

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 10 (132)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Religion studies

Moscow
2014

ВЕСТНИК РГГУ
№ 10 (132)

Научный журнал

Серия
«Философские науки. Религиоведение»

Москва
2014

УДК 009
ББК 63.3(6)я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Серия «Философские науки. Религиоведение»

Редакционная коллегия:
А.И. Алешин – отв. редактор
Н.В. Шабуров – зам. отв. редактора
В.М. Карелин – отв. секретарь
В.Д. Губин
Е.Н. Ивахненко
А.Н. Круглов
В.В. Сербиненко

Номер подготовили:

А.И. Алешин
В.М. Карелин

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

<i>А.В. Глинский</i> И. Кант и Х. Арндт: проблема опыта (введение в проблематику)	11
<i>Д.О. Аронсон</i> Свобода и принуждение: кантовское обоснование понятия права	17
<i>И.С. Курилович</i> Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья первая. Жан Валь и Александр Койре	26
<i>В.И. Стрелков</i> Антигегельянство или постгегельянство: дилемма французской постклассической мысли	36
<i>В.Д. Губин, К.В. Зенин</i> Проблема человеческой экзистенции в философии С. Кьеркегора	46
<i>Б.В. Подорога</i> Идеологические корни философии истории Освальда Шпенглера	57
<i>Е.В. Ковалева</i> Платоническая онтология Владимира Соловьева как основание его эстетической мысли	66
<i>Н.В. Пуминова</i> Отечественная мысль второй половины XIX – первой половины XX в. о «латинизации» православного образования в середине XVII в.	76
<i>Е.А. Столярова</i> О некоторых аспектах проблемы свободы воли в русской философии: Б. Вышеславцев и Н. Лосский	83
<i>В.Ю. Кондратьев</i> Философия психологии Л.С. Выготского (к 80-летию со дня смерти)	88

Социальная философия

<i>Е.Н. Ивахненко</i>	
От рациональной коммуникации к коммуникативной рациональности	97
<i>И.Б. Дмитриев</i>	
Аспекты схождения взглядов Рорти и Лумана в перспективе преодоления старой интеллектуальной традиции	106
<i>А.С. Боброва</i>	
Неограниченный семиозис и повторное вхождение	113
<i>А.В. Логинов</i>	
Концепция постдемократии: перспективы развития	121
<i>Д.Е. Орлов</i>	
На пути к пониманию сложности техносоциальных объектов	129
<i>Я.С. Покровская</i>	
Техника власти и власть техники в философии Льюиса Мамфорда	138

Философия культуры

<i>И.И. Евлампиев</i>	
Русская философия об исторической судьбе христианства	145
<i>Ю.А. Разинов</i>	
Банальная ложь обыденной речи: болтовня и красноречие	156
<i>Г.П. Михайлов</i>	
Рене Жирар. Жертвоприношение как перформативный феномен современной поп-культуры	164
<i>П.В. Лютиков</i>	
Об элиминации языка метафизики в исторической ретроспективе новоевропейской культуры	171
<i>А.Б. Сурова</i>	
Проблема мужского и женского: «фаллоцентризм» и «самочность»	176
<i>О.В. Полякова</i>	
Реальная смерть против виртуального бессмертия	182
<i>К.Е. Мурышев</i>	
Понятие духовности в философии искусства И.А. Ильина: восприятие творчества А.С. Пушкина в контексте священнодействия	188
<u>В.В. Ушаков</u>	
Философские аспекты творчества А. Дёблина	195

Философия религии. Религиоведение

<i>С.А. Коначева</i>	
Августин и теология события	203
<i>А.Д. Виноградов</i>	
Современный взгляд на положение религии в рамках концепции постсекулярности. К постановке проблемы	213
<i>Л.В. Орлова</i>	
Вербально-коммуникативные методы в практике христианского экзорцизма	222
<i>Н.А. Карасев</i>	
К вопросу о значении мистики в православном богословии	229
Abstracts	239
Сведения об авторах	249

CONTENTS

History of philosophy

<i>A. Glinsky</i>	
I. Kant and H. Arendt: Problem of Experience (Introduction in the Subject Matter)	11
<i>D. Aronson</i>	
Freedom and Coercion: Kant's Substantiation of the Concept of Right	17
<i>I. Kurilovich</i>	
Interpretations of the «Experience of Consciousness» in the French Neo-Hegelianism. Part I. Jean Wahl and Alexandre Koyré	26
<i>V. Strelkov</i>	
Anti-Hegelianism and Post-Hegelianism: Dilemma of the French Postclassical Thought	36
<i>V. Goubin, K. Zenin</i>	
The Problem of Human Existence in the Philosophy of S. Kierkegaard	46
<i>B. Podoroga</i>	
Ideological Roots of Oswald Spengler's Philosophy of History	57
<i>E. Kovaleva</i>	
Vladimir Solovyev's Platonic Ontology as Basis of his Esthetical Thought	66
<i>N. Puminova</i>	
The Opinions of Russian Thinkers of the Second half of the XIX – the first half of the XX Century on the Question of “Latinization” of Orthodox Education in the Middle of the XVII century	76
<i>E. Stolyarova</i>	
On some Aspects of the Problem of Freedom of Will in Russian Philosophy: B. Vysheslavtsev and N. Lossky	83
<i>V. Kondratiev</i>	
Philosophy of Psychology of L.S. Vygotsky (on the Occasion of the 80th Year after his Death)	88

Social philosophy

E. Ivakhnenko

From Rational Communication to Communicative Rationality 97

I. Dmitriev

Aspects of Conjunction of Views of Rorty and Luhmann
in the Prospect of Overcoming the Old Intellectual Tradition 106

A. Bobrova

Unlimited Semiosis and Re-Entry 113

A. Loginov

Conception of Post-Democracy: Prospects of Development 121

D. Orlov

Towards Understanding the Complexity of Techno-Social Objects 129

Ya. Pokrovskaya

Technics of Power and Power of Technics
in the Philosophy of Lewis Mumford 138

Philosophy of culture

I. Evlampiev

Russian Philosophy on the Historical Destiny of Christianity 145

Yu. Razinov

Trivial False of Everyday Speech: Flood and Eloquence 156

G. Mikhaylov

René Girard. Sacrifice as a Performative Phenomenon
of the Modern Pop Culture 164

P. Lyutikov

On the Elimination of the Language of Metaphysics
in the Historical Perspective of the New-European Culture 171

A. Surova

The Problem of the Masculine and the Feminine:
“Phallogentrism” and “Samochnost” 176

O. Polyakova

Real Death vs. Virtual Immortality 182

K. Muryshv

The Concept of Spirituality in I.A. Ilyin’s Philosophy of Art:
Perception of A.S. Pushkin’s Oeuvre in the Context of Sacred 188

<u>V. Ushakov</u> Philosophical aspects of A. Döblin's Oeuvre	195
--	-----

Philosophy of religion. Religious studies

<i>S. Konacheva</i> Augustine and Theology of Event	203
<i>A. Vinogradov</i> The Modern View on the Status of Religion in the Context of the Conception of Postsecularity. The Problem Definition	213
<i>L. Orlova</i> Methods of Verbal Communication in the Practice of Christian Exorcism	222
<i>N. Karasev</i> To the Question of Value of Mysticism in Eastern Orthodox Theology	229
Abstracts	239
General data about the authors	249

История философии

А.В. Глинский

И. КАНТ И Х. АРЕНДТ: ПРОБЛЕМА ОПЫТА (Введение в проблематику)

В настоящей статье раскрывается проблема опыта, как ее понимает Х. Арендт, которая, в свою очередь, по-своему интерпретирует И. Канта и Кантову «революцию в способе мышления». Осуществляется попытка подвести к проблеме возникновения новой онтологии «понимания» и, как следствие, новой историчности опыта.

Ключевые слова: опыт, онтология, традиция, мышление, герменевтика.

По мысли Х. Арендт, кантовская «критика разума» поставила под вопрос магистральную философскую традицию гораздо радикальнее, чем это казалось в эпоху Просвещения и в XIX в. Канта, которого часто представляли и представляют себе (в частности, в России) как едва ли не схоласта, как формалиста, далекого от «жизни», Х. Арендт считает «великим исключением» в истории философии, подлинным инициатором новой, по-настоящему современной, но еще не вполне понятой *политической* философии, способной ответить не только на метафизический вопрос и вызов Платона (с его знаменитым образом пещеры в «Государстве»), но и ответить на вызов, содержащийся в учении К. Маркса о политизации философии, с одной стороны, и выходе за пределы «политического» («отмирания» государства) – с другой¹. Поэтому в работе «Что такое философия экзистенции?» (1946) Х. Арендт называет Канта не только «основателем» современной философии, но и ее «тайным королем вплоть до сегодняшнего дня», поскольку автор «Критики чистого разума» разрушил традиционное представление о беспроблемном, как бы естественном «соответствии» между бытием и мышлением – соответствии, которого придерживалось как античное, так и христианское теологическое мышление². В частно-

сти, кантовская «революция в способе мышления» поставила под радикальный вопрос *логику* в ее отношении к традиционной метафизике³. Но главное, как нам представляется, «критика разума» позволила – преимущественно уже в XX в. – проблематизировать понятие «опыт», притом, однако, что сам Кант в своем понимании опыта исходил как раз из представления об опыте так называемых «опытных наук», то есть из математического естествознания.

Для того чтобы сделать этот тезис более убедительным, остановимся на большой статье Х. Арндт «Что такое философия существования» (1946)⁴. Это едва ли не самая целостная *историко-философская* работа Х. Арндт, которая является в то же время одной из ключевых для понимания ее философско-герменевтической программы и места понятия «опыт» в мышлении Х. Арндт, в частности и в особенности – в ее теории тоталитаризма. Я анализирую здесь лишь один – правда, решающий с точки зрения интересующей нас проблемы – раздел этой статьи, который называется «Разрушение Кантом Старого мира и призыв Шеллинга к Новому миру» (с. 167–176). Но и в пределах одного только этого раздела ограничусь лишь анализом Кантовой «революции», имея в виду онтологическую проблему, а также идею человеческой свободы. Оба этих плана, по мысли Х. Арндт, соединяются в интересующем ее направлении, а именно в направлении преобразования экзистенциальной онтологии в «герменевтику политического». Такая трансформация, по моему убеждению, вела философию Нового времени от классического понятия «бытие» к «неклассическому» понятию «опыт». Последнее было обосновано на почве по-новому понятой «первой философии» (*prima philosophia*), то есть «социальной онтологии» XX в. (М. Тойниссен).

Вот как описывает Х. Арндт «революционизирующее» значение кантовского поворота, который, собственно, и привел к появлению «современной философии» (*modern philosophy*):

Единство мышления и бытия предполагало предустановленное совпадение *essentia* и *existentia*; то есть все мыслимое уже тем самым и существует, а все существующее, поскольку оно может познаваться рациональным образом, уже тем самым должно быть и разумным. Такое единство и разрушил Кант, этот подлинный, но как бы тайный основатель современной философии, ее тайный король. Вскрыв антиномии, присущие структуре разума, и проанализировав синтетические суждения, Кант лишил человека надежного укрытия в бытии (*security in Being*); он доказал, что во всяком утверждении (*proposition*), в котором что-то высказывается о реальности, мы уже выходим за пределы

понятия (*essentia*) какой бы то ни было данной вещи. Это онтологическое укрытие осталось незатронутым даже христианством, которое только лишь переинтерпретировало его в качестве «божественного замысла» (с. 168)⁵.

Х. Арендт подчеркивает: тут дело не только и не просто в процессе «секуляризации» в Новое время. Кантовская революция не упразднила реальность и истину – она впервые сделала то и другое *реальными*, действительными, а не «метафизическими»; тем самым реальность по-новому стала проблематичной, то есть не гарантированной, лишенной прежних «опор». В этом, попутно замечает Х. Арендт, и состоит подлинный смысл идеи Ницше о том, что с уходом из мира старого бога метафизики все в мире становится «интерпретацией». «Для каждого современного философа – не только для Ницше – интерпретация в этом смысле становится пробным камнем его философии» (с. 169).

Иначе говоря, *философия становится «герменевтикой» реально-сти*, то есть, скажем так, *мышлением на «понимание»*. Во всех своих зрелых «опытах понимания» (“essays in understanding”, или “exercises”) Х. Арендт обычно пользуется понятием «мир» (world) там, где ее философские учителя говорили о «жизни», «бытии» или «мире жизни». А эпистемологическим коррелятом понятия «мир» является для нее понятие «опыт». Можно сказать, что базовая понятийно-семантическая корреляция философской герменевтики «политического» в творчестве Х. Арендт (в том числе, конечно, и в ее работах о тоталитаризме) – это корреляция: «мир» – «опыт» – «мышление».

Это отчасти проясняет история понятия «существование» (немецкое *Existenz*) в современной западноевропейской философии, сжато описываемая в обсуждаемой статье. История этого понятия в качестве «современного» (а это значит, по Арендт, в философии *после* Гегеля) связана в первую очередь не с Кьеркегором, как иногда думают, но с поздним Шеллингом. Он, отталкиваясь от Гегеля, шел «непосредственно от Канта»: понятие «существование» (*Existenz*) появляется в поздней философии Шеллинга в контексте отталкивания от всей предшествовавшей философской традиции «негативной философии» до Гегеля включительно, в перспективе намечавшейся Шеллингом «позитивной философии», то есть, собственно, философии «существования», или «действительности»⁶.

Философская драма Канта (а отсюда уже и всей «современной философии»), по мысли Х. Арендт, заключается в двух принципиальных ограничениях кантовской мысли, которая «остановилась на полпути» (с. 170). Во-первых, Кант, утвердив свободу и челове-

ческое достоинство как уникальные фактические признаки самого феномена человека в мире, вынужден был, в силу естественнонаучной установки своего мышления, сам этот мир мыслить чисто каузально, а человеческую свободу как «несвободную свободу» (с. 171), как если бы человек был свободен только «в себе» и только «вообще». Таким образом, *проблема «мира», как сферы реализации человеческой свободы, осталась непоставленной*. «Протестом» против этого разрыва между «внутренней» свободой и «внешней» несвободой в сплошь каузальном, детерминированном мире, как его понимает математическое естествознание Нового времени, стал «всяческий современный иррационализм, вся современная враждебность к духу и разуму» (с. 167).

Главное заключается в том, что философско-герменевтическая программа Х. Арндт ориентирована на прояснение понятия «мир» как исторического и общественно-политического, подчиненного своим собственным закономерностям.

Герменевтические возможности понимания философии Канта (а значит, возможности «понимания» философской классики в совершенно иных социально-исторических условиях) Х. Арндт продемонстрировала в изданных посмертно «Лекциях по политической философии Канта»⁷. Адекватный историко-философский комментарий к позитивному герменевтическому «осовремениванию» (обновлению) Канта, которое предложила Х. Арндт, ощутим также и в ее телеинтервью 1964 г.

Этот след можно также найти и в статье инициатора герменевтической философии, самого известного из учеников Хайдеггера – Г.-Г. Гадамера («Философские основания XX века», 1962). Кант, по Гадамеру, стал в XX в. по-новому актуален потому, что он раз навсегда с предельной четкостью установил различие между мыслящим себя мышлением и познанием. Даже если мы отказываемся от кантовского взгляда на познание как переработку опыта математического естествознания, все равно остается бесспорным, что познание есть нечто иное, чем мыслящее самое себя и *не нуждающееся в опыте мышление*⁸.

Как видим, для Гадамера, как и для Х. Арндт, мышление, для того чтобы быть подлинным, *нуждается в опыте*. Эта мысль получила развитие не где-нибудь, но в последней и решающей с эпистемологической точки зрения главе «Истоков тоталитаризма». Здесь эта проблематика радикализуется (и даже не сразу заметна) в силу того, что логика здесь обсуждается в контексте рассмотрения «тоталитарной логики», а «осевой опыт» XX в. – в контексте одновременно и метафизики и доказательной «аргументации» тоталитарного правления.

«Опыт», таким образом, уже не может пониматься – после той историзации мышления, которую осуществил сначала XIX век, а потом еще более радикально XX век. Он не объективированный материал мышления, от которого мыслящий в принципе свободен, то есть не находится с объектами мысли, как пишет Х. Арндт, в «напряжении» (tension), не находится ни в каком *внутреннем* соотношении или зависимости.

Иначе говоря, отделяя предметное мышление («познание») от самого мышления, от *cogito* мыслящего, мы обнаруживаем в этом последнем отнюдь не уединенное, не изолированное «я» или «Я». Мы имеем такую объективность, или *историчность, опыта*, которая никогда не может стать до конца *объективной* объективностью, стать только «предметом» познания. Это невозможно потому, что «мыслящий» сам – в историческом опыте («в-мире», по терминологии М. Хайдеггера); мышление не может стать автономным постольку, поскольку не может не нуждаться в опыте. В этом смысле «вся проблема», то есть тотальность *социально-исторического* опыта, соотносится с мышлением и с мыслящим. Однако не в опыте сознания или самосознания, а в объективном опыте неопредмечиваемого *бытия исторического мира жизни*. Языком Х. Арндт в телеинтервью это можно выразить так: «вся проблема» неотделима от человека как «существа мыслящего», но в качестве всего лишь «личного вопроса».

Речь идет, таким образом, действительно о новой онтологии «понимания» – онтологии традиции, с которой мыслящий и познающий связан почти независимо от того, как он «лично» относится к традиции (скажем, «традиционалистски» или «антитрадиционалистски»), связан как *современник своей современности*. Такой – экзистенциально-онтологический – подход не упраздняет и не «стирает» (как склонны были думать мыслители-структуралисты 1960–1970-х гг.) социально-онтологической предпосылки всякого бытия и всякого мышления. Эту предпосылку Х. Арндт обозначила в заключительном предложении уже первой своей книги как «дар начинания» (в отличие от теоретизированной, или идеологизированной, или риторической свободы «вообще»), присущей каждому рожденному человеку в мире⁹.

Примечания

¹ Этот двойной вызов, судя по всему, образует историко-философский (герменевтический) центр тяжести всей арндтовской философии как «политической теории». В этом отношении особенно показательно эссе «Традиция и современная эпоха» (*Arendt H. Essays in Understanding: 1930–1954. N. Y., 1994*).

- ² Ibid. P. 168.
- ³ См. в этой связи анализ хайдеггеровской критики логики, особенно в книге Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» (1929) в кн.: *Грифцова И.Н.* Логика как теоретическая и практическая дисциплина: К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 86–95.
- ⁴ *Arendt H.* What is Existential Philosophy // *Arendt H. Essays in Understanding.* P. 163–187. В дальнейшем цитирую эту работу, указывая в тексте страницы статьи в скобках.
- ⁵ Х. Арендт отмечает в этой связи, что до Канта проблему реальности в философии Нового времени поставил Декарт, но поставил хотя и «очень современно», однако ответ на свой вопрос он дал «очень традиционно» (Ibid.).
- ⁶ Сходным образом подчеркнул значение позднего Шеллинга другой выдающийся ученик Хайдеггера, Карл Левит, в своем классическом историко-философском труде «От Гегеля к Ницше» (1941). Описывая «экзистенциально-философский поворот» Шеллинга, уже в 1820-е гг. («К истории новой философии», «Система мировых эпох» и др.) К. Левит специально останавливается на знаменитых лекциях Шеллинга о «философии Откровения» в Берлине в начале 1840-х гг, где слушателями старого философа оказались такие разные современники, как С. Кьеркегор, М. Бакунин, Ф. Энгельс и историк Я. Буркхардт: «Полемика, которой Шеллинг открыл свою “позитивную” философию, была направлена против онтологии Гегеля как только “негативной”, понимающей только возможное бытие, а не *действительное предшествующее мышлению сущее*. С этого последнего события в истории классической немецкой философии начинается “философия существования”, которую, направляя ее против Гегеля, развивали Маркс и Кьеркегор, соответственно с точки зрения внешнего и внутреннего» (*Левит К.* От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века / Пер. с нем. К. Лоцевского; под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 239–240). И дальше: «Проблема бытия в движении, направленном против Гегеля, уже у Шеллинга достигла того пункта, в котором она вновь была принята к рассмотрению *Хайдеггером* (курсив в тексте. – А. Г.). <...> Отличие от Шеллинга состоит, однако, в том, что Хайдеггер на базе Кьеркегора воздвигает “систему Dasein”, в которой отсутствует шеллинговское напряжение между негативной и позитивной философией “разума” и “существования”» (Там же. С. 243).
- ⁷ *Arendt H.* Lectures on Kant's Political Philosophy / Ed. and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago, 1982. См. об этом диссертацию: *Саликов А.Н.* Рецепция идей Канта в учении о способности суждения Х. Арендт: Дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2008.
- ⁸ *Гадамер Г.-Г.* Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 25–26.
- ⁹ *Arendt H.* Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 622.

СВОБОДА И ПРИНУЖДЕНИЕ: КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПОНЯТИЯ ПРАВА

Цель данной статьи – дать обоснование кантовской философии права и прояснить отношение между кантовской философией права и этикой. Ставится проблема невозможности обосновать внешнее принуждение, исходя из принципа автономии. Показано, что основные принципы, изложенные Кантом во «Введении в учение о праве», могут быть выведены из понятия практической свободы без обращения к принципу автономии в том виде, в каком он сформулирован в «Основоположении к метафизике нравов». Обосновано, что объективная значимость учения о праве зависит от практической реальности свободы, которая может быть доказана только фактом сознания морального закона.

Ключевые слова: Кант, философия права, всеобщий принцип права, практическая свобода, внешняя свобода, принуждение.

Существует мнение, что в практической философии Канта не может быть никакого учения о праве. Ю. Эббингауз сформулировал проблему так: «Категорический императив, будучи законом автономии, не может содержать основания для возможного внешнего принуждения»¹. Ведь воля того, кого принуждают извне, по определению гетерономна. На первый взгляд Кант решает проблему, говоря, что, во-первых, по праву допустимо лишь такое принуждение, которое препятствует посягательствам на свободу, а во-вторых, хотя правовое законодательство принуждает извне, ему вполне можно следовать и из внутренних соображений долга. Но эти оговорки не отменяют принципиальной трудности: право, допуская внешнее принуждение, тем самым допускает и гетерономию воли, тогда как категорический закон как «принцип автономии» исключает ее.

Эббингауз, пытаясь решить проблему, предположил, что кантовское учение о праве существует полностью независимо от его этической философии. Однако если право не основано на категорическом императиве, то, согласно кантовской практической философии, оно должно считаться системой гипотетических императивов. Но тогда выходит, что право либо является средством, а значит, распространяется только на тех, кто ставит перед собой соответствующую цель, и зависит от эмпирических условий, либо вообще произвольно и ничем не отличается от простого насилия.

В этой статье я попытаюсь дать обоснование кантовской доктрины права, избежав указанной трудности.

Право без императивов

По-видимому, коллизия права и этики можно решить или, во всяком случае, смягчить, если при рассмотрении юридических законов каким-то образом выйти за рамки дихотомии категорических и гипотетических императивов. Так, М. Виллашек полагает, что в кантовских «Метафизических первоначалах учения о праве» юридические законы вообще не являются императивами. Эти законы, утверждает он, вообще не предписания, хотя они и нормативны в том смысле, что «определяют нефактический критерий правообразности»². Обязательность каждого закона есть лишь обратная сторона права принуждать к определенным поступкам. «Всеобщий правовой закон», сформулированный Кантом в «Метафизических первоначалах учения о праве», гласит: «Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразной с каким-либо всеобщим законом». Вводя его, Кант оговаривается, что «этот правовой закон, хотя и налагает на меня обязательность, *вовсе не ожидает и еще в меньшей мере требует*, чтобы я ради одной только этой обязательности ограничил свою свободу <...> разум говорит лишь, что она в своей идее ограничена этим, и другим дозволено ограничивать ее силой»³. Таким образом, данный закон, хотя и сформулирован в повелительной форме, на самом деле лишь констатирует правомочие «других» на принуждение.

Необходимость законов права, полагает Виллашек, не проистекает ни из какого безусловного императива, а является *следствием* их принудительного характера⁴. Виллашек обра-

щается к введенному Кантом в «Лекции по этике» различию «практического» и «патологического» принуждения. Практическое принуждение – это такое, при котором «действие делается необходимым *per motiva*» (из уважения к закону разума). Патологическое принуждение – такое, при котором «действие делается необходимым *per stimulos*» (с помощью чувственного побуждения). И далее: «Необходимо то действие, которому мы не можем противиться. Принуждающие [патологические] основания суть те, противостоят которым недостаточно человеческих сил»⁵.

В «Метафизике нравов» именно правовое законодательство Кант связывает с патологическим принуждением⁶. Таким образом, необходимость правого поступка полностью основана на том, что ему нельзя противиться.

Но здесь возникает явная трудность: получается, что законы права распространяются лишь на тех, кого право способно принудить, а само понятие правонарушения становится невысказанным. Ведь если кто-то поступает вопреки юридическому закону, значит, он по определению не был принуждаем. И тем самым закон ни в каком смысле не был для него необходим. Виллашек не приводит убедительного решения этой проблемы.

Чтобы разрешить затруднение, обратим внимание на тонкость в кантовском определении «строгости права»: «Строгое (*strikte*) право может быть представлено также как *возможность* полного взаимного принуждения, которое согласуется со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами»⁷. Почему именно «возможность»? Взглянем еще раз на утверждение Канта, процитированное выше: поскольку свобода «в своей идее ограничена», ее «*дозволено (dürfe)* ограничивать силой». Он не пишет, что это *должно* быть сделано (в таком случае действительно пришлось бы доказывать этические основания этого долженствования). Но он и не утверждает, что это фактически всегда именно так и происходит (в таком случае юридические законы были бы эмпирическими законами природы вроде законов физики). Право не означает умопостигаемой *необходимости* тех или иных поступков (подобно тому как долг – необходимость поступка из уважения к моральному закону), и именно в этом смысле оно не *предписывает*. Однако оно *санкционирует*, т. е. правом называется *умопостигаемая возможность* принуждения к определенным поступкам.

Ниже я попытаюсь доказать нормативную значимость права в этом смысле.

Выведение всеобщего принципа права из понятия внешней свободы

По словам Канта, «высший принцип права есть положение аналитическое», поскольку он не «выходит за пределы понятия внешней свободы»⁸. Поэтому, чтобы доказать нормативную значимость права, надо, прежде всего, показать, что принцип права (а значит, и возможность принуждения) аналитически выводим из понятия внешней свободы.

Вопрос о том, что именно Кант понимает под внешней свободой, заслуживает отдельного исследования. В данной статье я буду исходить из гипотезы, что «внешняя» и «внутренняя» свобода суть разновидности «практической свободы», о которой Кант пишет в «Критике чистого разума».

Трансцендентальной свободой Кант называет «способность *самопроизвольно* начинать некоторое состояние». Такая свобода есть «чистая трансцендентальная идея»; «предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте, так как общий закон самой возможности всякого опыта состоит в том, что все происходящее имеет причину»⁹.

Практическая свобода, напротив, «может быть доказана опытом»¹⁰. Она, в отличие от трансцендентальной свободы, имеет в опыте свой предмет – человеческое произволение (*Willkür*). Она есть «независимость произволения от *понуждения* со стороны импульсов чувственности»¹¹. Только животное, т. е. сугубо чувственное, произволение *необходимо принуждается* (*wird pecessitirt*) чувственностью, тогда как человеческое произволение, имеющее возможность определяться не только чувственностью, но и разумом, не принуждается, а только «аффицируется» (*wird afficiert*)¹².

Практическая свобода бывает внешняя и внутренняя. Внутренняя свобода – это «способность самопринуждения и притом не посредством наклонностей других, а чистым практическим разумом»¹³. Очевидно, «самопринуждение», о котором идет речь, это то же самое, что в «Лекциях по этике» названо практическим принуждением. Поэтому можно предположить, что если внутренняя свобода – способность к практическому (само)принуждению, то внешняя свобода подразумевает в том числе способность произволения принуждать других или себя патологически. Это, кроме того, косвенно следует из отрывка «Лекции по этике», где Кант рассуждает о принуждении посредством чужого, посредством внутренне-го и посредством внешнего произволения¹⁴, и из данного во «Вве-

дении в учение о праве» определения свободы как «независимости от *принуждающего произволения* другого»¹⁵.

Итак, свобода произволения есть независимость от принуждения и одновременно способность к принуждению. Отсюда можно сделать следующий вывод: *свободное произволение в идее может быть ограничено только свободным произволением*. Ведь поскольку свобода произволения есть независимость от принуждения, ее по определению может ограничить только принуждение. Но чувственные побуждения не принуждают ее; они ее лишь аффицируют. Однако само свободное произволение есть еще и принуждающая способность, а потому одно свободное произволение может ограничивать свободу другого (или свою собственную).

Пример поможет точнее понять эту мысль. Представим себе тюрьму: хотя непосредственные эмпирические причины того, что тюрьма ограничивает свободу заключенных, – решетки и ограда, объективно эти причины случайны. Действительная, необходимая причина – произволение тех, кто построил тюрьму с таким расчетом (по такой максиме), чтобы из нее нельзя было сбежать. Таким образом, люди ограничивают свободу произволения друг друга не тогда, когда мешают друг другу случайно (так как случайное воздействие по определению не является принуждением), а только тогда, когда делают это намеренно. Иными словами, произволение может ограничить другое произволение (или само себя) только посредством своей *максимы*.

Это рассуждение объясняет, почему право существует только в отношениях между *лицами*, а не в отношениях людей с кем и чем угодно, включая животных и вещи. Казалось бы, нам хорошо известны случаи, когда вовсе не чей-то произвол, а стихийные обстоятельства ограничивают нашу свободу. Однако *в идее* (а ведь свобода произволения умопостигаема, пусть и атрибутируется людям – существам имеющим в том числе эмпирическую природу) такие обстоятельства не ограничивают нас, пусть даже эмпирически они могут оказаться непреодолимыми.

Однако в «Метафизических первоначалах учения о праве» Кант утверждает не просто, что свобода произволения одного лица *может быть* ограничена свободным произволением других; он утверждает, что она в своей идее *ограничена* свободой других. Исходя из вышесказанного, это имеет следующий смысл: если мы мыслим свободное произволение как атрибут многочисленных существ, сосуществующих в едином материальном мире, свободные поступки каждого из существ имеют принудительные следствия для остальных. Например, стремление человека завладеть какой-то

вещью подразумевает стремление обеспечить такие условия, чтобы остальные были вынуждены отказаться от претензий на нее (на чем строится кантовская теория собственности).

Наконец, в кантовском обосновании всеобщего принципа права есть еще одна ремарка, касающаяся (внешней) свободы: ее ограничивает не просто свобода произволения остальных, но «условия сосуществования со свободой произволения других *по какому-либо всеобщему закону*» (*nach einem allgemeinen Gesetze*; GS 6:230). Предположу, что это объясняется следующим образом.

Согласно Канту, любая причинно-следственная связь есть связь по некоему правилу¹⁶. Поэтому свобода как форма причинности тоже подчинена некому закону. Когда речь идет о внешней свободе множества разумных существ в едином материальном мире, форма причинности заключается в том способе, каким они сосуществуют. Следовательно, свободное сосуществование людей может мыслиться только как подчиненное *некоему неопределенному* (ведь у нас нет интеллектуального созерцания, чтобы его познать) всеобщему закону.

Итак, внешняя свобода произволения каждого в своей идее ограничена внешней свободой других по некоему всеобщему закону. Из этого следует, что согласно идее свободы у каждого возможны только такие максимы, которые ограничены свободой произволения других людей по некоему всеобщему закону. А поскольку право, как было сказано выше, это умопостигаемая возможность поступков, то правый поступок – это поступок, максима которого ограничена свободой произволения других по некоему всеобщему закону (говоря иначе, правый поступок – это поступок, при совершении которого была учтена возможность принуждения со стороны других в согласии с неким всеобщим законом). Следовательно, «*правым* является любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого по некоему всеобщему закону»¹⁷. Это и есть кантовское определение всеобщего принципа права.

Значимость идеи свободы

Как я попытался показать, основной принцип кантовского учения о праве аналитически выводится из понятия внешней свободы. Поэтому, чтобы обосновать нормативную силу юридических законов, надо доказать реальность практической свободы (частным случаем которой является внешняя свобода).

В «Основоположении...» Кант пишет, что «свобода есть только *идея* разума, объективная реальность которой сама по себе подлежит сомнению», поскольку она «никоим образом не может быть показана по законам природы, следовательно, также и ни в каком возможном опыте». По всей видимости, здесь речь идет о том, что в первой критике было названо трансцендентальной свободой. Хотя мы вынуждены предполагать возможность такой свободы (что следует из решения третьей антиномии в «Критике чистого разума»), «для нее никогда нельзя <...> привести пример, она никогда не может быть понята или хотя бы только усмотрена нами»¹⁸. В такой ситуации из понятия свободы, по видимому, нельзя вывести никаких законов, которые имели бы нормативную силу.

Вместе с тем, как показывает Кант во второй «Критике», у нас есть сознание морального закона, которое он называет «фактумом разума», имея в виду, что «его нельзя измыслить из предшествующих данных разума, например из сознания свободы»¹⁹. Однако когда мы задаемся вопросом, как возможно сознание такого морального закона, оказывается, что условием его возможности является свобода нашей воли²⁰. Тем самым, «моральный закон <...> дает <...> понятию [свободы] объективную реальность»²¹. Свобода перестает быть пустой мыслью, и у нас появляется возможность приписать ее себе как разумным существам и рассматривать определенные события в опыте как примеры свободы.

Поэтому, согласно Канту, «если нет свободы *и основанного на ней морального закона* <...>, то <...> понятие права есть бессодержательная мысль»²². Право нуждается в моральном законе не в том смысле, что юридические законы выводятся из нравственных предписаний или должны быть оправданы соображениями морали, а в том смысле, что идея практической свободы, из которой выводится доктрина права, становится чем-то достоверным только благодаря сознанию морального закона.

Но остается вопрос: почему мы вообще должны принимать во внимание априорные положения права, если в отсутствие реальных правовых институтов вполне можем действовать без оглядки на них? Для ответа на этот вопрос можно обратиться к кантовской концепции *уважения*. Уважение к закону разума, «единственное чувство, которое мы познаем совершенно a priori», проистекает из того, что этот закон «сокрушает самомнение» и «ослабляет тормозящее влияние склонностей»²³. Именно в уважении к закону разума заключается «моральная ценность действия», которое им определяется²⁴. Однако если в случае

морального поступка уважение к закону заставляет сделать его соблюдение мотивом, то в случае права уважение к умопостигаемой идее свободы способствует «осознанию обязательств, которые каждый имеет по закону», на чем, по Канту, и основывается строгое право²⁵.

 Примечания

¹ *Ebbinghaus J.* Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus // Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln / G. Prauss (Hrsg.). Köln, 1973. S. 331.

² *Willaschek M.* Which Imperatives for Right? // Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays / Ed. by M. Timmons. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 71.

³ *Кант И.* Метафизические первоначала учения о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 5, ч. 1. М.: Канон-плюс, 2014. С. 89–91 (перевод изменен по *Kant's Gesammelte Schriften* 6: 231. Далее это издание обозначается аббревиатурой GS с указанием тома и номера страницы).

⁴ При этом речь отнюдь не идет о правовом позитивизме, поскольку, как мы видели, допустимо только такое принуждение, которое согласуется с идеей свободы.

⁵ *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 56–57 (перевод изменен по GS 27: 257).

⁶ *Кант И.* Метафизические первоначала учения о праве. С. 57.

⁷ Там же. С. 93 (курсив мой. – Д. А.)

⁸ *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 438.

⁹ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2, ч. 1. М.: Наука, 2006. В 561.

¹⁰ Там же. В 830.

¹¹ Там же. В 562.

¹² Конечно, встает вопрос, осуществим ли переход от понятия трансцендентальной свободы, которое антонимично с точки зрения спекулятивного разума, к понятию практической свободы, для которой можно – не впадая ни в какие антиномии – привести примеры в опыте. В последнем разделе данной статьи я обрисую в общих чертах кантовское решение данной проблемы.

¹³ *Кант И.* Метафизика нравов. С. 438.

¹⁴ *Кант И.* Лекции по этике. С. 57.

¹⁵ *Кант И.* Метафизические первоначала учения о праве. С. 107 (курсив мой. – Д. А.).

¹⁶ *Кант И.* Критика чистого разума. А 189.

- ¹⁷ *Кант И.* Метафизические первоначала учения о праве. С. 89 (перевод изменен по GS 6: 230. – Д. А.).
- ¹⁸ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 249, 261.
- ¹⁹ *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. С. 351 (перевод изменен по GS 5: 031. – Д. А.).
- ²⁰ Этому доказательству, которое я не имею возможности здесь привести, посвящена глава «О дедукции основоположений чистого практического разума».
- ²¹ *Кант И.* Критика практического разума. С. 430–431.
- ²² *Кант И.* К вечному миру: философский проект / Пер. А. Гулыги // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 7. С. 39 (курсив мой. – Д. А.).
- ²³ *Кант И.* Критика практического разума. С. 471, 487.
- ²⁴ *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. С. 83.
- ²⁵ *Кант И.* Метафизические первоначала учения о праве. С. 93.

ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ОПЫТА СОЗНАНИЯ»
ВО ФРАНЦУЗСКОМ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВЕ.
СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.
ЖАН ВАЛЬ И АЛЕКСАНДР КОЙРЕ

Исследуется ряд интерпретаций опыта сознания в гегелевской философии. В статье я показываю, что для французских неогегельянцев основания опыта сознания в философии Гегеля были мистико-интуитивными, т. е. абстрактными в их оценке отношений между истиной и научной системой ее познания, между предметом и методом, знанием и предметом знания.

Ключевые слова: французская философия, неогегельянство, Гегель, Валь, Койре, Кожев, Ипполит.

Стандартное представление о гегелевской философии двояко: с одной стороны, ее считают пределом логицизма, панлогизмом; с другой – философией, укорененной в немецкой мистике и романтизме. Оба мнения¹ являются ответами на ясно высказанную претензию гегелевской философии быть всеобщей наукой. При этом интересующее нас в данном исследовании философское направление – французское неогегельянство² – принято считать продолжением импульса левогегельянства³, а также направлением, близким экзистенциализму, притом экзистенциализму атеистическому.

Подобные представления имеют свои резоны, если идет речь о беглом изложении основных идей Ж. Валь, А. Койре, А. Кожева и Ж. Ипполита. Однако изучение их наследия оставляет впечатление, что в любопытных и несводимых друг к другу интерпретациях философии Гегеля, которые представлены во французском неогегельянстве, нечто ускользает от глаз: для французских неогегельянцев основания опыта сознания в философии Гегеля были мистико-интуитивными. Дальнейшие строки будут посвящены

подтверждению этого тезиса на материале творчества Жана Валя и Александра Койре, а в продолжении данной статьи будут изучены интерпретации опыта сознания в философии Гегеля, которые предложили Александр Кожев и Жан Ипполит.

Мистическое и интуитивное «для нас»

Анализируя представления упомянутых мыслителей об опыте сознания в философии Гегеля, которые мы видим мистико-интуитивными, необходимо внести ясность относительно того, что именно мы имеем в виду, говоря о понятиях мистического и интуитивного. Разумеется, нет и речи о некотором исторически представленном мистицизме как примере для других. Поскольку исследование посвящено неогегельянству, то и «мерку» определениям нужно давать соразмерную и обратиться к самому немецкому классику.

В Малой логике⁴ мыслитель недвусмысленно дает понять, что мистическое по содержанию есть то же, что и спекулятивное, но абсолютное содержание в мистике дано себе не в собственной форме, тогда как в спекулятивной философии разница между формой выражения истины и ею самой как содержанием снята. Понимание мистического только лишь как мистического – удел, как это ни странно, рассудка. Именно рассудок с его абстрактным тождеством вынужден конкретное единство определений разделять, группировать и иерархизировать. Отсюда ясно, что расхожее понимание мистического как таинственного и немислимого возникает, когда рассудок, оставаясь в собственной определенности, признает за мистическим истину. Тогда он сдается перед тайной мистического, так как, лишь только рассудок приступает к делу мышления, неопределенная тождественность тайны теряется. Не в истине, а в ограниченности рассудка лежит его призыв к самоограничению.

Пока рассудок озабочен тем, что мышление вносит разделение, которое абстрактное тождество стерпеть не может, он для познания истины обращается к чувству, созерцанию, к интуиции (*Anschauung*). Гегель в «Феноменологии духа»⁵ пишет, что таково состояние сознания, когда оно «поднимается» над субстанциональностью жизни, над уверенностью и достоверностью примирения с сущностью. Гнетущая достоверность потери единства с сущностью открывает сознанию его «бренность». Такое сознание обращается к философии не за знанием, а за успокоением, ждет «восстановления с ее помощью названной субстанциальности и основательности

бытия»⁶. Философия, читаем мы уже в «Науке логики», не может «успокаиваться на категорических заверениях внутренней интуиции»⁷. «Методом философии может быть лишь движущаяся в научном познании природа содержания, причем вместе с тем эта же собственная рефлексия содержания впервые полагает и порождает само его (содержания) определение»⁸. Представленные положения будут служить камертоном для нашего анализа.

Интуиция «разорванности»

Первым представителем французского неогегельянства, наиболее прозрачно интерпретировавшим гегелевскую концепцию опыта сознания, мы находим Жана Валя. Один из самых влиятельных членов французского академического сообщества в течение межвоенных и первых послевоенных десятилетий, он поддерживал все новые начинания в философии и культуре, фактически оформил экзистенциализм в качестве академически признанного направления философии. Ученик Бергсона, он давал дорогу всему, что могло бы выступить альтернативой бергсонизму, при том что взгляды его самого явным образом находились под влиянием французского интуитивиста.

Валь на рубеже 20–30-х годов посвятил Гегелю несколько работ⁹. Гегелевская философия в его интерпретации насквозь проникнута «несчастливым сознанием», оно не является лишь этапом или состоянием, но субстантивируется в качестве универсального нарратива. «Несчастье» сознания происходит из того, что французский исследователь назвал “*déchirement*”, из «разорванности», «раскола» или «раздора». По мнению Ж. Валя, именно «разорванность» лежала глубоко в душе Гегеля, а потому он повсюду видел проявления принципиальной «разорванности»: в истории, в устройстве государства, в человеке и Боге, что не оставляет возможности для счастья, понимаемого как гармония, умиротворенность, завершенность.

«Несчастное сознание» есть одновременно «несчастное сознание» Вселенной, Бога, человека и, конечно, «несчастное сознание» самого Гегеля. Немецкий классик у Валя предстает теологом, склонным к мистицизму, религиозным мыслителем, Система которого позже растеряла изначальную интуицию. Эта интуиция, найденная Валем, нас и интересует в данном исследовании.

В словах Валя об интуиции Гегеля очевидно влияние Кьеркегора¹⁰, методологически оформленное идеями Бергсона. Кьеркегор в своем «Заключительном ненаучном послесловии» писал:

«...страдание полагается как нечто решающее, и именно как нечто характеризующее внутренность: чем больше страдание, тем больше религиозная экзистенция»¹¹. Здесь же вспомним слова Бергсона из доклада 1911 г. «Философская интуиция»: «Философ, достойный этого имени, всегда говорит лишь одно; к тому же он, скорее, стремится сказать, чем говорит на самом деле. Он смог сказать только одно, ибо лишь это он и знал; и это было даже не видение, а прикосновение; оно сообщило импульс, импульс вызвал движение»¹². А вот что пишет Валь о Гегеле: «В глубине его философии имеется трагическое, романтическое, религиозное начало»¹³, «его мистика и его система понятий приходят, как это понял Дильтей, к одному и тому же желанию одной и той же интуиции»¹⁴, «подобная интуиция лежит в основе христианского мистицизма Новалиса, языческого мистицизма Гёльдерлина и гегелевской логики»¹⁵.

Спекулятивному пониманию опыта сознания места не остается. Чувство и интуиция в мистическом открытии гегелевского «несчастливого сознания», о котором пишет Валь, не соответствуют гегелевским текстам¹⁶ и скорее совпадают с гегелевской косвенной критикой шеллингианства. Валь прямо пишет о том, что истину движения опыта сознания у Гегеля он видит в абстрактном тождестве предела опыта, в единстве: «На самом деле не в ходе движения, а только в его окончании мы найдем полную истину. Доказательством этому служит тот факт, что на протяжении всего движения мы видим лишь различные единства, находящиеся под воздействием противоречия, разделения»¹⁷.

В интерпретации Валь конкретность логического и необходимая внутренняя различенность всеобщего, на которых настаивает Гегель, отступают перед представлением опыта сознания как опыта абстрактно-субъективного¹⁸. Мнением относительно смены форм являющегося знания французский мыслитель предъявляет позицию субъективного духа, не узнающего себя во «внешнем», духа, для которого «данность» случайна. Сам же дух оказывается «заброшенным» в бессмысленность опыта сознания.

То, что Валь представляется «самим делом», Гегель видит иначе: «Суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением; цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому как тенденция есть простое влечение, которое не претворилось еще в действительность; а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию»¹⁹.

Валь противоречит сам себе: полагая «несчастное сознание» фундаментальным признаком или основанием сознания вообще,

он делает сами формы сознания не случайными, так как «единства, находящиеся под воздействием противоречия, разделения», по его же словам, находят в несчастье свой принцип и достоверность. Переставшее быть только гештальтом являющегося знания, «несчастное сознание» оказывается некоторого рода образом, представлением, окрашенным в психологические и религиозные тона. Гегелевский опыт сознания Валь превращает в опыт субъективности – как только субъективности. Субстантивация субъективности, которой Кьеркегор выворачивает знаменитую гегелевскую максиму о действительном и разумном, в равной степени характерна и для Валя: «субъективность – это истина, субъективность – это действительность»²⁰.

Валь описывает опыт сознания в гегелевской философии и самого Гегеля из вполне определенной и очерченной перспективы, из перспективы субъективности. Поэтому отношение субъективности и Абсолюта в опыте сознания и открываемом им «несчастье», о котором говорит Валь, должно нами пониматься не как мистико-интуитивная истина гегелевской философии, скрываемая в логических формах поздним Гегелем, но именно как раскрытая самим немецким философом определенность духа, знающего себя только как субъективный.

От «ментальных структур» к данности ничто

Наиболее сильное влияние на понимание французами Гегеля оказал все же не Ж. Валь. В течение шести лет, с 1933 и до 1939 г. почти все молодые интеллектуалы Парижа собирались по понедельникам в 17.30 в 5-й секции Высшей практической школы (*École pratique des hautes études*) на курсе Александра Кожева. Именно его знаменитые семинары, фактически напоминавшие больше проповедь, чем обсуждение «религиозной философии Гегеля» (формальное название курса), стали началом бури идей, часть которой позже оформилась во *French Theory*. Но рассмотрение кожевской интерпретации гегелевской философии рискует быть неполным, если видеть Кожева русским гением, из ниоткуда явившимся и так же стремительно ушедшим из университетской философии, как Артюр Рембо²¹ из поэзии. Не только возможностью встать за кафедру, но и рядом идей Кожев обязан своему старшему товарищу и другу, тоже выходцу из России – Александру Койре. Поэтому вернее говорить сразу о «русском» гегелеведческом курсе в *l'ÉRNÉ*.

Койре

Интересы Койре, который прославился как философ и историк науки, были многообразны. Особенно их изобилие проявлялось в 20–30-е гг., когда философ был увлечен сразу феноменологией, канторовской теорией множеств, эпистемологией, медиевистикой и другими областями научного знания. Такая разносторонность находила единство в его историко-философских (а равно историко-религиозных и историко-научных) взглядах²². Для нас наиболее важно то, как эти взгляды проявились в 1920-е гг. в его курсе «Спекулятивный мистицизм в Германии», особенно в последней его части, посвященной Гегелю, и в статьях о философии Гегеля, написанных в начале 30-х.

Койре развил идею интеллектуальной истории, в которой сменяются мировоззрения (*Weltanschauung*) или ментальные установки (*attitude mentale*), ментальности (*mentalité*), понимаемые как совокупность аксиом, взглядов, принципов. Эти установки разделяются философией, религией, наукой и искусством эпохи, т. е. тем, что по-гегелевски можно назвать формами всеобщего духа. Койре называет принципы эпохи, определяющие ее ментальную установку, «философской рамкой» (*cadre philosophique*). По его мнению, выдающиеся умы прошлого в той или иной мере осведомлены о своих «философских рамках», поэтому «революционность» смены эпох – всецело внутренний интеллектуальный, духовный процесс. Подобный интеллектуализм не был сциентизмом, если мы понимаем науку позитивистски. «Ментальная установка», которую Койре также называл «духовной» (*attitude spirituelle*), содержала все «формы всеобщего духа», не исключая «ненаучное» знание, но показывая, что их содержание одинаково для всех форм. Из этого можно заключить, что не «вживанием» была исследовательская стратегия Койре, как считал Н.А. Бердяев²³, и не «эмпатией», о которой писал Ж. Жорлан²⁴, но скорее *вслушиванием* и *со-гласием с голосом-логосом* мыслителей прошлого.

Интеллектуальная эволюция видится Койре результатом личных умственных усилий отдельных философов, теологов или ученых, результатом их собственного развития, а среда и окружение есть лишь средства для раскрытия их идей. Койре, как и Бергсон, пишет о том, что мыслитель всегда говорит на языке, который ему дан традицией, и существенным в исследовании является не столько нахождение тех или иных связей языка, сколько проявление изначальной идеи-интуиции. «Несомненно, влияние среды, *Zeitgeist* играет свою роль. Но все же влияния,

которым подвергается человек, – следовательно, и мышление Гегеля, – лишь заставляют раскрыть то, что уже есть <...> что было в самой основе – “в себе” – личности и мышлении Гегеля»²⁵. Койре находит главную интуицию Гегеля в связи понятия времени и человеческого бытия: «Философия Гегеля видится в своих глубочайших интуициях имеющей философию времени. И, тем самым, философию человека»²⁶.

Койре дополняет представления Бергсона о «внутреннем» мыслителя, его интуиции, столь же абстрактной концепцией внешней «установки», которая, являясь «ментальной» и «духовной», уже не индивидуальна. Универсальность подобного рода установок не знает границ эпох: «оригинальность немецкой мистики, парадоксальность доктрин и их новизна иной раз – или даже зачастую – проистекают лишь из того, что они по-немецки написаны. Эти черты заметно ослабевают, стоит нам по латинской формуле оценить их истинное значение»²⁷. Эти слова Койре относятся и к Гегелю, которым он закончил свой курс «Спекулятивный мистицизм в Германии».

Понимание философии немецкого классика Койре складывает исходя из более поздних текстов, нежели те, что выбирают Ноль, Дильтей и Валь. У Койре в центре внимания были «Феноменология духа» и «Наука логики», а не тюбингенские, бернские или франкфуртские сочинения, которые с легкой руки Ноля названы теологическими (*Theologische Jugendschriften*). Койре считал, что эти произведения следовало бы называть не теологическими, а антитеологическими. По его мнению, Гегель был «наименее мистическим и наименее религиозным философом своего времени»²⁸, он был начисто лишен «религиозного чувства» (*sens religieux*): нужно быть полностью лишенным религиозного чувства, чтобы написать «Философию религии». Койре особенно интересуется йенский период творчества философа, когда Система начинает принимать свои очертания, не имеющие к тому же источников в более раннем творчестве. По словам Койре, только исходя из йенских работ²⁹ можно понять юношеские сочинения Гегеля, а не наоборот, как считал Валь.

Из «глубокой нерелигиозности» Гегеля, делает, по видимости, парадоксальный вывод Койре, происходит один из двух ключевых ориентиров его философии: именно “нерелигиозность” дает возможность немецкому философу использовать “концептуальные уроки теологии”³⁰. Вторым ориентиром была проблема истории, историзма. Ранние работы Гегеля показывают его историческое видение действительности, однако развитие истории Гегель, согласно

Койре, видел не исходя из понятий жизни или любви, как полагал Валь, а исходя из «человеческой судьбы». Речь об известном отождествлении онтогенеза и филогенеза, при котором человеческая судьба является моделью (*modèle*) для понимания истории. Оба ориентира, теологический и исторический, по Койре, связаны темпоральностью гегелевского духа. Он говорит о том, что Гегель как философ сформировался в размышлениях над теологическими и историческими темами: «Теологическая диалектика – это диалектика вневременного. Историческая диалектика – это диалектика времени»³¹. По Койре, теологическое в глубоко нерелигиозном Гегеле оказывается логическим, теологические построения – прообразом логических, для которых «тео-» – неистинная «для себя» форма представления.

Как мы выяснили на материале гегелевских работ, определенностью разного рода мистики и интуитивизма, в том числе мистико-интуитивных интерпретаций опыта сознания в философии самого Гегеля, является их абстрактно-рассудочный характер. И у Ж. Валья мы встретили именно абстрактные внешние образы «несчастливого сознания» и «разделенности», из которых якобы структурировалась мысль немецкого классика. Но как может быть интуитивная данность истины как содержания, предмета, так может быть и интуитивная данность истины как формы, метода или структуры, сюжетного ряда, в котором строится познавательный опыт и опыт сознания вообще. Подобное мы встречаем у Койре, согласно которому теолого-метафизические ходы выступают примером для мышления, его скрытой логикой, структурой, «установкой».

Ментальные структуры и установки, представление о которых Койре почерпнул из концепции Мейерсона³² о «структурах научного знания», оказываются готовой схемой, «рамкой». Теологические и мистические образы выступают внутренней логикой мысли философа и задают как мистико-теологическую структуру Абсолюта, так и сюжет развития опыта сознания, которое последовательно проходит через все формообразования таким образом выстроенного Абсолюта. Разум получает определенность во внешнем, и теология, лишенная своего религиозного содержания, берется Гегелем подобно лекалу, по которому он строит свою философию. Такое видение опыта сознания допускает для него абстрактную предпосылку, тогда как Гегель однозначен в своем определении философии как беспредпосылочного знания, Науки. Учитывая бергсониянский мотив в интерпретации Койре, нужно признать, что он кладет в основания опыта сознания в философии Гегеля

как «внутреннюю» интуицию, так и «внешнюю», теолого-мистическую, структурную.

Во второй части данного исследования мы рассмотрим интерпретации опыта сознания в философии Гегеля, которые дали Александр Кожев и Жан Ипполит.

Примечания

- ¹ Можно встретить и более «сложные» представления, т. е. сложенные из этих двух, как, например, у Б. Рассела.
- ² Безусловно, ни о какой школе в случае французского неогегельянства говорить нельзя – это историко-философское определение творчества ряда мыслителей, а не их самоопределение.
- ³ Что неверно, как минимум, по отношению к Ж. Валью.
- ⁴ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: Мысль, 1977. С. 212.
- ⁵ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 10–11.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. М., 1937. С. 4.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Они объединены в русском издании: *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2006. 332 с.
- ¹⁰ Иного мнения придерживается В.Ю. Быстров, что противоречит как содержанию переведенной им книги, так и другим работам Валью (*Быстров В.Ю.* Трагедия абсолюта // *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля. С. 316 (примеч.)).
- ¹¹ *Киркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Мн.: И.П. Логвинов, 2005. С. 332.
- ¹² *Бергсон А.* Философская интуиция // *Путь в философию.* Антология. М.: Университетская книга, 2001. С. 206.
- ¹³ *Валь Ж.* Указ. соч. С. 5.
- ¹⁴ Там же. С. 30.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Что, впрочем, французского исследователя не смущает, для него корпус аутентичных гегелевских текстов очерчен Дильтеем, т. е., за исключением «Феноменологии», работами, которые сам Гегель не публиковал и, судя по всему, не планировал это делать.
- ¹⁷ *Валь Ж.* Указ. соч. С. 31.
- ¹⁸ Здесь возникает известного рода спор о понятиях (См.: *Гегель Г.В.Ф.* Кто мыслит абстрактно? // *Вопросы философии.* 1956. № 6. С. 138–140). Жану Валью именно отстаиваемый им опыт видится тем самым «конкретным», к которому должна

вернуться и отчасти возвращается философия, преодолев интеллектуалистское понимание сознания. (См.: *Wahl J. Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. P.: J. Vrin, 1932. 269 p.)

¹⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 9.

²⁰ *Киркегор С.* Указ. соч. С. 394.

²¹ По меткому сравнению Бориса Гройса: *Гройс Б.* Философ после конца истории // *Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях: Мат-лы конф. (Бремен, 25–27 июня 1998 г.)*. М.: Ad Marginem, 2002. С. 152.

²² В недавнем исследовании Д.Н. Дроздовой они получили подробное рассмотрение. См.: *Дроздова Д.Н.* Интерпретация Научной революции в работах Александра Койре: Дис. ... канд. филос. наук. М.: НИУ «Высшая школа экономики», 2012.

²³ *Бердяев Н.* Новая книга о Бёме // *Путь*. 1929. № 18. Сентябрь. С. 116–122.

²⁴ *Jorland G.* La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré. P.: Gallimard, 1981.

²⁵ *Koyré A.* Note sur la langue et la terminologie hégéliennes // *Koyré A.* Etudes d'histoire de la pensée philosophique. P.: Gallimard, 1981. P. 211–212.

²⁶ *Koyré A.* Hegel à Iéna // *Koyré A.* Etudes d'histoire de la pensée philosophique. P. 163.

²⁷ *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI в. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. С. 76.

²⁸ *Koyré A.* Hegel à Iéna. P. 150.

²⁹ Йенские работы вводят нас в «лабораторию философа» (*Ibid.* P. 151), которая открывает «любопытное и неожиданное дело – метод Гегеля является, прежде всего, феноменологическим. “Феноменология духа” – феноменология и даже философская антропология». Койре добавляет, что слово «феноменология» он использует в том смысле, в котором его использует Гуссерль.

³⁰ *Ibid.* P. 160.

³¹ *Ibid.*

³² Но не без влияния и Леона Брюнсвика. См.: *Дроздова Д.Н.* Александр Койре, ученик Эмиля Мейерсона: неизменность и историчность человеческого разума // *Эпистемология и философия науки*. 2012. Т. 31. № 1. С. 202.

АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО ИЛИ ПОСТГЕГЕЛЬЯНСТВО: ДИЛЛЕМА ФРАНЦУЗСКОЙ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В статье рассмотрена рецепция гегелевской философии во французском постструктурализме (Фуко, Деррида). В отличие от традиционной оценки этой рецепции, которую принято считать антигегельянской, в статье показано, что ее следует признать постгегельянской. Постструктуралисты по-своему развивают в своем философском творчестве именно гегелевские мотивы и отчасти сами это признают.

Ключевые слова: неогегельянство, постструктурализм, несчастное сознание, диалектика, негативность.

Напомню широко известные рассуждения М. Фуко в конце «Порядка дискурса» о Гегеле и Ипполите. Фуко заставляет себя (и не только себя, но и всех по существу выпускников Высшей Нормальной школы – современников мыслителя) отдать дань уважения Ипполиту – их общему учителю во времена их студенчества. К их числу, что немаловажно, относится и Ж. Деррида. Этот долг перед Ипполитом есть также и долг перед Гегелем. Вернее, по мысли Фуко, отдавая дань уважения ректору своей alma mater, мы непременно должны признать бесспорную ценность того, чем занимался практически всю свою философскую жизнь их учитель – философией Гегеля. «Но больше всего в долгу, мне кажется, – пишет Фуко, – я у Жана Ипполита. Я хорошо знаю, что его творчество в глазах многих находится в плену Гегеля, а вся наша эпоха – с помощью логики или эпистемологии, с помощью Маркса или Ницше – пытается вырваться из пут Гегеля. И разве то, что я попытался сказать здесь по поводу дискурса, не является явной изменой гегелевскому логосу?»¹. «Сказать здесь» – это сказать в тексте, направленном на анализ и развенчание тех процедур и устройств организации знания, которые обеспечивают, так

сказать, «принуждение к истине». А среди такого рода устройств гегелевская философия как система, как целостное учение играет существенную роль. На это укажет другой знаменитый современник Фуко – Ж.-Ф. Лиотар – автор основополагающего для сознания постмодерна текста – «Состояние постмодерна». В нем (еще во введении) мы встречаем указание на метадискурсивность некоторых философских схем описания реальности. «Когда этот метадискурс, – отмечает Лиотар, – прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа <...> то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимации решают назвать “модерном”»². Именно недоверие к такого рода метадискурсу, базирующемуся, в частности, на гегелевской диалектике Духа, и знаменует, согласно Лиотару, наступление эпохи постмодерна, к которой, так или иначе, принадлежат и Фуко, и Деррида.

Для «постмодерниста», таким образом, Гегель оказывается ключевой фигурой, с которой необходимо как-то «рассчитаться», т. е. которую надо преодолеть. Преодолеть, но как? В смысле забыть, окончательно оставить позади, как нечто сугубо ложное и несуществующее для настоящего? Или забыть, включив в свой собственный состав, в список своих безусловных приоритетов? Забыть, но в смысле гегелевского же *Aufhebung*, т. е. как раз в преодолении без забвения?

Для Фуко пример Ипполита показателен «именно потому, что он – для нас и раньше нас – неутомимо прошел той дорогой, которой удаляются от Гегеля и занимают дистанцию по отношению к нему, дорогой, по которой вдруг затем оказываются приведенными к нему обратно, но уже по-другому, а потом – снова вынужденными его покинуть»³. Учение Гегеля есть прекрасный пример способов доминирования той или иной системы организации описания и интерпретации действительности и способов борьбы с такого рода доминированием.

К числу бесспорных заслуг Ипполита следует причислить сам факт того, что к Гегелю в период между двумя мировыми войнами было вообще привлечено внимание французского культурного сообщества. Ипполит был здесь не единственным и не первым игроком, но игроком важным. Что он и доказал, в частности, переводом «Феноменологии духа». Переводом настолько интересным и внимательным по отношению к первоисточнику, что даже немецкие исследователи Гегеля обращались к нему в стремлении адекватно воспроизвести логику гегелевской мысли. Как выражается Фуко, «сначала Ж. Ипполит позаботился о том, чтобы дать

ей присутствие – этой великой, немного фантомной тени Гегеля, которая скиталась начиная с XIX века и с которой неявно сражалась»⁴. Такого рода присутствие действительно было достаточно амбивалентным. Гегель был для студентов философских отделений французских учебных заведений (вроде Ж.-П. Сартра) в 20-е гг. прошлого столетия чем-то вроде спиритуалистического пугала, оплота прошлого, потерпевшего полное фиаско в результате «великой войны». Чтобы судьба рецепции гегелевской мысли была изменена, нужно либо ее окончательно отбросить, либо «переформатировать». Оставить «все, как есть» было уже невозможно. И Ипполит был одним из тех во французском философском сообществе, кто в это время решился на «переформатирование» рецепции гегелевской мысли. Разумеется, дело было не в том, чтобы примитивно «приспособить» Гегеля к идеологическим нуждам того времени. Дело было в «открытии» подлинного Гегеля. Немецкому мыслителю вообще «повезло» в том отношении, что его постоянно (вплоть до нашего времени) «открывают». Это, бесспорно, указывает на глубину, многозначность и многовариантность гегелевской мысли. Но это же делает ее и сугубой жертвой такого рода интерпретаций.

Но «дать присутствие» – это всегда больше, чем просто наличествовать в философском обиходе. Присутствовать в этом смысле – значит влиять, воздействовать на организацию интеллектуального горизонта. И тут лидирующую роль в интерпретации такого рода «наличия» Гегеля стал играть А. Кожев с его оглушающими по своему уровню воздействия семинарами. Для французской философской генерации 60–70-х гг. прошлого века Гегель в его философском «наличии» будет отождествляться именно с теми импликациями, которые вложит в свое прочтение «Феноменологии духа» наш с вами соотечественник. Он совершит с Гегелем то, на что по своей значимости окажется неспособен даже Ж. Делёз с его знаменитым прочтением (сиречь перверсией) «Этики» Спинозы. Благодаря Кожеву Гегеля будут понимать именно в его духе не только философы-кожевники, но и корифеи в лице Сартра, Батая или Мерло-Понти. Разумеется, такого рода убедительность кожевской интерпретации Гегеля была обусловлена отнюдь не интеллектуальной убогостью слушателей этих семинаров, но эстетической и интеллектуальной мощью рассуждений Кожева. Тем не менее объективно прочтение Кожевом Гегеля вело, в конечном счете, к «герметизации» горизонтов философской мысли в целом, поскольку Гегель выступал от ее лица. С самого начала кожевской речи о Гегеле последний представлялся в качестве воплощения челове-

ской мысли как таковой. Его философия представлялась не одной из философских моделей действительности, но моделью как таковой, воплощением речи мирового Логоса. Поэтому именно Кожева, явно или неявно, следует считать «злым гением» французской философии, поставившим предел ее свободному развитию. Собственно, она и смогла продолжить существовать как раз благодаря этой предельности гегелевской мысли в интерпретации Кожева. Смогла в той мере, в какой преодолела, отвергла кожевского Гегеля. Но был ли этот Гегель «подлинным»?

Собственно, рассматриваемый пассаж из «Порядка дискурса» Фуко и показывает, что кожевский Гегель не является аутентичным в той мере, в какой вообще возможна речь об аутентичности. Для того чтобы обнаружить это, нужно было совершить своего рода философское «предательство», т. е. в данном случае предательство по отношению к своему учителю – Ипполиту, который как раз остался верен Гегелю. В свою очередь, это предательство оказалось условием возвращения и своего рода «восстановления чести» учителя – Ипполита, оставшегося верным Гегелю. Предательством в отношении к Ипполиту стало отрицание философской значимости кожевской интерпретации Гегеля. Но актом признания (покаяния) правоты учителя стало возвращение к Гегелю, понятому не в терминах Кожева, но самого Ипполита. Тем самым Ипполит (как интерпретатор Гегеля) противопоставляется Кожеву (что, вероятно, несправедливо по отношению к обоим мыслителям, но что оправдано логикой самого философского развития).

Этот гипотетический, т. е. угодный самому Фуко, образ Гегеля вырисовывается в некоем «благочинном» образе Гегеля, представленном (и всегда присутствующем, по мысли Фуко) у Ипполита. «Для него (Ипполита. – В. С.) отношение к Гегелю было местом испытания и столкновения, и он никогда не был уверен в том, что философия выйдет оттуда победительницей. Он вовсе не пользовался гегелевской системой как внушающим доверие универсумом; он видел в ней предельный риск, на который пошла философия. Отсюда, я думаю, перестановки, которые он произвел – я не говорю: внутри гегелевской философии, но – на ней и на философии, как ее понимал Гегель; отсюда же полная инверсия тем»⁵.

«Благочинность» такого рода образа Гегеля, естественно, условна. Верность Ипполита духу гегелевской философии означает, по Фуко, как раз признание того, что последняя упраздняет всякого рода тотальность, т. е. в данном случае признание самой

возможности замкнуть цепь рассуждений; а в той мере, в какой рассуждения соответствуют бытию, и пределов самой реальности.

Вместо того, – продолжает Фуко, – чтобы понимать философию как тотальность, способную, наконец, помыслить и ухватить себя в движении понятия, Ж. Ипполит превращал ее в бесконечную задачу на фоне безграничного горизонта: всегда рано всходящая, его философия вовсе не была готова когда-либо завершиться. Бесконечная задача – это, следовательно, всегда возобновляемая задача, обреченная на форму и парадокс повторения: философия как недостижимая мысль о тотальности была для Ж. Ипполита тем, что может быть повторяемого в предельной иррегулярности опыта; она была тем, что дается и ускользает как вопрос, без конца возобновляемый в жизни, в смерти, в памяти, – таким образом, гегелевскую тему завершения на самосознании он трансформировал в тему повторяющегося вопрошания⁶.

Парадокс повторения неповторимого, парадокс кьеркегоринского «повторения», который осмысливается в «Повторении и различии» Делёза, а также в концепте «различения-диссеминации» Деррида, проистекает отчасти из подобного переосмысления гегелевской модели философии Ипполитом, а точнее, предпринятой постсовременностью атакой на модернистскую попытку «оукливания» тех возможностей, которые содержала в себе гегелевская мысль. Такого рода попытку предпринял по отношению к гегелевской «Феноменологии духа» А. Кожев, чьи заслуги в осуществлении во Франции своего рода гегельянского ренессанса неоспоримы. Но, по широко принятому мнению, Кожев не только и не столько стремился восстановить аутентичную гегелевскую мысль, сколько с помощью немецкого философа пытался сформулировать мысль собственную. При этом его мысль была такого рода, что вызвала, например, со стороны Деррида признание Кожева «классиком конца»⁷. Соответственно «философией конца» можно признать и учение самого Гегеля. В той мере, в какой это действительно так, философия немецкого мыслителя будет, в самом деле, антигегелевская, условно говоря, постструктуралистской мысли, включая сюда и Фуко, и Деррида. Приведенные выше пассажи Фуко указывают, однако, на то, что антигегелевская эта возможна и оправдана лишь в случае признания версии Кожева как единственно верной в отношении воспроизводства духа гегелевской философии.

Известно, что версия Кожева была далеко не единственной в стане французского неогегельянства. Достаточно вспомнить работу Ж. Валя о «несчастном сознании» в философии Гегеля, чтобы признать, что об антитетичности приходится скорее говорить, имея в виду версии Кожева и Валя. Достаточно указать на то, что, если для Валя Гегель представлялся глубоко религиозным философом, чья мысль питалась христиански ориентированными переживаниями молодости, то для Кожева Гегель, напротив, представлялся сугубо атеистически настроенным антропологом и социальным мыслителем. Кроме того, имелась и версия Ипполита – менее характерная, менее яркая, возможно, менее бросающаяся в глаза и запоминающаяся, но зато более глубокая и поэтому более адекватная учению великого немца. Таким образом, возвращение к Ипполиту было для Фуко и возвращением к Гегелю, который не столько останется позади нас, сколько ожидает нас впереди. Гегель в некотором смысле всегда опережает нас и в той мере, в какой это так, он остается для нас, для всей западной философской культуры философом на все времена.

Фуко так и не написал ни одной работы, где Гегель выступал бы в качестве центральной фигуры исследования. В этом смысле «прогегельянство» Фуко представляется некоей нереализованной возможностью. Не находим мы и специальных работ о Гегеле у Деррида. Однако места Гегелю в своих произведениях последний предоставляет довольно много. Деррида обильно цитирует Гегеля и часто дает ему различные оценки. Достаточно привести в пример экспериментальную работу Glas. Многими критиками отмечается, что Деррида зачастую выступает в духе Гегеля, в рамках его стилистики. Правда, это не отменяет возможности сугубо критического отношения Деррида к Гегелю. Так, тот же Glas может рассматриваться как злая пародия на Гегеля. Злая, поскольку представляет собой попытку уничтожить Гегеля изнутри, пользуясь самим же гегелевским языком и терминологическим аппаратом. Известный французский философ и историк современной французской мысли В. Декомб именует этот текст Деррида «пародией пародии», а позицию философа антигегельянской⁸. Вряд ли, однако, можно принять и признать справедливой такую категоричность в оценке отношения Деррида к немецкому мыслителю. Скорее можно говорить о постгегельянстве французского философа, т. е. о таком отношении, которое, хотя и преодолевает горизонт гегелевской мысли, но и сохраняет его, включает его в себя. Впору говорить о своеобразном синтезе, о гегелевском же *Aufhebung*'е, что звучит иронично не столько в отношении к Геге-

лю, сколько к самому Деррида. Поистине, Гегель оказывается не только позади, но и впереди Деррида.

Но это особый Гегель. Гегель деконструктивистский. Гегель ускользающий. Гегель, который отнюдь не подходит под определение «философа конца». Впрочем, как и сам Деррида, чьи философские размышления не столько знаменовали конец философии, сколько «всего лишь» конец «философии конца».

Следует тем не менее признать, что Деррида отнюдь не независим в отношении кожевской трактовки гегелевской философии. Эта трактовка сыграла слишком важную роль в истории французской философии середины прошлого века. Она оказалась слишком влиятельной и «живучей», чтобы не оказать воздействие и на такого независимого интеллектуального лидера, каким был Деррида. Ведь онто-тео-телео-логоцентризм (оставим в стороне фоно- и, особенно, фаллоцентризм) – это тот философский оппонент Деррида, который с особенной полнотой аккумулирован в гегелевской концепции. И в той мере, в какой это верно, Деррида действительно антигегельянец. Но не являлся ли антигегельянцем и сам Гегель? По-своему, пожалуй, да. И именно в эту сторону, т. е. в сторону признания, а затем и усиления антитетичности Гегеля себе же самому и можно двигаться, оставаясь верным Гегелю, но и превосходя его. В этом смысле Деррида пытается выйти из Гегеля, оставаясь ему верным, что означает выйти из кожевского Гегеля.

Тут весьма показателен пример отношения Деррида к одному из наиболее восторженных слушателей семинаров Кожева по «Феноменологии духа», Ж. Батаю. Последний был, вероятно, одним из тех немногих среди многих слушателей этих семинаров, кто пытался идти до конца вслед за Гегелем. Итог был обескураживающим для Батая. Он предстал в виде последнего портрета Гегеля, в котором великий философ явлен некоей пародией на Бога – Бога всезнающего и обуреваемого поистине абсолютной скукой, обусловленной полной удачей собственных познавательных усилий. Бог, Абсолютный Разум в лице Гегеля достиг полноты знания. Двигаться дальше некуда. Жить больше незачем. Эта абсолютная удача познания есть в то же время абсолютный тупик. Неизбежность этого тупика обусловлена для Батая, пошедшего до конца за кожевским образом Гегеля, именно представлением его в качестве абсолютно рационалиста, всепоглощающего онто-логоцентриста. То есть отчаяние Батая в конце его приключения «всерьез» с гегелевской историей человеческого самосознания подтверждает правоту критики Деррида соответствующего интеллектуального проекта. Про-

екта унификации описания (самоописания) бытия. Проекта всякого рода «центризма», проистекающего в конечном счете из абсолютистских претензий разума, который только и может, что познавать и который в этом смысле навсегда ограничен самим собой, своей собственной природой.

Деррида назвал Батая «невоздержанным гегельянцем» (*un hegelien sans reserve*). Едва ли следует считать такого рода именование уничижительным. Ведь Батай прошел до конца путь «идеолога конца» и обнаружил, казалось бы, абсолютный тупик, «тьму в конце туннеля». И он понял, что идти за Гегелем нельзя, ибо это означает конец пути, а значит, и упразднение всего «человеческого проекта». Значит, строить философию, идя вслед за Гегелем, более нельзя. Остается либо признать поражение и раствориться в полной прострации как «портрет Гегеля», либо идти совсем в другую сторону, т. е. не в сторону познания. Перед Батаем открылись новые перспективы именно благодаря верности Гегелю (в интерпретации Кожева) – страсть, поэзия, жертвование, наконец, смерть. То есть перспективы на путях не-разума, на путях преодоления границ (*reserve*) разума. От Гегеля остался импульс движения, стремление к преодолению (в том числе и самого Гегеля). Батай стал гегельянцем, преодолевшим Гегеля, но именно в этой инерции преодоления оставшимся верным Гегелю.

Деррида не пошел по пути Батая. В некотором смысле он остался верным кожевскому Гегелю, т. е. философу, чьим единственным инструментом является разум как инструмент поиска и формулирования смыслов. Он не ушел за пределы смысла, как Батай. Для него тот опыт, к которому как к высшей ценности апеллировал Батай, был все еще под иным соусом, но по-прежнему вариантом философии присутствия. Можно сказать, что Деррида оказался большим гегельянцем, чем Батай, так как оказался верным логосу, интерпретируемому как текст. Задача, которая перед ним встала, заключалась в ликвидации центричности, естественной для традиционного представления о логосе-смысле-тексте. Французский философ поставил под сомнение безусловность такого рода естественности. Деррида оказался и близок Кожеву, взяв этот важнейший момент диалектики разума – его негативность. Но Деррида попытался отсрочить конец негативности, отослать его в отсутствующее присутствие следа, всегда отсылающего к другому следу.

Как известно, важнейшим элементом кожевской интерпретации человеческого сознания, по Гегелю, была диалектика Господина и Раба. Абстрагируясь от многочисленных нюансов в описа-

нии данного процесса, следует указать как на ключевой момент самой жизнеспособности этой структуры на ее тягу к полноте. Раб и Господин существуют в этой антитетической паре лишь постольку, поскольку стремятся преодолеть собственную односторонность, частичность. Жизнеспособность рассматриваемой связки обусловлена социально-бытийной недостаточностью ни Раба, ни Господина. И тот и другой воспроизводят существование друг друга и, тем самым, напряженное со-участие друг в друге, так как не могут упразднить своего оппонента. Пока эта сцепка непримиримых противников поддерживает друг друга, пытаясь друг друга уничтожить, существует человек. Существует его самосознание как сознание условий своей недостаточности и способов ее преодоления.

Но, по Кожеву, царство человека в прошлом. Рай – это всегда потерянный рай. Наше время – это время разрушения связки Господин/Раб. Наше время – это время мудрости, т. е. время социально-познавательной полноты, социальной гармонии. Это время тотальности. Той тотальности, за которую как за достигнутую конкретность истины ратовал и Гегель. Тотальность же монолитна. Она не допускает зазоров. Она не впускает в себя человека. Там место одному только гражданину, тиражируемому всеми институтами такого рода тотальности. Пришествие подобного рода тотальности и означает «конец» – истории, человека, познания (в том смысле, что опознана и признана оптимальная социальная структура, устраняющая частичность, неполноту человеческого присутствия в мире). Человек есть неполноценное существо. Он, следовательно, подлежит «истиранию» в процессе истории как изживания человека.

Для Деррида же вся эта схема Кожева может быть переформатирована в терминах смысла. Желание полноты, испытываемое игроками этой социальной драмы, описывается не в терминах труда и социальной борьбы за признание своей человеческой сущности, а в терминах желания смысла, страха утраты смысла, познания смысла, признания себя в качестве абсолютной инстанции, формулирующей смыслы, и т. п. Познать абсолютный смысл означает в данной системе координат выйти за пределы этой напряженной, борющейся, не уступающей друг другу парной игры, противоборству. И ему приходит конец в ситуации обретения абсолютного смысла. Лекарство от удавки обретения такого рода смысла, предлагаемое Деррида, состоит в практике деконструкции, т. е. в балансировании между смыслом и бессмыслицей, во множении, ветвлении смыслов, в бесконечно делящейся отсылке от одного смысла к другому, самой

отсылаемостью указывающей на свою неокончателность. Такой подход к смыслу закрепляет наше несовершенство, но и воссоздает нашу человечность. Такой подход возрождает Гегеля в наше время, хотя и против него самого.

Примечания

¹ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Магистериум; Касталь, 1996. С. 92.

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.

³ Фуко М. Указ. соч. С. 92.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 93.

⁶ Там же. С. 93–94.

⁷ Деррида Ж. Призраки Маркса. М., 2006. С. 30.

⁸ Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 122.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА

В статье рассматриваются экзистенциальные проблемы философии Сёрена Кьеркегора, и прежде всего случай веры и случай любви, которые невозможно объективировать и которые делают человека существующим, живым в полном смысле этого слова.

Ключевые слова: экзистенция, истина, любовь, вера, сомнение, одиночество.

Усилиями С. Кьеркегора в философии впервые появляется «экзистирующий» человек. В этом смысле Кьеркегор – предшественник экзистенциализма, он задолго до работ М. Хайдеггера, К. Ясперса или Ж.-П. Сартра сформулировал основополагающие идеи такой философии. До Кьеркегора в философии существовал преимущественно только «познающий» человек, все отношения человека с миром сводились к познанию, к овладению знаниями, истинами, которые спрятаны, скрыты, а человек должен их открыть, сделать доступными, расширить свой интеллектуальный багаж. Такое положение вещей очень точно выразил позднее В. Дильтей, сказав, что в жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Благодаря С. Кьеркегору складывается совершенно новое понимание человека. Можно сказать, что в философскую абстракцию «человек» вливается кровь и человек начинает жить, существовать, экзистировать, перестает быть чистым теоретическим взором и копилкой всевозможнейших знаний. «Ввиду “многого знания” люди совершенно забыли, что это значит – *экзистировать*, а также забыли, что такое *глубина внутреннего*»¹.

Знания имеют общий, безличный характер, а экзистировать – значит, прежде всего, быть отдельным индивидом, и как раз поэтому мышление вынуждено пренебрегать экзистенцией, поскольку мыслить можно только всеобщее, а не частное. Но истину познания составляет не *то, что* субъект знает о своем объекте, а *способ* (курсив наш. – *Авт.*), каким он его познаёт. Истинно экзистирующий человек, согласно С. Кьеркегору, – это совершенно индивидуальный человек, лишенный себе подобных, и в то же время он – всеобщий человек.

Всякое знание об окружающей реальности есть возможность; единственная реальность, в отношении которой экзистирующее существо не ограничивается абстрактным знанием, есть его собственная существующая реальность. И эта реальность представляет для него абсолютный интерес. Нельзя сказать, что если я мыслю, я есмь. Прямо наоборот: мыслить – значит абстрагироваться от существования, хотя вовсе не мыслить значило бы перестать существовать. Я, конечно, существо мыслящее и знаю об этом с очевидностью; но я схватываю мое мышление в экзистенции, а не экзистенцию в мышлении. Я существую, и тот факт, что мышление совершается в существовании, есть именно то, что характерно для человеческого существа.

История истины ведет отсчет с того момента, когда познание, и лишь оно одно, становится единственным способом ее постижения. Когда философ, ученый или просто человек, пытающийся найти истину, становится способным разбираться в себе самом посредством лишь одних актов познания, когда больше от него ничего не требуется – ни модификации, ни изменения его бытия. С той минуты, когда бытие больше не подвергается пересмотру необходимостью постижения истины, мы вступаем в новую эру взаимоотношений субъективности и истины. В современную эпоху истина уже не в состоянии служить спасением субъекту. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Связь между доступом к истине и требованием преобразования субъекта и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания.

Люди уже все знают, и, чтобы не останавливаться на этом, они знают также, что им не стоит осуществлять ни малейшей доли из того, что они знают. Ведь с помощью своего внешнего знания они уже благополучно пребывают на седьмом небе, тогда как если им придется осуществлять это знание на деле, они тут же превратятся в бедных, несчастных экзистирующих индивидов, которые снова и снова

спотыкаются, пытаюсь хоть немного продвинуться вперед из года в год. И в самом деле, если время от времени с некоторым облегчением вспоминать о том, что Цезарь долга сжег Александрийскую библиотеку, можно с самыми добрыми намерениями пожелать человечеству, чтобы весь этот чрезмерный массив знания попросту исчез, – так, чтобы мы смогли заново понять, что же это значит – жить как человек².

Экзистирование, говорит Кьеркегор, это не то, что обычно называют человеческим существованием. Экзистирование – это попытка держаться страстной глубины внутреннего, быть бесконечно заинтересованным в своем внутреннем. Существует такое внутреннее, которое совершенно несоизмеримо с внешним. Это некое «второе», новое внутреннее, которое не является тождественным первому внутреннему³. Это второе внутреннее – жизнь в полном смысле этого слова, т. е. мы живем, только когда держимся этой глубины. Без нее мы никогда не бываем полностью живыми. Человек постоянно включен в отношения, имитирующие жизнь, и он вынужден в них участвовать, вынужден приспособливаться к мыслительным и социальным структурам, не им порожденным, и последние все время «гасят» в нем жизнь. Быть живым кажется совершенно невозможным делом, ибо большую часть жизни мы действуем как заведенные автоматы, используя готовые рецепты и схемы. Только в редкие минуты душевного напряжения мы чувствуем, что действительно живем.

Сколь бы подлинно реальным ни было интеллектуальное познание, оно не составляет такого опыта существования, но есть, прежде всего, познание существующих вещей. Неподвижная объективность сущих в действительности скрывает тайну, на поверхности которой разворачивается игра подвижных суждений. И к тому же есть такие феномены, о которых нельзя иметь никакого знания, или, лучше сказать, знание о них нам ничего не дает. Например, попытаться схватить мыслью реальность другого человека – значит сводить его к состоянию чистой возможности. Фактически каждый отдельный человек одинок, неповторим и несводим ни к каким сведениям или характерным особенностям. Также невозможно свести к знаниям сущность Бога. Ни человека, ни Бога невозможно познать, не объективируя их существование и не превращая их тем самым в абстракцию. Однако есть два случая, когда существующий субъект вполне законно пытается непосредственно схватить существование Другого: это случай веры и случай любви.

В вере парадоксально именно то, что она полагается как непосредственное отношение субъекта к субъекту. Усилием веры, как и

усилием любви, мы постигаем реальность Другого. Но добраться до этой реальности – почти невозможная вещь, вступить в реальные отношения невозможно, все время мешают знания, превращающие Бога или любимого человека в объект. Любое заблуждение относительно христианства немедленно узнается по тому факту, что оно превращает христианство в доктрину и переводит его в интеллектуальный план. На самом деле объектом веры является не доктрина, не учитель, обладающий доктриной, а реальность того, кто учит, – если он действительно существует.

Но Кьеркегор рассматривает не эмпирический факт того или иного верования, не конкретный случай любовных отношений, но чистую веру и чистую любовь. Вера должна быть свободна от всякой связи с определенным объектом. Несомненно, у нее есть объект, однако именно в качестве веры она остается радикально и существенно независимой.

Это же можно сказать и о любви. Верить, полагает Кьеркегор – это как любить, эти два состояния настолько похожи в том, что касается воодушевления. Правда, самый влюбленный из влюбленных – всего лишь подросток рядом с верующим⁴. Но, в принципе, это одно и то же. Любовь, как и вера, также необъективированное, рационально непостижимое состояние. То, что мы любим конкретную женщину, – только видимость, только предлог. Любовь никогда не совпадает ни с каким предметом любви, Любить – это, прежде всего, находиться в стихии любви. Вся художественная литература (написанная мужчинами) – это попытка описать ту не встреченную женщину и ту несостоявшуюся любовь, которую нельзя найти и удержать в каких-либо мирских бытовых условиях. Любовь велика своей невозможностью. «Любовь инстинктивно самозащитно отталкивает свое реальное осуществление – чтобы пребыть: уже вечно существовать в тоске, воспоминании, что “счастье было так близко, так возможно”»⁵. Любовь существует как вечная рана в сердце – и в этой взаимной боли и божественном несчастье любящие неизменно и вечно принадлежат друг другу.

М. Мамардашвили приводит в своей книге «Эстетика мышления» слова Рене Шара о том, что поэзия есть нереализованная любовь к желанию, оставшаяся желанием. Сохранить желание можно только в том случае, если мы даем ему жизнь в области некой игры, которая постоянно оживляет причины самого желания независимо от нашей возбудимости. Не будь так, мы никогда не любили бы того, кого любим, так как мы любим красоту и молодость, которые неизбежно уходят. А человек изобретает такую форму и сферу бытия желания, в которой оно, удовлетворяясь, как бы постоянно

оплодотворяет самого себя и воспроизводится снова. Это и называется искусством любви. Искусством любви, для которой нет прошлого.

...Естественным образом мы не могли бы испытать даже простейшего человеческого чувства любви (в его, так сказать, нечистом, смешанном виде), если бы у нас не было бы каких-то пространств, в которых происходят синтезы нашей сознательной жизни и могут рождаться состояния, называемые человеческими, – мысль, любовь и т. д.⁶

Полный смысл того, что с нами происходит, открывается только в воспоминании. Мы не проживаем наши годы в их непрерывной последовательности, день за днем, но восстанавливаем их в воспоминании, которое не подчиняется законам времени, потому что нечто вспомненное, живущее в регистре законов психики, стареет иначе или сохраняет молодость. Если сравнить то, что мы вспомнили, с тем, что существует в нашем повседневном эмпирическом опыте, то между ними обнаруживается такая же разница, как между различными мирами, потому что мир, всплывший в нашем воспоминании, поддержан нашей фантазией, нашим продуктивным воображением, это метафорический мир и именно поэтому – такой мир реален и истинен.

Жить воспоминаниями – нельзя и представить себе ничего выше этой жизни: никакая действительность не может так удовлетворить, наполнить человека, как воспоминание; в воспоминании есть такая «действительность», какой никогда не имеет самое действительность. Когда я вспоминаю какие-нибудь житейские отношения, они уже состояния вечности и временного значения не имеют⁷.

Ни вера, ни любовь никогда не осуществляются в этом мире, да и не должны осуществляться. Осуществившаяся любовь, то есть счастливый брак, – это уже совсем другое, это выпадение из экзистенциального измерения в мир объективной необходимости. Ведь неосуществленная любовь нужна не для того, чтобы страдать и впадать в отчаяние, она нужна для того, чтобы сохранялось напряжение духовной жизни.

Точно таким же недоразумением является и осуществившаяся вера. «Вера, которая празднует свой триумф, – это самое смехотворное из всего, что только можно себе представить»⁸. Вера – это постоянное сомнение, разорванность, наслаждение и мучение, подзревание самого себя в союзе с дьяволом, преодоление искуше-

ний и соблазнов. Потому вера – это страсть, а не логическое доказательство.

Человеку невозможно пребывать ни в чистой вере, ни в чистой любви, и, в то же время, человек всегда будет стремиться к этому состоянию, ибо постоянно чувствует неудовлетворенность, тоску и отчаяние от сознания этой невозможности. Самое главное условие достижения этого состояния – быть индивидуальным, неповторимым, экзистирующим человеком, как бы тяжело внешне ни складывалась твоя жизнь. Но для большинства это недостижимо.

Обычно полагают, что быть субъективным – не такое уж великое искусство. Ну что ж, всякий человек, конечно же – как нечто само собой разумеющееся – уже есть субъект. Но как стать таковым по-настоящему, кто станет терять время на что-нибудь подобное? Это одна из тех задач, без которых, конечно же, можно обойтись в жизни. И вправду, все это так. Но именно потому это такая трудная задача – по сути, самая трудная из всех; ведь всякий человек имеет сильное и естественное желание, потребность стать чем-то другим, чем-то большим. Именно так и обстоит дело со всеми, по видимости, незначительными задачами: как раз такая видимая незначительность и делает их бесконечно трудными, поскольку задача не выступает ясным маяком, обеспечивая тем самым поддержку тому, кто ею занят, но как бы действует против такого человека, так что бесконечное усилие потребно уже хотя бы для того, чтобы обнаружить саму задачу, иначе говоря, понять, что это именно задача, тяжелое испытание, которое вполне можно было обойти⁹.

Кьеркегор противопоставляет спекулятивному разуму страсть. Сущность страсти в том, что всегда нужно делать выбор: «или» так, «или» иначе. Страсть – это непосредственное начало, в то время как у Гегеля началом является нечто абстрактное – чистое бытие вообще. И потому вера и любовь – это страсть, именно в них обретает значимость человеческое существование.

Вера – это высшая страсть в человеке. В каждом поколении, возможно, существуют многие, кто вообще не приходит к ней, но ни один не идет дальше. <...> Но тот, кто приходит к вере (будь он человек исключительно одаренный или простой, это неважно), он не остается стоять там неподвижно. Он даже был бы возмущен, скажи ему кто-то нечто подобное; точно так же как любящий был бы оскорблен, скажи ему кто-нибудь, что он остается стоять неподвижно в своей любви; ведь ответил бы он, я все не стою неподвижно, поскольку вся моя жизнь в этом¹⁰.

Объективное знание беспристрастно по определению. Под объективным знанием прежде всего понимается знание научное. Наука с самого начала пыталась ответить на вопрос – каков мир сам по себе, независимо от наложенных на него напластований культурно-знаковых систем, независимо от идеологии, независимо от культурных ограничений, независимо от разрешающих способностей человеческой психики, независимо от того, кто познает, марсианин или землянин, русский или немец. Наука словно бы создает специальные органы, не данные нам природой, возникающие в пространстве мысли, переводящие человека в «космическое измерение». Оно преодолевает различие культур и связывает человеческие существа с возможностями Вселенной, которая дает себя познавать и руководит нами лучше, чем мы сами могли бы это делать.

Цель науки – получение универсального знания, которое не зависит от человека, – достижима только потому, что наука сама производит субъекта этого знания. Современный ученый – это продукт многовековой традиции, берущей начало от абстрактного римского права, герметических школ, схоластических дискуссий в средневековых монастырях, от христианского протестантизма, от экспериментов в алхимических лабораториях и т. п. Но есть, с точки зрения Кьеркегора, особого рода познание, субъективное, сущностно отличное от абсолютно отстраненного и чисто умозрительного познания, есть субъективная позиция, которая основывается на страсти, на переживании, страдании еще и потому, что ее надо пережить, перетерпеть, выстрадать. Здесь нельзя опереться ни на знания, ни на собственную благочестивость, смирение и кротость. Все эти внешние признаки верующего чаще всего, полагал Кьеркегор, не имеют отношения ни к настоящей вере, ни к настоящему христианству. По этой причине Кьеркегор выступил против настоятеля Копенгагенского собора епископа Мюнстера. Среди религиозных людей Мюнстер пользовался большим уважением; в свое время он был также духовником отца Кьеркегора и принимал непосредственное участие в воспитании Сёрена. После смерти Мюнстера его зять, философ-гегельянец Мартенсен, в надгробной речи назвал Мюнстера «свидетелем истины»; такая оценка Мюнстера, по существу, ставила его в один ряд с христианскими святыми, мучениками веры.

В роскошном соборе, – писал в своем дневнике Кьеркегор, – перед избранным кругом знатных и образованных выступает придворный проповедник, любимчик образованной публики, трогательно возглашая слова апостола: «Господь избрал презираемых и отверженных...» И не находится ни одного, кто бы рассмеялся!¹¹

Он считал недопустимым ставить в один ряд с людьми, пожертвовавшими ради своей веры всей своей жизнью, человека, прошедшего жизнь в благополучии и довольстве, не совершившего ради своей веры никакого мученического акта. По мнению Кьеркегора, этот факт еще раз свидетельствовал о том, что современное христианство не имеет ничего общего с религией Христа. Истинная вера не имеет ничего общего с мудростью и образованностью («Блаженны нищие духом»), с сытостью и комфортом, с научной логикой и доказательной изощренностью.

Жить без веры – значит жить подобно насекомому или камню, но жить в вере – значит сознательно обречь себя на муки и страдания.

Повторивши в сотый раз свою основную мысль: «истина в том, что быть христианином значит стать несчастным в этой жизни, и ты будешь (говоря человеческим языком) тем более несчастным и тем более страдать в этой жизни, чем больше ты будешь отдаваться Богу и чем больше Бог будет любить тебя», он непосредственно за этим прибавляет: «эта мысль кажется слабому человеку страшной, уничтожающей, требующей сверхчеловеческого напряжения всех его сил. Я знаю это из двойного опыта. Прежде всего – *я сам не в состоянии ее вынести* (подчеркнуто мною. – Л. Ш.) и могу только издали, в предчувствии глядеть на эту истинно христианскую мысль о христианстве... с другой стороны, мои личные условия существования приковали к ней мое внимание: без этого никогда бы я на ней не сосредоточился и еще менее способен был бы вынести ее тяжесть». В подстрочном же примечании он дает еще более обстоятельное разъяснение: «Поэтому, – пишет он, – я не считаю еще себя христианином – я далек от этого. Но в одном мое преимущество пред официальным христианством: когда я говорю о христианстве, я говорю об истинном христианстве и не фальсифицирую его, и также я говорю о том, как я к христианству отношусь»¹².

Действительно, жуткая мысль: быть христианином – значит быть несчастным в жизни и, чем больше будешь страдать, тем больше Бог будет любить тебя. «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (Откр. 3:19). «Сколько раз уже твердили, что христианством возмущаются по причине его мрачных потемок, его суровости и так далее... Но разве не пришло время наконец объяснить, что если люди возмущаются против христианства, то это потому, что оно слишком возвышенно, мера его – не человеческая мера, поскольку оно желает создать из человека столь необычное существо, что человек уже не способен его понять»¹³.

Необычное существо – это человек, который пытается перестать быть человеком, по крайней мере, эстетическим человеком. Мы тем более обладаем существованием, чем менее являемся людьми, людьми, помещенными в мир, живущими в отведенный им отрезок времени, обреченными в силу хрупкости своего тела всевозможным болезням и страданиям, страстям и нервным расстройствам, стремящимися скрасить свою жизнь всевозможными удовольствиями или хотя бы убить время. Мы становимся живыми, чем более пытаемся освободиться от всех спецификаций, на которые обречен человек, ибо любое отличие, любая спецификация омертвляет. Но человек не может жить без спецификаций, без конкретных дел и забот, не может жить, как чистый дух. Поскольку я всегда кто-то, то основное, осознанное или неосознанное стремление человека – перестать быть человеком как некой абстрактной сущностью, чистым духом, трансцендентальным сознанием, а стать просто существующим, случайным, одиноким и, следовательно, живым. Стать просто человеком, что на самом деле очень трудное, почти невозможное предприятие.

Есть у большинства людей этакий пунктик: стремиться к тому, чтобы тебя считали чем-то значительным; и самое популярное мошенничество в том и заключается, чтобы выдавать себя за что-то большее, нежели фактически ты являешься. Религиозное страдание начинается с совсем иного. Благодаря своей связи с Богом, призванный ощущает в себе такую силу, что у него не возникает искушающей потребности казаться чем-то большим¹⁴.

Возможно, христианство в его мрачности и суровости для Кьеркегора недоступно, зато для него доступна любовь. И всякий человек может обнаружить в себе глубину и стать живым, даже стать верующим, только через любовь. Любовь для Кьеркегора является главной силой, прокладывающей путь и к другому человеку, и к Богу. Главным событием в жизни Кьеркегора была его любовь к Регине Ольсен. Она сделала его поэтом и философом, перипетии этой любви, помолвка и разрыв, стали основным сюжетом почти всех его произведений. Он всю жизнь оставался верен ей. И потому любовь – главный мотив его философствования. Любовь, которая ничего не имеет общего со счастьем в повседневном значении этого слова, любовь как мучение, как испытание, как трагедия, через которую растет душа и расширяется пространство внутреннего.

Любовь является мученичеством не только для человека, но и для Бога. Не смертные муки были его страданием, но вся его жизнь, писал Кьеркегор, – история страдания, страдания любви, которая все отдает и сама в нужде. Ум человеческий так часто алчет силы и власти и, постоянно занятый мыслью о них – как будто, достигни он этого, все преобразится, – даже не подозревает, что на небесах не одна лишь радость, но и печаль тоже. Бог озабоченно глядит на род человеческий, ибо каждый человек в отдельности – слабый росток, смять который так же легко, как любую былинку в поле¹⁵.

Вот такая у этого бога жизнь – одною любовью и одною печалью. Хотеть проявить единство через любовь, но не быть понятым; терзаться страхом за всякого, кому грозят вечные муки, а быть в силах по-настоящему привести людей к спасению лишь поодиночке – как бесконечно печальна его жизнь, денно и ночью отданная печалям ученика, доверившегося ему. Вот так и стоит бог на земле, во всемогуществе своей любви равный низшему. Он знает, что ученик пребывает в неистине – что если тот сделает ошибку, если устанет и потеряет доверие?! Держать небо и землю своим всемогущим «да будет», но, прервись оно хоть на долю секунды, дать всему рухнуть – о, как это похоже на готовность быть отторгнутым родом человеческим, если из любви стал его спасителем!¹⁶

Примечания

- ¹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. С. 261.
- ² Там же. С. 276–277.
- ³ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 66.
- ⁴ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 326.
- ⁵ Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 254.
- ⁶ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 245.
- ⁷ Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев.: AirLand, 1994. С. 41.
- ⁸ Кьеркегор С. Философские крохи. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 124.

- ⁹ *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». С. 144–145.
- ¹⁰ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 111.
- ¹¹ Цит. по: *Роде П.* Сёрен Кьеркегор. Челябинск.: Урал LTD, 1998. С. 241.
- ¹² *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс–Гнозис, 1992. С. 167.
- ¹³ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. С. 310.
- ¹⁴ *Кьеркегор С.* Христос есть путь // *Роде П.* Сёрен Кьеркегор. С. 370–371.
- ¹⁵ См.: *Кьеркегор С.* Философские крохи. С. 32, 34.
- ¹⁶ Там же. С. 34.

Б.В. Подорога

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА

В данной статье автор пытается определить идеологические предпосылки формируемого Шпенглером образа истории. Идея «органического государства», отношение «культура/цивилизация», проблематика «точка зрения» образуют три тесно связанные друг с другом смысловые единицы, являющиеся основными параметрами, в соответствии с которыми Шпенглер задает перспективу историческому генезису.

Ключевые слова: государство, мировоззрение, идея, точка зрения, взгляд, воля к власти, организм, гештальт, история, конституция.

1. Государство: образ органического целого. Для Шпенглера субъект исторического становления – государство, осмысленное как органическое целое. Во втором томе «Заката Европы» Шпенглер открыто заявляет, что всемирная история есть «история государств, и всегда ею останется»¹. Детлеф Фелкен совершенно прав, когда заявляет, что взгляды Шпенглера отличались крайним этатизмом: Шпенглер не пытается обозначить специфическую исследовательскую сферу, определяющуюся задачей обоснования идеи государства, скорее, наоборот, идея государства служит для него обоснованием исторического генезиса². Для Шпенглера государство – это не просто одна из частных сфер проявления исторического генезиса наряду с историей искусства, историей науки, историей культуры или историей философии, государство – это своего рода архетипическая форма исторической экзистенции в целом. О государстве нельзя говорить как о сфере политического управления и о специфических практиках, с ней связанных, ибо государство – это, скорее, условие их возможности. Государство предстает в качестве первичной данности истории, ее

raison d'être. Если угодно, государство у Шпенглера – это не только *что*, но и *как* истории, не только ее существенное содержание, но и сама форма ее воспроизведения во времени. Государство – это мировоззрение Шпенглера, структурирующее предлагаемую им историческую картину мира. Подобное мировоззрение сближает Шпенглера с рядом политических мыслителей (Карл Шмитт, Хуан Доносо Кортес, Николо Макиавелли и др.), сводивших содержание мировой истории (в том числе научные открытия, продукты культурного творчества) к геополитическим преобразованиям.

Шпенглеровский государственный организм определяется понятием «конституция» (Verfassung). Шпенглер различает между «писаной» конституцией, представляющей свод законов и правил, защищающих граждан, и конституцией «неписаной», определяющейся возможностью государства сохранять активную форму «для внешней борьбы». Относительно второго вида конституции Шпенглер высказывается в смысле телесного сложения индивида, по аналогии с тем, когда говорят: «у него хрупкая конституция – он subtilen» или, наоборот, «он обладает сильной конституцией». Шпенглер уточняет значение этой разновидности конституции при помощи выражения быть-в-форме (in-verfassung-sein): государство пребывает в форме, подобно тому как пребывает в форме атлет или скаковая лошадь. Быть-в-форме значит «держат мир на прицеле». Бытие-в-форме – это внутреннее состояние жизненной силы, готовой вот-вот проявить себя вовне. Понятое таким образом бытие-в-форме и оказывается глубинным источником истории, определяя место государства в геополитическом горизонте. Бытие-в-форме необходимо как возможность выполнения главного условия государственного мировоззрения – осуществления межгосударственной борьбы, картина которой есть картина мировой истории. Если отвлечься от спекуляций и рассмотреть историю с точки зрения «деяний» (Tat), то она предстанет в образе государственной истории. Причем эта борьба может проявляться не только на уровне прямой агрессии, но и на уровне культурном, хозяйственном, религиозном и проч. Субъектом истории оказывается тот, кто доминирует в контексте политической действительности. «Писаная» конституция играет в этом контексте вспомогательную роль, симулируя законность, призванную побудить индивидов к внутригосударственной сплоченности, т. е. воспроизводству экономически-родовых функций, необходимых для восполнения расходуемой в борьбе энергии. Проблематика истинности исторического рассмотрения «снимается», заменяясь образом «силового поля», которое достаточно ощутить.

Ясно, почему Шпенглер говорит не только о государстве, но и об империи, выраженной в европейской цивилизации, стремящейся покорить весь мир: организм стремится к бесконечному расширению своего жизненного пространства. «Государство – это сама жизнь, которая желает обладать значимостью; она с внутренней уверенностью ощущает, что для этого необходимо, и с учетом этого она знает, что справедливо для нее, а потому должно быть справедливо и для других»³. Чем большее количество объектов способно присвоить государство и представить как иерархию ценностей, тем успешнее оно утверждается в качестве *действующей* силы. Оно должно обладать политической продуктивностью:

Потоки человеческого существования мы называем историей <...>. Политика есть способ и манера, в которых утверждает себя это текучее существование, в которых оно растет и одерживает верх над другими жизненными потоками. Вся жизнь – это политика, в каждой своей импульсивной черточке, до самой глубиннейшей своей сути. То, о чем мы сегодня с такой охотой говорим, как о жизненной энергии (витальности), наличное в нас «оно», во что бы то ни стало стремящееся вперед и вверх, это слепой, космический порыв к самоутверждению и власти, растительно и расово остающийся связанный с землей, «родиной», эта направленность и определенность к действию, – вот что, как жизнь политическая, отыскивает великие решения повсюду среди высшего человечества и должно их отыскивать⁴.

Историческое мироосмысление возникает до всяческих «сознательных» конвенций в форме существования, простого наличия живого существа в мире, утверждающегося в отношении других живых существ. «Оно» может иметь множество выражений, но смысл его заключается только в одном – в политическом качестве. Возможность его бытия (судьба) задана землей и ландшафтом, очертания которых он будет нести до конца⁵. Так называемые великие решения – это решения, которые ведут к его максимально возможному господству над жизненным пространством, связанному с идеей империи, активирующей историю и превращающей ее в тотальность планетарного масштаба.

2. Понятие культурно-исторического кризиса. В названии «Der Untergang des Abendlandes» («Закат Европы») обозначена ключевая ситуация исторического мышления, связанная с культурно-историческим кризисом. Для Шпенглера важно не только обозначить проблемную ситуацию собственного времени,

связанную с рядом политических, экономических и социальных феноменов, но и выявить целостный образ исторического становления:

В 1911 году я намеревался набросать нечто вроде очерка о некоторых политических явлениях современности с проистекающими из них возможными выводами относительно будущего, представив все это на более широком горизонте. Мировая война, как ставшая уже неизбежной внешняя форма исторического кризиса, приблизилась тогда вплотную, и речь шла о том, чтобы понять ее из духа предыдущих – не лет – столетий. <...> Наконец стало абсолютно ясно, что ни один фрагмент истории не может быть действительно освещен, пока не будет выяснена тайна всемирной истории вообще, точнее, тайна истории высшего человеческого типа как органического единства, наделенного вполне правильной структурой⁶.

Интерпретация отдельных культурных феноменов порождает необходимость выявления общего генетического плана мировой истории. Шпенглер понимает кризис идеологически – как явление, при котором теряют вес этические, эстетические, нравственные ценности прошлого и высвобождаются ценности, определяющиеся логикой власти и господства. Новый образ истории должен коренным образом изменить структуру европейского мироощущения. Закат Европы оказывается восходом некоего «нового» сознания: душа, оживлявшая героев Эдды, готические соборы, масляную живопись, музыку контрапункта, католические и протестантские религиозные доктрины – умирает, но в другом качестве, как *сущность* европейской культуры, она рождается на заре двадцатого столетия. Историческое исследование, не учитывающее этот контекст, оказывается достоянием культурологии (Kulturkunde), которую Шпенглер презрительно называет «наукой о разбитых черепках», тогда как подлинная история должна быть выражением творческой идеи: «Я различаю *возможную* и *действительную* культуру (историю), т. е. культуру как *идею* – общего или единичного – существования и культуру как плоть этой идеи, как сумму ее очувственных, ставших пространственными и доступными выражений: деяний и настроений, религии и государства, искусств и наук, народов и городов, хозяйственных и общественных форм, языков, правовых отношений, нравов, характеров, черт лица и одеяний»⁷. Идея истории не есть то, в чем она опредмечивается, ибо является формообразующей пластической силой (Gestaltungskraft). Кризис сметает изжившие себя культурно-исторические формы, но возрождает их

на *смысловом* уровне. За его пределами история остается безличным фактом, тем, что просто откопали в земле⁸. Кризис активизирует стремление к историческому мышлению, превращая его в единственную мировоззренческую данность. Для Шпенглера век кризиса – это эпоха грандиозного духовно-материального производства, выражающегося в создании всеобъемлющих картин мира, «преображающих человечество во всей его субстанции»⁹. Томас Манн и Вальтер Беньямин восприняли шпенглеровскую идею смерти культуры как фаталистский и антиинтеллектуалистский пул: о каком философском творчестве может идти речь, если Шпенглер провозглашает, что он готов растоптать «весь стильный хлам искусств с живописью и архитектурой в придачу»¹⁰? Но в том-то и заключается мысль Шпенглера, что он мыслил упадок ценностей как перевод изначального метафизического содержания истории в область *действующего, властного* мирозерцания (Weltanschauung). Искусство поменяло форму: теперь его эстетическая значимость определяется идеологически: тем, насколько отчетливо оно обнаруживает исконное стремление субъекта к самоутверждению в мире. Опыт современности сводит воедино философию и жизнь, которая приобретает в ней «подлинную» направленность и форму. Отсюда и субстанциональное преобразование человека, которое есть глубинное сущностное изменение, позволяющее человеку не просто изучать историю, но и самому идентифицировать себя с нею как объемлющим его органическим единством.

3. Идея точки зрения. Шпенглер призывает читателя воспринимать «Закат Европы» в качестве расширенного культурно-исторического комментария к обсуждаемым Ницше понятиям «точка зрения» и «воля к власти». «Из прозрения Ницше я сделал, своего рода, обозрение», – заявляет Шпенглер в предисловии к «Закату Европы»¹¹. Наличие одной точки зрения указывает на существование других потенциально возможных точек зрения. Точки зрения – это количество способов освоения мира, каждый из которых обладает индивидуальными формообразующими качествами. Если для Ницше эта мысль была тем, с помощью чего субъект способен наметить границы собственной возможности мироутверждения, то для Шпенглера это становится объективной исторической действительностью. Историческое становление – это противоборство оспаривающих друг друга культур, ни одна из которых не может стать единственно верной. Шпенглер хочет показать *относительность* истории как *определенного взгляда на мир*, зародившегося в Западной Европе со всеми вытекающими отсюда следствиями

(общая культурная оснастка, совокупность используемых методов, объекты исторического исследования) посредством введения «равноправных» культур, несводимых друг к другу мировоззренческих очагов. Представление об истории тесно связано с целостной структурой европейского сознания, которое (как и другие – индийское, античное, арабское, египетское и китайское «сознания») формируется в условиях органически детерминированного мироосмысления. Рассмотрение истории согласно общепринятым критериям¹² лишено ценности, ибо оно истолковывает событийный ряд каузально и, тем самым, скрывает реальное противоборство жизненных сил, формирующее историю: «Жизнь есть битва между растениями, животными и людьми, битва между индивидами, общественными классами, народами и государствами, которая продолжается вечно, неважно, будь то это хозяйственные, социальные, политические или милитаристские формы. Это – борьба за жизненное влияние, власть и выгоду»¹³. Одно качество требует другого качества, в отношении которого оно может проявить себя, и поэтому не существует единого исторического субъекта – их всегда множество; каждый из них с большим или меньшим успехом способен овладеть историей. Недовольство Шпенглера общепринятой моделью истории вызвано тем, что она, создавая ложный исторический масштаб, вводит коллективную перспективу, разделяемую всем историческим сообществом, маскируя реальный источник этих представлений. По его словам, она есть лишь «фикция», которая выдает «само собой разумеющуюся» точку зрения за некоторое универсальное допущение исторической «объективности», связанной с идеей причинно-следственной логики истолкования исторического процесса. История как выражение конкретной жизненной силы определяется целостным контекстом ее бытия, местоположением относительно других жизненных сил и волей к интерпретации и присвоению видимых объектов. Эта сила и есть единственная, настоящая и уникальная история. Фиксируемая в качестве образа, история, так же как и любая другая форма, обнаруживает свою значимость только в том случае, если она способна утвердить свою жизненную энергию в окружающем мире.

Ценность истории зависит от реальных экспансивных сил, которые готова проявить задействованная в ней жизненная сила: «Воля к власти, страстное желание возвести свою мораль во всеобщую истину, навязать ее человечеству, переиначить, преодолеть, уничтожить всякую иную мораль – все это исконнейшее европейское достояние»¹⁴. Воля к власти интерпретирует и оценивает: такое *качество* можно назвать древнейшим и в то же время совре-

меннейшим, ибо оно определяется мощью органической тенденции к господству, существующей со времен возникновения жизни на Земле и по сей день. Оно реализуется только при достижении господства одной формы жизни над другими, и такой формой становится Я-субъект, структурирующий европейскую цивилизацию: «Уже само словоупотребление “Я” – ego habeo factum, – следовательно, динамическая структура предложения вполне передает стиль деятельности, проистекающий из этой склонности и подчиняющий себе энергией своего направления не только картину истории, но и сам мир, саму историю»¹⁵. Для Шпенглера «Я» (субъект) есть выразитель исходной органической воли, определяющий ее через понятие действия или деяния (Tun). Выработанные за период развития европейской культуры идеалы альтруизма, справедливости, сострадания и связанные с ними представления о том, каким должно быть историческое развитие человеческого рода, могут быть сведены к одному – удовлетворению желания европейского «Я» властвовать. Внутренним стержнем европейской культуры оказывается алогичная и иррациональная органическая сила, представляющая собой источник ее исторических амбиций. Воля к власти – отношение властного элемента (жизненного стремления) к устанавливаемой им иерархии ценностей. Все эти продукты есть элементы культуры, заключающие в себе точку зрения, не всегда осознающуюся, но всегда оказывающуюся властной энергией: «Воля к власти – по великой формуле Ницше, – характеризующая поведение северной души в отношении ее мира, начиная с самой ранней готики Эдды, соборов и крестовых походов, даже еще с хищничающих викингов и готов, заложена также и в этой энергии западного числа, обращенной против созерцания. Это и есть “динамика”. В аполлонической математике ум служит глазу, в фаустовской он одолевает глаз»¹⁶. Ум, служащий «фаустовской душе», понимается как *ум жизни*, средство для утверждения ее воли. Это, прежде всего, означает, что воля в ее окончательном достижении господства будет ее целью. И в этом смысле это не цель, подобная «общечеловеческой» исторической цели, а цель, «принадлежащая времени, направлению, жизни», цель, «на которой отчеканивает себя волевой инстинкт»¹⁷. Викинги, готы, герои Эдды – это не только представители аффекта воли к власти, но и сама воля к власти. Это одновременно европейский мифический герой, навеянный Шпенглеру ницшеанской философией и вагнерианским эпосом, и исполнитель политических задач, воплощенный в образах С. Родса, Наполеона Бонапарта, Бисмарка и Цезаря¹⁸. Изначальный спор европейской культуры решается в пользу воли при помощи разума,

который ей служит: «Не само понятие “воля”, а то обстоятельство, что оно вообще для нас существует <...>. Чистое пространство фаустовской картины мира есть не просто растяженность, но и протяженность в даль как действие, как преодоление только чувственного, как напряженность и тенденция, как духовная и практическая воля к власти»¹⁹. Не существует «мыслительного» пространства, есть лишь пространство, оживленное и устремленное вперед, т. е. пространство, истоком которого является представление о горизонте мира, создаваемом точкой зрения²⁰. Это не то пространство, *внутри* которого находится субъект воли к власти; это пространство, производимое исходящими изнутри внутренними силовыми линиями, охватывающими внешний мир.

Примечания

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1998. С. 385.

² Felken D. Oswald Spengler: konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur. München: C.H. Beck, 1988. S. 82.

³ Шпенглер О. Указ. соч. С. 470.

⁴ Там же. С. 471.

⁵ Здесь отчетливо проявляется националистический момент в шпенглеровском мировоззрении. В опубликованном вскоре после выхода в свет первого тома «Заката Европы» сочинении «Пруссачество и социализм» Шпенглер пытается показать, что единственной политической возможностью реализации органического типа обладает германский ландшафт. Над странами «старой» Европы (Англия, Франция, Италия) довлеет антигосударственный и, следовательно, антиорганический дух личностного достатка, выражающийся в доминировании экономических ценностей и благ, что делает их потенциальным объектом прусской идеи служения целому – врожденным национальным инстинктам.

⁶ Шпенглер О. Указ. соч. С. 183–184.

⁷ Там же. С. 186.

⁸ Spengler O. Reden und Aufsätze. München: C.H. Beck, 1938. S. 148.

⁹ Ibid. S. 143.

¹⁰ Ibid. S. 144.

¹¹ Давыдов Ю.Н. Труд и искусство. М.: Астрель, 2008. С. 311–333.

¹² Здесь подразумевается схема «Древний мир – Средние века – Новое время».

¹³ Spengler O. Op. cit. S. 292.

¹⁴ Шпенглер О. Указ. соч. С. 527.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 244.

¹⁷ Там же.

¹⁸ *Meier H-G.* Romane der Konservativen Revolution in der Nachfolge von Nietzsche und Spengler. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1983. S. 35.

¹⁹ *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. München: DTV, 1973. S. 396.

²⁰ Шпенглер называет такого рода точку зрения историческим гештальтом (Gestalt). Гештальт – это порождающая идея, подобная платоновскому «эйдосу». Гештальт – это форма, пребывающая в видимом пространстве, концентрирующая в себе сущее в его единстве и полноте. Гештальт не есть то, что подготовлено ходом исторического становления, но то, что лежит в его основе. Возникновение того или иного гештальта знаменует возникновение истории. Гештальт есть модус исторического существования, к которому неприменимы морально-эстетические критерии. Конкретный индивидуум всегда включен в соотношение гештальтов, являющееся не чем иным, как соотношением культур. Европейский индивид представляет собой прообраз конкретного индивида, рождающегося под его знаком. Последний в результате становится чем-то большим, нежели совокупностью собственных возможностей, способностей и сил, оказываясь воплощением восходящего жизненного потока.

ПЛАТОНИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА КАК ОСНОВАНИЕ ЕГО ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В статье рассматривается вопрос о принадлежности философии В.С. Соловьева к традиции платонизма, дается анализ базовых онтологических установок философии В.С. Соловьева, выявляются черты онтологии, существенные с точки зрения формирования эстетической концепции.

Ключевые слова: платонизм, эстетика, всеединство, София, идея, эйдос.

По мнению В.В. Бычкова, философские идеи Владимира Соловьева послужили началом нового плодотворного этапа в развитии русской эстетики¹. При этом планы Соловьева относительно написания крупной работы, посвященной эстетике, остались неосуществленными, и все наследие его эстетической мысли сводится к нескольким небольшим статьям. Объяснение этого парадокса заключается в том, что духом эстетизма проникнута вся философия всеединства – красота является в ней неотъемлемой характеристикой бытия, зримым воплощением истины. Н.В. Мотрошилова прилагает к системе взглядов Соловьева такое специфическое определение, как *эстетический идеализм*. Эстетическая система его как бы растворена в онтологии, но при внимательном взгляде «вычитывается из корпуса текстов»².

Общая эстетическая направленность мысли, тесная сопряженность онтологии и учения о прекрасном – характерные признаки философии платонизма.

На вопрос о том, является ли Соловьев платоником, среди исследователей его творчества пока не сложилось окончательного ответа. Так, Анатолий Тихолаз предваряет анализ платонических истоков философии Соловьева предупреждением, что его «нельзя

просто назвать платоником – его система совершенно оригинальна и отнюдь не представляет собой одну из версий платонизма»³. В.Ф. Бойков же в статье, посвященной русскому мыслителю, напротив, с большой долей уверенности заявляет: «Соловьев как философ, бесспорно, принадлежит к мировому платонизму...»⁴.

Причина расхождения мнений, по-видимому, заключается не столько в различных трактовках творчества Соловьева, сколько в некоторой неопределенности понятия «платонизм».

Если под платонизмом понимать принципиальное и достаточно «буквальное» следование Платону, принадлежность Соловьева к числу платоников представляется спорной. Если же рассматривать платонизм как широкое явление в европейской философии, как парадигму, включающую в себя ряд оригинальных мыслителей, стоявших на позициях объективного идеализма и разрабатывавших проблемы, намеченные Платоном, то философия всеединства вполне может быть вписана в рамки данного понятия.

Пожалуй, единственным моментом, осложняющим попытки отнесения философии Соловьева к линии платонизма, является некоторый эклектизм его системы. Так, В.В. Зеньковский неоднократно подчеркивает, что его творчество «росло не из одного, а из нескольких корней»⁵. В соответствии с этим взглядом систему Соловьева сложно вписать в рамки одного направления. В результате этику Зеньковский связывает с влиянием Шопенгауэра, учение о Софии возводит к мистической традиции, вопросы онтологии в значительной части рассматривает как результат воздействия философии Шеллинга и Спинозы⁶. В то же время философию всеединства нельзя рассматривать как простое сочетание разнородных фрагментов.

Признавая, что система Владимира Соловьева является результатом синтеза элементов построений других мыслителей, мы оказываемся перед вопросом, чем руководствовался философ в выборе этих элементов?

Системы и учения, традиционно относимые к источникам философского творчества Соловьева, поражают разнообразием и почти полным отсутствием взаимного сродства: гностицизм и спинозизм, рациональная философия Канта и мистические прозрения Якова Бёме – представляются не просто противоположными друг другу, но находящимися в разных мыслительных плоскостях. Объединение здесь не могло строиться методом непосредственного сближения. Остается допустить наличие первоначального основания, потенциальная совместимость с которым тех или иных теоретических установок определяла предпочтения автора.

Чтобы выделить это основание, достаточно обратиться к базовым принципам философии всеединства. Как известно, система Соловьева в своей основе представляет учение, утверждающее материальный мир как объективную реальность, а идеальный – как реальность абсолютную, обладающую всей полнотой бытия, то есть представляет собой идеализм. При этом идея – одно из центральных понятий философии всеединства – выступает не только в качестве гносеологической единицы, но и, главным образом, в качестве единицы онтологической, что соответствует реализму в логике. Как главная онтологическая единица, идея принадлежит абсолютной реальности, то есть обладает качествами вечности и неизменности, которые переносятся также в сферу познания. Это приводит к априоризму в гносеологии. Итак, легко заметить, что основополагающие принципы философии Владимира Соловьева укладываются в рамки определения платонизма, данного его последователем П.А. Флоренским: «идеализм в философии, реализм в логике, априоризм в гносеологии, реализм в онтологии спиритуализма»⁷.

Таким образом, платонизм не просто стоит в ряду философских направлений, так или иначе повлиявших на творчество В.С. Соловьева, но занимает по отношению к его учению совершенно особую позицию. Он служит основанием для синтеза различных идей и составляет ту концептуальную основу, благодаря которой центростремительные тенденции берут верх над центробежными и обеспечивают философской системе Соловьева целостность и единство.

Можно также заключить, что философия Соловьева в структурном отношении делится на центр, который составляют принципы платонизма, и периферию, состоящую из элементов разнообразных философских систем, согласованных с этими принципами. При этом надо заметить, что периферийные элементы играют достаточно активную роль, являясь носителями и проводниками основополагающих принципов. Так, идея всеединства, занимающая центральное положение в философии Соловьева, восходит к платоническим построениям позднего Шеллинга, учение об идеях было воспринято им «в редакции» Юркевича и отчасти Лейбница, а идеал цельности, в полной мере отвечающий духу платонизма, унаследован от славянофилов.

Таким образом, платонизм проникает в философию Соловьева преимущественно «опосредованно», в виде тех разнообразных преломлений, какие он обретает в истории античной, западноевропейской, отечественной мысли. В то же время платонические источники философии всеединства зачастую несут на себе отпечаток

породившего их творческого импульса – философских идей Платона. По выражению А.Ф. Гараевой, идеальное умозрение Платона «всегда оставалось камертоном философской интуиции Соловьева»⁸, то есть представляла собой своеобразную внутреннюю норму.

Еще одно качество, сближающее Соловьева с Платоном, – владение образной, художественной формой. Редкое исследование творчества русского философа обходится без упоминаний его поэтических произведений. «Философию его можно и должно поверять поэзией...» – замечает по этому поводу С.Н. Булгаков⁹. И все же, особенно при сопоставлении с Платоном, можно заметить, что логос и эйдос зачастую существуют у Соловьева в разных ментальных пространствах. Его философские тексты претендуют на научную строгость и подчас кажутся нарочито сухими – в них бывает трудно угадать автора «Белых колокольчиков» или переводчика гофмановского «Золотого горшка». Стихи же, напротив, отличаются редкой свободой выражения, они игривы, иногда даже проказливы, ироничны и фантастичны, в них ощущается скорее дух мистики, чем любомудрия. Даже произведения, непосредственно отражающие некоторые философские представления автора, удивительно «не философичны». Так, в поэме «Три свидания», посвященной одной из центральных идей мыслителя – Софии, кажется, нет и намека на философию. София предстает в образе одновременно конкретном и фантастичном. Да и вся поэма в целом строится на соединении и ироничном сопоставлении возвышенной мечты и «житейских мелочей», так что на память приходят эстетика романтизма и сказки Гофмана.

София у Соловьева соединяет в себе качества живого образа и отвлеченной идеи, мифологемы и эпистемы, но эти две стороны раскрываются и подаются отдельно, независимо друг от друга. В какой-то степени попадание в «художественный» стиль Платона удается Соловьеву лишь в «Трех разговорах», и оговорка автора о нежелании «придумывать, подобно Платону» лишь подчеркивает момент переключки и подражания.

При всех переключках и совпадениях философия Соловьева имеет существенное отличие от философии Платона и от античного платонизма в целом. Оно заключается в стремлении согласовать философские идеи с христианским учением. Как замечает В.Ф. Бойков, «все мистические предчувствия, метафизические замыслы и исторические пророчества Соловьева нерасторжимо связаны с христианством»¹⁰. Соловьев ставил перед собой задачу христианизации философской мысли, возвращения ее на путь гармонии веры и разума.

Христианское учение, как и платонизм, занимает особое место по отношению к системе Соловьева. Но, в отличие от платонизма, который представляет собой внутреннее основание системы, христианство представляет собой скорее внешнюю норму, находящуюся как бы «над» философскими построениями и служащую для них ориентиром. Таким образом, сближение философии и религии в его творчестве является преимущественно односторонним процессом. При этом платоническая, по своим исходным установкам, философия представляет собой то, что подвергается изменениям, а христианское учение задает главное направление этих изменений, результатом же становится система, которую можно обозначить как «христианский платонизм».

Тенденция постепенного приведения платонических установок в соответствие с духом и буквой христианского учения прослеживается уже в «Критике отвлеченных начал». Это сочинение буквально пронизано духом платонизма. В то же время здесь имеет место не прямое заимствование, но параллелизм, внутреннее сходство, вызванное общностью проблематики и целей. Центральной проблемой «Критики отвлеченных начал», несомненно, является проблема Абсолюта, которая в традициях платонизма ставится Соловьевым во взаимосвязь с гносеологией и эстетикой.

Если перейти от формы к содержанию, то и здесь обнаруживается ряд моментов, сближающих учение об истине Соловьева с представлениями Платона.

Первое, что обращает на себя внимание, – это противопоставление вечной и неизменной истины и случайного и изменчивого мнения, порожденного «здесь и теперь». Таким образом, истина перемещается Соловьевым в область абсолютного бытия.

Следующее положение, являющееся наиболее значимым, – придание истине бытийного статуса. «Истина заключается, прежде всего, в том, что она *есть*»¹¹ – это простое утверждение, напоминающее исходную установку элеатов, позволяет Соловьеву подойти к центральному понятию его философии – понятию всеединства.

«Истина – это *все*» – в этом парадоксальном высказывании Соловьева содержится ключ к пониманию его гносеологических принципов. Истина для него не линейная цепь отвлеченных понятий, а безграничная интеллектуальная сфера, объединяющая *все истинно сущее*. Ложь для Соловьева не сущностна. Подобно тому как зло в христианском учении есть лишь недостаток добра, заблуждение для него есть только недостаток истины. Такая позиция объясняет его редкую научную толерантность – философские учения разделяются им не на истинные и ложные, а на более и менее истинные.

Каждый мыслитель, ученый, мистик воспринимает лишь какой-то участок целостной интеллектуальной сферы, и, чтобы составить «карту ее полушарий», необходимо объединить эти разрозненные данные. Таким образом, философия всеединства мыслится ее создателем как своеобразное всеединство философии, включающее в себя все наиболее плодотворные идеи, выработанные человечеством.

Итак, истина рассматривается Соловьевым как *все*, то есть как бесконечное множество, и в то же время для него она «не есть многое, а есть *единое*»¹². «Но что есть “единое”?» – вопрошает следом Соловьев, и уже сам этот вопрос отсылает нас к платоновскому «Пармениду». Дальнейшие рассуждения, в которых разворачивается диалектика единого и многого, представляются на первый взгляд едва ли не повторением рассуждений греческого философа:

Прежде всего оно (единое. – *Е. К.*) есть, конечно, «немногое», то есть простое отрицание многого, тогда оно имеет многое вне себя, тогда оно существует вместе или рядом со многим, то есть оно уже не есть единое, а только одно из многого или часть (элемент) многого, тогда одно существует так же самостоятельно, как и другое (многое), и то и другое, то есть и единое и многое, могут иметь одинаковые притязания на истину; но в этом случае истина распадалась бы и противоречила бы сама себе¹³.

Соловьев не только дает логическое обоснование и диалектическое описание всеединого сущего, но и создает его образ как цельного единого и всеобъемлющего существа. Этот образ Абсолюта, увиденный Соловьевым сквозь призму платонических интуиций, соотносим с образом христианского Бога – живого, личностного, явленного в человеческом облике.

Усиление личностного начала и подчеркнутое внимание к проблеме человека как центрального звена в соединении феноменального и ноуменального миров – особенность, которая не только отличает построения Соловьева от Платона, но и представляет собой «попытку выйти за рамки традиционного (имперсонального) идеализма»¹⁴.

Абсолют трактуется Соловьевым не космически, но антропологически – образ космоса, господствовавший в античном языческом платонизме, уступает место образу человека. Однако человек при этом рассматривается Соловьевым не в экзистенциальном, а в идеальном плане, как «второе абсолютное». Проблема богоподобия решается им не столько в субъективном индивидуально-личност-

ном, сколько в объективном «космическом» масштабе: «Истинная жизнь индивидуальности в ее полном и безусловном значении осуществляется и увековечивается только в соответствующем развитии всемирной жизни <...> Наше личное дело подготавливается космическим процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве»¹⁵. Ценность отдельного человека состоит в его причастности Божественной природе: «Так как для Бога, вечного и нераздельного, все есть вместе и зараз, все в одном, то утверждать какое-нибудь индивидуальное существо в Боге – значит утверждать его не в его отдельности, а во всем или, точнее, в единстве всего»¹⁶. Человек для Соловьева всегда часть человечества, которое рассматривается в отношении к Богу и вселенной. «Отправной точкой для обнаружения идеи всеединства, воплощаемой в человеческом мире, становится *теологический* и *телеологический космологизм* (человек трактуется как достижение «общекосмической цели» особыми средствами), объединенный с *эстетическим идеализмом*»¹⁷.

Таким образом, свойственный платонической философии объективизм проявляется и во взгляде Соловьева на человека. Однако «всеединое человечество» для него не пустая абстракция, а живая идея, явленная в прекрасном лике Софии Премудрости.

Эта концепция играет заметную роль в учении Соловьева о любви, которое тесно соприкасается с эстетикой. Высшим проявлением этого чувства для него выступает «половая любовь»¹⁸. Любовь к другому – чужому и «непохожему на тебя», наполняется высшим смыслом. В то же время любовь между полами внутренне противоречива, расколота, драматична. Соловьев выделяет в этом чувстве определенные уровни: нижний – животный инстинкт, унижает достоинство человека, следующий за ним – социальный, отмечен недостойным «низменным» прагматизмом. Только высший духовный уровень, связанный с моментом религиозным, мистическим, может называться подлинной любовью и приводить в состояние гармонии «нижние уровни».

Стремление выстроить иерархию, нижняя ступень которой лишается без связи с вершиной смысла и сущности, характерно для неоплатонизма, а трактовка высшей любви как духовной во многом напоминает Платона. Предмет любви выступает у Соловьева как предмет веры. Однако верить можно только в запредельное, не принадлежащее эмпирической реальности, поэтому духовная любовь направлена не на сам «предмет», а на «истинную идею любимого предмета». При этом «...предмет нашей верующей любви необходимо различается от эмпирического объекта нашей инстинктивной

любви, хотя и нераздельно связан с ним. Это есть одно и то же лицо в двух различных видах или в двух разных сферах бытия – идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но в настоящей, верующей и зрячей любви мы знаем, что эта идея не есть наше произвольное измышление, а что она выражает *истину* предмета...»¹⁹.

Приведенный пассаж имеет отношение как к платонизму, так и к эстетике: истинный предмет любви усматривается где-то за и поверх эмпирически явленного субъекта. Это смотрение «сквозь и вверх», как способ эстетического восприятия, весьма характерен для платонической эстетики, особенно в ее русском варианте. Принцип усмотрения идеальной сущности за эмпирическим явлением затем будет детально проработан в трудах Павла Флоренского, для которого не только православная икона, но, фактически, всякое явление красоты при правильном взгляде на него способно стать окном в иную реальность.

Тесная связь эстетики с онтологией и гносеологией объясняет то неприятие «эстетического сепаратизма», которое Владимир Соловьев демонстрирует в статье «Первый шаг к положительной эстетике»: «...искусство не для искусства, а для осуществления той полноты жизни, которая необходимо включает в себя и особый элемент искусства – красоту, но включает не как что-нибудь отдельное и самодовлеющее, а в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни»²⁰.

Связь красоты и истины, с одной стороны, ставит искусство на высокую онтологическую ступень, с другой – делает проблематичным само его существование в привычной для европейской культуры форме свободного индивидуального творчества. Чтобы понять это, достаточно обратиться к данным Соловьевым определениям истины и лжи. Истина определяется как «то, что есть», и истинным знанием считается «знание того, что есть»²¹. Неистинное же – это вымысел, ложь и заблуждение: «...мы знаем, что это неистинное, хотя и существует, но существует только в субъекте (в его мысли и слове), вне же его не имеет никакого бытия. <...> мы именно потому и признаем вымысел таковым, то есть неистинным, что он не существует вне субъекта, в объективной реальности»²².

Если попытаться спроецировать этот «объективистский» принцип в область художественного творчества, можно заметить, что художнику предоставляются два пути: либо честное подражание природе как «тому, что есть» в окружающей реальности, либо воплощение того, «что есть» в «мире идей». В первом случае результат будет по своим эстетическим качествам скромно стоять ниже природного прототипа – как «копия копии». Во втором случае ре-

зультат творчества оказывается едва ли не выше идеального прототипа – он есть не копия, а *воплощение*. Воплощение же должно обладать сущностными качествами прототипа, в частности вечностью: «...явление действительности, ставшее прекрасным, то есть действительно воплотившее в себе идею, должно стать таким же пребывающим и бессмертным, как сама идея»²³.

Сближение эстетики с учением об истине и бытии, осуществляемое Владимиром Соловьевым в духе платонической традиции, приводит его к своеобразному эстетическом максимализму – не позволяет признать искусство в его сложившихся и существующих формах удовлетворительным. Даже высшие его проявления оказываются лишь слабыми проблесками, бледными предвестьями того истинного состояния, которое получает у Владимира Соловьева название «свободной теургии».

Примечания

¹ *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 57.

² Там же. С. 58.

³ *Тихолаз А.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. Киев: ВиРа «Инсайт», 2003. С. 162.

⁴ *Бойков В.Ф.* Соловьиная песнь русской философии // Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25.

⁵ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Харьков; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 458.

⁶ Там же. С. 463.

⁷ *Флоренский П.А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 3.

⁸ *Гараева Г.Ф.* Софийный идеализм как историко-философский феномен. М.: МГУ, 2000. С. 108.

⁹ *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 52.

¹⁰ *Бойков В.Ф.* Указ. соч. С. 20.

¹¹ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. М., 1990. С. 691.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России. Начало XX века. М.: Мысль, 1980. С. 18.

¹⁵ *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 174.

¹⁶ Там же. С. 166.

- ¹⁷ *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика, 2006. С. 95.
- ¹⁸ В этом угадывается скрытая полемика с Н.Ф. Федоровым, влияние которого в «Смысле любви» заметно особенно отчетливо.
- ¹⁹ *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 166.
- ²⁰ *Соловьев В.С.* Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 95.
- ²¹ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. С. 596.
- ²² Там же. С. 597.
- ²³ *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 81.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX –
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.
О «ЛАТИНИЗАЦИИ» ПРАВОСЛАВНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ В СЕРЕДИНЕ XVII в.

В статье предпринята попытка изучения взглядов русских авторов второй половины XIX – первой половины XX в. на процесс заимствований из схоластической традиции, наблюдавшийся в киевской православной среде в середине XVII в. Проводником этого латинского влияния в глазах мыслителей являлся митрополит Петр Могила и его детище – Киевская коллегия.

Ключевые слова: православие, схоластика, Петр Могила, Г.В. Флоровский, А.С. Лаппо-Данилевский, Д.И. Чижевский, Н.И. Костомаров, Н.А. Бердяев.

Православная церковь в Малороссии в начале XVII в. находилась в кризисном положении, вызванном как внешними, так и внутренними причинами. К последним относились разрушение легитимной иерархии, отсутствие единообразия в литургических практиках, низкий уровень образования. Деятельность ставшего в 1633 г. митрополитом Петра Могилы включала в себя попытки решения обозначенных выше проблем. Особо можно выделить усилия киевского митрополита, направленные на распространение образования и открытие школ. Основанная Могилой Киевская коллегия несла в себе при этом черты латино-польской схоластической традиции. Если в предшествующие периоды православные авторы совершенно отвергали латинское, в первую очередь схоластическое, богословие, то Петр Могила обращается к западноевропейским текстам как к значительным богословским произведениям, а не только как к объектам огульной критики.

© Пуминова Н.В., 2014

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-33-01439 а2.

Распространение «латинского» влияния привело к возникновению на Украине особой интеллектуальной традиции. Этим объясняется тот факт, что деятельность киевского митрополита противоречиво воспринималась как его младшими современниками в Москве, так и позднейшими русскими философами и историками¹. События середины XVII в. весьма неоднозначно оценивались и русскими мыслителями второй половины XIX – первой половины XX в. Уже Н.И. Костомаров в главе, посвященной Петру Могила, в своей книге «Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» отмечает, что проводимый киевским митрополитом комплекс реформ оказался под заметным влиянием западной традиции. В отношении этого факта, однако, не высказывается критических замечаний, в силу того, что, по мнению Костомарова, заимствования эти не были противны духу православия и согласовывались с практикой церкви. Костомаров справедливо отмечает, что при непримиримом отношении к догматическим «заблуждениям» католицизма Петр Могила не подвергает критике различия богослужебного чина. Как мы можем видеть в сочинения «Лифос»², созданном под руководством киевского митрополита, следует различать расхождения в догматике и в обрядности. Если догматика не может подвергаться изменениям, то и противоречия между католицизмом и православием в догматических вопросах строго осуждаются. Обрядность же является сравнительно подвижной и может видоизменяться.

По мнению Костомарова, деятельность Петра Могила, направленная на усиление православия, была подчинена единой цели «выставить против католичества ученых и ловких борцов за русскую церковь, умеющих поражать врагов их же оружием»³. Обвинения в отсутствии в православной церкви единообразия в богослужениях и «умственной лени» ее приверженцев породили необходимость, во-первых, в реформах в области сакраментологии и обрядовости, во-вторых, в создании православного учебного заведения, которое давало бы своим выпускникам необходимые знания и умения (в частности, свободное владение латынью) для защиты православия в обществе, проникнутом польским строем и польскими понятиями. Для достижения именно этой цели преподавание всех курсов, за исключением грамматики и православного катехизиса, велось в Киевской коллегии на латинском языке. Таким образом, «латинизация» образования в Киевской коллегии, преподавание философии по Аристотелю, а богословия по Фоме Аквинскому, которые столь резко будут критиковаться, например, Г.В. Флоровским, по мнению Косто-

марова, были обусловлены сложившимися обстоятельствами в Киеве середины XVII в.

В то же время Костомаров отмечает, что, коль скоро вопросы конфессиональной принадлежности были тесно связаны с вопросами национальности, то задача коллегии была и в поддержании русской ментальности. Вместе с «латинизацией образования» происходит и сохранение интереса к наследию восточных отцов церкви. То есть в результате обучения в Киевской коллегии, по замыслу Петра Могилы, должен был формироваться православный, сохраняющий свою веру и свой язык, и, вместе с тем, имеющий тот же образовательный уровень, что и поляки. Эта оценка совпадает и с тем, как сам Петр Могила определяет задачи, поставленные перед Киевской коллегией: видя низкий уровень образования православных, киевский митрополит открывает школы «не ради славы или каких-либо почестей», а «абы молодежь во вшелякой побожности, в обычаех добрых и в науках вызволіонных цвичена была»⁴.

В целом столь позитивную оценку Костомарова объясняют его представления об интеллектуальном уровне в Малороссии предшествующей эпохи. Описывая сложившуюся в начале XVII в. ситуацию, Николай Иванович не скупится на самые жесткие эпитеты: он говорит об «умственной лени», состоянии «почти первобытного язычества», слабом представлении о сущности религии, механическом повторении обрядовых форм, отдельно отмечая лишь «слабые зачатки просвещения» в Острожской школе. Однако Костомаров усматривает и негативные черты схоластического влияния. По его мнению, основной целью схоластического образования было скорее приобретение не знания, но навыков его использования, что приводило к тому, что обучение не способствовало расширению кругозора, давало знание, малоприменимое к жизни. Выпускники Киевской коллегии имели очень слабое представление о географии, истории, правоведении.

Сходную трактовку, хотя, возможно, и более критичную, мы находим у А.С. Лаппо-Данилевского и Д.И. Чижевского.

А.С. Лаппо-Данилевский предлагал считать культурный процесс в России XVII в. преимущественно процессом заимствования. Однако, как и Н.И. Костомаров, Лаппо-Данилевский видел в деятельности Петра Могилы разумное сочетание греческой и латинской традиций. Сам киевский митрополит представлен им в «Истории русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв.» как истинный «поборник греческого православия и защитник веры благочестия», видевший ценность просвещения в его «пригодности для подъема благочестия и обороны святой

веры»⁵. Особое внимание уделено Лаппо-Данилевским всей интеллектуальной атмосфере середины XVII в. Им приводится широкий круг источников, использовавшихся Петром Могилой и его окружением: киевский митрополит не ограничивался каким-то одним направлением, обращаясь и к античному наследию в лице Платона, Аристотеля, Цицерона и Сенеки, и к католическим богословам, таким как Фома Аквинский, и к деятелям Возрождения, например к Макиавелли, а также и к своим противникам, стоявшим во главе протестантизма, – Меланхтону, Лютеру и Кальвину.

Лаппо-Данилевский занимает позицию, сходную с точкой зрения Костомарова, и в вопросе обучения в Киевской коллегии. С одной стороны, он видит оправданность ведения преподавания на латинском языке, рассматривая знание латыни как необходимое условие участия в жизни государства, возможности защиты своих интересов «перед его милостью королевским величеством в Сенате, и в посольской избе, и вообще в политических делах, и в судах». С другой стороны, усматривает слабости получаемого образования, в сущности, довольно далекого от философии и науки того времени.

Д.И. Чижевский⁶, осмысливая ситуацию, в которой находилась русская мысль во второй половине XVII в. в ее общем эволюционном значении, определяет события в интеллектуальной жизни Москвы XVII в. как проявление типической схоластики XVII в., привносящей в русскую жизнь культуру барокко. Он отмечает тот факт, что усвоение западноевропейских идей имеет определяющее значение в XVII в., и не находит оригинального творчества у киевских ученых вплоть до Григория Сковороды. Несмотря на подобные выводы, этот период русской мысли, по мнению философа, не стоит оценивать негативно. Безусловно, в Киевской коллегии, в первую очередь, проявлялось схоластическое влияние, но Чижевский, в отличие от Костомарова и Лаппо-Данилевского, не соглашается видеть в схоластике оторванную от жизни сухую образованность, погружившуюся в теологические тонкости, обучающую лишь красноречию и имеющую, в конце концов, сомнительную ценность. Кроме того, как и указанные выше авторы, Чижевский усматривает в эту эпоху зарождение традиции серьезного отношения к теоретической мысли, стремление к рациональному знанию, привычку мыслить в понятиях, что нельзя недооценивать. «Само усвоение начал философской науки, традиции философской учебы, философского мышления само по себе есть большая ценность»⁷.

Наиболее негативную оценку деятельности Петра Могилы мы находим у Г.В. Флоровского, который усматривал в экспансии за-

падного католицизма причину духовного кризиса православия в XVII в. Флоровский, однако, отдельно оговаривается, что, несмотря на то, что историческое влияние Петра Могилы было решающим, не стоит рассматривать его как первого и единственного проводника латинской традиции: «На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и сама религиозная психология. <...> Неверно винить в этом одного Могилу, процесс начался до него, и сам Могила скорее выражал дух времени, чем прорубал новые пути. Однако именно он сделал больше других для того, чтобы этот “крипто-романизм” укрепился и удержался в жизни Западнорусской Церкви»⁸. Флоровский видел в событиях середины XVII в. первую и открытую встречу с Западом. Эта встреча, однако, окончилась не только пленением образованным Западом необразованной (по меркам того же Запада) Руси, «но именно сдачей в плен». Автор «Путей русского богословия» полагал, что столкновение двух встречных потоков религиозно-философской мысли не создали духовного и творческого движения, и это столкновение не могло быть творчески использовано. В насаждении «школьной системы» он усматривал ситуацию обреченности на потерю самобытности русской мысли.

Флоровский ставит вопрос о самой фигуре Петра Могилы, обоснованности взгляда на него как на «искреннего ревнителя православия». Флоровский настаивает на близости киевского митрополита к католицизму и готовности его принять унию, если бы она была бы заключена на иных основаниях, чем это было сделано на Брестском соборе. Уже в самом «западничестве» Могилы усматривается своеобразное скрытое униатство, при этом данная позиция киевского митрополита рассматривается как феномен, возможно, даже более опасный для православной традиции, чем сама уния. При сохранении внешней свободы православные теряют ядро своей идентичности: «...латинизировались часто именно ради внешней национально-политической борьбы с Римом. Но внутренняя свобода и независимость были потеряны, и было утрачено и само мерило для самопроверки»⁹. По мнению Флоровского, у Могилы не было даже и догматических возражений против католицизма.

Несколько иначе смотрел на эту проблему Н.А. Бердяев. Как и Флоровский, он рассматривает события середины XVII в. как столкновение «образованного Запада» и «необразованного Востока». Рассуждая о польской и русской душе, Бердяев обращает внимание на то, что поляками-католиками русские воспринимались не как представители иного культурного типа, но как люди, находящиеся

в менее развитом состоянии. Однако оценки результатов этого противостояния Флоровский и Бердяев давали разные. Для Бердяева в русско-польской борьбе были и положительные стороны, именно в ней «духовное своеобразие русского народа было <...> утверждено навеки»¹⁰. Такая оценка Бердяева связана и с тем, что он видел в событиях XVII в. перспективу единства христианского познания: «Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности... признание исключительного духовного значения Православия, как наиболее чистой формы христианства, не должно порождать в нем самодовольства и вести к отрицанию значения западного христианства»¹¹. В православии Бердяев усматривает наиболее духовную форму христианства, приписывая ему в то же время «внешнюю слабость» и «недостаток внешней активности». Напротив, «внешняя активность» западного христианства выражалась, с одной стороны, в сложности рефлексии, в «уточненном интеллектуализме», с другой стороны, приводила его к духовному истощению. Таким образом, заключает Бердяев, православие должно «узнать западное христианство и многому учиться у него»¹².

С другой стороны, необходимость обращения к западной традиции объяснялась для Бердяева уже проявившейся оторванностью православия от греческой традиции и прекращения самой этой традиции, в силу чего православному богословию «пришлось обратиться к мысли западной, католической и протестантской. Католическое влияние просачивалось через Киевскую Духовную Академию, через Петра Могилу»¹³. Таким образом, католическое влияние не приводит к кризису православной богословской традиции, но само является следствием уже наметившегося кризиса. Сходный процесс, происходивший в Московской Руси XVI–XVII вв., усматривает религиозный мыслитель Г.П. Федотов. Кризис русской духовности XVI в. приводит к параличу XVIII в., «вытеснившего великорусскую традицию малорусской ученой школой»¹⁴. То есть опять же мы видим, что и в православной московской мысли западная рациональность в лице украинского богословия приходит на уже опустевшее место утерянной исконной духовности.

На основании проведенного исследования условно выделяются три позиции: во-первых, позиция Н.И. Костомарова, А.С. Лаппо-Данилевского и Д.И. Чижевского, которые дают положительную оценку деятельности Петра Могилы и «латинизации» образования под влиянием схоластики, в результате чего в Киевской коллегии формулируется необходимость строгого мышления в понятиях. Во-вторых, резко негативная позиция Г.П. Флоровского, обвиняющего Могилу в кризисе православной традиции XVII в., и

в-третьих – оценка Н.А. Бердяева, занимающего среднюю между двумя перечисленными позицию. Все исследователи в событиях середины XVII в. видят процесс мощных заимствований из католической схоластической традиции, однако этому явлению авторы дают различную оценку.

Примечания

- ¹ Уже во второй половине XVII в. Епифаний Славинецкий критикует «киевское» православие за отступничество, а Евфимий Чудовский обвиняет непосредственно Петра Могилу. См. подробнее: *Пуминова Н.В.* Критика силлогистики и «внешней мудрости» в московской Руси во второй половине XVII в. // Вестник РГГУ. 2013. № 11. Серия «Философские науки. Религиоведение». С. 72–80.
- ² Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 г. Киев: Унив. тип., 1893. 446 с.
- ³ *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 2. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1912. С. 76.
- ⁴ Обращение киевопечерского архимандрита Петра Могилы относительно обеспечения приглашенных учителей для учреждения в Киеве училища. 1631 г., 15 июня // Памятники, изданные Киевской Комиссией для разбора древних актов. Киев, 1897. Т. 2. С. 410–411.
- ⁵ *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М.: Наука, 1990. С. 56.
- ⁶ *Чижевский Д.И.* К проблемам литературы барокко у славян // Человек в культуре русского барокко. М.: ИФ РАН, 2007. С. 557–610; *Чижевський Д.І.* Нариси з історії філософії на Україні. К.: Вид-во «Орія» при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.
- ⁷ *Чижевський Д.І.* Указ. соч. С. 42.
- ⁸ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Изд. 3-е с предисловием прот. И. Мейендорфа. Р.: УМСА-press, 1983. С. 49.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: АСТ, 2004. С. 228.
- ¹¹ *Бердяев Н.А.* Истина Православия // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. 1952. № 11. С. 11.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Бердяев Н.А.* О характере русской религиозной мысли XIX // Современные записки. 1936. № 42. С. 311.
- ¹⁴ *Федотов Г.П.* Трагедия древнерусской святости // Путь. 1931. № 27. С. 69.

Е.А. Столярова

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ
ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ ВОЛИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ:
Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВ И Н. ЛОССКИЙ

В статье рассматриваются концепты свободы воли в русской религиозной философии, прежде всего позиции двух русских персоналистов Б. Вышеславцева и Н. Лосского. Их взгляды анализируются в контексте общего значения метафизики свободы в опыте европейской и русской философии.

Ключевые слова: свобода воли, детерминизм, индетерминизм, метафизика, русская религиозная философия, антропология.

Размышляя сегодня о «свободе воли» – в историко-философском контексте или в экзистенциальном плане – трудно избежать вывода, что в конечном счете доказать или опровергнуть ее наличие невозможно. Взгляд на существование свободы воли – это всегда субъективный взгляд, можно сказать, что все дело в вере, верим ли мы в свои способности, в возможность преодолеть некую данность или верим в то, что единственно возможным является принятие этой данности. Ищем ли мы оправдание своим поступкам или ищем успокоения, примиряясь с неизбежностью каких-то событий. Вера и надежда – антропологические характеристики нашего бытия, и человек не может отказаться от надежды, что он не просто биомеханизм, поступки которого можно предсказать с высокой степенью вероятности. Поэтому вновь и вновь ставились и, надо полагать, будут ставиться вопросы, имеющие отношение к проблеме свободы воли – существуем ли мы в строго заданных границах и условиях, определенных природой, обществом, государственным устройством и т. д., или обладаем свободой, необходимой для преодоления этих границ и изменения этих условий.

© Столярова Е.А., 2014

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-03-00552а.

Основные подходы, в рамках которых ведутся дискуссии о свободе воли, чаще всего определяются как детерминистский и индетерминистский. Проблеме свободы воли посвящено множество работ, об этом писали Аристотель, Августин, М. Лютер, Т. Гоббс, Б. Спиноза, И. Кант, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Э. Гартман, Н. Бердяев и др. Уже отнюдь не на метафизическом уровне данной проблематике уделяется большое внимание в аналитической философии, современной психологии и нейропсихологии, в социологии и культурологии. Что же касается отечественной философской традиции, то метафизика свободы и свободы воли особое место занимала в опыте русской религиозной философии XIX и XX вв. Представленные в ней позиции, надо сказать, были весьма разнообразны. В том, что касается свободы воли, основная линия идейного противостояния проходила между направлением метафизики всеединства и различными вариантами отечественного персонализма. Как известно, основоположник метафизики всеединства Вл. Соловьев в ходе своей идейной эволюции все в большей и большей степени склонялся если и не к отрицанию свободы воли, то, во всяком случае, к выводу данной проблемы из круга основных метафизических задач (в наибольшей мере эта тенденция заметна в поздних сочинениях философа: в «Оправдании добра» и «Теоретической философии»). Тем не менее в позднейшей метафизике всеединства персоналистические интенции проявляются совершенно отчетливо. В частности, проблема свободы воли играет существенную роль в философии истории и философской антропологии Л. Карсавина. Конечно, фундаментальный для метафизики всеединства принцип онтологического единства всего сущего устанавливает свои границы и для карсавинского персонализма. О реальных и мнимых противоречиях метафизики личности мыслителя написано уже достаточно много¹. Нас в большей мере интересуют результаты обоснования реальности свободы воли, которые представлены в творчестве русских философов, последовательно избравших путь персоналистической метафизики. Именно таким был выбор двух известных мыслителей: Б.П. Вышеславцева и Н.О. Лосского.

Имеет смысл сразу же подчеркнуть, что, например, для Вышеславцева существование свободы воли, по существу, никакой проблемой не является – это некоторая априорная данность, онтологический фундамент любых форм персоналистического мировоззрения. Как персоналист он несколько не сомневается в наличии свободы воли и осуществляет своего рода ее феноменологический анализ. Хорошо известен интерес этого русского мыслителя к психоанализу, и неудивительно, что Вышеславцев уделяет существен-

ное внимание понятию сублимации и при рассмотрении вопроса о свободе воли, отчасти дискутируя при этом с классической позицией З. Фрейда.

Вся проблема сублимации свободы, поставленная нами, решается выяснением взаимоотношения свободы и ценностей, т. е. взаимоотношения двух автономий, двух детерминаций. Ценности «детерминируют», но лишь в том смысле, что дают возможность ориентироваться в направлении, найти, где должное и не должное. Для уяснения этой единственной в своем роде детерминации мы позволим себе привести такое сравнение: ценности «определяют направление», но не «дают направления», они действуют как компас, но не как руль².

Вышеславцев выделяет два вектора метафизического понимания человеческой свободы: свободы произвола и свободы творчества. В первом случае речь идет о следовании человека своему эгоизму или преодолении его. И в том и в другом варианте личность обладает свободой выбора между правильным и неправильным, между добром и злом, между «да» и «нет». Свобода выбора всегда предполагает ответственность за принятые решения. Вышеславцев постулирует реальность двух ценностных иерархий: одну устанавливает сам человек, а другая является высшей (божественной, абсолютной) иерархией ценностей. Принятие решения, выбор человека всегда опирается на определенные ценности, в силу чего его выбор детерминирован этими ценностями, но при этом мы обладаем свободой установки ценностей. Существенно то, что свобода произвола и свобода творчества – это далеко не в полной мере противоположности, они предполагают друг друга. Без свободы произвола мы не сможем говорить о свободе творчества, пренебрегая первой свободой, мы упускаем субъективные (личностные) особенности, без которых дальнейшее движение к свободе не будет полноценным.

Категория произвола есть низшая категория свободы, и она сублимируется (*wird aufgehoben*) посредством высшей категории свободы: категории истинного творчества по «призванию» (*vocatio*) и по «благодати». Переход от негативной свободы, выражающей возможность произвольного выбора (*indeterminatio ad ulterutrum oppositorum*), к позитивной свободе принятого решения тоже представляет собою сублимирующее отношение ступеней: в принятом решении «сохраняется» вся сила разрешенной альтернативы, удивительным образом сохраняются все отвергнутые возможности, ибо решил только тот, кто

прошел через альтернативу, кто имел перед собою все эти возможности (мог предать – и не предал; мог бежать – и не бежал). Сделанный выбор не перестает быть выбором, сублимированным выбором, хотя бы он был выбором раз навсегда. И он оценивается именно по тому, из каких возможностей он сделан³.

В свободе произвола человек может сделать шаг как в сторону добра, так и в сторону зла. Человек может не только поддаваться влиянию зла, проявлять слабость или идти на поводу у своих желаний (демонстрируя этим некую слабость духа и нерешительность, неспособность сопротивляться внешнему влиянию), но и самостоятельно выбирать зло и творить его намеренно, таковым может быть свободный выбор человека: «Человек в уме и плотских желаниях вставший на путь зла»⁴.

Вышеславцев – религиозный мыслитель и вполне традиционно утверждает, что Бог наделяет человека свободой выбора, так как не хочет слепого повиновения и рабской зависимости, человек по своей воле принимает Бога и дарит ему свою любовь. Любовь к Богу – это не принуждение, это выбор. Нельзя законами или приказами заставить что-то сделать человека, обладающего свободой воли, свободой выбора. «Автомат добра, всецело теологически детерминированный Божеством, не имеет этической ценности, только воля, обладающая *liberum arbitrium*, могущая сказать “да” или “нет”, имеет этическую ценность, ибо она вменяема»⁵. Теологический детерминизм в своих онтологических претензиях имеет для Вышеславцева еще более отрицательный смысл, нежели детерминизм материалистического толка. С подлинным пафосом пишет мыслитель о «метафизическом кошмаре», наступающем в том случае, «если бы всемогущество Творца означало всеобщую рациональную детерминированность, рациональную целесообразность всех сил природы, раз навсегда найденную наилучшую комбинацию возможностей. Тогда все было бы завершено Творцом раз навсегда, и ни Провидению, ни человеку больше ничего не оставалось бы делать, ибо сам человек был бы построен, как совершенный автомат, сделанный всемогущим “часовщиком”»⁶.

Можно сказать, что именно в вопросе о свободе воли позиции двух русских персоналистов Б.П. Вышеславцева и Н.О. Лосского были особенно близки. Лосский столь же последовательно и бескомпромиссно отстаивал свободу человеческой личности. Он был столь же категоричен в своем отрицании абсолютной детерминированности человеческих действий. Как материалистическая, так и теологическая предопределенность в любом случае превращают человека в механизм, лишенный свободы воли. «Ясно, однако, что

такой детерминированный своею природою человек есть автомат, непригодный быть членом Царства Божия и участвовать в соборном творчестве, необходимом для абсолютной полноты бытия»⁷. Только признавая метафизическую свободу человека, можно признать и его ответственность за свои деяния. Свобода воли – предпосылка всей человеческой жизнедеятельности, общества, культуры и, конечно, правовых отношений. Невозможность окончательного, рационального обоснования реальности свободы воли никоим образом не умаляет ее действительного значения в человеческой истории. Надо заметить, что Лосский, как и Вышеславцев, признавая абсолютный, метафизический смысл человеческой свободы, не был склонен пренебрегать и ее вполне земными, в том числе политическими и культурными, достижениями. Если для персоналиста Н. Бердяева культура – это «великая неудача», а демократические институты и ценности, в конечном счете, не более чем маски, скрывающие очередные формы рабства человека, то для Лосского перспективы социального, культурного и нравственного прогресса человека в существенной мере были связаны именно с расширением границ человеческой свободы в обществе и государстве. Можно сказать, что в данном отношении персоналист Лосский был ближе не к персоналисту Бердяеву, а к «метафизику всеединства» Вл. Соловьеву, определявшему «положительное право» как «исторически-подвижное <...> равновесие двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага»⁸. В целом же можно сделать вывод, что Вышеславцев и Лосский, обосновывая свою *веру* в свободу человеческой личности, одновременно достаточно эффективно решали задачу философской критики антропологических моделей, ограничивающих и принижающих возможности человеческой свободы.

Примечания

¹ См., в частности: *Мелих Ю.Б.* Л.П. Карсавин и европейская философия. М., 2003. С. 95–116.

² *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 99.

³ Там же. С. 106.

⁴ Там же. С. 188.

⁵ Там же. С. 95.

⁶ *Вышеславцев Б.П.* Богооставленность // Путь. 1939–1940. № 61. С. 19.

⁷ *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. С. 59.

⁸ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. Т. 1. М., 1988. С. 73.

ФИЛОСОФИЯ ПСИХОЛОГИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО (К 80-летию со дня смерти)

В статье обосновывается тезис, что предложенный Л.С. Выготским в первой трети XX в. анализ комплекса предпосылок, используемых в философии и психологической науке, еще более востребован в психологии XXI в. Акцентируется исследование Выготским идейных истоков и философской природы психологии эмоций.

Ключевые слова: Л.С. Выготский, Р. Декарт, А. Бергсон, метафизика, психология человека, диалог.

Л.С. Выготский (1896–1934) известен в нашей стране и за рубежом как признанный классик мировой психологии. Но, на мой взгляд, образ Выготского как отечественного психолога мирового масштаба верен лишь частично, так как в этом образе опущена мощная философская составляющая его гения.

С возрождением философской мысли в постсоветской России его творчество необходимо вписать в более широкий контекст мировой философии современности. И в этом качестве он является и должен быть интересным собеседником для всех нас. Значение глубокого и тщательного изучения философского наследия Л.С. Выготского, репрезентированного, прежде всего, в его рукописных трудах, опубликованных еще в 80-х гг. XX в., но, по сути дела, совершенно недостаточно оцененное философским сообществом, трудно переоценить. Оно предполагает не только восстановление исторической справедливости, но и актуализацию философии психологии Выготского.

На мой взгляд, актуализация философии психологии Л.С. Выготского явилась бы мощным стимулом продуктивного обсуждения философско-методологических проблем не только психологии XXI в.

В настоящее время предпринимаются различные попытки описания познавательной ситуации, сложившейся в психологии XXI в. Наиболее широкое распространение получила попытка использования куновского понятия парадигмы. Отечественный исследователь А.В. Юревич констатирует, что «Методологическое самоопределение психологической науки, как правило, осуществляется в терминах парадигм. Понятие парадигмы, введенное Т. Куном, получило в ней намного более широкое распространение, нежели такие его «конкуренты», рожденные на территории философской методологии науки, как «исследовательская программа» (И. Лакатос), «исследовательская традиция» (Л. Лаудан) и др.»¹.

В этой связи обозначу свою принципиальную позицию. Широко распространенный «куновский» способ описания познавательной ситуации в психологии необходимо подвергнуть некоторой коррекции в теоретическом контексте понятия «субъективная реальность понимания», предложенного отечественным философом и методологом В.С. Швыревым.

Согласно В.С. Швыреву,

условием конструктивной научно-познавательной деятельности является способность и возможность реально работающего интеллекта «понимать» предпосылки самой познавательной деятельности. Это «понимание» является свойством реально работающего субъекта, если угодно, представляет собой его «субъективную реальность». Но важно подчеркнуть, что эта «субъективная реальность понимания», выступая в качестве необходимого условия осуществления задач научного познания, органически входит в структуру научной деятельности. А это означает, что сам образ научно-познавательной деятельности <...> не может ограничиваться только фиксацией проблемной ситуации, задач, объекта исследования, предметно-орудийных средств исследования (в наблюдении и эксперименте), познавательных предпосылок, форм выражения объективированного знания и способов и приемов работы с ним и т. д. – всего того, что традиционно составляло предмет методологии науки. Он должен также включать и «субъективные реальности» позиции исследователя, без которых наука просто невозможна. И на первый план здесь, естественно, выдвигается освоение субъектом познания познавательных норм и средств...²

Итак, для полного описания структуры научной деятельности недостаточно использовать только понятие «парадигма» Т. Куна. В структуру научной деятельности «органически входит» также субъективный выбор философских предпосылок, осуществленный

исследователем, если так можно выразиться, на свой страх и риск. Именно в выборе такого рода воплощается «субъективная реальность понимания».

Подчеркну, что продуктивность подхода В.С. Швырева, сделавшего акцент на творческий по своей сути акт выбора философских предпосылок в сфере научного познания, вполне отвечали и позиции автора биографического очерка «Выготский Лев Семенович» в книге «Русская философия. Краткий энциклопедический словарь»³.

Рассматривая творчество Выготского как бы в двух пересекающихся пространствах, сопряженных друг с другом поиском истины, исследователи склонялись к тому суждению, что творческая свобода мыслителя в поисках истины получила яркое выражение в критическом отношении к любым философским «измам», т. е. любым формам идеологизирования в психологии.

Можно солидаризироваться с суждением автора уже указанного биографического очерка, что в его анализе причин кризиса психологии

дан глубокий методологический анализ состояния современной психологии, существа ее кризиса и предпринята попытка использовать ряд философских принципов марксизма для определения программы выхода из него. Высокая философско-методологическая культура Выготского, отличное знакомство со всеми психологическими течениями современности, исключительная продуктивность определили стремительную и богатую по результатам эволюцию психологических воззрений ученого⁴.

На мой взгляд, в психологии XXI в. подобный философско-методологический подход, предложенный в конце XX в., еще более востребован в настоящее время. Именно в этом русле необходимо продолжить исследования в области философии Л.С. Выготского.

Доказывая этот тезис, приведу самые свежие факты, свидетельствующие о том, насколько запутанной стала картина идейной борьбы в современной отечественной психологии.

Используя парадигмальный подход, исследователи приходят к общему выводу, что «психология по-прежнему разделена на две конфликтующие парадигмы, воспроизводя восходящий к Р. Декарту дуализм»⁵.

В этой связи отмечу симптоматичность феномена воспроизведения дуализма Р. Декарта, глубоко проанализированного Выготским более восьмидесяти лет назад. Но результаты его анализа не вошли в научный оборот ни в позитивном, ни в критическом смысле. Данный факт является еще одним аргументом в пользу необходимости исследования философии психологии Выготского.

Научное сообщество отечественных психологов оказалось сегодня расколотым, обсуждая вопрос о том, как в новых культурно-исторических условиях XXI в. следует относиться к категории «души», берущей свое идейное начало в картезианском учении о страстях.

В этой связи отмечу, что картезианское учение о страстях было предметом анализа Выготского, который впервые предложил трактовать это учение как роковой изъян во всей картезианской системе. Такая трактовка не потеряла своей актуальности и по сей день, поскольку она дает надежный ориентир в интерпретации современных версий темы рационализма Декарта, представленных в учебной литературе. Эта линия рассуждений будет отмечена в настоящей статье.

Существенный факт раскола такого рода четко констатирует А.В. Юревич. Он отмечает, что «одни психологи считают “обращение к категории души глубоко неверным шагом, не только бесполезным, но и весьма опасным для развития отечественной психологической науки”⁶ <...> другие, напротив, очень приветствуют такой шаг»⁷.

В этой связи отмечу, что вопрос о научном статусе понятия «душа» был глубоко и всесторонне проработан Л.С. Выготским. Знание этой части его наследия помогло бы снять многие, если не все спорные вопросы.

Сторонник парадигмального подхода в осмыслении данного существенного факта А.В. Юревич излагает свое оптимистичное представление о сути современного идейного раскола в психологии, в котором находится место и для философско-психологического наследия Выготского.

А.В. Юревич проводит параллели между психологией времен Выготского и психологией нашего времени:

Со времен Л.С. Выготского, считавшего сосуществование «двух психологий» главным симптомом кризиса <...> отсутствие единства психологической науки удручает многих ее представителей, которые видят в нем «своего рода уродство методологического тела психологии»⁸ <...> Вместе с тем в современной психологии сформировалась не только традиция сетовать на ее перманентный кризис, но и своеобразная «поэтика кризиса», восходящая к идее Л.С. Выготского <...> и других классиков о позитивной роли кризисов. Как это ни парадоксально, но воспринимать происходящее в психологической науке в терминах противостояния двух парадигм тоже можно в позитивном свете, усматривая в этом признак ее *прогресса*, а понятие парадигмы считать если не спасительным,

то, по крайней мере, способствовавшим упорядочению эклектики исследовательских подходов. Если раньше говорили о двух *психологиях*, то теперь – о противоборстве двух парадигм, существующих в *одной* науке, что представляется шагом вперед в ее развитии⁹.

Сам факт упоминания имени Л.С. Выготского в современном психологическом контексте можно только приветствовать. Однако интерпретация его философско-методологического наследия, представленная Юревичем, является для меня категорически неприемлемой по целому ряду причин.

Вступление в дискуссию не является главной целью настоящей статьи. Однако не могу оставить без внимания мысль Юревича о «поэтике кризиса», якобы восходящей к идее Л.С. Выготского, поскольку она чудовищно искажает пафос всего философско-психологического творчества Выготского, стремившегося вернуть человека в психологию. Поздний Выготский цитирует слова жалкого старика – героя чеховской драмы: «Человека забыли», оценивая кризис в современной ему психологии.

Л.С. Выготский как философ диалога принял диалогическую установку на активное противодействие всем попыткам философской догматизации психологии уже на раннем этапе творчества и последовательно проводил ее в течение всей творческой жизни. Идею диалога он разрабатывал всю жизнь. В незавершенном труде позднего Выготского «Учение об эмоциях», впервые опубликованном в 1984 г., представлена наиболее разработанная им идея диалога.

На пике своего творчества Выготский увидел «исторический смысл психологического кризиса» в плотной насыщенности современной ему психологии структурами и отношениями классической метафизики Р. Декарта. Психология эмоций стала роковым изъяном всей психологии, поскольку в ней само картезианское учение о страстях «поляризовалось в отношении заключенных в нем противоречивых принципов...»¹⁰.

Учение о страстях Декарта, принижающее страсти человека, пережив века, стало живой частью современной психологии. Оно явилось причиной образования метафизических «завалов» на пути к психологии человека, реабилитирующей человеческие страсти. Поздний Выготский пишет о «банкротстве»

современной психологии эмоций, распадающейся при первом столкновении с самым банальным, простым случаем человеческого чувства на две ничего не знающие друг о друге части, из которых одна не находит ничего лучшего, как повторить сократовскую пародию

на причинное объяснение. Другая беспомощно разводит руками над горем матери, не умея научно понять ту непосредственно испытываемую связь чувства с остальной жизнью сознания, которая придает ему смысл и значение, объявляя эту связь выходящей за пределы научного познания¹¹.

На мой взгляд, Л.С. Выготский, как мыслитель мирового масштаба, всю свою до обидного короткую творческую жизнь разрабатывал главную идею диалога философии и психологии. Именно эта идея, если так можно выразиться, стала для Выготского *путеводной звездой* на пути к психологии человека, отвечающей духу времени.

В этой связи рискну высказать рабочую гипотезу, что философское творчество Выготского может быть сведено, если так можно выразиться, к единому знаменателю: диалогической установке, активно противодействующей самым разнообразным попыткам философской догматизации современной ему научной психологии. Согласно Выготскому, философская догматизация явилась глубинной причиной разыгравшегося на его глазах кризиса в психологии, претендующей на статус автономной науки и переживающей период своей теоретизации. Философская монологическая установка привела к распаду психологических концепций на два противостоящих класса: класс натуралистических концепций и класс спиритуалистических концепций. В результате такой метаморфозы психологи перестали понимать друг друга.

Путь прямого объединения этих классов Выготский как философ диалога считал невозможным. Заняв такую позицию, он вступил в полемику со своим современником – великим философом А. Бергсоном, предложившим проект новой метафизики, в котором метафизическая психология должна была занять свое законное место в системе прикладной метафизики. Психологию Бергсона Выготский охарактеризовал как «ярчайший пример спиритуалистической психологии»¹², выросшей из метафизики Декарта и сделавшей попытку приспособиться к новым требованиям и обстоятельствам.

Рассматривая этот пример, он ставит перед собой цель ответить на следующие вопросы: чем закончилась попытка Бергсона обновить классическую метафизику Декарта? Не вела ли психология Бергсона всю его неометафизику к триумфу или поражению?

Как известно, сам Л.С. Выготский ни в одной из своих работ не употребил термин «диалог», характеризуя взаимные отношения между философией и психологией. Укажу на некоторые обстоя-

тельства философско-методологического характера, оправдывающие появление моей гипотезы.

Прежде всего, отмечу, что Выготский ставит проблему исследования идейных источников и философской природы современной ему психологии в контексте сложившихся и складывающихся в первой трети XX в. реальностей познания в сферах философии и психологии.

Выготский создает контекст, оправдывающий его исследование, который фиксирует две следующие тенденции: «тенденцию современной философии – перенести решение ряда центральных философских проблем в область конкретного научного знания, равно и встречную тенденцию современной научной психологии – сознательно включить в круг психологических исследований ряд философских проблем, непосредственно содержащихся в эмпирическом исследовании...»¹³.

Подчеркну, что действие этих тенденций создавало проблемное поле во взаимных отношениях между философией и психологией. Как философия, так и психология должны были дать ответ на вопрос о том, на каких принципах выстраивать новые отношения между собой. Так, например, философы, занимающиеся метафизическим творчеством, должны были ответить на вопрос о том, есть ли у них какие-либо основания для того, чтобы в жесткой или мягкой форме предписывать потребление продуктов собственного творчества в сфере научной психологии в целях построения некоей новой метафизики. В свою очередь, представители научной психологии должны были осознать свое отношение к философским предпосылкам и метафизическому творчеству в целом и определить условия включения философских проблем в эмпирическое исследование.

Л.С. Выготский интерпретирует вторую «встречную тенденцию современной научной психологии» «как одну из самых знаменательных тенденций нашей науки, неуклонно ведущую к сближению философии с психологией и глубочайшему преобразованию всего строя и содержания современного философского и психологического исследования»¹⁴.

Для современников Выготского – философов и психологов были неясны как перспективы процесса «сближения» философии с психологией, так и существо «глубочайшего преобразования» областей философского и психологического исследования.

В целях прояснения сложившейся ситуации Выготский выбрал новый путь анализа комплекса предпосылок, используемых в областях философского и психологического исследования. В первую

очередь Выготского интересовали предпосылки метода как пути постижения истины, как в философии, так и в психологии, а не скрывающая их плотной завесой фактичность.

Проверка моего предположения предполагает поиск в наследии Выготского объективных фактов использования диалогической установки в конкретных случаях. Понимая всю объемность и сложность проверки такого рода, ограничусь отсылкой на необходимость исследования в области психологии эмоций, проведенного поздним Выготским.

Этот выбор обусловлен следующим обстоятельством: сам Выготский относился к исследованию, проведенному им в последние годы жизни в этой области, – части опытной психологической науки – как к репрезентативному для всей психологической науки. Короче, исследование части – психологии эмоций – позволило Выготскому распространить полученные общие выводы на целое – всю современную ему психологию. Какие же выводы имел в виду Выготский?

Отвечая на этот вопрос, я ссылаюсь на убеждение Л.С. Выготского, что именно в этой области были разработаны, по его словам, «крайние» механистические и спиритуалистические концепции «современной психологии», имеющие своим подлинным идейным источником «картезианское учение о страстях», заключающее в себе противоречивые принципы натурализма и спиритуализма. Иными словами, психология эмоций стала впервые рассматриваться Выготским как философем в качестве области, наиболее плотно насыщенной метафизическими структурами и отношениями Р. Декарта. Если это так, то психология эмоций является той областью, в которой легче всего идентифицировать конкретные случаи использования Выготским философской диалогической установки.

Примечания

- ¹ Юревич А.В. Естественнаучная и гуманитарная парадигма в психологии // Парадигмы в психологии: науковедческий анализ / Отв. ред. А.Л. Журавлев, Т.В. Корнилова, А.В. Юревич. М.: Институт психологии РАН, 2012. С. 13.
- ² Швырев В.С. Понимание в структуре научного сознания // Загадка человеческого понимания / Под общ. ред. А.А. Яковлева; Сост. В.П. Филатов. М.: Политиздат, 1991. С. 14–15.
- ³ Алешин А. Выготский Лев Семенович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 111–112.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ *Юревич А.В.* Указ. соч. С. 21.

⁶ Цит. по: *Мироненко И.А.* О концепции предмета психологической науки // *Методология и история психологии.* 2006. № 1. С. 163.

⁷ *Юревич А.В.* Указ. соч. С. 20.

⁸ Цит. по: *Аллахвердов В.М.* Предмет психологии сквозь призму единой теории психологии // *Методология и история психологии.* 2006. № 1. С. 101.

⁹ *Юревич А.В.* Указ. соч. С. 21.

¹⁰ *Выготский Л.С.* Учение об эмоциях // *Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика,* 1984. Т. 6. С. 318.

¹¹ Там же. С. 287.

¹² Там же. С. 312.

¹³ Там же. С. 313.

¹⁴ Там же.

Социальная философия

Е.Н. Ивахненко

ОТ РАЦИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ К КОММУНИКАТИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ*

Статья посвящена проблеме эпистемологического постижения контингентности¹ социальной коммуникации. Непредсказуемость порождает контингентный характер коммуникативных процессов, сближает их с непредсказуемостью биологической эволюции.

Ключевые слова: коммуникация, контингентность, непредсказуемость, аутопоэзис, эволюция.

Наиболее распространенное представление о коммуникации сводится к процессу обмена информацией между людьми. Причем подразумевается, что вступившие в коммуникацию субъекты используют язык, чтобы принимать и транслировать акты самосознания. Люди либо говорят то, что думают, проговаривая свои мысли, либо за разговором их скрывают. В том и другом случае языку приписывается функция инструмента мысли, тогда как сама мысль (сознание) субъекта при таком подходе наделяется самостоятельным свойством репрезентации объектов мира (Декарт).

Кант, хоть и возражал против репрезентативности индивидуального сознания, тем не менее всеми своими тремя «Критиками» вдохнул новую жизнь в субъект-центрированную философию разума. В последующей, после Канта, истории философии мы находим целую россыпь подходов, предложенных европейскими интеллектуалами XIX–XX вв., которые с различной степенью успешности укрепляют / преодолевают парадигму субъект-центричности: от Гегеля и Маркса до Фуко и Деррида.

Обратимся к коммуникативным аспектам межличностного взаимодействия, языка и общества в целом, предложенным немецким

© Ивахненко Е.Н., 2014

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 13-33-01009 а1.

социологом Никласом Луманом, его системной теории коммуникации. Выделим наиболее значимые для раскрытия темы контингентности социальной коммуникации смысловые единицы.

Системная теория Лумана сконцентрирована на вопросе: как возможна коммуникация? Ответ на такое вопрошание предполагает соблюдение важного условия – это отказ от того, что сознание располагает трансцендентальными по происхождению и включенными в него привилегированными качествами. *Чем* тогда на самом деле обусловлена позиция наблюдателя? Н. Луман высказался на этот счет вполне определенно: как представить себе наблюдение, если не рассматривать самого наблюдателя как систему? как наука может наблюдать, сама не будучи системой... системой с социальной зависимостью?²

При такой постановке вопроса, когда мы рассуждаем о системах, мы наталкиваемся на сходство объекта нашего рассмотрения (включая нас самих и акт нашего наблюдения) с русской матрешкой, но с такой, в которой не удастся обнаружить последнюю, неразборную фигурку. Бесперспективным в данной ситуации становится поиск начала или первоэлемента коммуникативного действия.

Отправным пунктом в осмыслении системной теории может служить тезис, предложенный Н. Луманом. Он прост, оригинален и даже тавтологичен – коммуникация осуществляется только через коммуникацию и ничто другое. Иначе говоря, понять, как развивается коммуникация, можно только из механизма ее самой, а не из нашей – казалось бы, очевидной – способности узреть в продуктах коммуникации ее суть, финальную схему. Выдвигая этот тезис, Н. Луман прямо указывает на его связь с тезисом, предложенным в 70-е гг. прошлого столетия У. Матураной и Ф. Варелой. Эволюция, как писали чилийские нейробиологи, является продуктом не тщательно продуманного плана, а естественного дрейфа; она творит по аналогии с блуждающим по миру скульптором, а именно – так, как позволяет структура находок. В нашем случае важно подчеркнуть, что коммуникация, как и сама биологическая жизнь, не оставляет следов своих начал и не воплощает в своих конкретных проявлениях (акт коммуникации, клетка, организм и т. д.) самого способа, которым они порождены³. Если бросить взгляд за горизонт нейробиологии, то данное положение становится весьма значимым при рассмотрении таких процессов, как развитие обществ, человеческой истории, образовательных систем, психики, человеческих судеб, Интернета и информационной сферы в целом.

Вернемся к коммуникации. Из выдвинутого Н. Луманом тезиса следует, что коммуникация строится вовсе не на какой-то радио-

нальности, предустановленной «самой ее природой». Дело не в том, что не существует рациональной коммуникации, а в том, что ею не определяется природа коммуникативных процессов в целом. Привнесение предзаданных рациональных схем в коммуникацию используется в прикладных теориях коммуникации, является, например, фактором успешности той или иной PR-структуры. В нашем случае речь идет о коммуникации как системной теории общества, когда вопрос «как возможна коммуникация?» сближается по смыслу с вопросом «как возможно общество?». В этом отношении не следует полагаться на то, что где-то в глубине коммуникации спрятан закон «правильного» ее построения и предугадывания последствий, ожидающий своего открытия, как Америка ожидала своего Колумба. Коммуникация, согласно подходу Н. Лумана, строится вовсе не на предустановленных нашим сознанием принципах, усматривающих то, «какой она должна быть». Осознание коммуникативного акта всегда осуществляется после того, как механизм различений уже сработал, коммуникация состоялась. Мы каждый раз исходим из того, что объяснить коммуникативную ситуацию можем лишь позже. Но если нет рациональной коммуникации, то что тогда есть? Есть то, что можно назвать коммуникативной рациональностью, т. е. то, что организуется *до* того, как осознается, рационально схватывается. В основе коммуникативного процесса лежит не какой-то неразложимый элемент / начало, добравшись до которого «мы все поймем», а *операция*, которая примыкает к другой операции.

Таким образом, коммуникация выстраивает саму себя через себя же, осуществляя тем самым аутопоэзис (самостроительство). Над ней не стоит никакая предустановка сознания. Поэтому коммуникация, в широком смысле слова, непредсказуема. Из сказанного вовсе не следует призыв к отказу от осознанного поведения личности и ее ответственности за свои поступки. Более того, установка на отсутствие предустановленного порядка (схемы, закона и т. д.) развития коммуникативного процесса, в широком смысле слова, предполагает куда большую ответственность, чем тогда, когда кто-то искренне считает, что он располагает неоспоримыми доказательствами «единственно верного знания» об обществе. Опыт истории показывает, что наиболее трагические социальные последствия чаще всего порождают метафизические «историцистские» (К. Поппер) интеллектуальные установки. Насилие – социально-политическое, интеллектуальное, физическое – наиболее вероятное следствие стремления кого бы то ни было привести всех других к известному им «истинному» предназначению общества и истории.

Обозначенный подход к проблеме коммуникации следует считать неклассическим. В XX в. к нему протаптывались тропинки с разных сторон: как условие образования **смысла** в словоупотреблении (в семиотике – Ч. Пирс, в семиологии – Ф. Соссюр)⁴; законов **форм** в логике («Законы формы» Дж. Спенсера Брауна)⁵, **эволюции живых организмов** в биологии (У. Матурана и Ф. Варела)⁶. На коммуникации различений, как уже было отмечено, строил свою **теорию социальных систем** Н. Луман – один из самых влиятельных социологов конца XX в. Интересными в этой связи представляются современные отечественные исследования, в которых рассматривается пересечение логических и коммуникативных интерпретаций в рамках обозначенного направления⁷.

Рамки статьи не позволяют представить хотя бы в общих чертах логику различений и следующую из нее эпистемологию неклассической системной теории коммуникаций. Чтобы прояснить этот вопрос для себя, читатель может обратиться к источникам и исследовательской литературе, в том числе на русском языке. Выбор – разбираться или оставить за пределами своего интеллектуального мира – за самим читателем. Очевидно, что системная теория коммуникации, построенная на логике различений, по меньшей мере, заслуживает того, чтобы ее изучали студенты социально-гуманитарных и педагогических факультетов.

В данной статье только обозначается то, как работают некоторые звенья коммуникативных различений и примыкания смыслов. На этой основе подкрепляется тезис о непредустановленности / непредсказуемости разрастания поля «язык–коммуникация».

Прежде всего отметим, что в обозначенном направлении коммуникативной эпистемологии используется иной, отличный от субъект-центрированного, тезаурус. Читатель, как правило, испытывает замешательство, впервые столкнувшись с терминами системной теории: «различение», «граница формы», «повторное вхождение формы» («reentry»), «примыкание», «конденсация», «оперативно замкнутая система», «структурное сопряжение», «самореференция-инореференция», «индикация-дистинкция», «наблюдатель первого порядка», «наблюдатель второго порядка», «двойная контингенция», «аутопоэзная коммуникация» и т. д.

Ограничимся также несколькими утверждениями, которые служат, на наш взгляд, своеобразными маркерами системной теории коммуникации.

Так, согласно Луману, мы имеем дело с миром, в котором все, что может быть наблюдаемо, неожиданно становится контингентным (непредсказуемым и случайным) в зависимости от выбранных

различий. В данном случае предлагается отказаться от привычного ценностного маркирования дихотомии *неопределенность – предопределенность*, когда за первой ее частью закрепляется то, что должно быть исправлено, за второй – то, к чему необходимо прийти в ходе мыслительного / деятельного акта познания. По инерции мышления, заполученной от начального (классического) представления о системах и их постижении, мы склонны полагать, что первое (неопределенность) вытекает не из самого существа объекта, а является результатом своего рода неполноценного познания. Потому непредсказуемость есть нечто такое, от чего следует избавиться посредством научного анализа, усилия мысли и действия. Достичь ясности того, какой механизм (схема, закон) положен в существо тех или иных процессов природы, общества и мышления – это то, чем должны заниматься ученые-естествоиспытатели, социологи, психологи... Поиск единого управляющего уровня (закона, принципа или схемы внутреннего устройства и т. д.) остается по сей день своего рода остаточной манией генезиса, неизменно ориентирующей на просветительские образцы – на то, «каким должен быть» конечный результат познания сложных аутопоэзных объектов, подобных языковой коммуникации или эволюции живых организмов.

Тем не менее на протяжении всего XX в. европейские интеллектуалы с разных углов атаковали смысловые обобщения, порожденные философией модерна с ее поисками глобальных ментальных синтезов, принципов организации всякого сознания, исторического макросознания, глобальной историографией и т. д. Критиками философии модерна – Ницше, Хайдеггером, Хоркхаймером, Адорно, Батаем, Фуко, Деррида – были предложены различные концептуальные модели ее преодоления. Такому образцу (input / output, информация / управление) в 50–60-е гг. прошлого столетия следовало и первое поколение создателей кибернетики, науки об управлении – К. Шеннон, Дж. фон Нейман и Н. Винер. В 70-е гг. в синергетических моделях (второе поколение кибернетиков – Г. Хакен, И. Пригожин и др.)⁸ неопределенности и контингентности стали признаваться внутренним свойством самоорганизующихся объектов. И только с обращением к оперативно замкнутым рекурсивным системам в гуманитарном знании контингентность стала рассматриваться в качестве креативного момента совместного конструирования социального мира языковыми и когнитивно-инструментальными средствами.

Чтобы в общих чертах прояснить то, как работает логика коммуникативных различий, остановимся только лишь на связке трех

элементов коммуникативного действия. Это: сообщение – информация – понимание. Коммуникация представляется как отношение этих трех элементов, которые не совпадают, но эти несовпадения делают ее как таковую возможной (как возможна коммуникация?). Нетрудно предположить, что утверждение Н. Лумана, – «информация в сообщении сама по себе не содержится», – встроенное в различия вышеприведенных трех элементов, вызовет недоумение со стороны тех, кто по инерции осмысляет коммуникацию в ее прикладных или субъект-центрированных интерпретациях.

Самое распространенное заблуждение, что информацию как неразложимый элемент сообщения можно «передать» (перенести на другой носитель) от одного субъекта к другому. От внешнего мира система претерпевает сообщение как импульс, возбуждение, раздражение (от лат. irritare – раздражать). Этот импульс может стать конкретной информацией только в самой системе, будучи положенным на основании ее внутренних различий, или не стать ею вовсе. Словом, только внутренние механизмы, конфигурации внутренних различий системы превращают сообщение в информацию. В этом отношении коммуникация всегда есть «определенный тип наблюдения». Напомним, что речь идет не о наблюдении как усмотрении какой-то части внешнего мира мыслящей субстанцией сознания с последующей репрезентацией усмотренного в языке. В данном случае наблюдение системы есть то, что система (субъект, социум) своими различиями только реагирует на воздействия, исходящие из внешнего мира. Причем какие-то «объективные» изменения внешнего мира не проникают (не переходят) в систему.

Поясним сказанное на примерах выстраивания речевой коммуникации. Так, один человек (адресант) передает сообщение другому (адресату): «Ты слышал, что на Фукусиме-1 снова произошла утечка радиации?» То есть речь идет о каком-то событии. Другой может реферировать поступившее сообщение различными способами: 1) атомные станции – большой риск для населения любой страны; 2) он хочет узнать, был ли я дома вечером; 3) он со мной заговорил о Фукусиме, чтобы я не успел напомнить ему, что сегодня он должен вернуть долг. В соответствии с тем, в *какую* информацию превратилось сообщение, ответы могли различаться: 1) «Катастрофа, но японцы справятся и с этой бедой»; 2) «Да, смотрели и переживали всей семьей»; 3) с упреком: «Ты мне зубы не заговаривай. Когда деньги вернешь?» и т. д. Таких «информаций» из одного сообщения может быть воспроизведено неопределенно много. Все дело в том, что никакое высказывание не несет в себе

четко очерченного или установленного (прописанного) набора интерпретаций⁹. В этой связи уместно привести широко распространенное высказывание британского математика, логика и философа А. Уайтхеда, который утверждал, что не бывает предложений, которые в точности соответствовали бы *своему* смыслу.

Вернемся к приведенному нами примеру речевой коммуникации. В первых двух случаях коммуникация имеет больше шансов быть направленной по пути тематизации «трагедии Фукусимы» и «безопасности атомной энергетики». Хотя не исключено, что в коммуникации будет выбрана какая-то иная опция, а все остальное отброшено. Вполне вероятно (и так часто с нами происходит), что собеседник отбросит все предусматриваемые нами варианты, в том числе то, что мы искренне хотели сообщить. Предельно кратко ситуация передается в известном анекдоте: «Рабинович, как здоровье? – Не дождетесь». Или вот – две строки из стихотворения А.П. Цветкова:

Окликнешь кореша из сумерек – Семен! –
и ждешь уверенный, а он Григорий вовсе.

Итак, сообщение не совпадает с информацией (сообщение не есть информация). Что же тогда понимание? Понимание – это «осознание» различия между тем, что несло сообщение и что из него отобрано в виде информации. Понимание определяется так же, как наблюдение второго порядка. Можно сказать, что вышеприведенные комментарии к примерам несовпадения сообщения и информации могут служить демонстрацией понимания. Эти комментарии обозначают границы, различения инореференции (сообщения) и самореференции (информации).

Итак, понять в коммуникации – значит «осознать» различие сообщения и почерпнутой в нем информации. Здесь закавычить слово «осознать» просто необходимо, так как сознание, как это уже отмечалось, обращается к коммуникации, когда та уже осуществилась. Языковая коммуникация протекает только через сознание, посредством сознания, но на уровне операций никогда не является сознанием. Мы можем говорить об интервенции смысла в сознание из коммуникации, а не наоборот.

Сознание Другого (Alter) не может «переливаться» в мое сознание. Каждый участник диалога «обслуживает» коммуникацию, вступает в нее, но – только на правах оперативно замкнутой системы с собственным набором дифференциаций и различий. Сознание Другого всегда закрыто и принципиально недоступно для

меня. Поэтому с Другим можно только вступать в коммуникацию, но не обмениваться актами сознания.

В этом отношении коммуникация субъектов, располагающих сознанием, отличается от взаимодействия (эволюции) клеток и организмов в животном мире только одним приобретенным в эволюции свойством – а именно тем, что субъекты могут располагать позицией наблюдателя второго порядка. Напомним еще раз, что речь идет о наблюдателе в коммуникативной его интерпретации, тогда как сама коммуникация в обществе, так же как и эволюция живых организмов, в широком (нелокальном) смысле слова, во все не строится по какой-то предустановленной финальной схеме (модели, замыслу, цели). Коммуникация, по определению того же Н. Лумана, есть «устойчивое и чрезвычайно эластичное изобретение эволюции»¹⁰. Поэтому эволюция живых организмов и социальная коммуникация в своих исторических перспективах непредсказуемы.

Примечания

- ¹ Русское слово «случайность» не совпадает по своему смыслу с английским «контингентность» (contingency). Контингентность точнее передает смысл антифундаменталистских установок, например, в современном неопрагматизме (Р. Рорти). Под контингентностью следует понимать ситуативность, констелляцию, привязанность любого феномена к определенному месту и времени, а также непредзаданность существования человека в исторически изменчивом мире.
- ² Луман Н. Введение в системную теорию / Пер. с нем. К. Тимофеева. М., 2007. С. 63–64.
- ³ Матурана Ф., Варела У. Древо познания / Пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.
- ⁴ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.
- ⁵ Spencer-Brown G. Laws of Form. L.: Georg Allen and Unwin Ltd., 1969.
- ⁶ Maturana H.R., Varela F.J. Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht, 1980.
- ⁷ Боброва А.С. Идеи Дж. Спенсера Брауна в интерпретации Н. Лумана // Вестник РГГУ. 2013. № 11. Серия «Философские науки. Религиоведение». С. 102–110.
- ⁸ Здесь следует обратить внимание на пограничные (естественнонаучные / гуманитарные), с нашей точки зрения, аспекты синергетики, разрабатываемые С.С. Хоружим и Д.С. Чернавским (См.: Чернавский Д.С. Синергетика и информация: Динамическая теория информации. М.: Наука, 2001).

⁹ *Ивахненко Е.Н.* Социальные эстафеты в оптиках коммуникативных стратегий // Социальные трансформации: сборник научных статей / Отв. ред. А.Г. Егоров; СмолГУ. Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2011. Вып. 21. С. 110–118. Это положение согласуется с основным тезисом теории социальных эстафет М.А. Розова: «Образцы не задают четкого множества их реализаций, а приобретают относительную определенность только в контексте других образцов» (См.: *Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск, 2006. 440 с.). Попытка сопоставления контекстуальных аспектов теории социальных эстафет М.А. Розова с подходами теоретиков социальной коммуникации (Н. Луман) предпринимается в моей статье.

¹⁰ *Луман Н.* Указ. соч. С. 288.

АСПЕКТЫ СХОЖДЕНИЯ ВЗГЛЯДОВ РОРТИ И ЛУМАНА В ПЕРСПЕКТИВЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ СТАРОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена сравнительному анализу концепций американского философа Ричарда Рорти и немецкого социолога Никласа Лумана на предмет выявления общности подходов к толкованию сущности староевропейской интеллектуальной традиции и ее инновационному преодолению с использованием ресурсов социально-историчности и эволюционистской мысли.

Ключевые слова: антифундаментализм, неodarвинизм, ирония, аутопоэзис, оперативная замкнутость, наблюдение второго порядка.

Ричард Рорти и Никлас Луман – мыслители-современники, мало чем похожие друг на друга, как в плане профессиональных амбиций, так и в плане интеллектуального бэкграунда. Тем, однако, интереснее для нас выявить то, что их объединяет. Цель настоящей статьи – эксплицировать то узнаваемое общее в характере их мышления, что позволяет говорить о них как о представителях определенной тенденции современного интеллектуального процесса – тенденции сложной, неоднозначной с точки зрения перспектив, а местами и достаточно противоречивой – в силу уже хотя бы того, что сам ее характер как бы предписывает нам – ее исследователям – критическое отношение к возможности репрезентации ее собственного единства (идентичности). И все же тенденция эта не чурается определенных «имен», «ярлыков», некоторые из которых мы как раз и испытаем в употреблении в ходе изложения.

Первое, что обращает на себя внимание при ознакомлении с наследием двух мыслителей, это установка обоих на кардинальную ревизию проблемных полей соответствующих дисциплин. Никлас Луман (1927–1998) – немецкий социолог, получивший мировую

известность в связи со своим проектом по переопределению предмета социологии (общества) на основе особым образом разрабатываемого понятия коммуникации с привлечением системно-теоретической понятийности. Ричард Рорти (1931–2007) – выходец из американской школы аналитической философии, заявляющий себя в качестве приверженца неопрагматизма и последовательно критикующий традиционный проблемный каркас философско-эпистемологических штудий, в частности теорию истины, – вплоть до философски аргументированного отказа философии в ее претензии на традиционные статусы: эпистемологический, общекультурный, институциональный.

Так или иначе, оба апеллируют к некоей «старой» спекулятивной традиции ввиду перспектив ее преодоления. Это, однако, еще мало что говорит в содержательном плане. Даже напротив, в глаза бросается существенная разница стилей мышления и, если можно так выразиться, интеллектуальных темпераментов двух наших героев: постмодернистский, «иронический» имидж Рорти и его почти пренебрежительное отношение к проблемам научной теории довольно резко контрастируют с тем, что представляет собой предельно дисциплинированный в профессиональном плане проект Лумана. И все же, не боясь совершить свехобобщение, можно сказать, что работа и того и другого идет в русле критики широко понятого фундаментализма с позиций радикального эволюционизма.

Оба героя нашего рассмотрения напрямую апеллируют к биологизирующему типу мышления и – с подачи известных современных неodarвинистов Франсиско Варелы и Умберто Матураны – формулируют соответствующие выводы для своих дисциплин. Так, для Рорти неodarвинистская трактовка процесса познания служит одним из наиболее убедительных моментов его критики классической эпистемологической модели отражения объективной реальности в сознании / языке. В статье «Релятивизм: найденное и сделанное» Рорти пишет:

...прагматисты исходят из дарвинова описания человеческих существ как неких животных, которые стараются как можно лучше приспособиться к окружающей среде, совладать с нею, стараются создать такие инструменты, которые позволили бы испытать как можно больше удовольствий и как можно меньше страданий. Слова – это тоже инструменты, созданные этими умными животными. Инструменты никак не могут лишить нас контакта с реальностью. Что бы ни представлял из себя инструмент (будь это молоток, или ружье, или верование, или некое утверждение), использование инструмента – это часть взаимо-

действия организма с окружающей средой. Если мы будем рассматривать использование слов как использование неких инструментов для взаимодействия с окружающей средой, а не как попытки представить и обозначить некую истинную сущность этой среды, то мы таким образом избавимся, отрешимся от вопроса, может ли человеческий разум войти в контакт с реальностью¹.

Данный пассаж представляет ряд сложностей в плане толкования. Прежде всего, это касается темы «контакта с реальностью». Дело, как мы хотим показать, состоит в том, что авторское словоупотребление требует аккуратного поясняющего приведения к контексту и, если можно так выразиться, очистки от irrelevantных смысловых ассоциаций. Так, в частности, при анализе лумановской редакции теории систем важно грамотно реконструировать понятие (оперативной) *замкнутости*, которое отнюдь не противоплагается, но – напротив – на особом концептуальном уровне восполняет недостатки понятийности, сложившейся в рамках теорий самоорганизации и основанной на различении *открытых* / *закрытых* систем. Нечто подобное имеет место и в нашем случае, где важно различать уровни описания, связанные, с одной стороны, с непрерывностью физического континуума, с другой стороны, с принципиальным структурным разграничением систем на основе типов оперирования. В последнем случае допустимо говорить как раз о полном «отсутствии контакта» в матурановско-лумановском смысле. Обращая внимание на эту разницу, Матурана и Варела замечают:

Дело не в том, что аутопоэзные системы выступают против любого аспекта физической феноменологии – поскольку их молекулярные компоненты подчиняются всем законам физики, – а в том, что явления, которые они порождают, функционируя как аутопоэзные системы, зависят от их организации и от того, каким образом возникает эта организация, а не от физической природы их компонент².

Именно в связи с такой уникальной, не сводимой к альтернативным описаниям феноменологией аутопоэзных систем и следует рассматривать «запрет» Рорти на толкование познания в терминах отражения. Поэтому в данном случае центральным смысловым аспектом процитированного фрагмента является указание на то, что познание не является неким воспроизводящим «созерцанием», неким приемом заимствованного извне содержания во внутреннее пространство репрезентации; напротив, познание, по Рорти, есть

действие – в самом точном соответствии с тем, что на эту тему говорили авторы «Древа познания». И при всем разнообразии выводов и приложений, которые делают в этой связи, с одной стороны, Рорти, с другой – Луман, оба принципиально разделяют то воззрение, что знание в своей собственной структуре (а не в своем физикалистском переописании) не образует никакого сообщения между живым существом (шире – системой) и окружающей средой. В терминах Лумана это значит: информация не усваивается, но – генерируется системой.

При этом важно обратить внимание, что биологизирующий взгляд на проблему познания – отнюдь не единственный источник подобного рода воззрений. К этой же основополагающей максиме системной теории Рорти приходит путями аналитико-философской критики традиционной для эпистемологии проблемы поиска предельных оснований научных суждений. В книге «Философия и зеркало природы» он обращается к концепции Уилфрида Селларса, согласно которой порядок рациональной аргументации всегда замыкается сам на себя (аргумент может быть подкреплён только другим аргументом) и не имеет никаких «сцеплений» с внешним миром. Так называемые сырые ощущения (довербальные непосредственные данные чувств) не выдерживают критики в качестве того, что, с одной стороны, принадлежало бы к доязыковой области, а с другой – могло быть однозначно определенным образом конвертировано в научное высказывание. Согласно Селларсу, данные ощущений только тогда могут быть включены в процесс познания, когда они уже лингвистически обработаны, взяты в качестве того, «какого сорта эта вещь». Выводом из понятой таким образом «герметичности» дискурсивного порядка по отношению к его теме является исключение возможности окончательного и далее не дискутируемого сопоставления теоретических положений на основе внетеоретического, объективно-эмпирического эталона.

В свою очередь Луман обращает внимание на аналогичное свойство всякой коммуникации вообще (а не только познания как ее особого типа): основой для коммуникации может быть только предшествующая коммуникация, упорядоченность же, устойчивая во времени структура идентичностей (в частности, так называемые объекты и их свойства), все, что так или иначе ограничивает произвольность коммуникации и формирует критерий ее адекватности, не заимствуется ею из внешнего мира, но составляет результат «осаждения» предшествующих коммуникативных выборов. «Объект» (референт, тема) – это лишь «конденсат», «собственное значение», устойчивое образование внутри чисто «субъективных» струк-

тур. Мы берем соответствующие термины в кавычки, поскольку по результатам деконструкции субъект-объектной схемы (ее преодоление и Луман, и Рорти полагают императивом современной интеллектуальной культуры) они утрачивают аутентичный (классический) смысл своего употребления. Идущая им на смену концепция наблюдателя³, разрабатываемая Луманом в рамках его теории коммуникации, составляет одну из наиболее последовательных реализаций антифундаменталистского подхода, который характеризуется, в первую очередь, отказом от стремления найти опору для воспроизводства различных структур социального (включая сюда науку, мораль, право и т. д.) в неких внеструктурных, трансцендентных элементах, чаще всего выступавших в истории мысли под вывеской «реальности как таковой».

Эта апелляция к «реальности по ту сторону», к неизменной «нечеловеческой истине» составляет, по Рорти, родовую черту старой философской традиции, воспроизводящей себя сквозь разнообразие эпох и философских школ – от Платона через Декарта и Канта к Расселу. Опознаваемая под именами метафизики, фундаментализма, универсализма, эссенциализма, она встречает сопротивление со стороны тенденций, восходящих отчасти к Гегелю, главным же образом к Ницше и философии жизни. В дальнейшем эти тенденции получают развитие у американских прагматистов, Хайдеггера, «позднего» Витгенштейна, у таких исследователей науки, как Т. Кун и П. Фейерабенд, у постмодернистов. При всем различии этих мыслителей, Рорти расценивает их наследие в качестве совокупности вкладов в преодоление фундаменталистской традиции, осуществляющееся через последовательный отказ как от стремления «найти нечто столь прочное и неизменное, что могло бы служить критерием для суждений о преходящих плодах наших преходящих потребностей и интересов»⁴, так и от характерных для универсалистских рецидивов в контексте историцизма (Гегель, Хайдеггер) попыток обрести некий *телос*, некую точку разрешения нескончаемого гераклитовского потока становления.

Итак, отказ от трансцендентной точки референции и исследование перспектив, образующихся в условиях этого отказа, составляет то, что с очевидностью определяет позиции обоих наших героев. Как бы следуя заветам Ницше, оба находят свою «родину» не в сфере ультимативного бытия, но в сфере нескончаемого становления, решительно утверждая примат последнего над первым и опрокидывая древнюю логику *архэ*. Развернутая тематизация истории оборачивается, таким образом, критикой сущности. Контингентность исторического развития осмысливается как то, что предше-

ствуует определенности, складывающейся на основе повторений. Идентичности надстраиваются над уже свершившейся историей, но никак не предпосылаются ей и не детерминируют ее – наоборот: всякая идентичность является результатом описания (самоописания), осуществляющегося ровно тем же порядком (через последовательность операций), что и весь подвергающийся идентификации «материал»:

Самонаблюдения и самоописания общества всегда представляют собой коммуникативные операции, т. е. существуют лишь в рамках событийной связи системы. Они должны предполагать, что система уже наличествует, а значит – являются не конститутивными, а неизменно постфактумными операциями, которые имеют дело с уже сформировавшейся, в высшей степени избирательной памятью <...> Система не может вырваться из своей собственной историчности, она должна неизменно исходить из того состояния, в которое она себя сама привела⁵.

Одним из способов продемонстрировать близость двух мыслителей может быть переформулировка концептов и приемов одного из них в терминах другого. Так, все то, что проделывает Рорти над доставшейся ему в наследство философской дисциплиной, превосходно, с нашей точки зрения, вписывается в лумановскую схему наблюдения второго порядка. По Луману, наблюдение первого порядка основано на проведении системой тех или иных мир-конституирующих различий и предполагает не критическое (онтологическое) отношение к результатам таковых: «Самоописание заканчивается для наблюдателя первого порядка данными об инвариантных основах, о природе и о необходимости»⁶. Так, по Рорти, вела себя вся традиционная философия, верившая в объективный статус собственных референций, в свой «предмет». С другой стороны, «переход с первого на второй уровень ведет к описанию реальности как контингентной, т. е. возможной еще и иначе»⁷. Именно этот переход и совершает Рорти, проделывая свои экскурсы в историю философии с намерением показать, что вовсе не согласование с неким высшим по себе «предметом» является двигателем философской эволюции, но сама динамика задействованных внутри нее различий. Именно и только на основе наблюдения второго порядка и может быть выработана позиция, которую Рорти называет «иронией».

С утверждением в своем праве такого рода философской саморефлексии на смену организующему интеллектуальную культуру стремлению к смысловой интеграции / унификации, предельной

и обязывающей кодировке, согласно Рорти, приходит интерес к многообразию, к новому, к «другому». «Что нового?» – таков, по Рорти, главный вопрос современной философии. И если в чем-то и раскрывается смысл нововременного, то только в этом неослабевающем интересе ко все новому. Это уже отмеченное нами открытое предпочтение процессуальности и экспериментирования в ущерб стабильности и знанию находит удивительное по своей точности соответствие во взгляде Лумана на современность: «На фоне всех дискуссий о ранговой предпочтительности старого или нового, которые в тематизации этого вопроса о ранге все еще следуют старым структурам, прорисовывается тезис о том, что новое нравится именно как новое. Но возникает вопрос – почему? Пожалуй, именно потому, что лишь от нового можно ожидать информации, а тем самым – импульса по отношению к коммуникации»⁸.

Примечания

¹ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997. С. 24–25.

² Матурана У., Варела Ф. Дерево познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 46.

³ «...я хочу попытаться выйти из этого различия субъект-объект и заменить его различием операции, которую фактически осуществляет система, если она ее осуществляет, с одной стороны, и наблюдением за этой операцией, проводимой этой же самой системой или какой-либо другой – с другой стороны» (Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. С. 107).

⁴ Рорти Р. Указ. соч. С. 12.

⁵ Луман Н. Самоописания. М.: Логос; Гнозис, 2009. С. 24–25.

⁶ Там же. С. 271–272.

⁷ Там же. С. 271.

⁸ Там же. С. 149–150.

НЕОГРАНИЧЕННЫЙ СЕМИОЗИС И ПОВТОРНОЕ ВХОЖДЕНИЕ*

В работе рассматривается одно из самых сложных положений теории Дж. Спенсера Брауна – повторное вхождение. Выдвигается тезис, что уточнить само это положение, а также понять, как с ним работать в конкретных ситуациях (например, в случае анализа коммуникации), мы можем с помощью идеи семиозиса Ч. Пирса.

Ключевые слова: Спенсер Браун, Чарльз Пирс, семиозис, повторное вхождение.

1

Сегодня социогуманитарные теории периодически обращаются к рекурсивности. Рекурсия, или конструкция, согласно которой объект или его описание определяется сам через себя (объект является частью самого себя), позволяет рассматривать общество, язык, коммуникацию как самопорождающиеся системы. Однако собственно описание рекурсивных понятий зачастую не предлагает механизмов работы с ними, что вызывает определенные сложности.

К теориям, опирающимся на рекурсивность, можно отнести социальную теорию немецкого социолога Н. Лумана. Она базируется на логике различений, прототипом которой является концепция малоизвестного британского математика Дж. Спенсера Брауна, изложенная в книге «Законы формы»¹. С помощью логики различений, в которой существенную роль играет рекурсивное понятие² повторного вхождения (re-entry), Луман описывает законы функционирования коммуникации (ядра его социальной теории).

Эту теорию довольно часто упрекают в чрезмерной абстрактности (действительно, границы ее применимости ясны далеко не всегда). Отчасти вину в данном случае можно возложить на понятийный аппарат, и прежде всего на недостаточную проработанность понятия повторного вхождения. Задача настоящей статьи – прояснить природу повторного вхождения и указать возможный практический способ работы с ним (например, в случае анализа коммуникации). Вопрос же роли, которую повторное вхождение играет в работах Лумана, я оставляю за рамками исследования.

Удовлетворительное решение поставленной задачи получить средствами, которые предлагает Спенсер Браун, довольно трудно. Для ответа, как минимум, на вторую часть вопроса нам точно потребуется дополнительная информация. И тут на помощь может прийти семиотика Чарльза Пирса³, точнее одно из ее понятий – понятие семиозиса. Сопоставление семиозиса и повторного вхождения, несмотря на их кