поставленной проблеме. Итак, рассмотрим классическую лингво-философскую проблему поэтапного восхождения от мира предметов и вещей к миру языковой репрезентации предметных смыслов. Здесь уместно упомянуть известный хайдеггеровский пассаж о чаше, размышляя над которой автор пытается различить вещь и предмет:

Стенки и дно, из которых состоит чаша и благодаря которым она стоит, не являются собственно вмещающими в ней. Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу. Он только придает форму глине. Нет – он формует пустоту. Ради нее, в ней и из нее он придает глине определенный образ. Горшечник ловит прежде всего – и всегда – неуловимую пустоту и представляет ее как вмещающую в виде емкости. Пустотой чаши предопределяется каждый шаг изготовления. Вещественность емкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте¹.

Далее следуют размышления о том, действительно ли чаша пуста, в чем заключается ее «вещность» и как выражаются отличия между научной репрезентацией действительности и обыденным сознанием. М. Хайдеггер очень остро ставит вопрос об «утраченном бытии», о науке, разрушившей мир вещей еще «до взрыва атомной бомбы». Калькулятивные функции научного знания лишили вещи возможности являться человеческому сознанию вне рамок картин мира. То есть в область феноменологических проблем попадает вопрос о внемировоззренческом бытии. Так для философии как теоретически-понятийной интерпретации бытия огромную значимость приобретает язык. Структура языка соответствует структуре бытия. Язык – исходная посылка и последнее основание подлинности мира². Такая интерпретация приводит М. Хайдеггера к известной формуле, в которой актуализируется проблема языка: «Язык – дом бытия».

На первый взгляд здесь возникает противостояние гуссерлевского подхода, цель которого – раскрыть феномены мира, и хайдеггеровского, основной целью познания которого становится *Λογος* как принцип «явленности» вещественного мира через разумно обоснованную речь.

И здесь для междисциплинарных рассуждений необходимо, во-первых, договориться о единообразном понимании термина *Λογος* (его универсальный полисемантизм сравним с понятием «дао» в китайской культуре) и, во-вторых, определиться с философскими приоритетами: языковая деятельность оперирует истинными знаками-коррелятами феноменов или единицами «логосной явлен-

ности мира»? Очевидно, что в дискурсивной практике большую значимость имеет не соотнесенность языковой номенклатуры с вещами, а порождаемые смыслы и их включенность в языковую действительность, которая на современном этапе имеет все меньше связей с миром вещей. Здесь возникают важные вопросы:

1. Не может ли быть так, что феноменология дискурса должна быть направлена не на точки «номенклатурного взаимодействия», когда смыслы высказывания совпадают с тем, что хотел сказать коммуникант, и с тем смыслом, который извлек адресат из сообщения? Она же направлена на тончайшую границу соприкосновения *языка-вообще* (сосюрковский *language*) с вещью (не с предметом), на принципы взаимодействия вещи, сущности вещи, явления и языкового явления (имени)?³

2. Или же необходимо манифестировать принципиальное безразличие к денотатному соответствию высказывания, так как между действительным миром и миром логосно-опосредованным лежит непреодолимая бездна?

Теперь несколько слов о Логосе и логоцентризме. На наш взгляд, сама история развития терминологического содержания может раскрыть кое-какие особенности в отношениях языка и мира. Общеизвестно, что в переводе с греческого *Λογος* означает слово, речь, разум, суждение, понятие, определение, отношение, учение. С момента появления в философском дискурсе (благодаря трудам Гераклита) и по настоящее время этот термин, претерпевая множественные трансформации, воспроизводит большую часть своих значений в совокупности с другими корнями (апология, панлогизм, филология, логоэпистема и т. д.). Характерно, что в античности за Логосом закрепляется формообразующий принцип, принадлежащий субстанции. То есть субстанциональное хаотическое нагромождение «осмысляется» и «овеществляется» через работу Логоса. Не случайно за этим термином в истории философии закрепляется пафосный драматический оттенок. Мыслителей воодушевляла идея о том, что субстанциональный мир существует в вещественных формах благодаря идеальной природе Логоса. Например, стоики, начиная с Зенона из Китиона, определяли Логос как активный рациональный и духовный закон, который пронизывал всю вселенную. Интересна интерпретация природы Логоса в контексте христианства. В 11-й главе третьей книги «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина Иисус Христос определяется как Слово Воплощенное, или обретшее плоть⁴. Автор использует это определение, чтобы метафорически донести до античного читателя искупительную роль Христа, который логосной природой своей придает подлинный смысл всему сущему. Логос –

это не откровение, принесенное Христом, а неотделимая часть его природы. Таким образом, в своих оправданиях и полемических работах Отцы Церкви заявляли, что Христос как предсущий Логос является Божественной волей и Словом, по которому созданы миры. Что в этих рассуждениях значимо для наших теоретических построений? Мы видим здесь историю создания мифа о языке. Идея о мире, пронизанном, упорядоченном разумным словом (законом), зародившись в поздней античности, просуществует на протяжении всей истории языкознания, лишь меняя теоретико-методологические «одежды». Любопытно, что как в философских, так и в научных изысканиях статус всеобщего языка менялся по гигантской синусоиде: от символа божественного волеизъявления и тайного знания до примитивной знаковой системы, мешающей в силу своей многозначности истинному рациональному познанию. Иными словами, статус языка и его отношения к действительности во многом зависели от философских умозрений той или иной эпохи. Например, в учении о языке Отцов Церкви мир представляется первичным по отношению к языку, а человек, являясь единственным интерпретатором отношений предмета и имени, накладывает на собственный образ и понятие результат познания сущности предмета⁵. Основное отличие от античных подходов состоит в том, что «означающим языкового знака, согласно средневековым учениям о знаке, является не сам звук, но сохраняемый памятью акустический образ слова»⁶, в основе которого может лежать произвольный признак. Таким образом, мы видим, что уже в Средние века языковой знак трактуется как двусторонняя психическая сущность. Традиция патристики выдвигает в своем учении радикальный тезис о вторичности языка в отношении мира. Она говорит о том, что «...природа вещей остается неизменной, все равно, имеется о них высказывание или нет. Никогда высказывание не изменяет природу вещей»⁷. Представители направления модистов (Мартин Дакийский, Боэций Дакийский, Томас Эрфуртский и др.), столь широко распространенного в XIII–XIV вв., вводили в систему отношений предмета, имени и понятия так называемые модусы: модусы существования, модусы познания и модусы обозначения⁸. Между вершинами этого семиотического треугольника они ставили знак тождества, утверждая, что «единство мира определяет единство человеческого мышления»⁹. Ценность данного подхода состоит в том, что модисты впервые сформулировали идею об обусловленности человеческого сознания и языка свойствами реальной действительности.

В отличие от позднего Средневековья в Новом времени под влиянием гуманистических идей Ренессанса структурно-функцио-

нальные основы языка начинают искать во внутреннем мире человека. В этот период знание о языке фактически копирует тенденции, происходящие в философском мире; иными словами, в общей теории языка также складываются два фундаментальных направления – рационалистическое и эмпирико-сенсуалистское.

Мы не будем проследивать все детали формирования концепций относительно языка и действительности – они подробно описаны в различных трудах по истории лингвистических учений. Для рассуждений о феноменологии дискурса этот небольшой исторический экскурс ценен тем, что в нем видны ключевые метафоры, в которых представляется древняя идея Логоса:

1. Логос – великий дискурсивный законодательный акт, подобно которому создано все сущее. Человек носит в себе по образу и подобию связующую частицу этого акта, поэтому способен к процессам номинации, категоризации, одним словом, к означиванию действительности. То есть Логос в человеческой деятельности – беспрестанный семиозис. Разум человеческий устроен *языково*, потому через него возможно рациональным путем понять законы всеразумной (панлогизм) Природы.

2. Логос – это человеческая способность языковой рациональности, в свойства которой входит осмысление явлений предметной действительности в знаково-символической форме. (Эта точка зрения толкает нас к *логическому скептицизму*.)

3. Логос – вербально-дискурсивная форма выражения культуры.

Итак, для чего был предпринят этот обзор исторического становления значений понятия «Логос»? На наш взгляд, разложив на компонентные составляющие формы *языкового существования*, мы сможем прорваться через структуры языковой репрезентации мира к феноменологической природе дискурса как такового. Пока ясно одно: Логос при всем богатстве метафоротворчества языкового сознания есть его знаково-символическая рационализация.

В принципе на этой посылке строилось осмысление логоцентризма, понятия, введенного постмодернистами для характеристики классических философских теоретико-методологических подходов, где и бытие, и процедуры смыслопроизводства обладали имманентной логикой. Пока что мы остановимся на Логосе как на гармонизирующем начале и попытаемся рассмотреть действительность через призму языкового конституционального (основывающего) смыслового единства.

В нашем понимании философия логоцентризма в основу упорядоченности репрезентируемых в сознании явлений и актов взаимодействия бытия и мышления закладывает языковые структурные отношения разных порядков. В лингвофилософии к логоцент-

ричным можно отнести ряд направлений – начиная от гумбольдтианства и теории лингвистической относительности Уорфа–Сепира и заканчивая соссорианским структурализмом, теорией дискурса М. Фуко, хомскианством и целым междисциплинарным направлением когнитивистики¹⁰.

Если мы говорим о феноменологии дискурса, значит, предстоит понять дискурс как феномен сознания, т. е. занять метапозицию относительно части сознания. Следующая проблема заключается в выборе языковой репрезентации самого языка как объекта – от этого будет зависеть содержание понятия «дискурс». В классических лингвофилософских теориях существуют так называемые контактные парадигмы, методологии которых взаимозависимы.

Интересен в русле нашей проблематики сопоставительный анализ форм лингвофилософского осмысления понятия трансцендентального субъекта. Эволюция этого понятия в философии отразилась парными теориями в философии языка. Трансцендентальный субъект является одним из ключевых понятий в посткантианской метафизике. Любопытно, что кантианская трактовка трансцендентального субъекта как основы априорных синтетических суждений, способной к единству чистого синтеза и собственно к познанию, в лингвистической мысли отразилась только в трудах Ф. де Соссюра и его последователей. Гумбольдтианский анализ идеоэтнических характеристик языков и форм репрезентаций этнолингвистических картин мира восходит к гегелевскому пониманию трансцендентального субъекта как высшей формы логической активности, совпадающей с природно-историческими процессами вплоть до полного изоморфизма. Другими словами, культурная деятельность субъекта выражается в некоем духе, определяющем направленность синтетических умозаключений. Тождество языкового мышления и бытия возможно, только если речь идет не о языке вообще, а о конкретном языке, являющемся специфической репрезентативно-номинативной структурой, исторической формой когнитивной вариативности.

Соссорианская трактовка языка как знаковой системы приблизилась к кантианской трактовке трансцендентального субъекта. Именно признание дихотомии, разбившей язык на концептуальную и материальную матрицы, приписывает языку способность вырабатывать свои единицы и самооформляться в разграничении между двумя субстанциями. Трансцендентальный субъект актуализирует структурно-имманентный уровень языка как врожденную языковую способность. Разумеется, дихотомичность исключает одновременное исследование языковых и речевых фено-

менов. Важно, что Соссюр вслед за Кантом исключает значимость осязаемого субстрата, служащего основой для языкового означаемого.

В труде В.В. Лазарева из всех лингвофилософских теорий выделяются ключевые теоретико-методологические парадигмы. К ним относятся уже упомянутые гумбольдтианский и соссюрианский подходы, а также особняком стоят теории Хомского и основателей когнитивистики Лакоффа и Джонсона¹¹. Для нас важно рассмотреть, как в приведенных философиях языка отразились гносеологические идеи, что позволит ответить на вопрос, правомерно ли в феноменологии дискурса говорить о его соотнесенности с действительностью.

Итак, если философские основания языкознания в понимании Гумбольдта и Соссюра различались по трактовке трансцендентального субъекта в русле противостояния Канта и Гегеля, то трактовка языка Н. Хомским, несмотря на трансценденталистскую основу, раскрывает врожденные принципы синтаксической организации высказывания на уровне декартовского рационализма с его идеей врожденных интуитивных форм. И действительно, соссюровская трансцендентальная сущность знака у Хомского вновь приобретает лексико-номинативные формы, только уже не в духе немецкого постгегелевского романтизма, а на основании лингвистической интуиции субъекта. Такая позиция воскрешает идеи картезианской лингвистики, где особое место уделяется врожденным формам усвоения знания, что сразу делит бытие на два уровня: 1) уровень неинтеллектуальных «вещей в себе»; 2) уровень «вещей для нас», собственно предметного умопостигаемого мира, мира-манifestации нашей рассудочной деятельности. Вместе с этим появляется разделение трансцендентального и эмпирического субъектов. В генеративной грамматике не решен вопрос о соотношении врожденного интерпретирующего знания (уровень синтаксического моделирования высказывания) и интерпретируемого (уровень приобретенной языковой картины мира).

Вопрос состоит в следующем: признание примата какого субъекта необходимо при рассмотрении феноменологии дискурса?

Ницше предположил, что Декарт стал «жертвой грамматики»: если есть сказуемое «мыслить», то непременно должно быть и подлежащее, то есть «Я» – «тот, кто мыслит». Действительно, по Декарту, факт мышления свидетельствует, что существует «некто мыслящее» – субъект в логико-грамматическом смысле и одновременно – как мыслящее существо (человек). На деле очевидной является лишь констатация того, что «существуют мысли», – и ничего сверх того¹².

Иными словами, к какому из субъектов применимо в феноменологии декартовское основание «*cogito*»? Нам необходим декартовский предел сомнения относительно внеязыковых форм активности сознания. Иначе, рассуждая о феноменологии дискурса, нам придется блуждать в возможностях существования врожденной идеи дискурса или идеи идеи дискурса или идеи идеи идеи дискурса и т. д. При этом нам необходимо сохранить значимость кантовского трансцендентального субъекта, так как, говоря о феноменах языкового сознания, необходимо осмыслить универсальный уровень «языка в себе».

Из классических лингвофилософских концепций отдельной строкой стоит философия когнитивизма, возникшая в США в 80–90-х гг. XX столетия под влиянием трудов Дж. Лакоффа и М. Джонсона. По сути, и теоретически, и исторически (Лакофф входил в группу экспериментальных семантиков под руководством Н. Хомского) когнитивистика является отколовшимся от генеративизма самостоятельным направлением, сделавшим своей исследовательской стезей сознание в его корреляции с языком. Ключевые положения данного теоретического направления состоят в следующем:

1. Человеческое сознание является внутренне присущим свойством нашего тела, нашей телесной организации.
2. Наши мысли, идеи представления в большинстве случаев функционируют на бессознательном уровне и не осознаются нами с точки зрения механизма их функционирования.
3. Абстрактные понятия в основном имеют метафорическую природу¹³.

На первый взгляд очевидно, что когнитивистика выступает радикально против эпистемологического априоризма и все феномены языкового сознания относит к эмпирическому субъекту. Все практико-ориентированные лингвистические концепции работают с материалом эмпирического субъекта, но философская систематизация данных о языке выводит исследователей на уровень работы трансцендентального субъекта, т. е. на уровень универсальных моделей. Философия когнитивизма пошла срединным путем: с одной стороны, провозглашая сознание результатом телесной деятельности, она становится на путь эмпирической вариативности, с другой – она настаивает на признании универсальных концептуальных систем в силу особенностей телесных взаимосвязей сознания.

Когнитивизм довольно успешно балансирует на методологических весах, в чем-то повторяя путь теоретической физики начала XX в. с ее принципами дополнительности и неопределенности. Возможно, такой подход будет полезен при формировании методологических оснований феноменологии дискурса.

Резюмируем наши рассуждения, протекавшие в проблемном поле логоцентризма (т. е. в системе Человек–Мир, где центром выступает Логос). Для того чтобы выстраивать теоретическую схему отношения между языком и действительностью, необходимо сформулировать хотя бы одно общее гносеологическое понимание сущности языка. Вкратце рассмотрев классические лингвофилософские парадигмы, мы приходим к выводу, что при феноменологическом подходе «декартовой точкой отсчета» будет признание амбивалентной природы языка: с одной стороны, в рамках коммуникативной лингвистики, с другой – в рамках кантовского трансцендентализма. И тогда язык как объект предстает в универсальной системности, т. е. язык является и продуктом деятельности трансцендентального субъекта (так называемая интерпретирующая матрица, неосознаваемая эмпирическим субъектом), и ментальной стороной культурно-исторических содержаний (интерпретируемая матрица), актуализируемых эмпирическим субъектом. Таким образом, *единство субъектов осуществляется в языке как в трансцендентально-герменевтической системе.*

Такая формулировка подводит нас к проблематике, подробно рассмотренной К.О. Апелем¹⁴, резюмируя позицию которого можно сказать, что автор полагает язык как медиатор деятельности теоретического и практического разума. Язык выступает средством интеграции телесного априори и априори сознания. С одной стороны, языковая деятельность трансцендентального субъекта принципиально непознаваема, с другой – существует уровень открытой когнитивности (повседневное использование языка), проявляющей трансцендентальные основы в живой коммуникации.

На основании подобной схемы диалектических отношений трансцендентального и эмпирического в языковой деятельности, на наш взгляд, можно построить и феноменологическую методологию относительно дискурса. Учитывая, что понятие дискурса в современной культуре стало шире, чем понятие языка, возможно, что, определив понятийные границы дискурса, мы смогли бы «взойти» от синтеза эмпирического и трансцендентального уровней к его феноменологическим основаниям. Разумеется, тогда феномен уже не будет пониматься в кантовском ключе. Здесь скорее будет более уместна когнитивистская трактовка, и феномены языкового сознания будут обладать ноуменальными чертами.

- ¹ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- ² Лохов С.А. Мировоззрение как объект философской рефлексии (И.Кант, М. Хайдеггер, М. Шелер) // Вестник Российского университета дружбы народов. 2003. №1 (9). С. 29–37.
- ³ См. об этом: Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–881.
- ⁴ См.: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Глава XI. [М.] [Электронный ресурс] // Библиотека святоотеческой литературы. URL: http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera3_11.html (дата обращения: 26.10.2011).
- ⁵ История лингвистических учений: Позднее Средневековье. СПб., 1991. С. 115.
- ⁶ Эдельштейн Ю.М. Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л.: Наука, 1985. С. 204.
- ⁷ Там же. С. 206.
- ⁸ Лазарев В.В. Философия познания и лингвофилософия: парадигмальный подход. Пятигорск: ПГЛУ, 2006.
- ⁹ Там же. С. 14.
- ¹⁰ Там же. С. 130.
- ¹¹ Там же. С. 134–136.
- ¹² Перов Ю.В. Я (А. Слинин) и МЫ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 394–411 (Серия «Мыслители». Вып. X).
- ¹³ Лазарев В.В. Указ. соч. С. 214.
- ¹⁴ Апель К.О. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. М.: Логос, 2001. С. 243.

А.В. Ямпольская

НЕОГЕГЕЛЬЯНСКИЙ СЛЕД В РАБОТАХ ЛЕВИНАСА

В статье освещается влияние французского неогегельянства на Левинаса. Его противостояние идее тотальности в значительной степени явилось противостоянием неогегельянской (а точнее, кожевской) философии истории. Наиболее неприемлемым для него был ее «историографический момент», синхронизирующий события в едином дискурсе. Для Левинаса слово не играло роль «среды феноменализации». Перформативность любой реальной коммуникации обнажает, согласно философу, ее подлинно этический характер.

Ключевые слова: неогегельянство, феноменология, экзистенциализм, Койре, Кожев, Левинас.

Интенсивность философской жизни во Франции в 30-е годы прошлого века была обусловлена своего рода «немецкой оккупацией» французской философии. Однако важно отдавать себе отчет в том, что в конце 20 – начале 30 годов XX в. французская интеллектуальная элита открыла для себя не только Гуссерля и Хайдеггера, но и Гегеля. Именно причудливому сплаву неогегельянства с феноменологией французская философия оказалась обязана своим тогдашним расцветом. В настоящей работе мы хотели бы осветить некоторые аспекты влияния французского неогегельянства на одного из самых антигегельянских философов XX в. – Эмманюэля Левинаса.

В своем докладе на Первом конгрессе по Гегелю в 1930 г. Александр Койре сетовал, что «во Франции не сформировалось никакой гегельянской школы»¹, что неогегельянство, столь важное для стран англосаксонского мира, не имеет во Франции ни единого представителя². Однако в 1961 г. при переиздании этой работы

Койре отмечал, что с тех пор «гегельянская философия [во Франции] пережила настоящий расцвет и в настоящий момент уступает только экзистенциализму, с которым она иногда объединяется»³. Среди причин столь резкого изменения положения с изучением Гегеля Койре называет рост интереса к Канту и к немецкому идеализму в целом и – «last but not least» – «появление на мировой сцене Советского Союза в качестве мировой державы» и подъем интереса к коммунистической идеологии. Однако роль Советского Союза в становлении французского неогегельянства не сводится лишь к пропаганде своих собственных философских корней⁴: русская эмиграция дала Франции блестящих философов (Кожева и Койре), значение которых для становления этой научной школы бесспорно.

Именно Койре и его ближайшим сподвижникам, группировавшимся вокруг журнала «Философские исследования», принадлежит один из самых спорных тезисов французского неогегельянства, а именно утверждение, что гегелевский метод является не диалектикой, а феноменологией в гуссерлевско-хайдеггеровском смысле этого слова⁵. В программной статье «Гегель в Иене»⁶ Койре пишет:

...знаменитая триада – тезис, антитезис, синтез – в которой совершенно ошибочно видят сущность гегелевского метода, не играет преимущественной [répondérante] роли в его феноменологической работе ... гегелевская «диалектика» есть феноменология⁷.

Гегель, прочитанный глазами Койре, – это вовсе не Система, описывающая развертывание Абсолютного духа, а «философская антропология» и даже «философия человека»⁸, которая занимается «конкретным приложением метода феноменологического анализа» (в смысле Гуссерля, поясняет Койре) к «времени, схваченному в мысли». Зерно гегелевской философии есть описание «автоконституирования времени», но не абстрактного времени, времени «ньютоновского, кантовского, времени формул и часов», а времени человеческого, времени человеческой истории. Жан Валь в своей статье памяти Койре так описывает его способ прочтения Гегеля: «В целом Койре хотел применить к Гегелю ... процесс, способ мышления совершенно гуссерлевский. Он стремился изучать гуссерлевскую феноменологию гегелевской феноменологии»⁹, выявить ее «феноменологическую подоснову»¹⁰. Это отождествление гегелевской феноменологии с гуссерлевской было многократно повторено и усилено Кожевым:

Метод Гегеля не имеет никакого отношения к Диалектике, и Диалектика для него есть нечто принципиально отличное от метода мышле-

ния или изложения. Можно даже утверждать, что Гегель был первым, кто отказался от диалектики как от философского *метода* ... его метод [является] чисто дескриптивным или не-диалектическим ... все, что можно сказать [о не-диалектическом методе Гегеля], уже было сказано Эдмундом Гуссерлем относительно своего собственного «феноменологического» метода, который он ошибочно противопоставлял гегелевскому, не зная его. Ибо на самом деле метод Гегеля есть не что иное, как тот метод, который в наши дни называется «феноменологическим»¹¹.

Кожев не останавливается на том, что объявляет Гегеля предтечей Гуссерля; для него нет принципиальной разницы не только между Гегелем и Гуссерлем, но и между Гегелем и Хайдеггером. В развиваемой Кожевным перспективе едва ли не главная заслуга Гегеля заключается в том, что ему удалось создать последовательно «атеистическую и финитистскую» антропологию:

Он не только смог дать корректную дескрипцию конечного человеческого существования в «феноменологическом» плане... он попытался также дополнить эту дескрипцию метафизическим и онтологическим анализом, который, в свою очередь, также носил радикально финитистский характер ... В наше время Хайдеггер был первым, кто попытался создать последовательно атеистическую философию. Однако представляется, что он не вышел за пределы феноменологической антропологии, разработанной в первом томе *Бытия и Времени*. Эта антропология (вне всякого сомнения замечательная и аутентично философская) в сущности ничего не добавляет к антропологии *Феноменологии Духа* (которую, впрочем, никто бы не понял, если бы Хайдеггер не опубликовал свою книгу)¹².

«Бытие и время» есть лишь экспликация «Феноменологии духа», своего рода ключ к ней, перевод ее на новый язык, говорит Кожев. Этот тезис разделяли далеко не все представители французского неогегельянства; в частности, Жан Ипполит, утверждая, что Гегель ведет нас «к самим вещам», поясняет, что отличие между феноменологией Гуссерля и феноменологией Гегеля слишком велико, чтобы можно было всерьез их сближать.

В то же время тезис об отсутствии принципиальной разницы между Гегелем, Гуссерлем и Хайдеггером мы встречаем в ранней французской феноменологии, а именно у Сартра и Левинаса. В частности, в левинасовских черновиках 1953 г. мы находим следующие размышления:

Феноменология есть дескрипция. Но дескрипция интенциональная. Основание интенциональности: отношение с реальностью предпола-

гает те условия, которые Гегель называет исторической ситуацией и которые современная феноменология называет нередуцируемыми формами доступа к феномену¹³.

Иначе говоря, феноменология отождествляется с методом¹⁴ (унаследованный от Хайдеггера тезис), причем с методом дескриптивным; главное в дескриптивном методе – это «интенциональное»¹⁵ отношение к реальности; а интенциональность подразумевает единство явления вещи и неявного горизонта, в котором она дана¹⁶. Что же Левинас имел в виду, говоря об «исторической ситуации» у Гегеля? Несколькими строками ниже Левинас пояснил свою мысль: центральная идея феноменологии: доступ к сущему составляет часть этого сущего. Эта интерпретация Гуссерля несет в себе явное сходство с «феноменологической» интерпретацией Гегеля, которую предлагал Кожев:

Философ ... интересуется тем, какова должна быть объективная реальность (Wirklichkeit), то есть реальный (природный и человеческий) мир, для того чтобы иметь возможность «являться» таким образом, как он действительно «является» в качестве «феномена»¹⁷.

Этот исторический и конкретный мир есть тотальность реального бытия, так как она «является» (erscheint) или демонстрирует себя реальному человеку, который сам в свою очередь является частью этой «реальности», а описание его «разворачивается в плоскости, называемой “феноменологической”»¹⁸.

Здесь мы видим, что представления о том, что такое феномен, у Левинаса и Кожева оказываются удивительно схожи: феномен есть то, что «одновременно открывает и открывается, сущее и доступ к сущему»¹⁹. Однако характерно, что именно по вопросу о статусе феномена Кожев (редчайший случай) говорит об «ошибке, допущенной Гегелем». Феномен (по Кожеву) есть всегда человеческий феномен. О природных феноменах можно говорить лишь в той степени, в которой эти феномены связаны с человеком, являющимся универсальной средой феноменализации:

...что касается «феноменов», то необходимо подчеркнуть, что феноменальная диалектика существует потому, что реальность «является» человеку: только «феноменальное» существование человека диалектично в себе самом; «феномены» природы диалектичны лишь в той мере, в какой они включены в человеческую «феноменологию» (как, например, естественные науки)... реальная и феноменальная диалектика (метафизическая) природы существует лишь в («шеллингианском») воображении Гегеля²⁰.

Такое представление о феномене есть закономерная составная часть кожевского проекта «двойной онтологии», одним из вариантов которой Кожев, как известно, считал «Бытие и время». Жан Ипполит утверждал, что «...двойная онтология, которую требовал Кожев, была осуществлена Сартром в “Бытии и Ничто”»²¹, однако «Тотальность и бесконечное» можно было бы рассмотреть в качестве альтернативной Сартру «двойной онтологии».

«Двойственность онтологии», о которой говорил Кожев, предполагает, что бытие вещей и человеческое бытие представляют собой два различных региона бытия; это различие касается в первую и главную очередь статуса отрицательности. Если человек способен к творческим формам отрицания, т. е. к борьбе и, главное, к труду, *преображающему* тождественное, то природная вещь относится лишь к статичному бытию, она неспособна к истории как передаче накопленного опыта *понимания*.

Если бы камни и деревья, тела и внутренняя жизнь животных столь же изменились со времен Перикла, как изменились наши тела и внутренняя жизнь по сравнению с жизнью обитателей античного полиса, мы бы не смогли понять ни трактатов Фукидида по архитектуре и сельскому хозяйству, ни философии Платона, –

иронизирует Кожев²². Человек есть то, благодаря чему бытие (и история бытия) становятся явными, приобретают феноменальность; поскольку человек, в отличие от вещи или животного, не просто изменяется, но отрицает сам себя, он оказывается способен на историю:

Тотальность, или бытие-в-и-для-себя, «раскрывается» в «феноменальной» плоскости человеческого бытия как историчность. И в самом деле, человек, который борется и трудится, таким образом отрицая себя в качестве животного, есть существо по самой своей сущности историческое, и только он один является таковым: Природа и животное не имеют истории в собственном смысле слова²³.

История же возможна только там, где есть историческая память; именно наличие исторической памяти позволяет человеку сохранить свою идентичность на протяжении исторического развития, несмотря на самоотрицание и изменение. Именно наличие истории преобразует статичное бытие в подлинную тотальность.

«Тотальность» – это слово, которое Гегель неоднократно употребляет в «Науке логики», рассуждая о проблематике отрицания, однако у Кожева оно встречается гораздо чаще, чем в работах

самого Гегеля. Тотальность в интерпретации Кожева есть Всецелое, которое включает в себя не только статичное, наличное бытие, Тождественное («бытие=тождественное», пишет Кожев²⁴), но и отрицание этого бытия, и становление новым. Тождественное, или индивидуальная природа, в человеке должна быть снята, «превзойдена и сублимирована в Отрицательности», которая служит «онтологическим основанием свободы»²⁵, а в свою очередь тотальность феноменологически обнаруживает себя как историчность:

То, что на самом деле существует – это не тождественность и не отрицательность, но обнимающая ту и другую в качестве своих моментов тотальность. Стало быть то, что «проявляется» в «феноменальной» плоскости как индивидуальность, свобода и историчность – это всегда тотальность²⁶.

Таким образом, тотальность, согласно Кожеву, оказывается «третьей фундаментальной и онтологической категорией»²⁷, позволяющей от статичного рассудка перейти к диалектическому разуму. Тотальность, или «всецелое», отождествляется Кожевым с «раскрытым бытием», «бытием, сознающим себя», то есть в конечном итоге с гегелевским «духом». Диалектическое самораскрытие тотальности, сохраняющее самотождественность вопреки актам самоотрицания, есть история, обнаруживающая себя как традиция и историография²⁸.

Против подобной философии истории направлена главная работа Левинаса – «Тотальность и бесконечное». Негативная оценка истории как «истории историографов» встречается у Левинаса неоднократно. Для него историография есть тотализация в смысле подведения итогов, в смысле претензии части на то, чтобы вести себя так, как будто она и есть само целое²⁹. Левинас принимает тезис Койре об «интеллектуалистском характере понимания» бытия у Хайдеггера. Это, возможно, проливает свет на прочтение Левинасом хайдеггеровского бытия как своего рода нейтральной среды понимания, с помощью которой происходит опосредование отдельных сущих³⁰. Это удивительное превращение Хайдеггера в вульгаризованного Гегеля не может не смутить любого, кто хоть сколько-то знаком с философией Хайдеггера³¹; однако данное прочтение Хайдеггера является магистральным для Левинаса. Бытие отождествляется Левинасом с некой всеобщей инстанцией, «нейтральным», которое является необходимым посредником на пути к пониманию особого. Там, где время отождествляется с историческим нарративом, не может быть места страданию Другого: Другой остается Другим только внутри своего собственного времени;

условием этики является «не-отсылка к общему времени истории»³², и поэтому в «Тотальности и бесконечном» Левинас пишет об истории как «истории выживших», об историографии, в которой смерть Другого «может быть превзойдена и обойдена»³³. Вся история философии оказывается попыткой всеобщего синтеза, глобального подведения итогов, при котором любой частный опыт, любое частное ощущение оказывается редуцировано к тотальности, мыслимой некоторым абсолютным мыслителем³⁴. Ничто не должно остаться несхваченным, непознанным, не включенным в систему. Западная традиция мысли, утверждает Левинас, представляет собой «ностальгию по тотальности», поиск «панорамической точки зрения на реальность», которая отождествляется с истиной.

Противоядием против тотализации выступает у Левинаса «метафизическое Желание». Метафизическое желание – желание, которое нельзя удовлетворить, которое направлено всегда вовне, которое ищет того, чем нельзя обладать и что нельзя в собственном смысле этого слова даже помыслить. Оно есть одновременно калька и опровержение гегелевского «вожделения», которое Кожев сделал путеводной нитью для своей интерпретации «Феноменологии духа». В отличие от Кожева, роль желания, согласно Левинасу, заключается не в отрицании, не в сопротивлении и борьбе и уж никак не в поиске признания³⁵. Как и у Кожева, у Левинаса «желание есть желание Другого», однако если у Кожева (как и позже у Лакана) Желание направлено на то, что Другой желает, на чужое желание (и поэтому оно невыполнимо), то у Левинаса, напротив, Желание направлено к Другому. Тот *кто*, на которого направлено Желание, не есть *что-то*³⁶. «Вопрос *кто* не задают в том же смысле, что и вопрос *что*, потому что тут то, что спрашивают, и тот, кого вопрошают, совпадают», поясняет Левинас. В Желании Я направлено на лик Другого, «безмерность, измеряемая Желанием есть лик»³⁷. Однако единственный способ соотноситься с ликом Другого – это слово, и потому метафизическое Желание есть речь, обращенность к Другому.

Постановка себя под вопрос, являющаяся предварительным условием разговора с Другим, своего рода известная пассивность, всегда присутствующая в речи, представляется Левинасу исходной точкой для этического отношения:

Говорить – означает одновременно познавать другого и быть им познанным. Другого [в разговоре] не только познают, его приветствуют. Его не только называют, но и зовут. ... Я думаю не только о том, что он есть для меня, но и о том, что одновременно и, может быть, прежде всего я емь для него. Я не только познаю, я нахожусь в общении³⁸.

Любое познание, говорит Левинас, есть форма власти, господства и обладания. Поэтому даже хайдеггеровское «допущение-быть», *Seinlassen*, тоже оказывается формой познания. Да, действительно, «допуская сущему быть тем, что оно есть», мы понимаем его вне «восприятия, которое его обнаруживает и схватывает. В этом понимании сущее дается нам в точности как сущее, а не как предмет»³⁹. Но в то же время, говорит Левинас, мы все же *понимаем* это сущее, и это понимание предшествует тому единственному отношению, которое приличествует иметь с другим человеком, с другой личностью, – речи⁴⁰.

Тезис о том, что роль межчеловеческой коммуникации в философии Хайдеггера занижена, мы встречаем и у Койре. В частности, в знаменитой статье 1946 г. он пишет:

Несмотря на то что речь (Rede) является одним из определяющих «атрибутов» Dasein, напрашивается то же замечание, что и в предшествующем случае. Дискурс, выражающий структуру бытия в его целом, является логикой, приманкой, обманом. Речь как язык имеет место только в плане неподлинности: беседа, болтовня, сообщение сведений и т. д. и т. п. ... Она никогда не служит общению между существами, она никогда не возвышается до диалога. На возражение, что общение и диалог, по всей видимости, невозможны в неподлинности, нужно было бы заметить, что в подлинности они также невозможны. Ибо речью подлинного существования является молчание. Или поэзия⁴¹.

Тезис Левинаса очень близок к тому, что говорит Койре: другой человек, другая личность не есть сущее среди прочих потому, что единственным способом соотнестись с ним как с таковым и понять его как такового является *обращенная к нему* речь. При этом важно не то, *что* я говорю, а то, *кому* я это говорю: исходным модусом языка оказывается звательный падеж, вокатив. Другой есть всегда мой собеседник, тот, к кому я обращаюсь со словом, с мольбой⁴².

Только в разговоре, в беседе, в диалоге с другим человеком я могу в самом деле соотнестись с ним как с частным, отдельным, уникальным сущим: «Называя его сущим, я уже взываю к нему»⁴³. Я могу понять его как сущее, только *высказывая* ему это понимание. Этическое отношение как речь к другому уже предполагает отказ от насилия: и от насилия познания, насилия теории, и от насилия власти. Совершенно в духе Арндт Левинас показывает, что там, где есть тирания и рабство, невозможна подлинная власть, составляющая основу политической жизни общества, поскольку власть в собственном смысле возможна только над Другим и только

до тех пор, пока он Другим остается. Нетрудно узнать в этом тезисе переосмысление кожевского учения о признании.

Действительно, Кожев настаивал, что в центре диалектики раба и господина лежит желание признания, которое он интерпретировал как «желание желания». Однако едва борьба между рабом и господином приходит к своему завершению, оказывается, что признание носит не просто «односторонний и неравный» характер, как утверждал Гегель, но просто не имеет для господина никакой цены. Хотя господин и признан рабом в качестве носителя человеческого достоинства, но поскольку господин считает раба «животным или вещью», «выходит, что его признало животное или вещь»⁴⁴. Собственно,

господин лишь потому господин, что предметом его желания была не вещь, а чужое желание, что желал он признания. ... Борьба, которая сделала его господином, сделала его совсем не тем, кем он хотел стать, ввязываясь в эту борьбу: человеком, получившим признание от другого человека⁴⁵.

Следует отметить, что в одной из своих поздних работ Левинас отмечал, что тема «признания *другого человека*» в философии Гегеля является одним из примеров превосходения «философии насилия» в западной мысли⁴⁶. Однако нам представляется ясным, что тут речь идет о достаточно специфической интерпретации Гегеля, а именно той, которая была предложена Кожевным. Дело в том, что и Левинас, и Кожев настаивают на том, что отношение между людьми не может строиться на насилии по некоторой фундаментальной причине, а именно потому, что в момент насилия человечность жертвы (на которую лишь и может быть направлено насилие) исчезает в глазах самого насильника. В этом заключается парадокс, присущий всякому насилию – политическому или сексуальному. Насилие как таковое никогда не направлено на достижение какой бы то ни было конкретной цели, а только на полное уничтожение человечности жертвы в глазах насильника. Однако как только последние черты этой человечности жертвы перестают быть различимыми для насильника, она утрачивает для него интерес в качестве объекта насилия. Иначе говоря, насилие, обезличивающее объект насилия, лишаящее его человеческих черт, может быть направлено только на человека в его человечности (или, как говорит Левинас, на «лик» Другого)⁴⁷.

Однако если Кожев вслед за Гегелем отождествляет человечность человека с желанием признания, желанием желания Другого, то для Левинаса человечность каждого человека сосредоточена

в его уникальности, несводимости ни к какому понятию, даже (и может быть особенно) – к понятию человека.

Отметим, что неогегельянская философия истории Кожева также предполагает примат речи, поскольку «философия прежде всего должна понять себя как дискурс, адекватно и полно раскрывающий тотальность бытия и реального»⁴⁸. Однако роль дискурса у Кожева сводится к памяти, воспоминанию, позволяющему удерживать то, что оказалось подвергнуто отрицанию; только память делает человека человеком, если считать, что человек *есть и существует* лишь в той мере, в какой он упраздняет себя *диалектически*, т. е. сохраняя себя и сублимируясь. В дискурсе осуществляется работа негативности, вот почему он так тесно связан со смертностью говорящего. Однако для Кожева фактически несущественным оказывается тот момент, который является центральным для Левинаса: смертность собеседника. Для Кожева – это всегда мое собственное слово; это не слово, обращенное к Другому. Совершенно по-другому обстоит дело в «левинасианской» вселенной. В ней нет места для дискурса как нарратива, подводящего итоги, собирающего события воедино и излагающего их согласно внутреннему времени рассказчика. Слово теряет свой характер потока информации и превращается в ответ по преимуществу – ответ на зов другого, – который сам принимает характер приветствия, «первого религиозного служения, первой хвалы, первой литургии»⁴⁹. Что бы субъект Другому ни говорил, что бы ни было *высказано* в его речи, *сказывание* ответа всегда одно: *вот я*. В таком слове-ответе осуществляется ответственность, конституирующая Я.

Примечания

¹ Цит. по: Koyré A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, 1966. P. 205.

² Ibid.

³ Ibid. P. 228.

⁴ Которые Койре описывает с несколько журналистской броскостью: «Hegel *genuit* Marx, Marx *genuit* Lénine, Lénine *genuit* Staline» (Ibid.).

⁵ Ср.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 438–439.

⁶ Которая явилась «откровением» для Кожева (см.: *Auffret D. Alexandre Kojève. La Philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990. P. 17) и в которой Деррида нашел свое различание (*Derrida J. Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. P. 14).

⁷ Koyré A. Op. cit. P. 164.

⁸ Ibid. P. 140, 150.

- ⁹ Wahl J. Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliens en France // Gadamer H.-G. (herausg). Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes (Hegel-Studien 3). Bonn: Bouvier, 1966. P. 19.
- ¹⁰ Ibid. P. 22. См. также: Koyré A. Op. cit. P. 151.
- ¹¹ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit. Paris: Gallimard, 1947. P. 455, 469–470 (курсив автора). Русский перевод см.: Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля: Лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Подборка и публ. Р. Кено; пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
- ¹² Ibid. P. 27, n. 1.
- ¹³ Lévinas E. Œuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits. Paris: Bernard Grasset IMEC, 2009. P. 355.
- ¹⁴ Ср.: Lavigne J.-F. Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl // Lévinas E. J.-L. Marion (éd.). Positivité et transcendance. Lévinas et phénoménologie. Paris: PUF, 2000. P. 57.
- ¹⁵ «Феноменология – это интенциональность», – писал Левинас (Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, Paris, 1949 (2001). P. 126).
- ¹⁶ Ср.: Ibid. P. 130.
- ¹⁷ Kojève A. Op. cit. P. 487.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P. 133.
- ²⁰ Kojève A. Op. cit. P. 489–490.
- ²¹ Hyppolite J. Figures de la pensée philosophique. Paris: PUF, 1991. P. 241.
- ²² Kojève A. Op. cit. P. 602, n. 1.
- ²³ Ibid. P. 524. Этот гегелевский тезис мы встречаем и у Хайдеггера: «Природа» не имеет истории» (Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit // Wegmarken. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1967. S. 190).
- ²⁴ Кожев А.В. Указ. соч. С. 649.
- ²⁵ Там же. С. 635.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 589.
- ²⁸ Там же. С. 525.
- ²⁹ Lévinas E. Œuvres 1. P. 362.
- ³⁰ Ср.: Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. La Haye: Martin Nijhoff, 1961. P. 32–33.
- ³¹ Ср.: Derrida J. L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 205–206.
- ³² Lévinas E. Totalité et Infini. P. 49.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Lévinas E. Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Arthème Fayard, Paris, 1982. P. 69.
- ³⁵ Ср.: Lévinas E. Totalité et Infini. P. 58.
- ³⁶ Ibid. P. 193.
- ³⁷ Ibid. P. 57.

А.В. Ямпольская

³⁸ *Lévinas E.* Difficile Liberté. Paris, 1976. P. 20.

³⁹ Ibid. P. 17.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ *Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера // *Логос.* 1999. 10. С. 132.

⁴² Ср.: *Lévinas E.* Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. P. 19.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ *Кожев А.В.* Указ. соч. С. 27–28.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1982 (1992). P. 185. См. также:
Bernasconi R. Lévinas, Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation //
Abensour M. et *Chalier C.* (éds). Cahiers de l'Herne. Emmanuel Lévinas. Paris,
1993. P. 329.

⁴⁷ Ср.: *Lévinas E.* Entre nous. P. 21.

⁴⁸ *Койре А.* Op. cit. P. 487.

⁴⁹ *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. P. 230.

В.И. Коцюба

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕМАТИКА НА СОБРАНИЯХ ПЕРВОГО СТУДЕНЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

В статье на основе дневниковых записей Ф.А. Голубинского рассматриваются философские темы, обсуждаемые на собраниях студенческого общества Московской духовной академии в 1816 г.: вопросы гносеологии, философские объяснения проблемы зла, природы души. В статье также рассматривается влияние лейбнице-вольфианской философии и учения о разуме И. Фесслера на философские представления учащихся академии и на формирование последующей философской позиции Ф.А. Голубинского.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, студенческое общество, Ф.А. Голубинский, И. Фесслер.

В настоящее время среди историков отечественной философии можно наблюдать повышенный интерес к процессу институализации философии в России, к тому, как происходило формирование отечественной профессиональной философской мысли¹. Важный вклад в этот процесс институализации внесла русская духовно-академическая философия, включавшая в себя систематическое изложение различных философских дисциплин в отечественных духовных академиях (в том числе истории философии вместе с анализом и оценкой философских систем), переводы учебных пособий и трудов знаменитых философов, собственные сочинения и учебники по философии академических преподавателей. Особенно интересным для историко-философского исследования духовно-академической философии, на наш взгляд, является начало XIX в., которое протоиерей Георгий Флоровский метко назвал «философским пробуждением»² в России, когда философия стала предметом интереса и увлечения многих представителей образованной части российского общества.

Место философии в системе духовного образования в начале XIX в. Начало XIX столетия в России с воцарением императора Александра I ознаменовалось значительными реформами в сфере образования. В 1803 г. появились «Предварительные правила народного просвещения», предполагавшие создание наряду с университетами целой системы средних и низших учебных заведений: губернских гимназий, уездных и приходских училищ³. В 1804 г. были утверждены их уставы, а также грамоты и уставы университетов Московского и вновь учрежденных Харьковского, Дерптского, Виленского, Казанского, создававшие значительные возможности для их самостоятельного развития. Реформы были проведены и в области церковного духовного образования. В 1807 г. был создан «Комитет о усовершенствовании духовных училищ», в который наряду с церковными иерархами вошли видные государственные лица Александровской эпохи – обер-прокурор Священного Синода князь А.Н. Голицын, статс-секретарь императора М.М. Сперанский. Комитет в систематическом виде разработал принципы обучения в духовных учебных заведениях, высшими из которых являлись духовные академии. Академическое образование по аналогии с семинарским предполагалось разделить на шесть классов, но с более расширенной программой. В первом классе словесных наук, кроме филологии и риторики, включавшей разбор произведений классических авторов, написание сочинений на русском, греческом и латинском языках, должна была преподаваться эстетика (напоминающая современное литературоведение). Во втором классе – исторические дисциплины и география. В третьем – математические дисциплины. В семинариях – алгебра, геометрия, прикладная математика, начала механики, в академиях – высшая математика. Четвертым был класс философских наук. В семинариях по этому классу должны были изучать логику, метафизику, теоретическую и опытную физику, нравоучение (этику), в академиях – теоретическую и практическую физику, полный курс метафизики и историю философии. Пятым был класс богословских дисциплин, шестым – класс иностранных языков: древнееврейского, французского и немецкого с чтением и разбором наиболее сложных мест из произведений греческих и латинских авторов⁴.

О преподавании философских дисциплин в проекте нового устава для духовных академий было сказано, что изучение их предполагает на уровне семинарий овладение философской терминологией, а уже в академиях – изучение различных философских систем, сравнение их, для того чтобы «дать воспитанникам понятие о истинном духе философии, приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таковых изысканий»⁵.

В 1814 г. в Троице-Сергиевой лавре была открыта Московская духовная академия. Первым преподавателем философии в ней стал бакалавр И.К. Носов. Он читал краткое введение в философию, историю философских систем и опытную психологию⁶. Носов пробыл в академии недолго, через год он подал прошение об отставке по болезни, перешел в светское звание и в дальнейшем стал чиновником в департаменте горных и соляных дел. Его сменил выпускник Петербургской духовной академии Василий Иванович Кутневич, первоначально преподававший в МДА математику. Кутневич также читал введение в философию, логику, опытную психологию и историю философии. По воспоминаниям студентов, его лекции отличались ясностью и строгой логической последовательностью изложения и вместе с тем «твердым религиозно-нравственным характером»⁷. Кутневич проявлял интерес к современной, прежде всего немецкой, философии. Он выписал для академической библиотеки произведения Канта, Якоби, Фихте, Шеллинга. И в самих лекциях Кутневича заметна близость к философии Канта: в понимании задач философии, призванной объяснить мир субъекта, мир объектов и их общую первопричину (это соответствует целям теоретического разума у Канта), в утверждении, что лишь априорные понятия делают возможным опыт и т. п. Как отмечали впоследствии сами студенты, лекции Кутневича пробудили у них живой интерес к философии. Студент второго выпуска Ф.Ф. Измайлов писал в своих воспоминаниях: «Возбужденный умными лекциями профессора философских наук, уважавшего преимущественно Платона, Плотина и новейших философов, я ревностно следил за развитием мыслящей силы в роде человеческом»⁸.

Первое философско-богословское студенческое общество в МДА. Можно предположить, что опосредованно, наряду с другими причинами, в том числе и под влиянием занятий Кутневича, у ряда студентов первого выпуска академии возникло желание организовать «ученое общество» наподобие уже существовавших в то время при различных университетах и академиях студенческих сообществ. Студенты МДА пожелали придать некую упорядоченную форму стихийно возникавшему в их среде в часы досуга обсуждению различных философских и богословских вопросов, установить время и правила проведения таких бесед, заранее определять предмет обсуждения. Они подали прошение на имя инспектора академии архимандрита Филарета (Амфитеатрова), ставшего вскоре ректором академии, и получили его согласие. Первое заседание общества, получившего название «Ученые беседы», состоялось 1 марта 1816 г.

Старшим в обществе был избран Платон Доброхотов, студент первого выпуска, начинавший свое обучение еще в Славяно-греко-

латинской академии. Впоследствии, в 1826 г., он стал экстраординарным профессором словесности МДА, умер в 1832 г. Среди участников «Ученых бесед» были: Петр Спиридонович Делицын (1795–1863), окончивший потом академию лучшим на своем курсе и оставленный при ней для преподавания математики и физики; Делицын в течение 40 лет был профессором математики МДА, он также принимал активное участие в издании академической серии «Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА», как переводчик и редактор; Матфей Добров (1795–1858), ставший впоследствии ректором Тверской семинарии, а с 1831 г. епископом Оренбургским; Федор Голубинский (1797–1854), одно время преподававший в академии немецкий язык, а с 1824 г. сменивший В.И. Кутневича в качестве академического преподавателя философских дисциплин, один из наиболее известных представителей духовно-академической философии XIX в. Все из названных готовили доклады по философской тематике. Участниками «бесед» были также Алексей Платонов, Василий Романовский, Никифор Потапов, с 1818 по 1823 г. бывший бакалавром словесности в МДА, впоследствии служил священником в различных храмах Москвы, скончался в 1856 г.; Федор Голубев, Павел Березин, Александр Васильев, Никита Платонов, Михаил Богословский, Николай Островский. Примечательно, что многие из членов общества закончили академию по первому разряду магистрами: Делицын (первым в общем списке), Доброхотов (вторым), Голубинский (третьим), а кроме названных также: Добров, Потапов, Алексей Платонов, Голубев, Романовский. Федор Голубинский был избран секретарем «ученого общества», в его архиве сохранился дневник студенческих заседаний с февраля по июнь 1816 г. В дневнике содержатся сведения о том, когда и кем были прочитаны доклады, в чем состояли основные тезисы и аргументы докладчиков и каковы были итоги обсуждения. Каждый из докладов изначально отнесен к определенному разряду. В дневнике встречаются доклады, или, как они назывались, «рассуждения» четырех видов: богословские, философские, эстетические и исторические. Примечательно, что больше всего из собраний общества (их было 21) было посвящено прослушиванию и обсуждению философских рассуждений (9), далее идут богословские (5), эстетические (4) и исторические (2). Причем эстетические рассуждения по тематике нередко были близки к философским, например «Об отличительных свойствах Высокого» Федора Голубева, «Об идеальном» Василия Романовского.

Задача данной статьи – рассмотреть философские доклады участников «Ученых бесед», чтобы на основе этого сделать заключение о философских интересах и взглядах, формировавшихся

в духовно-академической среде начала XIX в. С историко-философской точки зрения такое рассмотрение может быть интересно не только для исследования духовно-академической философии, но и с учетом признанного значительного влияния, какое эта философия оказала на становление университетской философии в России и на развитие профессиональной отечественной философской культуры. Кроме того, как покажет изложение, данное рассмотрение может быть ценно для изучения становления философских взглядов Ф.А. Голубинского, выдающегося представителя духовно-академической философии XIX в., «зачинателя работы по систематизации теистической философии»⁹.

Вопрос о принципах философского познания. Первое философское рассуждение, зачитанное на втором собрании общества 9 марта 1816 г., принадлежит Ф. Голубинскому. Его темой было «О первоначальном раскрытии и образовании умственных сил человеческих и о влиянии онаго на древнюю философию»¹⁰. Голубинский доказывал, что ранее всех при развитии философской мысли раскрыл себя чувственный образ восприятия мира и в особенности фантазия. Об этом свидетельствуют богословие и космология разных древних философских школ и народов. Фантазия имела влияние на образ выражения мыслей. Такое понимание развития философии было характерно и для позднейших лекций Голубинского. В лекциях по философии он отмечал, что философия не может возникнуть тогда, когда человек заботится только об удовлетворении своих естественных нужд. Предпосылкой ее является возвышение человека над чувственными потребностями, когда в человеке «открывается способность воображения и любовь к изящному»¹¹. В лекциях Голубинский, кроме того, старается раскрыть, почему и каким образом чувство и воображение оказываются проводниками к философским размышлениям. Это соответствует природному устройству человека. Вначале в нем действует чувство, затем разумок (у Голубинского он называется разумом) и потом разум (у Голубинского называемый умом). Последний заставляет человека удивляться впечатлениям чувств, красоте и порядку природы. Если бы не было способности ума, обладающего идеей единого начала всех вещей и позволяющего воспринимать мир как некое целое, человек бы не удивлялся красоте и порядку природы, не искал бы причины их, отыскивая их вначале посредством своего воображения. Примечательно, что на этом собрании общества, как отмечено в дневнике, после доклада состоялось собеседование, на котором были «в точности определены пределы умственных сил: ума (ratio), смысла¹² (intellectus) и воображения вместе с прочими чувственными силами»¹³. Деление умственных способностей

на рассудок и разум (ум) имело место и в вольфианской традиции, по учебникам которой изучали философию в духовных академиях. У Вольфа рассудок (*intellectus*) понимается как способность отчетливо представлять вещи, а разум (*ratio*) – как способность усмотрения (*intuendi*) или восприятия (*perspiciendi*) связи всеобщих истин¹⁴. Похожее различие встречается и в наиболее распространенном тогда в России учебнике Баумайстера¹⁵. Однако, как показывают философские доклады на последующих собраниях, понимание разума (ума) как высшей способности у студентов общества уже существенно отличалось от вольфианского.

Следующее рассуждение по философии было прочитано на четвертом собрании председателем общества Платоном Доброхотовым. Оно посвящалось «образу и кругу действия сил душевных в познаниях собственно философских». В докладе Доброхотова заметны влияния кантовской философии и вместе с тем существенные отличия от нее. Среди его тезисов было явно кантовское утверждение, что «все впечатления душа приемлет не иначе, как под необходимыми и от опыта независимыми формами пространства и времени». Рассудок Доброхотов определяет как способность приводить многообразное в чувственных явлениях к единству сознания в общем понятии. А вот далее выдвигаются положения, отличные от учения Канта. К действиям рассудка Доброхотов относит не только образование понятий и суждений, но и умозаключений, в то время как у Канта последнее является прерогативой разума. Разум в докладе определяется как высшая сила души, созерцающая идеи Бога и вселенной и отсюда производящая другие идеи. Разум не умозаключает, не доказывает, не определяет, так как это возможно только с понятиями, производимыми рассудком человека. Знание же разума заключается в постижении того, что выражает себя в формах бесконечного. Познание наше, согласно докладчику, таким образом, имеет два источника: чувственный опыт и созерцания разума. Вследствие этого могут быть два вида философии, смотря по тому, от ума или от опыта рассудок берет для себя материю. Первая, опираясь на созерцания ума, развивает любовь к совершенному и бесконечному. Вторая представляет собой познание умозаключающего рассудка о существовании вещей, чувствам подлежащих и умом постигаемых, основанных на идеях ума и понятиях рассудка...¹⁶

Таким образом, в докладе встречается утверждение за разумом способности интеллектуальной интуиции, отвергаемой Кантом для познавательных способностей человека¹⁷, учение об идеях ума, которое в таком виде не встречается в вольфианской традиции (у Баумайстера, Винклера), а у Канта имеет принципиально другой смысл¹⁸, а также различие двух видов философии.

Вероятнее всего, данный ряд положений о разуме, его идеях и философии вместе с кантовскими положениями заимствован Доброхотовым из лекций Кутневича, который в свою очередь, видимо, воспринял это учение из лекций Игнатия Фесслера, преподававшего философию в Санкт-Петербургской духовной академии в то время, когда там учился Кутневич. По крайней мере, можно констатировать заметное сходство между некоторыми положениями доклада и лекциями Фесслера. Последний также различал рассудок и разум, подчеркивая, что рассудок имеет дело с понятиями (*conceptibus*), а разум вращается в кругу идей, которые отличаются от понятий. Согласно конспекту лекций Фесслера, разум созерцает «врожденную себе идею Бога как бесконечного и невидимого Всецелого (*Universi*) и из этой первоначальной идеи производит свои основные идеи»¹⁹. Рассудок, по Фесслеру, есть способность воспринимать и преобразовывать в понятия отражаемые в сознании идеи разума и чувственные восприятия. Различая таким образом разум и рассудок, Фесслер критиковал Канта (поклонником которого он был ранее, по его собственному признанию) за то, что кантовский чистый разум по своим функциям есть не более чем чистый рассудок²⁰. Фесслер также различает два смысла философии. В первом значении она есть состояние духа (*status et habitus mentis*), начало внутренней жизни, созерцание, знание²¹ и любовь к Абсолютному, вечному и бесконечному. Во втором – только произведение умозаключающего (*ratiocinantis*) рассудка, познание бытия сущих, воспринимаемых и представляемых из идей и понятий. Подобное понимание разума и рассудка и различение двух видов философии мы находим и в позднейших лекциях Голубинского. Ум, по Голубинскому, есть орган, через который открывается Бесконечное. Конечно не может породить Бесконечного, поэтому идея его не может возникнуть в уме иначе, как от самого Бесконечного, которое является и главным предметом устремлений ума. Воспринимая бесконечную реальность Бога, ум свидетельствует рассудку о наличии первого и единого начала всего сущего и, таким образом, направляет рассудок к восхождению от множественности к единству, от частного к общему, от явлений к причинам. Голубинский в своих лекциях, подобно Фесслеру и П. Доброхотову, различает философию как состояние духа и как систему, но, в отличие от Фесслера, делает иные акценты. Для Голубинского знание есть философия во втором значении, а философия как состояние духа – это стремление к познанию. Но это стремление ума к постижению Абсолюта относится к философскому знанию как сущность к форме. Философское знание, создаваемое рассудком, не может состояться без обращения к идеям ума.

Тематику предыдущих докладов продолжило на седьмом собрании философское рассуждение Никифора Потапова о врожденных идеях. Автор доклада доказывал, что врожденные идеи не могут быть присущи ни чувственной способности, ни рассудку в качестве законов его деятельности. Потапов опровергал мнение Декарта о врожденности всех идей, мыслимых нами с очевидностью. Он доказывал, что только разум (*ratio*) может иметь врожденные идеи, к которым относил идею Бога, идею бесконечного и идею нашего «я». Наряду с этими идеями, отмечал докладчик, «из природных стремлений души а) к любознанию, б) к блаженству и в) к совершенству открывается бытие соответствующих сим желаниям идей, ибо всякое желание предшествуется умопредставлением желаемого, хотя смешанным и неясным, но от того не менее существующим»²². В данном рассуждении можно видеть начало того учения о руководящих человеком идеях истины, добра и красоты, которое впоследствии в разных вариациях встречалось у многих представителей духовно-академической философии: Ф. Голубинского, О. Новицкого, В. Карпова и других.

На четырнадцатом заседании Михаил Тихонравов представил рассуждение о том, «сколь существенно и необходимо для человека размышление» как для существа разумного, «коего важнейшее свойство есть мыслить и познавать». Тихонравов стремился показать, как «жалка участь невежды, долженствующего быть жертвою суеверий и фантазии». После доклада собравшиеся обсудили отличие простых актов мышления (*cogitatio*) от размышления (*meditatio*)²³.

Проблема зла. Несколько другую тему для философских рассуждений предложил доклад Павла Березина на шестнадцатом собрании общества. Березин посвятил свой доклад доказательству того, что «зло в мире не противоречит совершенству онаго». В подходе докладчика явственно ощутимо влияние Лейбница. Березин различает три вида зла. Первое – метафизическое (природное несовершенство и ограниченность творения). Различия в степени совершенства среди творений, устанавливающие для каждого из них свою область действия и отношение ко всему существующему, не противоречат общему совершенству мироздания. Второе – нравственное, также не противоречит этому совершенству, поскольку источником зла является свобода выбора человека, но она же есть основание и достоинство нравственных деяний. Таким образом, возможность нравственного зла является условием нравственного добра. Кроме того, даже и при злоупотреблении своей свободой человек «все еще пребывает важным и необходимым звеном в цепи мироздания и потому содействует всеобщему совершенству тво-

рения»²⁴. Третий вид – физическое зло, является следствием либо нравственного зла (болезни, войны, голод и т. п.), либо метафизического. Физическое зло, как доказывал докладчик, также не противоречит совершенству мира, поскольку в первом случае в качестве последствия нравственного зла само же препятствует его распространению, а во втором – является необходимым для совершенства целого, «для сохранения порядка между причиной и следствием в системе природы». На обсуждении доклада было высказано несогласие с мнением тех философов, которые ограниченность сотворенных существ называют метафизическим злом. Очевидно, здесь сыграло роль христианское мировоззрение участников собрания, согласно которому творение не может называться злом. Зло возникает лишь в разумных существах, наделенных способностью к самоопределению, когда они вместо приближения к Богу выбирают путь удаления от Бога и тем самым нарушают богоустановленные законы бытия разумных существ²⁵. На обсуждении также был поднят вопрос об определении понятия «свобода».

Природа души. Философское рассуждение Матфея Доброва на следующем собрании было посвящено теме природы души. Добров вначале изложил материалистические представления о душе некоторых античных мыслителей, а также учения, понимающие душу как часть божественного естества, «излиянную из недр его» (очевидно имея в виду платоническую традицию). Затем Добров выступил с их критикой. Он доказывал, что свойства материальных предметов (протяжение) неприменимы к духовному, которое неверно рассматривать как нечто протяженное или как не имеющее протяжения, подобно точке. И наоборот, свойство мышления, присущее духовным субстанциям, невозможно для материи. Душа проявляет себя в человеке как сознание. Будучи всегда единым и тождественным самому себе, сознание не может быть телесным, потому что в таком случае оно вступило бы во взаимодействие с телом человека как одно тело с другим. И тогда, поскольку тело состоит из множества частей, пришлось бы либо каждой части тела приписывать «всецелое сознание», и возник бы конгломерат отдельных сознаний, либо приписывать его целому составу тела. Но в таком случае само сознание оказалась бы раздробленным соответственно различным частям тела. При собеседовании было замечено, что многие Отцы Церкви не представляли душу вовсе бестелесной, но приписывали ей тончайшее эфирное тело, однако их позицию следует отличать от взглядов материалистов, которые вовсе отрицали духовную природу души и ее невещественность сравнительно с физическим организмом²⁶. Тему природы души продолжили доклады Михаила Богословского об отношении души

к телу и Никиты Платонова о происхождении человеческих душ.

На основе анализа философских докладов и их обсуждений на собраниях первого студенческого «ученого» общества МДА можно сделать ряд выводов, касающихся вопросов становления русской духовно-академической философии.

1. Заседания «Ученых бесед» показывают, что в духовно-академической традиции, очевидно под влиянием вольфианской «школьной философии», сложилась практика размежевания, выражаясь современным языком, философского и богословского дискурсов. Это размежевание проходило как в предметной области, так и в характере обоснования. И богословие, и философия рассматривались как науки. Но богословские рассуждения опирались на Божественное откровение и Священное Предание, включающее труды Святых Отцов, и с этих позиций подходили к обсуждению различных вопросов, а философские, кроме того, – на философские учения вне Предания и на аргументы, которые могут быть приняты разумом при самостоятельном исследовании того или иного предмета. Это размежевание впоследствии было предметом особой рефлексии для многих представителей духовно-академической философии, рассматривавших вопрос о статусе философского знания сравнительно с естественно-научным и богословским.

2. Тематика философских докладов этого добровольного студенческого общества по большей части затрагивала вопросы гносеологии и рациональной психологии, созвучные интересам европейской философии того времени. Это, на наш взгляд, показывает, что неверно сводить историю русской философии только к тому, что некоторые исследователи называют «окололитературным философствованием по актуальным вопросам российской действительности»²⁷. Из философских рассуждений участников собраний видно, что систематическое изучение философии как учебной дисциплины формировало у студентов академии навыки самостоятельного философского исследования философских проблем с использованием философской терминологии, знаний из истории философии при умении последовательно излагать тезисы и аргументы. Немаловажно и то, что академики изучали труды европейских и античных философов на языке оригинала²⁸ и некоторые переводили на русский язык. Так, например, по словам С. Глаголева, члены общества П. Делицын и Ф. Голубинский в студенческие годы совместно переводили на русский язык «Эстетику» Бутервека, «Историю философии» Теннемана, «Критику чистого разума» Канта²⁹.

3. Уже в докладах студенческого общества 1816 г. мы встречаемся с рядом положений, которые стали ключевыми для философии

Ф. Голубинского. Это учение об отличии разума как органа восприятия Абсолюта от рассудка, учение об идеях разума, формирующих основные стремления человека (это учение особенно будет развито у Новицкого³⁰), учение о двух типах философии.

Примечания

- ¹ Здесь можно назвать работы безвременно ушедшего в 2002 г. А.И. Абрамова (см.: *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Круг, 2005), докторскую диссертацию И.В. Цвык (см.: *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: РУДН, 2002), работы Н.А. Куценко (см.: *Куценко Н.А.* Формирование профессиональной философской среды в Российской империи в первой половине XIX века // Вестник РГУ им. И. Канта. 2008. Вып. 6. С. 41–51).
- ² *Флоровский Г., протоиерей.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 234.
- ³ Сборник постановлений по министерству народного просвещения. СПб., 1864. Т. 1: Царствование императора Александра I (1802–1825). С. 13–14.
- ⁴ См.: *Титлинов Б.В.* Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908. Вып. I (Время Комиссии духовных училищ). К столетию духовно-учебной реформы 1808 г. С. 28.
- ⁵ *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 192.
- ⁶ В «школьной философии» Хр. Вольфа, на которую ориентировалась в то время духовно-академическая традиция, эмпирическая психология играла роль базовой дисциплины для наук, излагавших правила деятельности различных способностей человека: ума (логики), воли (философии морали, практической философии) и др. К началу XIX в. в немецких университетах эмпирическая психология играла роль общей пропедевтики к другим наукам. С одной стороны, она апеллировала к понятным для начинающих студентов реалиям душевного мира, с другой – давала представление о научной терминологии и принципах систематизации знания и таким образом служила введением в мир наук. См. об этом: *Eckardt G., Matthias J. van Zantwijk T., Ziche P.* Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Köln: Böhlau, 2001. S. 12–14. Подобный подход был характерен и для российского духовно-академического образования первой половины XIX в.
- ⁷ *Смирнов С.* История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. Ч. 1. С. 47.
- ⁸ *Исмаилов Ф.Ф.* Взгляд на собственную прошедшую жизнь. М., 1860. С. 127.
- ⁹ *Пищури С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М.: Прометей, 1996. С. 210.
- ¹⁰ Дневник собраний студенческого общества МДА с 1 марта по 31 мая 1816 г. // ОР РГБ. Архив Голубинских. Ф. 76/1. К. 7. Ед. хр. 12. Л. 2.

- 11 *Голубинский Ф.А.* Общее введение в философию // Лекции по философии, умозрительному богословию и умозрительной психологии. СПб., 2006. С. 20.
- 12 Имеется в виду «рассудок». Следует отметить, что именно в духовно-академической среде, поскольку в ней осуществлялись первые русские переводы зарубежных философских сочинений, проходило формирование русской философской лексики, которая затем переходила в университеты. См. об этом также: *Куценко Н.А.* Указ. соч. С. 43.
- 13 *Дневник... Л. 2.*
- 14 *Wolff Ch.* Psychologia Empirica, methodo scientifica pertractata. Francofurti & Lipsiae, 1738. § 274. P. 197; § 483. P. 372.
- 15 *Баумейстер Хр.* Метафизика / Пер. А. Павлова, испр. Д.Н. Синьковским. М., 1789. С. 149, 154.
- 16 *Дневник... Л. 3.*
- 17 Кант признает для человека возможными только чувственные созерцания (см. любое издание «Критики чистого разума», В 304).
- 18 В «школьной философии» термин «идея», как и у Лейбница, обозначал мысль, выражающую некоторый предмет со стороны его сущности, формы. Согласно учебнику Винклера, «идея» есть просто «представление вещи в сознании». См.: ОР РГБ. Архив МДА. Ф. 173/2. № 67; *Vincler H.* Institutiones Philosophiae universae 1766–1767. Л. 67 (цитируется по академической рукописи учебника Винклера). У Канта, как известно, идеи производятся самим разумом, как цели познания, но они, согласно Канту, не указывают на какую-либо реальность, ничего не говорят о существовании объектов идей вне сознания познающего субъекта. Сам разум, по Канту, «никогда не направлен ... на какой-либо предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство» (В 359): *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 220.
- 19 ОР РГБ. Архив Голубинских. Ф. 76/1. К. 43. Ед. хр. 2. Список конспекта философских наук профессора Фесслера и замечания на него. После 1810 г. Л. 4. Дословный перевод с латыни части конспекта, касающейся философии, дан *И.А. Чистовичем.* См.: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 193–196.
- 20 *Fessler Dr.* Rückblicke auf seine siebenzigjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass / Hrsg. v. Prof. Fr. Bühlau. Leipzig, 1851. S. 181, 199. Как отмечает немецкий исследователь жизни и творчества Фесслера Петер Бартон, на Фесслера особенное влияние оказала личная встреча с Гердером в 1799 г., под влиянием Гердера Фесслер отходит от увлечения Кантом. См.: *Barton P.F.* Erzieher, Erzähler, Evergeten. Ein Beitrag zur politischen Geschichte, Geistes – und Kirchengeschichte Schlesiens u. Preussens 1786/88–1796. Fessler in Schlesien. Wien, 1980, S. 231. Но Гердер понимает разум иначе, чем Фесслер. В своей книге «Мета-критика критики чистого разума» Гердер отмечает, что разум, как и рассудок, работает с данными опыта, различая, разделяя и упорядочивая их. В процессе этой работы разум формирует, к примеру, понятие Бога (*Herder J.G.* Vernunft

und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt u. Leipzig, 1799. Т. 2. S. 23–25). Позиция Фесслера, очевидно, ближе позиции Шеллинга, с которым Фесслер познакомился в том же 1799 г. и который, как отмечает Бартон, также оказал на Фесслера влияние своей философией тождества и философией искусства. В работе Шеллинга того времени «Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа» (1801) мы можем встретить сходное с фесслеровским различие рассудка и разума и упоминание об идеях истинного, доброго и прекрасного. См.: *Шеллинг В.Ф.Й.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 503, 560–561. В этом отношении вполне оправданными можно считать утверждения М. Погодина и Надеждина, что Фесслер привез в Петербург «Шеллингову философию». См.: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1890. Кн. 3. С. 78. В целом же можно сказать, что в позиции Фесслера, его учении о разуме и Абсолюте отразилось влияние Спинозизма, проводником которого служили философские учения как Шеллинга, так и Гердера. О влиянии учения Спинозы на Шеллинга см.: *Clayton Ph.* The problem of God in modern thought. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000. P. 473; на Гердера см.: *Zammito John H.* Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus // Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus / Ed. M. Heinz. Amsterdam/Atlanta: Fichte Studien Supplementa, 1997. Bd. 8. S. 114. И сам Фесслер впоследствии называл Спинозу наряду с Платоном и Плотинем, Оригеном и Августином светочем всех времен и фактически придерживался его позиции в учении об Абсолюте. См.: *Fessler Dr.* Resultate seines Denkens und Erfahrens als Anhang zu seinen Rückblicken auf seine siebenzigjährige Pilgerschaft. Breslau, 1826. S. 137.

- 21 По учению Фесслера, знание (scientia) дает только созерцание разума, а рассудок обладает лишь условными, символическими (т. е. построенными на знаковых обозначениях) познаниями (cognitiones). См.: Список конспекта. Л. 4. Рассудок сам не может ничего непосредственно познать, он пользуется данными разума и чувств.
- 22 Дневник... Л. 3.
- 23 К примеру, знаменитое сочинение Декарта, как известно, называлось «Meditationes de prima philosophia...» («Размышления о первой философии...»).
- 24 Дневник... Л. 5.
- 25 Примечательно, что Ф. Голубинский и в зрелых своих работах подчеркивал, что ограниченность творения не может рассматриваться как источник зла. «Старая, но нестареющая истина, что ограниченность не есть ни зло, ни начало зла». Голубинский далее отмечает, что только один Бог неограничен. Но из ограниченных созданий всякое совершенно в той мере, в какой имеет меру совершенств, достаточную для достижения своего назначения. «Грех есть уклонение человека от своей цели, стремление вопреки своему назначению. Следовательно, между ограниченностью и грехом нет никакой необходимой связи» ([*Левитский Д.Г.*] О конечных причинах. Письмо III // Прибавления к творениям Святых Отцов. 1851. Ч. 10. Кн. 4. С. 681).

В.И. Коцюба

- 26 Учение об условной бестелесности души только в сравнении с грубым веществом тела со ссылкой на христианскую традицию изложил известный духовный писатель XIX в. епископ Игнатий (Брянчанинов) См.: *Игнатий (Брянчанинов)*, свят. Слово о человеке. СПб., 2008. С. 42–48 (гл. «Силы души»). Примечательно, что не только в христианской традиции, но и в неоплатонизме существовало учение об изначальной сопряженности души с особым «эфирным» телом. Так, у Прокла есть учение, что всякая вечная душа, допускающая причастность к себе какого-либо тела, извечно имеет некоторое первично одушевленное ею тело, также вечное и неуничтожимое. Но это тело души, в отличие от реального тела человека в его земной жизни, есть некое «идеальное» тело, неделимое и не подверженное воздействиям, представляющее собой некое пространственное математическое тело, соответствующее наиболее «очищенному» состоянию души. Это тело оказывается лишенным телесных проявлений: волнений, боли и т. п. См.: *Прокл*. Первоосновы теологии. Гимны / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1993. С. 245–246.
- 27 Против такого сведения высказывается, в частности, И. Цвык, подчеркивая, что феномен русской духовно-академической традиции свидетельствует о наличии в русской философии серьезной профессионально-философской традиции. См.: *Цвык И.В.* Указ. соч. С. 315.
- 28 Как пример можно привести студенческую работу Алексея Михайлова, в которой изложение истории учения об идеях сопровождается обширными цитатами на греческом и латинском языках, а также ссылками на источники. См.: ОР РГБ. Архив МДА. Ф. 172. К. 308. Ед. хр. 1. Михайлов Алексей. *Dissertatio de ideis rationis*. 1830 г.
- 29 См.: Памяти почивших наставников. Издание МДА ко дню ее столетнего юбилея (1814 – 1 октября – 1914). Сергиев Посад, 1914. С. 11, 12. На существование рукописного перевода «Критики чистого разума» в МДА в то время указывает В.В. Зеньковский, ссылаясь на свидетельство Н.И. Надеждина, в 1820 г. поступившего в МДА: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Ч. 2. Гл. 1. С. 119.
- 30 См.: *Коцюба В.И.* Учение о высших способностях человека в духовных академиях Москвы и Киева в первой половине XIX века // Вестник РГГУ. 2009. № 12. С. 256, 257.

Ю.Б. Тихеев

ФИЛОСОФИЯ И.В. КИРЕЕВСКОГО: К ИСТОРИИ ПОСМЕРТНОЙ ПЕРЕОЦЕНКИ

В статье представлен анализ некоторых последних интерпретаций философии Киреевского. Современники рассматривали Киреевского в качестве поклонника немецкой философии, а уже в следующем веке он был представлен как ее радикальный критик. Автор показывает, что эти изменения были вызваны появлением в XX в. новых концепций развития европейской философии, выдвинутых Н.А. Бердяевым в России, а позже К. Левитом и В. Шульцем в Германии.

Ключевые слова: славянофилы, немецкий идеализм, романтизм, И.В. Киреевский, Шеллинг, Гегель, Фр. Шлегель.

Несмотря на то что связь славянофилов с философией их времени была в высшей степени зыбка, а философский статус их мысли сомнителен, уготованная им посмертная карьера в философии оказалась гораздо успешней прижизненной. На Киреевского и первых славянофилов как на философов *stricto sensu* посмотрели спустя столетие, когда их наследие было затребовано нарождающейся русской религиозной мыслью. Представители последней стремились отыскать в русских XVIII и XIX вв. своих идейных предшественников, и славянофилы были среди первых претендентов на эту роль. Это стремление, вскоре реализовавшееся в качестве тенденции в ряде историко-философских исследований, ярко заявило о себе в работах Н.А. Бердяева о А.С. Хомякове, на долгое время предопределивших взгляд на характер ими сделанного. Бердяев хотел видеть в этих старых и «забытых»¹ русских мыслителях своих соратников и осовременил их мысль, приписав ей те задачи и мотивы, которые были актуальны для него самого.

Сказанное Бердяевым о славянофилах сводилось к трем пунктам. Во-первых, славянофилы основательно «впитали» в себя евро-

пейскую философию, «прошли через Шеллинга и Гегеля». Во-вторых, их отношение к философии не было пассивным: славянофилы «творчески пытались переработать Гегеля и Шеллинга», а в целом их усилия можно представить как преодоление гегельянства, т. е. «всякой отвлеченной, рационалистической философии», вызовом «всему духу западной культуры». Итог этого преодоления, в-третьих, был представлен в «конкретном идеализме» славянофилов, который по своей природе не мог быть системой, «подобной другим системам отвлеченной философии», но философией «цельной жизни духа». Дата возникновения этого конкретного идеализма, как считал Бердяев, и образовала историческую границу размежевания восточной и западной мысли и вместе с тем начало славянофильской и русской философии².

Бердяев много сделал для создания стереотипов в восприятии русской философии. Придание романтическому протесту славянофилов против современной им европейской мысли философского статуса повлекло за собой ряд последствий. Темы, в рамках которых обсуждались их взгляды, например критика гегелевского рационализма или высокая оценка Киреевским философии Шеллинга, получили прописку в истории русской философии. Надо сказать, что оба немецких философа в русском их представлении выступали в качестве персонажей, чей облик был иногда до неузнаваемости искажен для удобства критики. Но если Гегель всегда (исключая короткий период «отчаянного гегелизма» кружков Станкевича и Герцена) выступал в качестве предмета критики, то Шеллинг был фигурой амбивалентной. В частности, высокая оценка Шеллинга, данная Киреевским, не только заставляла признать особое значение этого немецкого философа для русской мысли, но и ставила задачу со временем представить сопоставительный анализ философских позиций.

Отправной точкой для такого анализа послужило широко распространенное мнение о шеллингианстве московских любомудров. Действительно, любомудры знали, возможно, кое-что читали, но во всяком случае довольно много говорили о Шеллинге. Однако со временем стали слышны скептические голоса. В 1929 г. вышла книга А. Койре³, в которой философские взгляды любомудров были оценены как сугубо дилетантские. Позднее к тому же выводу пришел Д.И. Чижевский, который писал, что «славянофилы вовсе не знали Шеллинга особенно хорошо»; а что касается Киреевского, то в его философских воззрениях

трудно найти конкретные следы шеллингианства: он сочувствует религиозной окраске философии Шеллинга, считает ее преодолением

безрелигиозной философии, но не следует за Шеллингом ... ни в одном конкретном вопросе⁴.

Всего несколькими годами позже В.М. Сечкарев, ссылаясь в свою очередь на Чижевского, утверждал уже без тени сомнения, что взгляд на Киреевского как на шеллингианца обязан своим происхождением недоразумению. Свой собственный подход к проблеме он свел к парадоксальной формуле: философия Киреевского имела мало общего с философией Шеллинга, но Шеллинг играл значительнейшую роль в его мысли⁵. К этой формуле Сечкарев прибавил краткое объяснение. Так, он полагал, что высшую цель Киреевский видел в соединении философии и религии. Образец мыслителя, ближе всех подошедшего к ее достижению, он находил в Шеллинге: даже обращение Киреевского к вере вряд ли было, по мнению Сечкарева, возможным, если бы не пример немецкого философа⁶. Однако русский мыслитель не был удовлетворен конечным результатом усилий Шеллинга – «позитивной» системой; на ее место он предполагал поставить собственную «мистическую религиозную философию», созданную под влиянием мысли восточных Отцов Церкви.

Таким образом, к середине прошлого века благодаря усилиям русских авторов вопрос о влиянии Шеллинга на Киреевского был рассмотрен и в части, касавшейся философской составляющей этого влияния, получил отрицательный ответ. Сечкарев в своей остроумной формуле разделил влияние Шеллинга на две составляющие: во-первых, в качестве вдохновляющего символа нового и позитивного в европейской мысли того времени и, во-вторых, в качестве философа. Это позволяло хоть как-то объяснить преклонение Киреевского перед немецким философом, тем более удивительное, что оно, как стало ясным к тому времени, не шло ни в какое сравнение с его философским (в узком смысле) воздействием.

К этому следует добавить, что и сам факт этого преклонения, выразившийся в высокой оценке поздней философии Шеллинга, для исследователя конца XIX и первой половины XX в. создавал лишний повод, чтобы отнести философские искания русского мыслителя к числу маргинальных. Последняя система немецкого философа еще при его жизни была оттеснена на край европейского философского процесса, где и пребывала почти столетие едва ли не в полном забвении. Особенное увлечение Киреевского поздним Шеллингом осталось непонятым даже в кругу его русских единомышленников. Так, например, Хомяков, сочувственно отнесшийся к философским опытам своего друга, совершенно не разделял его отношения к немецкому философу. Его собственная оценка позд-

него Шеллинга была вынесена в полном соответствии с выработанным к тому времени в Европе историко-философским каноном. Единственным достоинством всех усилий Шеллинга двух последних десятилетий его жизни Хомяков почитал противодействие, оказанное «восставшему в силе гегелизму», который для него был воплощением западного рационализма. Однако в целом она представлялась ему рядом «блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, не связанными между собой никакой разумной нитью», проблесками «поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики»⁷.

Возможность переоценки отношения Киреевского к Шеллингу появилась лишь тогда, когда поздняя мысль последнего была вновь введена в философский оборот. После подготовительного периода, занявшего примерно два десятилетия, 1950-е годы стали для немецкого философа эпохой ренессанса. Поворотным в оценке места Шеллинга в истории немецкого идеализма стало исследование В. Шульца⁸. В нем, в частности, критика Шеллингом гегелевской философии была переосмыслена как последняя и завершающая стадия в решении главной стоявшей перед философской мыслью эпохи задачи – самоограничения разума⁹. Таким образом, «система» позднего Шеллинга, казавшаяся ранее невнятным доведением к венчающей развитие немецкого идеализма логике Гегеля¹⁰, было представлена теперь подлинным его завершением. Как следствие, было пересмотрено влияние Шеллинга на позднейшую европейскую философию: не только так называемая Willensmeta-physik в лице Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, но и философия Фейербаха, Маркса, Кьеркегора, Ницше оказалась теперь в охвате непосредственного воздействия его поздней радикальной «критики разума»¹¹.

На этом фоне в Германии была предпринята самая значительная попытка вписать мысль Киреевского в контекст переходной для европейской философии эпохи между падением немецкого идеализма и возникновением новых течений, приведшей к полной смене интеллектуальных и духовных приоритетов в Европе к началу XX в. Среди разрозненных усилий подобного рода выделяется исследование Э. Мюллера «Русский интеллект в европейском кризисе. Иван В. Киреевский», непревзойденное до сих пор и по охвату материала, и по скрупулезному вниманию к деталям. Насколько можно судить, отправной точкой для этого немецкого исследователя стала не книга В. Шульца, которая также была ему известна, а книга К. Левита «От Гегеля к Ницше». Левит пытался нарисовать как можно более широкую панораму критической ревизии основных понятий гегелевской философии во второй половине XIX в. не

только в Германии, но и за ее пределами. Так, в представлении немецкого историка философии славянофильская критика гегелевского рационализма, к которой был причислен и голос Киреевского, была обусловлена теми же причинами, что и шеллинговская критика предшествующей философии в качестве негативной, и служила еще одной иллюстрацией общей перемены в духовной атмосфере Европы того времени¹².

Книга Мюллера о Киреевском представляет собой не что иное, как расширенную экспликацию этого тезиса. Противостояние негативной и позитивной философии, или, что то же самое, гегелевского рационализма и религиозной философии действительности (*religiöse Wirklichkeitsphilosophie*) позднего Шеллинга, изображено в ней как тот горизонт, в котором изначально была ориентирована мысль Киреевского¹³. Линия водораздела усматривалась в различии интерпретаций понятия «действительность» у Гегеля и у его критиков – прежде всего у Шеллинга, а затем Фейербаха, Маркса, Кьеркегора в Европе, Герцена, Белинского, Бакунина в России¹⁴. При этих условиях наконец прорисовывалось философское содержание славянофильских статей Киреевского: их полемическая направленность была истолкована как антигегелевская, поскольку характерные для нее порицание «абстрактности», превалирующей в интеллектуальном кругозоре европейца того времени, и апелляция к «жизненности» и «цельности» в качестве предполагаемых для него ориентиров вполне укладывались в рамки и общую направленность развернувшейся в Европе по смерти Гегеля дискуссии о «действительности».

Интеллектуальная биография русского мыслителя представлялась Мюллеру следующим образом. Его молодость (до поездки в Германию) была поглощена заботами, типичными для того времени романтической литературной критики, на фоне которой собственно философская направленность его мысли едва прослеживалась. Философская инициация Киреевского произошла только на мюнхенских лекциях Шеллинга. Здесь и далее Мюллер следовал за схемой, предложенной Сечкаревым, с той лишь оговоркой, что значение лекций Шеллинга немецкий исследователь усматривал в воздействии на мысль Киреевского опубликованной в них историко-философской концепции¹⁵, а не в личном влиянии немецкого философа. Оба исследователя, приняв, что точку совпадения мысли Шеллинга и Киреевского рубежа 1820 и 1830 гг. следует видеть в их обращении к «вере», в стремлении соединить «веру» и «разум» и пр., соглашались далее и в том, что русский мыслитель в итоге оказался «неудовлетворен» предложенным немецким философом решением проблемы. Следствием этой неудовлетворенности стала

разработка им собственного варианта «позитивной философии» (устойчивое у Мюллера обозначение образа мысли Киреевского славянофильского периода). Сечкарев выразился по этому поводу предельно ясно: «На место христианской веры, как это было у Шеллинга, Киреевский поставил православную веру». Причину такой подстановки русский исследователь видел в эволюции Киреевского от западничества к славянофильству¹⁶. Мюллер в свою очередь полагал, что русский мыслитель в последние годы распознал в обращении Шеллинга к святоотеческому наследию излишнюю буквальность и рациональность¹⁷.

Однако вопрос, что же представляла собой эта «положительная философия» Киреевского, остался у обоих исследователей без ответа. Сечкарев говорил о ней исключительно в сослагательном наклонении, полагая, видимо, что довести задуманное до стадии осуществления русский мыслитель просто не успел. Более обстоятельный Мюллер попытался представить развернутую аргументацию своего главного тезиса, что мысль Киреевского следует представить как часть общеевропейской Hegelkritik. В качестве свидетельства им приводилось, например, частое в текстах русского мыслителя 1850-х гг. требование «цельности» в познании¹⁸. Не стоит, однако, забывать, что Гегель, переживший в молодые годы прививку идей романтики, в своей спекулятивной философии ревностно ратовал и за целостность в познании, и за жизненность в представлении действительности¹⁹. Можно, конечно, как это делал Шеллинг, критикуя двусмысленность гегелевской мысли, демонстрировать в каждом понятии его системы Mißbrauch der Worte; но именно этого и нет у Киреевского. С другой стороны, попытки Мюллера расшифровать понятие веры на материале греческой и русской православной теологии привело лишь к самым банальным рассуждениям, уводящим к тому же далеко от заявленного им самим контекста исследования²⁰.

Следует обратить внимание и на то обстоятельство, что у Киреевского невозможно обнаружить сколько-нибудь выраженной критики Гегеля – ни как мыслителя, ни как личности. По убеждению русского мыслителя, немецкий философ занимал свою особенную ступень в развитии европейского просвещения, правда, эта ступень оказалось превзойденной, но это не умаляло его заслуг. Оценивая вклад Гегеля в современное состояние философии, Киреевский писал:

...углубившись более, чем кто-либо прежде, в самые законы логического мышления, он силою своей необыкновенной, громадной гениальности довел их до последней полноты и ясности результатов и тем дал

возможность тому же Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления²¹.

Это посредство Гегеля обеспечило то «правильное развитие разумного самосознания», которое привело Шеллинга к христианству²². Из этих слов видно, что русский мыслитель не перенес свою критику европейского просвещения в область философии, где, как ему представлялось, царила разумная постепенность развития. Гегель не был для него, как хотели думать многие исследователи, начиная с Бердяева, воплощением западного рационализма.

Если говорить о противоречии веры и разума – или даже, по слову Мюллера, о Kampf zwischen Glauben und Wissen, – полагаемом в качестве основной «философской» коллизии мысли Киреевского, то оно менее всего рассматривалось самим русским мыслителем как теоретическая контрверза. Ответ на вопрос об их соотношении был для него очевиден и уже разрешен. Киреевский писал в «Дневнике»: «Вера – не противоположность знания; напротив: она его высшая ступень»²³. В своем последовательном развитии европейская философия достигла сознания ограниченности логического разума и, как он оптимистически полагал еще в начале 1830-х годов, в исключительном примере Шеллинга пришла к вере. Во всяком случае, ход рассуждения Киреевского приводит к одному вполне определенному выводу: подлинный диссонанс современной ему эпохи нужно искать не в философии, а на границе «между мыслью и жизнью». Утратив веру во всемогущество разума, западный человек одновременно не нашел новых источников для «исторической деятельности» вне его²⁴.

В представленном Киреевским описании современного ему состояния Европы, можно, наверное, опознать критику действительности, которая оказалась в вопиющем несоответствии с теми интеллектуальными высотами, что были, как он верил, достигнуты в философии. Однако увидеть в этой критике ту критику гегелевского утверждения о разумности действительности, в которой Левит опознал основную тенденцию европейской философии второй половины XIX в.²⁵, было бы слишком опрометчиво. Неприятие действительности могло происходить из разных историко-культурных контекстов. Так, Мюллер верно почувствовал разочарование, ставшие постоянным лейтмотивом размышлений Киреевского начиная с середины 1840 гг.²⁶ Но оно не было связано с осознанием русским мыслителем кризиса в европейской философии, а происходило из болезненного ощущения ничтожности интеллектуального быта эпохи, в которой ему суждено было жить, но с которой он не чувствовал ни малейшего родства. Ангажирован-

ный историко-философскими идеями Левита, Мюллер оказался заложником определенной концепции. Так, параллели между мыслями Киреевского и Ф. Шлегеля, которые он отметил на страницах своей работы, остались на периферии его внимания. Оpozнaв родство критического настроения обоих мыслителей – Киреевского по отношению к западному христианству, Ф. Шлегеля (его позднего, после католического обращения, периода) по отношению к протестантизму²⁷ – он не сделал тех выводов, которые естественным образом вытекали из подобного сопоставления.

С другой стороны, не выдерживает критики встречающееся в немецкой литературе объединение Киреевского с Герценом, Бакуниним и Белинским²⁸. Все перечисленные русские мыслители были представителями более позднего поколения. В своей молодости они прошли через страстное увлечение философией Гегеля, чтобы в зрелые годы взбунтоваться против ее догм и окружавшей их действительности, которую они больше не считали разумной. Они уловили изменения в европейской мысли и живо на них откликнулись. На те же самые изменения, которые, впрочем, он застал лишь в самом их начале, Киреевский смотрел глазами человека другой эпохи. Не будет преувеличением сказать, что развитие европейской философии остановилось для него в том знаменательном 1830 г., когда он слушал лекции Шеллинга. Будучи молодым человеком, он искренне полагал, что «новая система» мюнхенского философа представляет собой вершину мысли, но и спустя почти четверть века, в своих последних статьях, он продолжал держаться того же мнения.

В позднем славянофильстве Киреевского было много от неприятия изменившегося – совсем не так, как ему мечталось в лучшие годы, – мира. Его мировоззрение, как и мировоззрение его товарищей, бывших любомудров, было сформировано европейской романтикой, но едва усвоив ее начала, они уже к своим тридцати годам оказались в чуждой для них интеллектуальной среде. Идеологическое противостояние между ними и новым поколением, лишь отчасти сглаженное приятельскими отношениями, было чрезвычайно жестким. Герцен вспоминал, что уже в 1840-х гг. братья Киреевские смотрелись в среде молодых русских интеллектуалов нелепым пережитком прошлого: «не признанные живыми, не делившие их интересов»²⁹. В своих статьях того времени он был более язвительен и беспощаден. Так, статью о дилетантах-романтиках Герцен, не называя имен, но давая понять, что представители таковых были хорошо ему известны, завершил следующими словами: «И страшно подчас становится встретить этих мертвецов, укоряющих, озлобленных и не ведающих, что они умерли! Дай им Бог покой могилы: не хорошо мертвым мешаться с живыми»³⁰.

- ¹ Бердяев Н.А. А.С. Хомяков как философ // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 32.
- ² См.: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. С. 6, 75, 76.
- ³ Коїре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М.: Модест Колеров, 2003.
- ⁴ Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. С. 191. Немецкое издание этой книги вышло в 1934 г., на русском языке она была впервые издана в 1939 г.
- ⁵ «Die Philosophie Kirejevskijs hat mit der Philosophie Schellings wenig zu tun, obwohl Schelling in dem Denken Kirejevskijs die größte Rolle spielt!» (Setschkareff W. Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX Jahrhunderts. Leipzig: Harrassowitz, 1939. S. 57, 58).
- ⁶ См.: Ibid. S. 63.
- ⁷ Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. М.: [Университетская типография], 1900. Т. I. С. 266, 267.
- ⁸ Schulz W. Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2 Aufl. Pfullingen: Neske, 1975. Первым изданием книга вышла в 1955 г.
- ⁹ См.: Ibid. S. 329.
- ¹⁰ См.: Ibid. S. 15.
- ¹¹ См., напр.: Pieper A. Schellings Wirkung in Überblick // Schelling. Einführung in seine Philosophie / Hrsg. von H.M. Baumgartner. Freiburg/München: Alber, 1975. S. 139–160.
- ¹² См.: Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1995. S. 157–158. Первым изданием книга вышла в 1941 г.
- ¹³ См.: Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij. Graz: Böhlau, 1966. S. 311. Со ссылкой на книгу Левита.
- ¹⁴ См.: Ibid. S. 423. Список русской «фракции» этого движения часто определяется исходя из наличия у составляющих его персонажей некоего «живого» интереса к поздней философии Шеллинга. См., напр.: Frank M. Auswege aus Deutschen Idealismus. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2007. S. 273.
- ¹⁵ См.: Müller E. Op. cit. S. 354.
- ¹⁶ См.: Setschkareff W. Op. cit. S. 63–66.
- ¹⁷ См.: Müller E. Op. cit. S. 283, 284. Со ссылкой на Киреевского, который, специально касаясь этого вопроса, писал в своей последней статье, что от внимания западных мыслителей ускользает превосходство живого знания над формально-логическим. И далее: «Потому в писаниях св. Отцов искал Шеллинг выражения богословских догматов, но не ценил их умозрительных понятий

Ю.Б. Тихеев

о разуме и о законах высшего познания» и т. д. См.: *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 331. Однако здесь, как и во многих других случаях, невозможно понять, какие тексты Шеллинга имел в виду Киреевский. Вряд ли Шеллинг, подобно русскому его почитателю, увлекался чтением Исаака Сирина, и даже в поздних лекциях его обращение к наследию Св. Отцов незначительно.

¹⁸ См.: *Müller E.* Op. cit. S. 419 и сл.

¹⁹ Предисловие к «Феноменологии духа», где Гегель впервые изложил общее понимание своей философии, стало самым ярким для своего времени манифестом, провозгласившим жизненность и целостность в философии как ее главные принципы.

²⁰ См.: *Müller E.* Op. cit. С. 397–413.

²¹ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика... С. 271.

²² См.: *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 329–330.

²³ *Киреевский И.В.* Дневник / Предисл. и публ. А.В. Гвоздева // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 135. Запись датирована августом 1852 г.

²⁴ См.: *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 252–254.

²⁵ См.: *Löwith K.* Op. cit. S. 153 ff.

²⁶ См.: *Müller E.* Op. cit. S. 233–245.

²⁷ См., напр.: *Ibid.* S. 356–357, 432.

²⁸ Из перечисленных авторов – у Левита и Мюллера; более корректный Франк избегает упоминания имени русского мыслителя в данном контексте.

²⁹ *Герцен А.И.* Былое и думы. М.: Academia, 1932. Т. I. С. 454.

³⁰ *Герцен А.И.* Избранные философские произведения. М.: ОГИЗ, 1946. Т. I. С. 46.

В.М. Лобеева

ОБЪЕКТИВАЦИЯ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВЕ:
АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
Б.Н. ЧИЧЕРИНА

В статье рассмотрена философская концепция прав человека, созданная Б.Н. Чичериным. Проанализированы основные группы прав, выделенные ученым: право гражданства, личные и политические права. Раскрыто существо его трактовки права как объективации свободы человека. Акцентировано внимание на положениях, представляющих интерес для современной науки и общественно-политической практики.

Ключевые слова: свобода, право, гражданство, личные права, политические права.

Развивая идею о формах и способах объективации свободы человека в обществе, Б.Н. Чичерин не мог обойти вниманием вопрос о воплощении феномена свободы личности в праве. Ученый рассматривает свободу как метафизическую сущность человека и поэтому считает свободу «истинным основанием всякого права»¹. В связи с этим Н.А. Бердяев отмечал, что «Чичерин понял метафизическую природу права и глубокую внутреннюю связь свободы политической со свободой метафизической»².

Мыслитель выделял право гражданства (подданства), группы личных прав и политических прав. В самом принципе построения классификации правовых групп (на первом месте находятся личные права) Чичерин исходил из классической либеральной традиции, согласно которой в течение долгого времени политические права выделялись вторичными по отношению к личным правам. В то же время политическая сфера всегда воспринималась сторонниками классического либерализма не только как существенно отличающаяся от гражданской сферы, но и как потенциальный источник угрозы личным правам человека. Объективной основой такого

восприятия политической сферы является выраженная во все времена претензия политической сферы преобладать над частной жизнью, а общественные интересы ставить выше личных интересов.

Важно подчеркнуть, что перечень прав, о которых писал Чичерин, во многом совпадает с современным представлением о правах и свободах человека. Перечень провозглашенных и гарантируемых современным законодательством цивилизованных стран прав и свобод граждан, несомненно, шире, чем это было в XIX в., когда создавал свою концепцию Чичерин. Однако следует помнить об исторических особенностях того времени, а также обратить внимание на то, сколь объемно семантизируются и толкуются ученым названные права. При этом условии становится понятным, что обозначенные правовые векторы, в случае их адекватной реализации, могли бы обеспечить достойное существование и комфортное самоощущение человека.

Исходным правом человека в цивилизованном обществе Чичерин считал право гражданства (подданства). Гражданство рассматривалось как важнейшее право человека и определялось по распространённому в прошлом и сохранившемуся до настоящего времени общему критерию как принадлежность лица к государству, выражающаяся в сочетании прав и обязанностей. Основным способом приобретения подданства ученый полагал сам факт рождения от родителей определенного подданства.

Подданство трактуется Чичериным как

отношение всецелое, которое делиться не может. Человек может пользоваться теми или другими правами в разных государствах; он всегда обязан подчиняться законам той страны, где он находится; но своим лицом он принадлежит только одному отечеству³.

Из признания подданства целостным неделимым феноменом вытекает отрицательное отношение ученого к двойному подданству. Показательным здесь является то, что ученый с либеральными взглядами входит в противоречие со своими же убеждениями в свободе человеческой воли, когда, соглашаясь с существующей традицией, утверждал, что «свободное присоединение, которое совершается посредством акта человеческой воли, составляет исключение. Отечество дается человеку, а не избирается им» (с. 206). Однако если принять во внимание православную составляющую мировоззрения мыслителя, то все становится объяснимо. Свободный выбор человека кончается там, где явила себя воля Бога. Отечество дается человеку Небесами, стало быть, своевольный выбор рассматривается как проявление греха гордыни.

Российское законодательство второй половины XIX в. предусматривало возможность смены подданства рядом способов. Это означало, что свободная воля человека применительно к данному вопросу отчасти могла быть реализована. Но такой выбор свободной воли, как поступление на службу к иностранному государству без согласия правительства своей страны, рассматривался как нарушение верноподданнического долга и считался уголовным преступлением. Отдельные комментарии к западному законодательству позволяют увидеть несогласие ученого с позицией официального законодательства в этом вопросе. Так, он замечал, что

большая часть новых европейских законодательств отrekliсь, однако, от этой принудительной связи. Они позволяют подданным свободно выселяться и вступать в чужое подданство. Признается, что человек, как свободное существо, может отрешиться от общественных условий, связывающих его от рождения, и создать себе новые (С. 209).

Чичерин выделял большую группу личных прав, которые принадлежат гражданам как отдельным физическим лицам, подчиненным государственной власти. Поэтому сущность личных прав состоит в том, что ими определяется отношение личной свободы к государственной власти. К личным правам ученый относил право на личную свободу, право на неприкосновенность дома, бумаг и писем, право на свободу перемещения, право на защиту чести, право на свободу совести, право на свободу и неприкосновенность собственности, право на свободу промыслов и занятий, право на свободное заключение договоров, право на свободу слова, включающее в себя свободу преподавания и свободу печати, право на свободу собраний и товариществ, право прошений.

Персонализм в трактовке человека в философии Чичерина, по всей видимости, обусловил то обстоятельство, что анализ личных прав начат им с права личной свободы. Понимание этого права исходит из общего принципа толкования свободы как метафизической сущности человека. Ученый считал, что все виды частной зависимости одного лица от другого (рабство, крепостное состояние, обязанное состояние) возникали в процессе исторического развития. Однако все они противоречат свободной природе человека. Показательно, что, даже проявив нередкое в ту пору высокомерие белого человека и признав чернокожих людей «менее способными к духовному развитию», Чичерин не отступил от своего главного принципа и утверждал, что

какова бы ни была низшая способность черного племени, отрицание у него всяких человеческих прав есть унижение человеческого

достоинства. Оно не совместимо с нравственным развитием христианских народов. Поэтому отмену невольничества в Соединенных Штатах нельзя не признать великим успехом человеческой гражданственности (С. 213).

Крепостное право, сущность которого есть отсутствие личной свободы, было признано пережитком средневекового порядка организации общественных отношений. Отставание России в общественном развитии перенесло существование крепостного права в Новое время, тогда как другие страны сбросили это состояние еще в конце Средневековья. Крепостное право явно противоречило метафизическому началу свободы, положенному в основу понимания человека. Поэтому оно трактовалось только в качестве временного состояния, которое исчезнет в процессе развития общества.

Вопрос об объеме власти государства над личностью Чичерин решал в духе основополагающих либеральных норм. Поэтому его суждения можно рассматривать в качестве принципов гражданского и уголовного законодательства, которые во имя общественного порядка допускают различные законные ограничения личной свободы вплоть до полного лишения свободы. Чичерин оставлял за властью право на аресты и штрафы за различные правонарушения, в которых он видел ущемление прав других лиц, угрозу обществу и государству.

При этом философ настойчиво проводил идею о том, что главной задачей цивилизованного законодательства и системы правосудия становится недопущение произвола со стороны власти. В цивилизованном государстве и гражданском обществе невозможны незаконное лишение свободы, административные ссылки без суда и другие подобные санкции. Он утверждал, что «главная гарантия личной свободы заключается в независимом и беспристрастном суде. Поэтому хорошее устройство суда составляет дело первостепенной важности» (С. 17). Таким образом, очевидно, что его надежды на закрепление гарантий прав и свобод человека связывались с построением правового государства.

Личная свобода человека может реализовываться через право свободного перемещения и право выбора места проживания. Мыслитель рассматривал их как выражение естественной свободы. В этой связи он резко критиковал существовавшую в России практику установления черты оседлости для евреев. Эту политическую практику властей он рассматривал как дискриминационную, только усугублявшую этническую замкнутость и чувство религиозной исключительности еврейского народа. Подтверждая свою приверженность фундаментальным либеральным ценностям, Чичерин

подчеркивал, что в странах, вступивших на путь гражданской свободы, к которым на рубеже XIX–XX вв. он относил и Россию, ограничение свободы передвижения и выбора места проживания противоречит началам гражданской свободы и выглядит как пережиток крепостничества.

Еще одним важнейшим личным правом признавалось право свободы и неприкосновенности собственности. Формулируя основной юридический постулат в отношении этого права, Чичерин утверждал, что «дух законодательства нового времени состоит в том, чтобы предоставить собственности полную свободу» (С. 219), поскольку этим возвышается свобода лица и цена самой собственности. Из принципа свободы собственности выведены право на свободное приобретение собственности лицами всех сословий, право выкупа всех лежащих на земле обременений. В связи с требованием свободного приобретения и движения собственности Чичерин однозначно высказывался в отношении общинного владения землей, называя его «остатком отжившего порядка и крепостных понятий» (С. 220).

Задача закона усматривалась в установлении общих правил приобретения, пользования, распоряжения собственностью. Закон должен предусматривать систему гарантий от произвола властей и самих граждан при реализации права собственности, направленных на защиту свободы лица и его собственности от любых посягательств, а также на обеспечение интересов и безопасности общества.

Тесно связанным с правом свободы и неприкосновенности собственности Чичерин считал право на свободу промыслов и занятий. Сущность данного права образует то, что в нем находит свое выражение свобода труда. Отмечалось, что вмешательство государства в эту область путем принуждения заниматься определенными занятиями есть не что иное, как посягательство на личную свободу. Однако реализация этого права стала возможной лишь в Новое время, когда бытие гражданского общества приобрело сравнительно самостоятельный характер по отношению к политическому бытию государства.

Задачей государства при реализации данного права является не только предоставление возможности свободного выбора занятий, но и создание системы контроля за тем, чтобы эти занятия не ограничивали индивидуальную свободу других лиц и не вредили обществу в целом. Выступая за правопорядок как таковой, Чичерин подчеркивал важность государственных мер по пресечению противоправной деятельности во всех сферах общественной жизни.

В качестве прямого продолжения права на свободный выбор занятий и рода деятельности им рассматривалось право на заключе-

ние гражданских договоров. Чичерин отмечал, что договор есть своеобразное выражение человеческой свободы, поэтому свободный человек вправе заключать договоры, определяя по своему усмотрению их условия и содержание. В связи с этим делался вывод, что «свобода договоров составляет коренное юридическое правило, вытекающее из самого понятия о свободе лица»⁴. Заключая договоры, люди реализуют свою волю, располагают своими средствами независимо от воли других людей. Внешними ограничениями данного права выступают закон, чужое право и нравственное начало. Чичерин высоко оценивал право на свободное заключение договоров и вместе с неприкосновенностью собственности видел в соблюдении договоров фундаментальное основание свободного и цивилизованного человеческого общежития.

Среди важнейших личных духовных прав философ называл право на свободу совести. Он трактовал это право как один из основных законов всякого образованного общества, как «неприкосновенное святилище человеческого духа, которого государство не вправе касаться»⁵, без которого невозможна полнота жизни и прочность общественных отношений. Право на свободу совести неизбежно влечет за собой церковную и общественную толерантность, поэтому в цивилизованном государстве наряду с господствующей церковью могут существовать иные конфессии. Задачей государства в вопросах вероисповедания становится обеспечение реальной свободы совести, в том числе и для религиозных и этнических меньшинств. Такая политика призвана способствовать не только возможности свободного существования и проявления религиозного чувства, но и благотворно действовать на все разнообразие духовной жизни народов и общественную стабильность.

К числу личных духовных прав, согласно Чичерину, следует отнести и право на свободу мысли. Всесторонний анализ этого права с необходимостью привел к рассмотрению практически не отделенных от него прав на свободу преподавания и печати. Ученый прекрасно осознал, что свобода мысли в преподавании имеет огромное значение, так как формирует не только интеллект, но и нравственность, а также понимание задач государственной жизни. Основу преподавания в государственной школе он видел в свободном развитии науки.

Свобода мысли проявляется и в свободе печати. Чичерин рассматривал ее как пограничную между личной и политической свободой, что закономерно, так как в печатном тексте неразрывно сосуществуют свободное творчество и свободная публичная мысль, имеющая целью воздействовать на общество. Свобода печати оценивается как одно из значительных позитивных достижений цивили-

лизованного общества, поскольку она открывает широкие возможности для индивидуального и общественного самовыражения. Кроме того, свобода печати служит благу общества тем, что становится важным способом просвещения, инструментом в борьбе со всевозможными злоупотреблениями, орудием цивилизованной политической борьбы.

Однако ученый обращал внимание и на противоречие в реальном существовании свободы печати в обществе. С одной стороны, она нуждается в защите, прежде всего посредством суда, от различных притеснений властей, излишнего рвения цензуры. С другой стороны, Чичерин утверждал, что в неразвитых, далеких от просвещенности обществах свобода печати «превращается в пустую болтовню, которая умственно развращает общество»⁶. Исходя из этого, ученый твердо оговаривал невозможность абсолютной свободы печати в обществе, определял задачи государственной власти по гарантии разумной свободы в данной сфере. Эти задачи он видел в разработке и принятии законов о печати, в создании судебных и административных мер пресечения, не допускавших нарушения самой печатью прав личности, государственных интересов, общественной нравственности и стабильности. В этой связи вполне объяснима реакция Чичерина на общественную ситуацию в России, когда после убийства Александра II он утверждал, что «периодическая печать требует у нас сдержки, а не простора»⁷. Такое категоричное заявление было вызвано тем, что после убийства императора многие печатные органы своими публикациями только подогревали общественные страсти, сеяли панику и страхи в обществе, иногда даже пытались оправдывать откровенное злодеяние и возлагать всю ответственность за него на правительственный лагерь.

Анализируя право на свободу собраний, Чичерин писал, что оно является важной формой реализации свободы человека. Но и в этом случае он подчеркивал необходимость соблюдения законности при проведении собраний, например выдвигал требования обязательности предварительного разрешения властей на их проведение, соблюдение общественного порядка во время их проведения. Чичерин усматривал в публичных собраниях сильное и легко-возбудимое образование, поэтому и утверждал, что у власти есть законное право на роспуск собраний, не соблюдающих установленных правил их организации и проведения.

Требование установления норм, ограничивающих названные права, продиктовано осознанием важности цивилизованного общественного порядка и верностью Чичерина своей идее достижения разумной общественной стабильности, без которой он не мыслил развитие социума.

Свобода товариществ оценивалась как более эффективное в сравнении со свободой собраний право. Но при этом ученый обращал внимание на то, что в России в основном получили распространение экономические товарищества. Действительно, политические товарищества (партии, иные объединения) в то время, в условиях самодержавной монархии, не могли иметь широкого распространения. Государственная власть не спешила создавать политические и правовые условия становления потенциальной оппозиции.

Право прошений рассматривалось как важное личное и политическое право. Мыслитель подчеркивал, что «в свободных же государствах право прошений считается одним из существенных прав граждан» (С. 238), содержащихся в конституциях. Однако специфика российского законодательства в условиях самодержавного государства, обращал внимание Чичерин, заключается в том, что оно не допускает возможности коллективных политических прошений.

Показательным является то обстоятельство, что, говоря о трех последних из названных прав и свобод (свободе собраний, свободе товариществ, праве прошений), ученый подчеркивал невозможность их существования в самодержавных государствах. С одной стороны, этим он выражал явное сожаление по поводу политической отсталости России. С другой стороны, считая, что будущее России за конституционной монархией, говорил об этих правах как о политической перспективе, которая может быть реализована в процессе реформирования политической системы страны.

Следующей группой прав, выделяемой Чичериным, являлись политические права, принадлежащие гражданам как участникам власти. Политические права открывают народу доступ к властным и управленческим решениям и действиям. В качестве таких прав квалифицируются и рассматриваются право на участие, личное или через представителей, в решениях, иначе говоря, право избирать и быть избранным, а также право на доступ к должностям.

Эти права существуют и реализуются в публичной правовой сфере, где господствуют принципы преобладания общего над частным. Главный смысл политических прав и их неразрывная связь с личными правами состоит в том, что политические права дают возможность защищать личные права. В связи с этим Чичерин подчеркивал, что до тех пор, пока власть независима от граждан, права их не могут быть защищены от ее произвола, а человек в отношении к власти будет оставаться бесправным. Поэтому личные права защищены, а свобода гарантирована только при развитии политических прав и свобод.

Система избирательного права моделируется ученым таким образом, чтобы перевес в избранном народном представительстве имела наиболее мыслящая и образованная часть общества, способная вместе с монархом быть выразителем интересов всего народа. Следовательно, Чичерин видел важнейшее условие предоставления избирательного права в наличии политических способностей, под которыми понимается способность и готовность людей к государственному мышлению, профессиональным и ответственным властно-управленческим действиям.

Что касается низших классов, то Чичерин высказывался за постепенное расширение их избирательных прав и резонно связывал это расширение с ростом политической культуры и политического сознания народа. Если этого нет, то «невозможно дать участие в управлении человеку, не понимающему государственных интересов»⁸. Необходимо подчеркнуть, что Чичерин оговаривался: такое правило действует там, где народные представительства только начинают формироваться, а уровень политической готовности масс невысок или отсутствует вовсе. По мере роста готовности масс политическая свобода и права также становятся их достоянием.

В анализируемой модели избирательного права есть и явно устаревшие элементы. К ним можно отнести, например, осторожные высказывания о праве голоса для женщин, идею ограничения их права на участие во власти только административной сферой, со ссылкой на то, что в этой сфере у женщин могут быть имущественные интересы. Таким образом, женщины недвусмысленно отстраняются от политической власти. Очевидно, что в этом вопросе Чичерину не хватило научной и политической дальновидности, чтобы полностью уравнять женщину в правах с мужчиной хотя бы в правовой теории, критически отбросив утвердившиеся в жизни и науке стереотипы.

Придавая большое значение качеству власти, философ высказывался о системе необходимых цензов: оседлости, возрастном, имущественном, образовательном. Если два первых вида цензов носят очевидный характер, то два последних следует пояснить.

Общественная практика давно и многократно доказала, что владение определенным количеством имущества обеспечивает известную степень независимости избранного во власть человека в процессе осуществления им представительной деятельности. Отрицание этой истины есть либо скрытое лукавство, либо открытое политическое фарисейство. Чичерин сделал интересное замечание относительно имущественного ценза: «В отношении к отдельным лицам имущественное мерило может нередко быть

ошибочным: бедный бывает способнее богатого. Но в приложении к целым классам этот признак весьма существенный»⁹.

Важным признается и образовательный уровень кандидатов. На первый взгляд, требование образовательного ценза применительно к условиям России второй половины XIX в. было требованием предоставления права быть избранными только для представителей высшего сословия. Но Чичерин уточнял, что по мере распространения образования в обществе такой порядок постепенно изживет себя.

Этот же принцип действует и при назначении на государственные должности в системе исполнительной власти. Подчеркивалось, что

польза государства требует назначения способнейших, к какой бы категории граждан они ни принадлежали. Поэтому высшее политическое развитие рано или поздно ведет к тому, что государственные должности делаются одинаково доступны всем при исполнении известных условий. Главное заключается в достаточном образовании. Вследствие этого, даже при сохранении сословий, устанавливается общий для всех ценз образования. Посредством него доступ к должностям становится всеобщим правом (С. 46).

В этом мыслителем усматривалась политическая целесообразность и перспектива общественного развития.

Отдельные суждения Чичерина по вопросу образовательного ценза представляются спорными. Так, ученый считал, что поскольку государственные (политические) дела более важны и сложны, чем административные (местные), то кандидаты на государственные должности обязательно должны иметь хорошее образование (в то время таковым признавалось университетское образование), чтобы иметь возможность адекватно понимать и успешно реализовывать государственные интересы. В числе аргументов Чичерина есть и такой: уровень ответственности в системе государственной власти выше, чем в местном самоуправлении. Разумеется, это верно лишь отчасти, поскольку власть должна быть ответственной на любом уровне, а местное самоуправление требует от человека столь же хороших знаний и умений, как и высшая государственная власть. Впрочем, Чичерин и сам неоднократно прямо или косвенно подчеркивал это в «Воспоминаниях», характеризуя образовательный уровень депутатов в тамбовском земстве и Московской думе.

Необходимыми условиями успешной реализации избирательного права признавалась организационная сторона его функционирования: всесторонне продуманное формирование избирательных

округов, составление списков избирателей и их предварительное опубликование, свободное проведение предвыборных собраний и свобода печати. Чичерин отдавал предпочтение тайному голосованию, но подчеркивал необходимость процедуры контроля в момент голосования и при подсчете голосов избирателей. Необходимой правовой составляющей реализации избирательного права признавалась также и возможность проверки результатов выборов административными или судебными властями.

Проведенный анализ философской концепции Б.Н. Чичерина об объективации свободы человека в праве свидетельствует о том, что мыслителем разработано конструктивное, не потерявшее своей актуальности учение. Его социальное и правовое значение состоит в том, что ценности индивидуальной свободы, права, общественного порядка рассматривались в единстве и трактовались как основа общественной целостности и стабильности. Нравственная ценность учения заключается в том, что оно способствовало формированию в отечественном общественном сознании духовной традиции уважения к личности, свободе и правам человека.

Примечания

- ¹ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 94.
- ² Бердяев Н.А. Н.К. Михайловский и Б.Н. Чичерин // Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+, 2002. С. 232.
- ³ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 210. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ⁴ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб.: РХГА, 2005. С. 195.
- ⁵ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. С. 243.
- ⁶ Чичерин Б.Н. Задачи нового царствования // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 526.
- ⁷ Там же. С. 527.
- ⁸ Чичерин Б.Н. О народном представительстве. М.: Товарищество И.Д. Сытина, 1899. С. 13.
- ⁹ Там же. С. 14.

А.О. Тупикин

МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ В.С. СОЛОВЬЕВА
И ФИЛОСОФИЯ ПОЛА В.В. РОЗАНОВА
КАК ДВА ПРОДОЛЖЕНИЯ РЕЧИ ДИОТИМЫ

В статье рассматриваются основные идеи метафизики любви Владимира Соловьева и философии пола Василия Розанова. Анализируются принципиальные различия в мировосприятии Соловьева и Розанова. Обосновывается предположение о том, что в диалоге Платона «Пир» содержатся предпосылки не только метафизики любви Соловьева, но и философии пола Розанова.

Ключевые слова: В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Диотима, метафизика, любовь.

Владимир Соловьев и Василий Розанов: первый – основоположник русской философии всеединства, украшенной оригинальной метафизикой половой любви, второй – творец философии-религии пола, возвысившей категорию «быт» до степени «бытия». Они, по словам Н.А. Бердяева, друзья-враги, соперники в творчестве, полюсы друг другу противоположные.

В работах Соловьева («Смысл любви», «Жизненная драма Платона», «Оправдание добра») индивидуальная любовь-эрос понимается как могущественная сила, призванная помочь человеку совершить метафизический прорыв за «грубую кору вещества», восстановить в себе образ Божий. Для Соловьева чувство влюбленности – знак из другого мира, из «лучшей действительности – с другим принципом и законом жизни», несущий человеку добрую весть о возможности возвращения потерянного рая. Философу особенно горько сознавать, что мистическое чувство, самым своим смыслом отрицающее закон «дезинтеграции существа» (смерти), принимается многими за «приглашение окончательно натурализоваться в земле изгнания»; и вместо того чтобы внушить человеку

© Тупикин А.О., 2011

побуждение к необходимости спасения *истинной индивидуальности*, приводит на деле к «эгоизму вдвоем, потом втроем и т. д.». Истинная индивидуальность, согласно Соловьеву, не есть только мужская или только женская, но суть свободное единство в Боге мужского и женского начал: «Человек может зиждительно восстанавливать образ Божий в живом предмете своей любви только так, чтобы вместе с тем восстановить этот образ и в самом себе»¹.

В метафизике пола Розанова любви отведено не менее важное место, чем в метафизике всеединства Соловьева, при этом розановское понимание вопросов пола и любви, не вступая в противоречие с традицией «оправдания человека», характерной для русской религиозной философии в целом, представляет собой идеализм совершенно оригинального содержания (несвойственный ни одному русскому мыслителю). В своей речи «Христос и мир» Н.А. Бердяев, принимавший по существу основные идеи метафизики любви Соловьева, назвал Розанова гениальным обывателем, указав тем самым на стремление Розанова закрепить за событиями повседневной жизни человека онтологический статус: «Розанов хочет нам выдать семью и быт за вселенную, за великий мир Божий»². Наделенный редкой способностью не видеть посредственности в явлениях, казалось бы, самых обычных, повседневных, Розанов, написавший в собственно философском жанре только одну книгу, снискал себе славу отнюдь не художника-наблюдателя жизни, но именно философа – философа жизни. Сам Розанов считал, что эта философия жизни явилась следствием его любви к жене и детям, а началась с «великого удивления» от встречи с «домиком в 4 окошечка», где простые люди (его будущая жена со своей матерью и малолетней дочерью) умели, не жалуясь на бедность, жить благородно и счастливо:

«Как могут быть синтетические суждения a-priori»: с вопроса этого началась философия Канта. Моя же новая «философия» жизни началась не с вопроса, а скорее с зренья и удивления: как может быть жизнь благородна и в зависимости от одного этого – счастлива³.

Вообще, читая Розанова, не устаешь удивляться, насколько часто в его обрывочных текстах встречаются всевозможные производные слова «диво». С каждым новым «удивлением» Розанов-наблюдатель предъявляет читателю очередной интереснейший факт, обнаруженный им в окружающей действительности и могущий впоследствии стать предметом более пристального внимания как Розанова-философа, так и самого читателя.

Г.В. Флоровский в розановских «удивлениях» был склонен видеть «любование бытом», имеющее в своей основе «духовную без-

бытность» от неспособности познать человека цельным и целостным: «Человек как-то сразу распадался для него на дух и плоть, и только плоть и обладала для него онтологической убедительностью»⁴. Подобная точка зрения на мировосприятие Розанова представляется нам ошибочной. Однако именно ее ошибочность иллюстрирует принципиальное различие в философских основаниях метафизических теорий Розанова и Соловьева и соответственно различие в понимании философами смысла половой любви (как и Соловьев, Розанов связывает половую любовь с тем, что считает всеобщей истиной). Расщепление человеческой личности на дух и плоть (обычно для того, чтобы противопоставить ненормальность человека раздробленного красоте человека цельного) характерно для ряда философских построений Соловьева, но совершенно чуждо мысли Розанова.

Если по принципу ненормально то половое отношение, в котором часть ставится на место целого, – писал Соловьев, – то люди, так или иначе покупающие тело женщин для удовлетворения чувственной потребности и тем самым отделяющие тело от души, должны быть признаны ненормальными в половом отношении (С. 470).

В этом смысле Розанов, наверное, должен быть признан самым нормальным. Даже если мы предположим, что он стал бы, как выразился Соловьев, покупать тело, то просто не смог бы «купить» его без души, поскольку для Розанова недопустима сама возможность обособленного восприятия одним человеком души и тела другого: «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе духовного начала»⁵.

На пути к пониманию того, что есть истинная целостность человеческой личности и что, в конечном счете, есть всеединство, Соловьеву приходилось мыслить Бога связанным с «Его другим» (вселенной) и продумывать особенности этой связи. Вселенная, согласно Соловьеву, стремится к идеальному единству, составляющему смысл космического и исторического процесса, но для Бога, представляющего «Его другое» вне исторического времени, идеальное единство уже реализовано. В уме Божиим вселенная имеет образ вечной Женственности, и Богу угодно, чтобы этот самый образ являлся в чувстве влюбленности каждому человеку, напоминая о существовании идеального, высшего уровня бытия – «отсюда те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь, даже несовершенная. ... Отсюда же и глубочайшее страдание любви, бессильной удержать свой истинный предмет и все более и более от него удаляю-

щейся» (С. 484). В соловьевской метафизике концепция идеального единства предстает совместимой с идеей развития: «дурная» действительность, несмотря на раздробленность лежащего в ее основе бытия, со временем упорядочивается, преобразовывается в действительность «лучшую». Точкой отсчета для мирового процесса Соловьев считает реальность материального хаоса при абсолютной немогущности космической идеи, а точкой окончания истории – осуществление совершенного всеединства. Важно, что всеединство осуществляется не само по себе, пассивным относительно жизни человечества образом, но именно через постепенное «укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов». Материальная среда противится желанию человека сохранить очистительное чувство влюбленности, но и человек способен воспротивиться материальной среде – принять любовь как нравственный подвиг и, претерпев до конца, заслужить истинное блаженство. Каждый великий подвиг любви, да и вообще всякое, даже самое незначительное человеческое действие, имеющее целью приблизить осуществление всеединого идеала, «производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее» (С. 502).

Соловьевский дуализм «дурной» и «лучшей» действительности отвергается Розановым, верящим не в *осуществляемое*, а от века *существующее* единство Космоса, основанием и законом жизни которого является любовь. Розанов предельно далек от понимания бытия в качестве иерархической системы уровней, в которой более высокая, более духовная его степень «силою берется», пусть даже эта сила – подвиг любви. Для Соловьева предмет любви всегда двойственен: человек одновременно любит вечную Женственность Божию и другого человека, пока еще земного, не перерожденного. Для Розанова же предмет любви только один – реальный, земной человек, не нуждающийся в метафизическом улучшении-перерождении. Основополагающая интуиция розановского мировосприятия состоит в том, что не существует мира плохого и не будет существовать мира хорошего. Все, что было, есть и будет, – это единое, цельное, живое бытие: «... так называемый “тот свет” не за тридевять земель от нас лежит, но всякое бытие имеет в себе самом потусветную сторону, носит ее с собою, вероятно, живет ею и, во всяком случае, из нее рождает живое»⁶.

Человеческое рождение понимается Розановым как «земная эманация, на землю проливание существенно неземного, потустороннего начала»⁷. «Потустороннее начало» – это *пол*, ноумен розановской метафизики. Почему именно пол? Розанов считает, что, указав пол, он сводит к единому принципу все многообразие кос-

мических явлений, связанных с *творчеством*. Духовное творчество и деторождение, согласно Розанову, имеют общую природу, что подтверждается их взаимным превращением: «Поражающий вас талантами человек как часто бывает физиологически бесплоден. ... Напротив, люди и даже целые народы (Восток) чрезмерно плодотворные – мало духовно творят»⁸.

Пол в философии Розанова – это и ноуменальный принцип, определяющий сущность бытия, и духовное начало каждого конкретного человека, позволяющее ему быть частью Космоса: «... пол есть мировой феномен; какой-то мировой, межзвездный и вместе микроскопический свет. Конечно, – это отнюдь не орган и не функция, а что-то духовное и одновременно физическое»⁹. Через пол человек познает Бога, а половой любовью продолжает Божественное половое творчество (сотворение Богом первого человека рассматривается Розановым как «вхождение или дуновение в минерал пола»). «Мы рождаемся для любви, – пишет Розанов. – И насколько мы не исполнили любви, мы томимся на свете. И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете»¹⁰. Половая любовь для Розанова онтологична настолько глубоко, что, приобретая, в противоположность идеям Соловьева, свойства страдательные, мифологизируется: «Любовь – всегда предустановлена. Всегда это именно встреча двух, из которых один уже давно взят “от ребра другого”. Встречаясь в любви, мы опять встречаемся, ибо и древле когда-то знали друг друга»¹¹.

В очерке «Жизненная драма Платона», опубликованном четырьмя годами позже «Смысла любви», Соловьев, комментируя речь жрицы Диотимы из диалога Платона «Пир», показывает, что его (соловьевская) метафизика любви является продолжением и развитием того, что знал о любви Платон. По мнению Соловьева, Диотима, определив задачу любви – «родить и произвести на свет в прекрасном», не договорила своей речи, не раскрыла истинного содержания «рождения в прекрасном».

Настоящая задача любви, – пишет Соловьев, – действительно увековечить любимое, действительно избавить его от смерти и тления, окончательно переродить его в красоте. ... забыв свое собственное сознание, что Эрот «рождает в красоте», то есть в осязательной реализации идеала, Платон оставил его рожать только в умозрении¹².

Высший пафос платоновского учения о любви выражается, конечно, не в задаче преображения телесности, а в стремлении бессмертной души к идее прекрасного как к Абсолюту, но Соловьев утверждает, что речь Диотимы должна учить о духовно-телесном бессмертии.

То немногое, что было сказано о любви Диотимой, допускает дальнейшее развитие не только в направлении, указанном Соловьевым. «Рождение в прекрасном» может быть истолковано как *творчество* в самом широком смысле. Это означает, что платоновское определение любви содержит предпосылки и философии пола Розанова. «Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, – поясняет Диотима, – обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе память на вечные времена»¹³. Анализируя творчество Розанова, некоторые исследователи (в том числе Н.А. Бердяев) отмечают, что смерть в его философии побеждается именно деторождением, а смысл любви реализуется успешным построением семьи. Оценки подобного типа небезосновательны (Розановым многократно утверждался онтологический статус семьи как «места», в котором каждый человек может проявить личное творчество – рождение детей), однако имеют, на наш взгляд, упрощенный характер. Объясняя смысл служения Эроту «беременных телесно», Диотима по существу натуралистична («беременные телесно» существуют на свете ради «беременных духовно»), но Розанов, говоря о творчестве деторождения, уже в значительно большей степени мистик, чем натуралист:

Мы все рождаемся из пола, то есть человек в точности ноуменован и приходит из ноуменального мира; вот основание: «не убий». Мы становимся драгоценными, потусветными существами друг для друга: хочется лобзать руки друг другу, ибо «образ Божий» в нас есть не красивая аллегория, но точный факт¹⁴.

Рождающие глубины человека, будь они связаны с духовным творчеством или с деторождением, понимаются Розановым, несмотря на многочисленные противоречия его философских поисков, неизменно трансцендентно, мистично и религиозно.

Сопоставив основные идеи метафизики любви Владимира Соловьева и метафизики пола Василия Розанова, мы не только охарактеризовали их принципиальные различия, но, кроме того, показали, что как истинные противоположности теории двух русских мыслителей обнаруживают свои философские основания в творческом наследии третьего мыслителя, великого Платона.

Примечания

¹ Соловьев В.С. Избранные произведения. Ростов-н/Д: Феникс, 1998. С. 478. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.

А.О. Тупикин

- ² *Бердяев Н.А.* Христос и мир // Записки СПб. религиозно-философского общества. Вып. II. СПб., 1908. С. 49.
- ³ *Розанов В.В.* Опавшие листья. СПб., 1913. С. 241.
- ⁴ *Георгий (Флоровский), прот.* Пути русского богословия. Изд-во Белорусского экзархата, 2006. С. 452.
- ⁵ *Розанов В.В.* Люди лунного света: Метафизика христианства. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 72.
- ⁶ *Розанов В.В.* Во дворе язычников. М.: Республика, 1999. С. 318.
- ⁷ Там же. С. 46.
- ⁸ Там же. С. 215.
- ⁹ Там же. С. 216.
- ¹⁰ *Розанов В.В.* Уединенное. М.: ИПЛ, 1990. С. 158.
- ¹¹ *Розанов В.В.* Во дворе язычников. М.: Республика, 1999. С. 136.
- ¹² *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 615.
- ¹³ *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 208.
- ¹⁴ *Розанов В.В.* Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М.: Республика, 1995. С. 132.

К.Е. Мурышев

ФИЛОСОФИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА И.А. ИЛЬИНА

Статья посвящена анализу концепции художественного творчества И.А. Ильина. Отдельно рассматриваются «органика творчества» как совокупность объективных законов осуществления творческого акта и «этика творчества» как совокупность представлений о целях его осуществления. Обсуждаются варианты решения вопроса о «границах искусства», предлагаемые Ильиным и некоторыми другими русскими мыслителями.

Ключевые слова: И.А. Ильин, искусство, художественность, духовность, созерцание, молитва.

Скажу Вам совершенно откровенно и доверительно – моя душа совсем не создана для политики, для всех этих цепких интриг, жестоко-войностей и проталкиваний вперед. Я не тромбон, и не барабан, и даже не корнет-а-пистон. Моя душа, скорее, как скрипка, и Господь один знает, как мучительно мне жить в наше жестоковойное и каторжное время...¹

Так пишет в письме Рахманинову Иван Ильин, человек, деятельность которого при жизни недоброжелатели характеризовали как «военно-полевое богословие»² и «палачество»³. Вникать в суть этого противостояния и выяснять, кто был более неправ в споре восьмидесятилетней давности, не входит сейчас в нашу задачу. Важно следующее: Ильин всегда имел четкое представление не только о том, *против чего*, но и о том, *за что* он борется. Собственно говоря, борьба и не являлась главным или, во всяком случае, любимым направлением его деятельности. По натуре он скорее созерцатель и поэт (в широком смысле слова). Приведенная цитата лишней раз это подтверждает. Просто так бывает в жизни, что святыни нужно не только почитать, но иногда и защищать их от попания.

К.Е. Мурышев

Сейчас обратимся к тому, как осмысливается Ильиным феномен художественного творчества. Прежде всего отметим, что искусство было для Ильина не только предметом исследования, но и предметом большой любви. По свидетельству его ученика Р. Зиле, Ильин

никогда не допускал заполнения часов досуга пошлыми содержаниями и пошлыми развлечениями. ... Иван Александрович очень любил музыку, был большим знатоком этого искусства. Особенно любил он разбирать партитуры русских опер, любовно показывая на рояле своему собеседнику прелесть той или иной модуляции, той или иной гармонии⁴.

Н. Рыбинский пишет об Ильине следующее:

В частной жизни это был очень интересный, высококультурный человек, большой знаток музыки, связанный личной дружбой с С.В. Рахманиновым, о котором он рассказывал много интересного⁵.

Особо тесная дружба связывала Ильина с писателем И.С. Шмелевым.

Любовность отношения к предмету чувствуется и во всех трудах философа, посвященных искусству. Они сами напоминают художественные произведения – стихи в прозе и зачастую скорее заражают нас тем или иным отношением к предмету, вместо того чтобы рассказывать что-то о нем, как-то объяснять его «поведение». Поэтичность, к сожалению, идет иногда в ущерб строгости изложения. Если мы не удовлетворимся тем, чтобы заразиться любовью к прекрасному через ритмику авторского слога, а попытаемся глубже понять логику рассуждения, то столкнемся с некоторыми проблемами.

Так, первая же строчка из книги Ильина «Основы художества. О совершенном в искусстве» может вызвать у человека, привыкшего мыслить строго, когнитивный диссонанс. «Искусство – это служение и радость»⁶, – так начинает философ свою книгу. Логик здесь вправе воскликнуть: «Это что, определение?!»

З. Гиппиус по-своему справедливо сетует (впрочем, по поводу другого текста):

У Ильина нет определений; он действует странным и упрощенным способом – посредством *знаков равенства*. Берет одно слово, берет другое, какое ему соизволится, ставит между ними знак равенства, и конец: считайте, что это синонимы⁷.

На это можно было бы ответить словами Гуссерля, немецкого учителя Ильина:

В философии невозможно определять так, как в математике; ... Терминологические выражения в ходе рассуждений должны получать свой твердый смысл через их определенное, внутренне очевидное раскрытие⁸.

Но проблемы от этого не исчезают. По крайней мере практика показывает, что термины Ильина могут пониматься разными людьми очень по-разному.

«Внутренне очевидное раскрытие» происходит не само собой, но требует некоторой работы. Сам Ильин сказал в предисловии к своей диссертации, посвященной философии Гегеля:

Историку философии задано осуществить *тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметосозерцание* и усвоить его, с тем чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность⁹.

Все это мы попытались проделать, и сейчас попробуем поделиться некоторыми результатами.

Прежде всего можно выделить две относительно самостоятельные «ветви» в рассуждениях Ильина об искусстве. Обозначим их условно «органика творчества» и «этика творчества». Первая посвящена рассмотрению творческого акта как такового и процессов, ему сопутствующих. Вторая – тому, как следует (и как не следует!) управлять своим творческим актом, чтобы он заслуживал названия творческого.

Сам Ильин не проводит такого разделения (если не считать таковым указанное выше «определение»: творчество = служение + радость), поэтому оно может показаться несколько искусственным. Но тем не менее с его помощью нам, возможно, удастся чуть лучше разобраться в сути происходящего. В частности, избежать распространенного заблуждения, заключающегося в том, что Ильин якобы только тем и занимается, что огульно критикует все новое в искусстве и восхваляет старое; что он *просто* не оценил открытий новейшего искусства и так и остался резонерствующим ретроградом.

Итак, рассмотрим модель творческого акта, которую предлагает Ильин. В основе творческого акта лежит акт *созерцания*¹⁰. Это относится не только к художественному творчеству, но и ко всякому другому – философскому, политическому, молитвенному и т. д. Созерцание – это особое состояние сознания и всего существа тво-

рящего субъекта. Автор определяет его скорее индуктивно, описательно. Тот, кто переживал это состояние, узнает его по описанию; кто не переживал, во всяком случае, будет избавлен от иллюзии понимания, которая могла бы возникнуть, если бы было дано строгое дедуктивное определение.

Приведем пример такого описания:

Дар созерцания предполагает в человеке некую повышенную впечатлительность духа: способность восторгаться всяческим совершенством и страдать от всяческого несовершенства. Это есть некая обостренная отзывчивость на все подлинно значительное и священное, как в вещах, так и в людях. Душа, предрасположенная к созерцанию, как бы непроизвольно пленена тайнами мира и таинством Божиим; и жизнь ее проходит в интуитивном переживании их¹¹.

В акте творческого созерцания творящий субъект воспринимает «нечто». Это «нечто» философ называет *художественным предметом*. Здесь можно провести аналогию с «идеями» Платона, «энтелехией» Аристотеля (это делает сам Ильин¹²), «божественными отпечатками» Дионисия Ареопагита, «божественными энергиями» Григория Паламы и т. д. Но любые аналогии будут только дополнительными иллюстрациями. Честнее, по-видимому, определять *предмет* именно как «нечто», данное в опыте созерцания.

При этом важно отметить следующее:

Художественный предмет есть нечто «существенное» и «главное» не только для данного произведения искусства, но и объективно, в мироздании, перед лицом Божиим. Именно там, где он перестает быть предметом «искусства», он является существенным обстоянием в плане объективного бытия¹³.

Созерцание это не только и, может быть, не столько гносеологический акт, в котором субъект внешним образом узнает что-то об объекте, а потом как-то выражает. Художественный предмет обладает самостоятельным бытием «перед лицом Божиим», и в акте созерцания субъект как бы отождествляется с ним, проникает в него и воспринимает его в себя. При этом он испытывает радость – это опытный факт. Рассуждая в рамках неоплатонически-христианской системы, можно объяснить возникновение этой радости тем, что, коль скоро *предметы* созерцания есть зерна божественного, присутствующие во всем, то, отождествляясь с ними онтологически, человек оказывается причастен самому Богу, т. е. подлинному

бытию. А подлинное бытие – это радость (даже если оно сопряжено со страданием).

Итак, в акте созерцания художник обретает радость, полноту, бытие, любовь – словом, «нечто» ценное. Вопрос о том, как и почему оно ценно, пока оставим в стороне. В результате акта созерцания «нечто» присутствует в душе художника как некое чувство или состояние, вполне бесформенное. Пока оно не оформлено, художник томится. Это тоже опытный факт, имеющий место вне зависимости от того, найдено ему объяснение или нет. Почему-то художник не может жить спокойно, пока остается не переданным «нечто», зарождающееся в его душе от созерцания, например красоты окружающей его природы.

Передавать его он может, впрочем, не только в художественном произведении, адресованном людям, а, например, в молитве Богу своему, «сотворшему небо и землю, море и вся яже в них»¹⁴. Если восприятие-созерцание выливается в выражение-молитву, то художник (а молитва, по мысли Святых Отцов, это «искусство из искусств и художество из художеств»¹⁵) может оставить воспринятое «нечто» в состоянии неоформленного чувства и обратиться к Богу с неким трансцендентным воздыханием. Как, скажем, Андрей Юродивый, который заливался слезами, произнося одно слово «Господи!»¹⁶

Но если «обращение» адресовано людям, то его нужно оформить. Этот процесс Ильин разделяет на две стадии: *воображение*, когда надмирное «нечто» облекается в земные образы, и *воплощение*, когда образы, жившие доселе только в душе художника, фиксируются в некоей материи и становятся, таким образом, доступны для восприятия другим людям. Человек, воспринимающий художественное произведение, «заражается» теми состояниями, из которых творил художник, посредством эстетической материи и образной ризы он приобщается к предмету, к той искре бытия, от которой зажглась душа художника.

При этом отмечается, что способность к созерцательному проникновению в суть вещей и способность к удачному оформлению воспринятого – это два различных дара, которые могут быть даны человеку не в равной степени. Человек, одаренный способностью к созерцанию, может вовсе не заниматься искусством, а выразить «нечто» каким-то иным способом. Человек, наделенный даром оформителя (эту способность Ильин обозначает как талант), может не стать художником, так как при отсутствии созерцания ему просто нечего будет выражать.

Такова вкратце «органика творчества» по Ильину. Обратимся теперь к «этике».

Творчество, согласно Ильину, это не только радость, но и служение. Художнику

дана власть населять человеческие души новыми художественнодуховными медитациями и тем обновлять их, творить в них новое бытие и новую жизнь¹⁷. Художники – наши душевные врачи и воспитатели¹⁸.

Художник видит в мире (и за его пределами) больше, чем обычный человек. Его задача – посеять в душах других те зерна бытия, которые возрастают в его душе при созерцании Главного. Он должен транслировать в мир духовность, духовные состояния и энергии духовных предметов, чтобы люди отвлекались от ничтожного и пошлого и приобщались к духовно-значительному. Говоря проще, искусство должно делать людей лучше. Но не посредством проповедничества и морализаторства, которое может войти в его состав (этим скорее достигнешь обратного), а за счет гармонизации и облагораживания человеческих инстинктов. Ильин часто говорит «одухотворение бессознательного»¹⁹, отчасти сближая это понятие с христианским «теозисом», что, впрочем, не совсем верно²⁰.

Здесь нужно иметь в виду, что слово «духовность» Ильин употребляет не совсем по-христиански (в этом случае «духовность» – примерно то же, что «благодатность»), а в том смысле, который придается ему в классической немецкой философии, например у Гегеля. «Духовно» то, что «объективно значительно»²¹, «объективно-достойно и совершенно»²². Формально здесь, может быть, и нет противоречия с христианским пониманием духовности. Но на деле... кажется порой, что Ильин готов назвать совершенным и, следовательно, духовным стул или шкаф, если в нем максимально полно воплощен соответствующий эйдос. Попробуем взглянуть на концепцию Ильина критически.

Конечно, «так как Божественное действительно есть во всем и во всем присутствует, искусство *имеет право неть обо всем*»²³. Но следует уточнить, что различные предметы (эйдосы) могут иметь различный онтологический статус, они образуют некую иерархию. Можно подняться до созерцания «Единого», начиная с созерцания любого эйдоса, но подниматься придется все равно как по ступенькам, сначала от низшего эйдоса к высшему и лишь потом к «Единому». Восхождение к Единому, к Богу, это конечная цель, и логично идти к ней по кратчайшему пути. Поэтому если человек в состоянии воспринять эйдос достаточно высокого порядка, то начинать следует именно с него. Можно начать с созерцания идеи шкафности, от нее подняться к идее полезности и далее к идее Блага. Но если человек может воспринять идею Блага сразу, то созерцание шкафности, возможно, будет для него шагом назад, а может быть, даже началом нисхождения. То есть из того, что некое произведе-

ние искусства оказывает на кого-то одухотворяющее воздействие, не следует, что такое же воздействие оно оказывает на всех.

К чему все это говорится? Для Ильина один из эталонов духовности в искусстве – творчество Пушкина. В пушкинской поэзии, безусловно, присутствуют достойные отражения некоторых предметов. Но онтологический статус самих этих предметов не всегда достаточно высок. Более того, онтологический уровень, который необходим для нормальной духовной жизни, в искусстве Пушкина, по-видимому, вообще не достигается. То есть изображаемые предметы недостаточно причастны бытию. Приобщившись к этому искусству, можно подняться до созерцания предметов действительно духовных, но от созерцания предметов, образы которых воплощены в произведении, придется для этого уйти.

Сказанное отнюдь не означает, что соответствующий духовный уровень не был достигнут в жизни самого поэта. Просто есть такие духовные обстоятельства, которые не вмещаются в художественное произведение. Не существует такой эстетической материи, которая могла бы их понести. Не существует образа, в который их можно было бы вложить, оторвав от себя самого. Нельзя отделить их от своего существа и посмотреть на них со стороны, как на нечто внешнее. Так, в настоящей молитве человек забывает обо всем, забывает о самом себе, перестает быть собой, а становится сам молитвой; восстанавливает единство своей личности. При этом прекращается рефлексия, человек уже не разделен на двоих, из которых один действует, а другой за ним записывает, один перед другим театрално рисуется, а другой первому льстит. В молитве человек перестает воспринимать себя как инобытие по отношению к чему-либо и что-либо как инобытие по отношению к самому себе.

Но только образы инобытия можно «положить» в память, поэтому память безмолвствует о том, что происходит в молитве. Можно процитировать Данте:

Лучи того, кто движет мирозданье,
Все проникают славой и струят
Где – большее, где – меньшее сиянье.
Я в тверди был, где свет их восприят
Всего полней; но вел бы речь напрасно
О виденном вернувшийся назад;
Затем что, близясь к чаемому страстно,
Наш ум к такой нисходит глубине,
Что память вслед за ним идти не властна
Однако то, что о святой стране
Я мог скопить, в душе оберегая,
Предметом песни воспослужит мне²⁴.

Итак, из благодатного состояния человек, если он не «стяжал непрестанную молитву»²⁵, возвращается в свое обычное (не нормальное!) расколотое состояние. В душе его присутствуют какие-то остаточные деформации, которые можно зарегистрировать и сделать «предметом песни», но единство утрачено. И чем пронзительнее был опыт молитвенного единения, опыт подлинного *бытия*, тем более мелким и ничтожным кажется человеку его привычное *существование* в окружении груд инобытия. В том числе и такое переключивание мировых осколков из одной груды в другую, которое называется художественным творчеством.

Существование этой проблемы отмечалось многими русскими мыслителями начала XX в., в том числе Н.А. Бердявым, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским. Последний предлагал решать ее за счет возвращения искусства на подобающее ему место – составляющей религиозного культа²⁶.

С.Н. Булгаков пишет:

Когда тоска по *жизни* в красоте с небывалой силой пробуждается в душе служителя искусства, в нем начинается трагический разлад: художнику становится *мало* его искусства – он так много начинает от него требовать, что оно сгорает в этой огненности духа. ... Перед лицом вселенской Красоты даже и само искусство становится эстетическим мещанством...²⁷

Однако Ильин отказывается верить в это. По его мнению, искусство имеет свою законную нишу и может вполне комфортно себя в ней чувствовать. Он является сторонником классической формы и классического содержания, ценителем художественного совершенства, т. е. завершенности, «замкнутости» произведения. Когда искусство пытается превзойти себя и выйти за свои пределы, философ, конечно, не осуждает за это художника, преклоняясь перед объемом проделанной им духовной работы, но чисто художественная ценность произведения, по его мнению, при этом уменьшается, а в искусстве для него важна именно она (см., например, его рассуждения о живописи Леонардо да Винчи²⁸ и романах Достоевского²⁹). По Ильину, автор должен заботиться в первую очередь о художественности своего произведения и не требовать от искусства большего.

Это свойство Ильина не видеть *проблемы* в ограниченности искусства и вообще культуры невозможно объяснить в двух словах. Ответ, по всей видимости, должен лежать в сфере религиозной философии. Но ситуация осложняется тем, что, уделяя много внимания вопросам духовного опыта, Ильин сознательно воздерживает-

ся от рассуждений на тему эсхатологии, а вопрос о цели и смысле любой деятельности сводится в конечном счете именно к ней. Некоторые «недоговоренные» положения религиозно-философского учения Ильина, вероятно, могут быть реконструированы путем «художественного перевоплощения» и «усвоения его способа созерцания», но это уже тема для отдельного исследования.

Примечания

- ¹ И.А. Ильин: pro et contra / Сост., вступ. статья, примеч. И.И. Евлампиева. СПб.: РХГИ, 2004. С. 373.
- ² Гиппиус Э. Предостережение. Цит. по: И.А. Ильин: pro et contra. С. 652.
- ³ Там же.
- ⁴ Цит. по: *Лисица Ю.Т.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 1. С. 35.
- ⁵ И.А. Ильин: pro et contra. С. 168.
- ⁶ *Ильин И.А.* Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. Кн. 1. С. 53.
- ⁷ Гиппиус Э. Указ. соч. С. 650.
- ⁸ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009. С. 24.
- ⁹ *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М.: Русская книга, 2002. С. 12.
- ¹⁰ См. также: *Мурышев К.Е.* Значение и природа творческого созерцания в философии искусства И.А. Ильина // Вестник РГГУ. 2009. № 12. С. 278–285.
- ¹¹ *Ильин И.А.* Основы художества. О совершенном в искусстве. С. 101.
- ¹² Там же. С. 104.
- ¹³ Там же. С. 149.
- ¹⁴ Пс. 145:6. Псалтырь с параллельным переводом на русский язык. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. С. 482.
- ¹⁵ См., напр.: *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aethetica: В 2 т. Т. 1: Раннее христианство. Византия. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 508–545.
- ¹⁶ *Ильин И.А.* О русской культуре // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. С. 449.
- ¹⁷ *Ильин И.А.* Основы художества. О совершенном в искусстве. С. 60.
- ¹⁸ Там же. С. 61.
- ¹⁹ Там же. С. 63.
- ²⁰ Подробнее см.: *Мурышев К.Е.* Учение И.А. Ильина об одухотворении инстинкта в контексте христианской антропологии // Вестник РГГУ. 2009. № 13. С. 233–241.

К.Е. Мурышев

- ²¹ Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. С. 23.
- ²² Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве. С. 116.
- ²³ Там же. С. 150.
- ²⁴ Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М.: Интерпракс, 1992. С. 349.
- ²⁵ См., напр.: *Никодим Святогорец, преп.* Невидимая брань. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. С. 218–220.
- ²⁶ См.: *Флоренский П.А., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 56–57.
- ²⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 520–521.
- ²⁸ Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Русская книга, 1999. Т. 1. Доп.: Дневник; Письма; Документы (1903–1938). С. 295.
- ²⁹ Ильин И.А. Достоевский как человек и характер // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. Кн. 3. С. 285–286; *Он же.* Достоевский как художник // Там же. С. 309, 319–320.

Рецензии и обзоры

Б.В. Марков

В.Д. ГУБИН. ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ РОДИНЫ.
М.: РГГУ, 2010. 264 с.

Этот сборник автор посвятил своему юбилею, собрав туда наиболее значимые, с его точки зрения, опубликованные и неопубликованные статьи. Опубликованные статьи были, как правило, размещены в весьма почтенных, но выходящих малым тиражом и малоизвестных широкому кругу читателей журналах и сборниках. Например: «Точки-Рунста» (Ежеквартальный католический журнал, посвященный проблемам религии, культуры и общества, Москва); «Хора» (Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики), Курск; «Номо Esperance» (Международный научно-теоретический журнал), СПб., Тбилиси, Батуми; «Philotheos» (International Journal for Philosophy and Theology), Beograd и т. д. Тираж сборника, правда, тоже невелик, но, возможно, книга больше заинтересует читателей, чем статьи в академических журналах.

Сборник посвящен, как говорится во «Введении», актуальным проблемам философской антропологии. Природа человека, основные метафизические составляющие личности, типы человека – от массового до сверхчеловека, феномен свободы как фундаментальное качество человеческого существования, проблема творчества, время в структуре человеческого существования – таковы темы, поднимающиеся в книге.

Книга названа в соответствии с темой основной, ключевой статьи «Поиск Родины – главное занятие человека», идеи которой пронизывают весь материал.

Родина в самом прямом смысле слова означает, – пишет автор, – место, где родился. И в то же время это не только место, ибо Родина не совпадает ни с географическим понятием, ни со страной, ни с государством. Родина – это ощущение себя дома: не в своей квартире или

Б.В. Марков

избе, а в своем мире, который меня окружает, является продолжением меня самого, то, без чего меня просто нет. Можно, видимо, сказать, что Родина – это состояние души (С. 143).

Найти Родину можно только на путях свободы, внутренней свободы, она не может быть подарена или отнята, свобода – это и есть человек. И тем не менее она существует только тогда, когда человек борется за свое освобождение.

Родину, которую мы постоянно ищем, нельзя найти, утверждает автор, нельзя прийти в нее, как в обетованную страну. Но сами поиски ее делают нас живыми людьми, ибо живой человек понимает, что то, что он нашел, на чем успокоился, – это еще не Родина, это он просто застыл в каком-то одном состоянии, просто устал быть странником, вечно ищущим свою обитель. Всякий рай есть потерянный рай, которого никогда не было. Мы все время переживаем чувство покинутости, бездомности и все время ищем свою Родину и не можем найти, потому что ее нет. Но без этих поисков нас тоже нет. Если каждый из нас является гражданином неизвестной страны, то художник или философ являются таковыми предельно, максимально, потому что им как никому свойственно чувство ностальгии, и потому для них найти Родину – значит создать ее, сотворить силами своей души.

Статья «Философия и опыт ничто» посвящена исследованию природы философского знания. В. Губин хочет показать в ней, что философия – это невозможное, неисполнимое, никогда полностью недостижимое состояние нахождения в чистой мысли. Это состояние – одно из самых жутких пограничных состояний, переживаемых как полная отрешенность и покинутость. Все время хочется зацепиться за что-то конкретное, внешнее: за эту жизнь, в которую ты вложил столько сил в стремлении обустроиться в ней; за какой-либо статус, роль, которые могут гарантировать тебе безопасность от хаоса и бессмысленности жизненного круговорота; за окружающий тебя знакомый и родной мир, страну, родину; за знания, которыми ты усердно набивал свою голову, пытаясь тем самым повысить свою значимость как в глазах других людей, так и в своих собственных; за близких, которые придут на помощь и спасут тебя от одиночества. Но эти попытки зацепиться, снять с себя бремя негарантированности только выносят за пределы чистой мысли и ничего в конечном счете не гарантируют. Философствование – это попытка удержаться в стихии чистой мысли, которое есть некое лоно, живой орган мысли, это попытка удержаться в ничто, в ничто сущего.

Чистая мысль – это то, чему нельзя дать позитивный предмет. Она беспредметна, она есть сосредоточение, концентрация специ-

фических усилий, благодаря которым ты можешь пребывать в этом состоянии. Потом появляются те или иные мысли о конкретных вещах и обстоятельствах, но мысль как таковая, чистая мысль не имеет никакого конкретного содержания. Мыслить – значит быть подвешенным в беспредметном состоянии.

Эта подвешенность, это парение в пустоте есть состояние, из которого рождается существо не ограниченное и не обусловленное законами своего биологического естественного состояния. Это и есть подлинно человеческое состояние, в той мере, в какой человек освобождается от игры естественного сцепления событий – состояние свободы. Держаться в чистой мысли почти невозможная вещь, она никогда не приходит естественным образом, потому что таким образом никогда ничего не получается, ибо как естественные люди мы несем в себе только хаос и распад. И потому нужно большое усилие, чтобы держаться в режиме свободы, иначе наша душа и мы сами разрушаемся.

Интересны и оригинальны соображения, приведенные в статье «Человек как косвенное существо», где пишется о том, что человеку все самое главное в его жизни дано косвенно: любовь, смерть, творчество, счастье и т. д. Сам человек как таковой – лишь косвенный продукт Божьего замысла о себе, он – Великое обещание, никогда не реализуемое. Видимо, Богом задумывалось что-то грандиозное, но не получилось. Или пропало желание. Поэтому нет у человека никаких гарантий успешной жизни, нет твердо определенного набора свойств и способностей, он не предназначен ни к какому конкретному виду деятельности. Есть только вечные безответные вопросы: что он должен делать и на что надеяться?

В целом книга получилась интересной, содержательной, стала ярким свидетельством творческих поисков автора. Она, несомненно, расширяет наши представления о человеке, о его бездонно сложной, невыразимой и неуловимой сути.

С.А. Нижников

В.Д. ГУБИН, Е.Н. НЕКРАСОВА.
ЧЕЛОВЕК В ТРЕХ ИЗМЕРЕНИЯХ.
М.: РГГУ, 2010. 321 с.

Авторы монографии поставили перед собой задачу – выработать системно-философский подход к проблеме человека и обосновать точку зрения, согласно которой человеческое бытие имеет три измерения – «человек естественный», «человек искусственный» и «человек сверхъестественный», или, другими словами, «до-человек», «человек» и «сверхчеловек». Это не три стадии развития человека, не три типа, а одновременно существующие в каждом человеке три ипостаси; при этом одна (например, до-человеческая) может быть более развита, а человеческая и сверхчеловеческая существуют скорее виртуально, чем реально.

Данную типологию можно выразить и во временных терминах: «естественный человек» – это человек прошлого, «искусственный» – человек будущего, и «сверхчеловек» – человек настоящего. Естественный человек, как архаический, так и современный, массовый, все время обращен к вечным образцам и архетипам, созданным когда-то в прошлом. В прошлом был золотой век, в прошлом жили великие герои. Искусственный человек – это человек будущего, это всегда проект, он устремлен вперед, для него главная категория – «возможность». Возможность – условие свободы. Только она позволяет ему вырваться из мертвящей и давящей необходимости. Искусственный человек – всегда озабочен и тревожен, потому что остро переживает открытый перед ним временной горизонт, в котором много неизвестного, и то, что не вызывает никаких сомнений, – смерть. Забота есть не что иное, как переживаемая временность. Из этой переживаемой конечности жизни вытекает осознание собственной способности быть – быть свободным.

И наконец, сверхъестественный человек – это человек настоящего, только он может остановить мгновение и жить в нем, в любом восприятии открыть сложность и многообразие мира. Только на-

© Нижников С.А., 2011

стоящее актуально и только оно позволяет нам чувствовать себя живущими здесь и сейчас, позволяет что-то действительно сделать в своей жизни, а не воевать с призраками прошлого и обманываться обещаниями будущего.

Человек никогда не находится устойчиво и постоянно в каком-нибудь одном способе существования, а мигрирует, мерцает, перетекая из одной ипостаси в другую. Это особенно относится к собственно человеческому, т. е. искусственному состоянию. Если человек – это стремление быть человеком, то это стремление «быть» постоянно, это постоянное усилие. Никто не может сказать себе: ну все, я наконец-то стал человеком. Никто даже не может сказать себе, что он человек (С. 13).

Человек никогда не убежден в том, что он человек, в отличие от тигра или коровы, которые никогда не сомневаются, что они тигр или корова. Человек – это рискованное приключение, драма, в которой совершенно неизвестны середина или конец. Человек, отмечают авторы, это только идея, созданная фантазией, воображением, это путеводная звезда, которая освещает нам путь в часы уныния, среди мертвой повседневной рутины, серого водоворота будней.

Одна из основных целей работы – попытка проследить, как проявляются три вышеуказанных измерения бытия человека в настоящее время, когда человечество все более сливается в безликую однородную массу, когда выходцы из самых нижних, маргинальных слоев становятся вождями партий, президентами, «отцами нации», а гениальные поэты или композиторы, приспособившись к рыночной конъюнктуре, прославляют их деяния, превратившись в государственных служащих, работающих по найму. Когда «свирепствует» массовая культура, позволяющая любому человеку, овладевшему соответствующей техникой или технологией, удачно симулировать духовную деятельность. Когда сама реальность становится симулякром, разыгрываемым спектаклем.

Каждую ипостась авторы рассматривают через одни и те же категории: вера, добро и зло, память и история, смерть и свобода – и показывают, как своеобразно преломляются эти фундаментальные категории человеческого существования в «естественном», «искусственном» и «сверхъестественном» состоянии.

Особый интерес у меня вызвал раздел, посвященный сверхчеловеку. Сверхъестественный человек, полагают авторы, в большей мере кажется продолжением человека естественного, чем искусственного, можно даже говорить о гипертрофированном развитии естественного человека. Как один, так и другой находятся

С.А. Нижников

вне культуры. Первые не доросли до культуры (или являются носителями культуры массовой), вторые переросли, они создают культуру, творят историю, а не просто живут в них. Сверхъестественный человек может быть «человеком-зверем» (необычно сильной воли, храбрости, агрессивности, упрямства, безжалостности и т. д.) и «человеком-духом» (мыслящим, творящим и любящим).

Разумеется, последний также обладает недюжинной энергией, нечеловеческим упорством, фантастической силой духа. Но тем не менее главной отличительной чертой его существа является хрупкость. Хрупкость сверхчеловека выражается в том, что он существо чрезвычайно не приспособленное к природным условиям, обществу, социальному порядку. Говоря о сверхчеловеке, Ницше вовсе не имел в виду существо, более человеком не являющееся, а говорил о человеке преображенном, о человеке, который возвышается над собой.

Забывая о сверхчеловеке, отвергая саму возможность его существования, мы ставим крест на своем собственном выживании. Может быть, мы до сих пор не теряли смысл своего человеческого бытия, не погружались во мрак уныния и безразличия, потому что еще жила вера (пусть у большинства неосознанная, смутная) в сверхчеловеческие способности и возможности, потенциально живущие в каждом из нас. И не только потенциально, но иногда действительно проявляющиеся в краткие счастливые минуты нашей жизни (С. 240).

Книга В.Д. Губина и Е.Н. Некрасовой – объяснение в любви к человеку, как об этом пишут сами авторы во «Введении», и в то же время это серьезное, скрупулезное исследование многих аспектов человеческого существования, рассмотренных в необычной, оригинальной перспективе, что, несомненно, делает книгу ярким явлением в современной российской философской литературе.

Ю.А. Кимелев

С.А. КОНАЧЕВА. БЫТИЕ. СВЯЩЕННОЕ. БОГ:
ХАЙДЕГГЕР
И ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ XX ВЕКА.
М.: РГГУ, 2010. 352 с.

В наши дни в рамках философии религии весьма актуальным является прояснение отношений между философией, теологией и религиозной верой. Эта проблематика интересно и оригинально рассматривается в монографии С.А. Коначевой на материале философии М. Хайдеггера и интерпретации хайдеггеровской мысли в христианской теологии XX в. Как подчеркивал Х.Г. Гадамер, «вопрос о религиозном измерении хайдеггеровской философии сродни вызову». Действительно, стремление показать, что за Хайдеггером как философом открывается Хайдеггер как теолог, увидеть, что в самом мышлении Хайдеггера присутствуют теологические ходы, позволяет обозначить новые перспективы историко-философских исследований. Необходимо отметить, что и в западной литературе, несмотря на значительное число работ, посвященных влиянию М. Хайдеггера на современную теологию, многие вопросы остаются нерешенными. Речь идет как об историко-философских поисках, так и о сущностном анализе возможностей, которые вытекают для самой философии и теологии из фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Вопрос о бытии, стоящий в центре философских исканий немецкого философа на протяжении всего его творчества, позволил впервые в европейской философии и культуре столь резко обнажить как расхождения, так и возможные точки диалога между философией и теологией. Хайдеггер, как никто из его современников, последовательно и основательно описал последствия нигилизма и «смерти Бога», выявил истоки этих поистине судьбоносных для культуры XX столетия событий. В работе С.А. Коначевой представлен тщательный анализ теологической проблематики в философии Хайдеггера, причем учитываются все дискуссионные «повороты» чрезвычайно подвижного хайдеггеровского мышления. Автор прослеживает эволюцию пред-

ставлений о религии и теологии в работах Хайдеггера, проясняет сложное многократно меняющееся хайдеггеровское понимание отношения Бога и бытия. Особенно удались разделы, посвященные феноменологии религиозного сознания у раннего Хайдеггера и проблеме соотношения философии и теологии в контексте разработки фундаментальной онтологии. Анализ хайдеггеровского определения теологии как онтической науки в «Бытии и времени» и докладе «Феноменология и теология» позволяет внести существенные уточнения в понимание сущности философии как науки о бытии и радикальных отличий ее предметной области от предметных сфер позитивных наук.

Автору удалось показать преемственность в понимании теологической проблематики в различные периоды философствования Хайдеггера. Критика метафизики и утверждение смерти онтотеологического Бога в поздних работах Хайдеггера часто интерпретировались как решительный отказ от философского обоснования теологических вопросов. В исследовании С.А. Коначевой убедительно доказано, что деструкция метафизики оказывается необходимым шагом в определении сути теологии. Хайдеггеровский вопрос об истине бытия открывает возможность для нового способа вопрошания о Боге: там, где в фундаментально-онтологическом вопрошании возвращаются назад, пытаясь преодолеть первоначальный метафизический проект и его онтотеологическую реализацию, открывается возможность рефлексии метафизической границы опыта Бога.

Столь же основательно в монографии прослежены влияние и трансформации хайдеггеровской мысли в теологических построениях крупнейших теологов XX столетия. С.А. Коначева с редким профессионализмом рассматривает рецепцию хайдеггеровских идей в диалектической теологии, трансцендентальном томизме, православном энергетизме. Автор точно показывает, что за кажущейся философской безупречностью теологических концепций стоит внутренняя противоречивость применения хайдеггеровского метода.

Автор приходит к выводу, что философия и теология, оставаясь различными способами мышления, находятся в структурном соответствии и обладают фундаментальной общностью в своем обращении к «изначальному», «последним вещам». Хочу заметить, что теология, следуя своему специфическому пути исследования, нуждается в том, чтобы оказаться в поле философской проблематики. Встреча с философией необходима, поскольку в ней конкретизируется обращенность человека к действительности и миру. В той мере, в которой перед теологией стоит проблема бытия человека

и бытия мира, она не может пройти мимо философских попыток понимания. Кроме того, теологическое исследование, как и исследование любой позитивной науки, имеет свои предпосылки. Эти предпосылки определяют поле исследования, базовые понятия, направление и даже в некотором смысле результат. Полагаю, что эти предпосылки являются онтологическими, они возникают в предварительном понимании бытия тех данностей, с которыми имеет дело исследователь. Монография С.А. Коначевой ясно и отчетливо демонстрирует, что только одновременное удерживание этого сходства/различия между мышлением о бытии и мышлением о вере (или мышлением веры) позволяет одному пути мышления осветить другой.

ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ: ТРАДИЦИЯ И НОВАЦИИ

7–8 декабря 2010 г. на философском факультете РГГУ прошла ежегодная (уже 16-я) межвузовская конференция, посвященная в этом году теме «Язык философии: традиция и новации» (организатор – проф. А.Н. Круглов). В конференции приняли участие представители нескольких вузов и научных организаций Москвы, Санкт-Петербурга, Белгорода и Хорватии, представлявшие целый спектр философских и предметных направлений: феноменологи, логики, историки философии, переводчики философской литературы, филологи и другие специалисты. Конференция вызвала широкий интерес не только актуальностью темы, но и разнообразием и оригинальностью способов ее рассмотрения и толкования, а также использованием весьма широкого историко-философского материала. Прозвучавшие на конференции доклады с учетом их методологической и предметной ориентированности можно подразделить на несколько частично пересекающихся направлений: доклады, авторы которых пытались увязать проблематику философского языка с общим представлением о философии, ее методах, особенностях и т. д. (А.И. Алёшин, В.И. Молчанов, К.А. Павлов); доклады, посвященные различным аспектам истории феноменологии (А.А. Шиян, С.А. Коначёва, Н.З. Бросова и другие); выступления логико-семиотической направленности (В.В. Горбатов, Ю.В. Горбатова, А.С. Боброва, частично К.А. Павлов, Т.А. Шиян, П.В. Лютиков); сообщения, посвященные анализу тех или иных философских терминов (Л.Э. Крыштоп, М.Л. Хорьков), проблемам перевода философских текстов (М.Л. Хорьков, С. Фолнович) и другим лингвистическим аспектам философского языка (А.В. Корчинский, С. Фолнович); доклады, посвященные религиозно-философским темам (С.А. Коначёва, А.В. Марков, Ю.В. Горбатова и другие); доклады, проводившие некоторые связи

между философией и литературой (В.И. Стрелков, И.Н. Инишев, Н.З. Бросова и другие). Освещались и другие темы.

Несмотря на, казалось бы, разную проблематику, доклады А.И. Алёшина и В.И. Молчанова основывались на убеждении, что разговор о языке – это разговор, прежде всего, о подходах и методах самого философствования. А.И. Алёшин в своем докладе «Язык философии» как тема и предмет исследования выступил против позиции, что философские понятия не обозначают ничего, кроме самих себя, – так называемого положения об автореферентном характере философии. Наличие относительно устойчивого терминологического и понятийно-смыслового ядра в европейской философии говорит о действительном, а не мнимом существовании референтов философского дискурса. Таким образом, продуктивный анализ философского языка (помимо обычных терминологических штудий) требует выявления и анализа тех «полей референции», которые стоят за философскими терминами и понятиями. В качестве примера такого анализа Алёшин рассмотрел концепт истины и изменения в его трактовке, происшедшие на рубеже XIX–XX вв. Истинность всегда связана с конкретным культурным контекстом, с той или иной подсистемой культуры: научной дисциплиной или школой, религиозной конфессией или течением, направлением и видом искусства и т. п. Согласно Алёшину, референтами концепта истины являются не те или иные суждения, а совокупность правил, норм и ценностей, принятых в той или иной культурной подсистеме и выполняющих в ней селекцию того, что достойно (по согласию мнений в этой подсистеме) статуса истинного. Именно в этом общекультурный смысл понятия истины: отбор, формирование и маркировка общих мест некоторого сообщества, его знаниево-смысловых «неподвижных точек», обеспечение безусловного принятия того, что помечается как «истинное».

В.И. Молчанов отошел в своем выступлении от первоначальной темы «Проблема и термин “я” в русской философии» и стал обсуждать факторы, определяющие язык философии. Его основной тезис – язык философии определяется стилем и методом философствования, т. е. является методологически зависимым. Молчанов выделяет три онтологически разных подхода к исследованию философских проблем. В рамках первого подхода (который можно условно назвать натурализмом, или наивным реализмом) философ фиксирует «данности опыта» или то, что он принимает за таковые. Согласно второму (который можно назвать конструктивизмом) – человеческий разум сам формирует свои понятия и категории, но философ, в отличие от других людей, делает это сознательно. Этим двум подходам, как «внешним» по отношению к опыту, Молчанов

противопоставляет третий, который он характеризует попытками «изнутри» описать «реальный» опыт и подобрать понятия, максимально этому опыту соответствующие. Методология третьего подхода, под которым, по всей видимости, неявно понималась феноменология, вызвала острые дискуссии. Одна из обсуждаемых проблем касалась того, в какой мере философ, описывая опыт в его сущностных взаимосвязях, может и должен оставаться в лоне быденного языка.

Однако Молчанов не показал на примерах, как при феноменологическом подходе выстраивается, корректируется и изменяется язык философского исследования: его примеры касались преимущественно первых двух подходов. Этот пробел частично был восполнен выступлением А.А. Шиян «Гуссерль и Паточка: единство пути или дивергенция направлений?» В докладе на примере философии одного из учеников Гуссерля – чешского философа Яна Паточки – было показано, как происходит изменение языка гуссерлевской феноменологии вследствие переноса акцентов в проблемном поле исследований. Паточка сместил основную направленность своего философствования с изучения сознания на исследование явления как такового, отказавшись при этом от употребления традиционных и вполне уместных для этого терминов «значение» и «смысл». Что привело Паточку к отказу от проблематики и терминологии сознания? Паточка полагал, что гуссерлевские дескрипции недостаточно точно соответствуют нашему реальному опыту. Это ведет его к дилемме: догматически следовать уже наработанному учению Гуссерля, отказавшись от «основного принципа феноменологии», принципа феноменологически понимаемой беспредпосылочности, или сохранить основное методологическое требование гуссерлевской феноменологии, отбросив значительную часть наработанных Гуссерлем результатов. По мнению докладчика, Паточка, не сознавая отчетливо этой дилеммы, движется в направлении второго решения.

Тезис, что язык рассмотрения проблем определяется самим подходом к рассмотрению этих проблем, можно понимать более широко и предметно: каждому предметному подходу (философскому, теологическому, научному и т. д.) соответствует свой язык. Именно на этом положении основывала свое выступление «Соотношение философского и теологического языка в поздних работах Хайдеггера» С.А. Коначёва. Из ее доклада следует, что разговор о философском и теологическом языках в творчестве Хайдеггера – это исследование соотношения философии и теологии, философского и теологического подходов в работах Хайдеггера. Согласно Коначёвой, несмотря на особый (для Хайдеггера) статус теологии,

философия у него все же претендует на роль последней инстанции в понимании и обосновании бытия.

Этот тезис косвенно оспаривался выступлением *Н.З. Бросовой* «Бытие, или То, как сказывается о бытии: тема языка в философии М. Хайдеггера», где утверждалось, что для позднего Хайдеггера аутентичное сказывание бытия осуществляется только в поэтизирующей речи. Как было отмечено в прениях, переход самого «позднего» Хайдеггера на поэтический язык повествования позволяет охарактеризовать его как в некотором смысле отступника от философии.

Утверждения о существовании специальных философских языков (определяемых методами, предметами философствования и тому подобными вещами) оспаривал в своем выступлении «Язык философии и строгость мысли» *К.А. Павлов*, который утверждал, что язык философии не существует в той форме, как существуют языки различных наук, в качестве некоторого сленга. Не существует специального философского языка, философия может осуществлять себя на любом языке. Философия, философское мышление случается, случаются акты или события философствования, и язык философии – это язык таких актов и событий. Причем невозможно заранее спланировать такой акт или событие, нельзя сказать, что я *буду* там-то и тогда-то заниматься философией, но только, что я там-то и тогда-то *пережил* событие философствования, философского мышления, что мне посчастливилось пережить его.

В.И. Стрелков выступил с остроумной и, как обычно, неожиданной темой «Иван Карамазов и черт-картезианец». По мнению Стрелкова, если в русской культуре и можно найти какую-то фигуру более-менее подходящую под название картезианца, так это черт, соблазняющий известного персонажа Ф.М. Достоевского. Черт является галлюцинацией и, следовательно, некоторым *alter ego* Ивана Карамазова, который, в свою очередь, наиболее полно представляет рассудочную западноевропейскую культуру. Таким образом, «картезианство» черта связано, по Стрелкову, с общей критикой Достоевским западноевропейской цивилизации.

Тему все возрастающей роли языка в современной философии развивал в своем выступлении «Различия языка и тождество мышления» *А.Б. Паткуль*. Он обратил внимание, что уже хайдеггеровский ученик Х.-Г. Гадамер объявляет язык универсальным посредником опыта мира и универсальной средой осуществления философии. Паткуль считает, что за таким пониманием роли языка стоит молчаливая предпосылка «невозможности тождественности мыслимого», т. е. невозможность обращения мысли на саму себя. Как нам представляется, здесь речь идет о принципиально

нерефлексивной позиции в отношении языкового мышления. Выступавший бросил резкий упрек герменевтике, полагая, что ее установка лишает философию той строгости, которой со времен Платона не мог добиться ни один вид мыслительной деятельности. Паткуль высказал предположение, что «невозможность тождества мыслимого» характерна также для философии логического позитивизма, который обосновывает себя ссылкой на теорию референции, всякий раз относящейся к единичному, т. е. уже различенному объекту.

В этом году на конференции сформировался отдельный блок докладов, посвященных различным аспектам логики, логического анализа и роли искусственных языков.

Фактографически насыщенной была компьютерная презентация *В.В. Горбатова*, иллюстрировавшая его выступление «Тождество, истина и парадокс анализа». В своем выступлении Горбатов продолжил начатую Паткулем критику понимания языка как универсального посредника. Выступавший рассматривал так называемый парадокс анализа, тесно связанный, по его мнению, с «универсалистской» трактовкой языка. Горбатов попытался продемонстрировать на материале значительного числа разнообразных философских подходов, что все намечившиеся решения этого парадокса связаны с прагматизацией и контекстуализацией анализа, с отходом от универсализации роли языка.

А.С. Боброва в сообщении «Философия и язык в системе Ч.С. Пирса» рассмотрела, из каких дисциплин складывается, по Пирсу, логико-семиотическая наука. Исследования языка Пирс переводит в план анализа знаков. Этот анализ должен проводиться в трех аспектах: синтаксическом, семантическом и прагматическом (если использовать современную терминологию), и только учет всех трех аспектов дает полноценный логический анализ знаков, а следовательно, и языка (как одной из знаковых систем).

В выступлении «Прояснение понятия совершенства и проблема аддитивности в модальной версии онтологического аргумента Алвина Плантинги» *Ю.В. Горбатовой* анализировалось доказательство бытия Бога современного американского теолога Алвина Плантинги, построенное с использованием интуитивной семантики возможных миров (появившейся в работах Плантинги на несколько лет раньше соответствующих публикаций Крипке). Горбатова указала на многочисленные лакуны в логических построениях Плантинги, в частности на недопроясненность многих ключевых понятий, и продемонстрировала проблемы, возникающие при попытках уточнения и последовательного развертывания плантинговских понятий и доказательств.

Т.А. Шиян в своем выступлении «Движение ММК и проблема обособления философских “дискурсов”» рассматривал проблемы использования графических искусственных языков в философии и специфическое влияние, оказываемое их систематическим использованием, на философские дискурсы. По мнению выступавшего, систематическое применение графических средств для представления предмета философского мышления сопровождается (приводит по мере становления «систематичности») трансформацией этого дискурса, его смысловым и операциональным замыканием на применяемых графических средствах, способах манипулирования ими, их оценки и на изучении получающихся конструкций. В наиболее чистом виде этот процесс замыкания и его различные аспекты можно проследить на примере становления и развития античной теоретической (философской) геометрии. Формирующаяся здесь структура становится характерной для всей последующей математики. Аналогичные процессы можно проследить и на примерах становления теоретического слоя в экспериментальных науках Нового времени. В этом случае роль графических и схематизирующих средств в основном выполняет уже сформированный аппарат математики, хотя в этих случаях практика соотнесения результатов замкнутого теоретического дискурса с предметной реальностью инкорпорировалась внутрь самих научных дисциплин как их экспериментальный или иной эмпирический слой. Особняком стоит современная философско-практическая традиция, связанная с так называемым Московским методологическим кружком и движением СМД-методологии (системомыследеятельностной методологии). Различия касаются и применяемых в СМД-методологии графических средств и фазы развития и институционализации дискурса. Все предыдущие упомянутые дискурсы окончательно обособились от философии к началу XIX в. в связи со становлением института науки, тогда как институционализация СМД-методологии пока далека от завершения, что позволяет нам исследовать детали, недоступные наблюдению в других некогда философских дискурсах.

Среди выступлений философско-этимологического плана стоит отметить два сообщения: *Л.Э. Крыштон* «Философский язык в Германии XVIII в.: проблемы интерпретации (на примере понятия постулата)» об изменении понимания и употребления термина «постулат» у Канта и некоторых других философов его времени и *М.Л. Хорькова* «О счастье философов, блаженстве теологов и произволе переводчиков: одна немецкая проповедь Майстера Экхарта в позднесредневековом латинском переводе», где разбирались стилистические, теологические и философские аспекты средне-

А.А. Шиян, Т.А. Шиян

векового употребления латинских терминов «beatitudo» и «felicitas» в свете их немецкого аналога «sælicheit» в проповедях Майстера Экхарта.

Весьма познавательным для философов был доклад филолога *А.В. Корчинского* «Язык философии и философский дискурс», в котором он показывал взаимоотношение таких филологических понятий, как язык, речь, текст, дискурс, стиль, риторика, и их специфику применительно к анализу философии и философского дискурса.

Из философско-филологических докладов хочется особо отметить выступление хорватской философской переводчицы *С. Фолнович* «Особенности перевода философского текста», которая рассматривала трудности и искушения становления национального философского языка на примере процессов в современной Хорватии. За выступлением последовало оживленное обсуждение. Выработка и становление национальной терминологии, проблемы обособления от близкородственных языков и диалектов, административно-политическое навязывание тех или иных переводческих решений – проблемы, характерные для многих стран постсоветского пространства.

Среди других выступлений были интересные сообщения *А.В. Маркова* «Имя всякого имени превыше». Язык Дионисия Ареопагита в понимании Григория Паламы и Жака Деррида», *И.Н. Иншиева* «Литература как медиум философской рефлексии», *Л.С. Ершовой* «Историческая ностальгия как метафора». Острую полемику вызвало выступление *П.В. Лютикова* ««Маргинальный» язык. Попытка экспланации понятия». Прозвучал на конференции и ряд других докладов. Тексты планировавшихся выступлений были изданы к началу конференции отдельным сборником (ответственный редактор – А.Н. Круглов).

Abstracts

P.N. Baryshnikov
FROM LOGOCENTRISM
TO THE PHENOMENOLOGY OF DISCOURSE

This article is focused on the problems of possible transition from logocentric theories to the phenomenology of discourse. What is brought up for the analysis is a transformation of Logos as notion in some philosophical doctrines while considering the role of transcendental subject in formation of the language reality. The key conclusion of the article implies asserting the principle of a transcendental-hermeneutic unity of the subjects which eliminates contradictions in communicative and transcendental models in the phenomenology of discourse.

Key words: logocentrism, phenomenology of discourse, transcendental subject, cognitology.

A.V. Glinsky
“ELITE” AND “CROWD” IN HANNAH ARENDT’S
PHILOSOPHICAL AND POLITICAL CONCEPTION

This article is devoted to the problem of philosophical-political reflections on notions like “elite” and “crowd” used by Hanna Arendt, as well as to the analysis of these phenomena in the light of the new way of government of the last century – totalitarianism. In the article an attempt is also made to show how according to Gadamer “existentialization of mass” is taking place and how personal pathos of “existence” becomes a mass phenomena.

Key words: existence, totalitarianism, crowd, elite, mass, political philosophy.

R.S. Granin
STRUCTURE OF THE ESCHATOLOGICAL PARADIGM
OF “THE EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD”

The article examines paradigmatic value of the eschatology as a model for the initiative dedication, symbolizing ritual death at the example of

the “Egyptian Book of the Dead”. The concept of an “eschatological paradigm” is here introduced and its structural definition of a kind “ $S^T > D$ ”, where D – a diachronic (existential) projection (T) of the ideal measurement of the reality – synchronism (C) is made.

Key words: initiation, death, transformation, diachronic-synchronic structure.

A.Y. Dorskiy

POWER AS AN AESTHETIC VALUE: REQUIREMENT OF THE PERSON

The article is devoted to the aesthetic dimension of power. Power is represented as a technique of constructing a subject, satisfying basic aesthetic requirement of the person in the world of dimensions proportionate to himself. Individual and society gain proportionality in power. The author describes the adventures of ruling and subservient subjects of self-identity up to the complete dissolution in the world of objects.

Key words: power, aesthetics, the board, subject, will (to power), forced.

L.S. Ershova

AESTHETICS OF THE HISTORICAL EXPERIENCE

The paper is devoted to the possibility of dialogue between aesthetics and history. The author makes an attempt to substantiate the thesis according to which direct and immediate experience of the past is aesthetic its nature.

Key words: aesthetics, sublime, nostalgia, historical experience, postmodernism.

M.A. Ioseleva

JOHN PAUL II SOCIAL-PHILOSOPHICAL DOCTRINE IN THE CONTEXT OF CATHOLIC THEOLOGY

The purpose of the present article is to examine the social doctrine of the Catholic Church in the period of the pontificate of the Pope John Paul II from the point of view of theological positions of Catholicism. The social doctrine of church is considered in the general context of

Catholic theology, its fundamental theological background and the principles influencing character and substantive provisions of the social concept. To achieve this purpose in article the analysis of socially directed encyclicals of John Paul II and other documents of the period of the pontificate, connected with social subjects is carried out.

Key words: social issue, personality, sociality, original sin, disunion, social sin, structures of sin, theology of the body.

V.M. Karelin

I NAME THIS SHIP “COMRADE STALIN”
(SOME REMARKS ON POLITICAL PRAGMATICS
OF THE PERFORMATIVE PRONOUNCEMENTS)

This article focuses on some problems of studying the political phenomena (in particular, totalitarianism) in the light of the theory of speech acts. It examines social context of performativity, its role in constructing the power subjectness. The special attention is paid to problematization of performative failures in the totalitarian context.

Key words: performative, totalitarianism, philosophy of everyday language, philosophy of politics.

I.S. Khromets

THE PROBLEM OF INTERRELATION
OF PHILOSOPHY OF RELIGION
AND THEOLOGY IN KARL RAHNER'S
ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE

The article examines the meaning of the notions of “philosophy of religion” and “theology” by influential catholic theologian of the XX century Karl Rahner. It is shown, how the interrelation of these two notions, in reflecting the dynamics of human striving from the knowledge to the faith, forms the foundation of Rahner's anthropology.

Key words: Karl Rahner, philosophy of religion, theology, anthropology, extranatural existential.

V.I. Kotsyuba

PHILOSOPHICAL SUBJECTS AT THE MEETINGS
OF THE FIRST STUDENT SOCIETY
OF MOSCOW SPIRITUAL ACADEMY

On the basis of F.A. Golubinsky's diary records this article examines the philosophical subjects discussed at the meetings of the student society of the Moscow spiritual academy in 1816, including the gnosiological problems, those of philosophical explanations of the evil, those of the human soul and its nature. This article also deals with the influence of the Leibniz-Wolffian-philosophy and I. Fessler's doctrine of reason on philosophical views of the pupils of the academy and on formation of the subsequent philosophical position by F.A. Golubinsky.

Key words: ecclesiastical (academic philosophy, student society, F. Golubnski, I. Fessler.

T.V. Litvin

TIME AND INNER SENSE IN THE IMMANUEL
KANT'S TRANSCENDENTAL AESTHETICS

The paper focuses on one of the definitions of time in I. Kant's transcendental aesthetics – time as a form of inner sense. The very concept of sensuality and inner sense of Kant is examined in relation to the problem of time, based on the manuscript and modern interpretation (N. Hinske). The question of methodological parallels with the phenomenology of Edmund Husserl is raised .

Key words: philosophy of time, inner sense, transcendental aesthetics by Kant, epistemology.

V.M. Lobeeva

THE OBJECTIVATION OF HUMAN FREEDOM IN LAW:
THE ANALYSIS OF THE PHILOSOPHICAL
CONCEPTION BY B.N. CHICHERIN

The paper examines the philosophical conception of human rights founded by B.N. Chicherin. The basic groups of rights emphasized by the scientist are analyzed: the right of citizenship, personal and political rights. The interpretation of the right as the objectivation of human freedom is emphasized and described. The author stresses the basic assumptions which are of interest for contemporary science and social-political practice.

Key words: freedom, right, citizenship, personal rights, political rights.

A.V. Loginov
CRISIS OF A MODERN STATE
AND COSMOPOLITANISM IDEOLOGY

Contemporary discussions national state crisis and cosmopolitanism are investigated in the article. Therefore positions of theorists such as U. Beck, I. Vallerstein, Z. Bauman, E. Hobsbaum, E. Giddens, K. Appia are considered. Special emphasis is made on interpretation of the latest works of a German sociologist and social philosopher U. Beck. Cosmopolitanism ideology is analysed from a critical point of view.

Key words: national state, sovereignty, “first” modern, “second modern”, individualisation, nationalism, cosmopolitanism, multiculturalism, ideology, international law.

F.F. Muhamedzyanov
THE CONCEPT OF THE RATIONALITY
BY NICHOLAS OF CUSA

The article presents an analysis of ideas in main works of the philosopher. The paper shows how Nicholas of Cusa represents God and man through the concept of mind, thus pointing at rational nature of the universe. The article depicts the relation between faith and reason, where reason is presented in the form of faith acting and returning to itself.

Key words: God, mind, intellect, soul, reason, understanding.

K.E. Muryshev
PHILOSOPHY OF ART CREATIVITY BY I.A. ILYIN

The article covers the concept of art creativity by I.A. Ilyin. It especially examines the “organic of creativity” as the whole set of objective laws of the realization of creative act and the “ethics of creativity” as a set of ideas about the purpose of its implementation. Options for addressing the issue of “the limits of art” offered by Ilyin and some other Russian thinkers are also discussed.

Key words: I.A. Ilyin, art, artistic merit, spirituality, meditation, prayer.

E.V. Rapoport

PROBLEM OF THE END OF HISTORY
IN THE CONTEXT OF HEGEL'S
MASTER-SLAVE DIALECTICS

References to the problem of the End of History are not infrequent in various political, cultural and philosophic discussions. This notion is often postulated as something quite apparent or as something of great influence and which nevertheless both are attempted to be refuted. The purpose of the paper is to follow philosophic roots of this conception and observe conditions and stages in its development.

Keywords: End of History, Fukuyama, Kojève, Hegel, master-slave dialectics, recognition.

V.E. Semyonov

TRANSCENDENTAL ACTION OF INTELLECT
IN DESCARTES'S METAPHYSICS

The article focuses on synthetic action of intellect in the process of perception. Transcendental positioning of the cognition is understood as basic epistemologic principle. Role of sensual and rational levels in perception as well as their interrelation are studied. The article also gives explication of transcendental functions of mentality.

Key words: transcendental reduction, mentality intellect, synthesis reproduction, recognition.

O.V. Shapovalova

THE CONSTRUCTION OF "CONTINGENT SOCIETY":
MODERN LIBERALISM AT THE CROSSROADS

This article has an objective to trace the ways of applying antifundamentalist philosophic views to the modern Western liberal project. The author of the article opposes traditional "metaphysical" ideas of liberalism (J. Rawls, R. Dworkin) with the ideas of R. Rorty and E. Laclau. Their liberal projects are based on the idea of the society as a spontaneous unregulated flow. This is expressed in the notion of "contingent society" which is analysed in detail in this article.

Key words: liberalism, antifundamentalism, Rorty, Laclau, radical democracy.

T.V. Sholomova

TIAPOUSHKIN AS AN IDEOLOGIST
OF MASS CULTURE (“STRAIT” (“VYPRIAMILA”)
BY G.I. USPENSKY IN THE CONTEXT
OF SOCIOLOGICAL AESTHETICS)

G.I.Uspensky STRIGHT main character Tiapoushkin proclaimed that the statue of “Venus de Milo” is an ideal of people’s morality. He took Venus to represent a working peasant woman or a woman devoted to revolution. The subsequent transformations in aesthetic perception of “Venus de Milo” in popular culture show that Tiapoushkin properly understood the seamy side of the ideal: in the XX century it became one of standard models of common taste.

Key words: aesthetic perception, moral sense, ideal, people, mass culture.

I.I. Sidorov-Moiseev

EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL
PSYCHOPATHOLOGY: THE EXPERIENCE
OF PHILOSOPHY OF THE CONCRETE

This article examines the philosophical significance of existential-phenomenological psychopathology. The author considers reasons why the phenomenon of mental illness could not be fully understood only by scientific methods. Investigating anthropology and methodology of the theories of K. Jaspers, E. Straus, E. Minkowski, V.-E. von Gebattel, L. Binswanger, the author concludes that the existential-phenomenological psychopathology is not a medical discipline, but a special method of human studies.

Key words: phenomenology, existentialism, psychopathology, spirit, being-in-the-world, Dasein.

E.A. Stoljarova

A “MYSTICISM” OF THE DREAM
BY P.A. FLORENSKIY AND C.G. YUNG

This article is devoted to the analysis of two generated points of view on the problems of dream, which belonged to the Russian orthodox priest and philosopher Pavel Florensky and to the Swiss psychiatrist, the founder of analytical psychology Karl Gustav Jung. Though so

different in their basic distinctions still they have something in common in understanding the role of dreams in human life.

Key words: Dreams, unconscious, consciousness, soul, border (“of real and invented worlds”, “of wakefulness and dream conditions”).

Y.B. Tikheev

IVAN KIREEVSKY'S PHILOSOPHY:
TOWARDS THE HISTORY
OF POSTHUMOUS REASSESSMENT

Analysis of some late interpretations of Kireevsky's philosophy is given in the article. Contemporaries considered Kireevsky among admirers of German philosophy, yet in the next century he was introduced as its radical critic. Author shows, that this change was due to the appearance in the XX century of the new concepts for development of European philosophy, set forth by N.A. Berdyaev in Russia and later by K. Lewith and W. Schulz in Germany.

Key words: Slavophiles, German idealism, romanticism, I.V. Kireevsky, W.F.J. Schelling, G.W.F. Hegel, K.W.F. Schlegel.

Kh.G. Tkhagapsoev

CATEGORY OF IDENTITY
IN THE METHODOLOGY
OF THE HUMANITIES

The article analyzes the semantic boundaries and contexts of the conceptual construct of 'identity'. The typology and systematic character of identity are proposed and substantiated; the operationality of the concept is demonstrated through a series of examples.

Key words: technology, technology of humanities, identity, typology and systematic character of identity.

M.V. Tlostanova

NON-EUROPEAN GENDER PHILOSOPHY
IN THE CONTEXT
OF INTERCULTURAL DIALOGUE

The article focuses on the main grounds of gender philosophy developing within the decolonial option. Specific attention is paid to a comparative analysis of similarities and differences between the

Western gender theory, third world feminism and decolonial gender projects, such as the modern/colonial/gender system and coloniality of gender developed by Maria Lugones, as well as gender aspects of the geo-politics and body-politics of knowledge.

Key words: gender philosophy, decolonial option, geo-politics and body-politics of knowledge, coloniality of gender.

A.O. Tupikin

VLADIMIR SOLOVYOV'S METAPHYSICS
OF LOVE AND VASILY ROZANOV'S PHILOSOPHY
OF SEX AS TWO CONTINUATIONS
OF DIOTIMA'S SPEECH

This article examines the main ideas of Vladimir Solovyov's Metaphysics of Love and Vasily Rozanov's Philosophy of Sex. The author analyzes fundamental differences in the perceptions of the world by Solovyov and Rozanov. The author proves the assumption, that Plato's dialogue "Feast" contains premises for not only Solovyov's Metaphysics of Love, but also for Rozanov's Philosophy of Sex.

Key words: V.S. Solovyov, V.V. Rozanov, Diotima, metaphysics, love.

A.V. Yampolskaya

THE NEO-HEGELIAN INFLUENCE ON LEVINAS

In this article we study the influence of the French neo-Hegelianism on Lévinas. We argue that when Lévinas' critique of the totality is intended mainly against neo-Hegelian, or, rather Kojévian, philosophy of history, against Kojève's interpretation of history as "historiography", synchronising events in the discourse. The word, according to Lévinas, should not be interpreted only as "a milieu of phenomenalisation". Speech acts that are at the core of real communication constitute, according to Lévinas, its inherently ethical character.

Key words: neo-Hegelianism, phenomenology, existentialism, Koyré, Kojève, Lévinas.

O.M. Zamolodskaya

APOCALYPTIC DISCOURSE OF TERRORISM

This article is an attempt to outline the contour of apocalyptic mythology, which covers the western terrorism and revolutionarism as political and social-cultural practice as well as to determine the possible apocalyptic sources of the terroristic discourse both left-radical and ultra-right.

Key words: terrorism, apocalypse, revolution, Christian extremism, chiliasm, millenarism.

Сведения об авторах

- Барышников Павел Николаевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и этнологии Пятигорского государственного лингвистического университета, kagort@yandex.ru.
- Глинский Андрей Владимирович* – кандидат философских наук, Отдел по работе с выпускниками РГГУ, a.v.glinsky@gmail.com.
- Гранин Роман Сергеевич* – аспирант сектора истории русской философии Института философии РАН, grrom@mail.ru.
- Дорский Андрей Юрьевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры связей с общественностью Санкт-Петербургского государственного университета, dorski@yandex.ru.
- Ершова Любовь Сергеевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ, erljus@mail.ru.
- Замолодская Оксана Михайловна* – аспирантка кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, zamolodsky@gmail.com.
- Иоселева Марина Александровна* – аспирантка кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, deniza76@mail.ru.
- Карелин Владислав Михайлович* – магистр философии, преподаватель кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, vlad.karelin@gmail.com.
- Коцюба Вячеслав Иванович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского физико-технического института (университета), vk1993@mail.ru.
- Литвин Татьяна Валерьевна* – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, littatiangmail.com.
- Лобеева Вера Михайловна* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и социологии Брянского государственного технического университета, doktor70@bk.ru.

- Логинов Александр Вячеславович* – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, loginovav@mail.ru.
- Мурышев Кирилл Евгеньевич* – аспирант сектора истории русской философии Института философии РАН, младший научный сотрудник МФТИ; kmuryshev@mail.ru.
- Мухамедзянов Фарид Фанилевич* – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, plus_minus85@mail.ru.
- Новиков Михаил Алексеевич* – преподаватель социологического факультета РГГУ, novikov8484@mail.ru
- Рапопорт Ева Вадимовна* – аспирантка второго года обучения кафедры истории философии философского факультета НИУ-ВШЭ, eva.rapoport@gmail.com.
- Семенов Валерий Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, vesemenov7@mail.ru.
- Сидоров-Моисеев Игорь Игоревич* – клинический психолог, младший научный сотрудник отделения психоанализа УМО Государственного научного центра социальной и судебной психиатрии (ГНЦССП) им. В.П. Сербского Федерального агентства по здравоохранению и социальному развитию, igor_sidorov@me.com; igor_i_s_m@yahoo.com.
- Столярова Евгения Алексеевна* – соискатель первого года обучения, кафедра истории отечественной философии философского факультета РГГУ, iondonjek@mail.ru.
- Тихеев Юрий Борисович* – кандидат философских наук, докторант кафедры истории отечественной философии РГГУ, tikheev@gmail.com.
- Глостанова Мадина Владимировна* – доктор филологических наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, mvdina@yandex.ru.
- Туникин Артем Олегович* – аспирант кафедры философии МФТИ, trava85@inbox.ru.
- Тхагапсоев Хажисмель Гисович* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Кабардино-Балкарского государственного университета, gapsara@rambler.ru.

Хромец Ирина Сергеевна – аспирантка кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, i.khromets@gmail.com.

Шаповалова Ольга Викторовна – ассистент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, sharov@bk.ru.

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент Центра феноменологических исследований философского факультета РГГУ, annasamoikina@mail.ru.

Шиян Тарас Александрович – кандидат философских наук, taras_a_shiyan@mail.ru.

Шоломова Татьяна Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, tatyasholomova@yandex.ru.

Ямпольская Анна Владимировна – кандидат философских наук, доцент Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, iampolsk@gmail.com.

General data about the authors

- Baryshnikov Pavel N.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, department of philosophy and theory of culture of Piatigorsk State Linguistic University (Russia), kagort@yandex.ru.
- Glinsky Andrei V.* – Ph.D. (in philosophy), department of working with graduating students of Russian State University of Humanities), a.v.glinsky@gmail.com.
- Granin Roman S.* – postgraduate student, section of history of Russian philosophy, Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences, grrom@mail.ru.
- Ershova Lubov S.* – Ph.D. (in philosophy) associate professor, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, erljus@mail.ru.
- Dorskiy Andrey Y.* – Ph.D. (in philosophy), associate professor, section of public relations, St.-Petersburg State University, dorski@yandex.ru.
- Ioseleva Marina A.* – postgraduate student, section of philosophy of religion and religious studies, department of philosophy, St.-Petersburg State University, deniza76@mail.ru.
- Khromets Iryna S.* – postgraduate student, section of philosophy of religion and religious studies, department of philosophy, St.-Petersburg State University, i.khromets@gmail.com.
- Kotsyuba Vyacheslav I.* – Ph.D. (in philosophy), associate professor, department of philosophy, Moscow Institute of Physics and Technology, vk1993@mail.ru.
- Lobeeva Vera M.* – Ph.D. (in philosophy), associate professor of the department of philosophy, history and sociology, Briansk State Technical University, doktor70@bk.ru.
- Litvin Tatiana V.* – PhD (in philosophy), research associate department of philosophy, St.-Petersburg State University, littatiana@gmail.com.
- Loginov Alexander V.* – assistant professor, section of social philosophy, department of philosophy RSUH, loginovav@mail.ru.
- Muhamedzyanov Farid F.* – postgraduate student, section of history of foreign philosophy, department of philosophy RSUH, plus_minus85@mail.ru.

- Muryshv Kirill E.* – postgraduate student, Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences; MIPT, kmuryshv@mail.ru.
- Novikov Mikhail A.* – lecturer, department of sociology, RSUH, novikov8484@mail.ru
- Rapoport Eva V.* – postgraduate student of philosophy department of State University Higher School of Economics, eva.rapoport@gmail.com.
- Shapovalova Olga V.* – assistant, department of philosophy, RSUH, shapov@bk.ru.
- Sidorov-Moiseev Igor I.* – psychologist (clinical psychology), scientific associate of department of the psychoanalysis, Moscow Serbsky Institute for Social and Forensic Psychiatry, igor_sidorov@me.com, igor_i_s_m@yahoo.com.
- Sholomova Tatiana V.* – Ph.D. (in philosophy), senior lecturer of aesthetic and ethic department, Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint-Petersburg), tatyasholomova@yandex.ru.
- Semyonov Valeriy E.* – Ph.D. (in philosophy), associate professor, post-doctoral student at the section of the history of foreign philosophy, department of philosophy, RSUH, vesemenov7@mail.ru.
- Stoljarova Eogenie A.* – the competitor 1 years of training, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, iondonjek@mail.ru.
- Tikheev Yuriy B.* – Ph.D. (in philosophy), working for a doctor's degree, department of philosophy, RSUH, tikheev@gmail.com.
- Tkhagapsoev Khazhismel G.* – doctor of philosophy, professor, department of philosophy, Kabardino-Balkar State University, gap-sara@rambler.ru.
- Tlostanova Madina V.* – doctor of philology, professor department of history of philosophy Peoples' Friendship University of Russia, mydina@yandex.ru.
- Tupikin Artem O.* – postgraduate student, section of philosophy of MIPT, trava85@inbox.ru.
- Yampolskaya Anna V.* – Ph.D. (in philosophy), reader in the centre for phenomenological philosophy, department of Philosophy, RSUH, iampolsk@gmail.com.
- Zamolodskaya Oxana M.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy RSUH, zamolodsky@gmail.com.

Заведующая редакцией *Е.Е. Жигарина*

Корректор *О.К. Юрьев*

Художник номера *В.Н. Хотеев*

Компьютерная верстка *Г.И. Гаврикова*

Формат 60×90 ¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 20,2. Усл. печ. л. 20,0.
Тираж 1050 экз. Заказ № 271.

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru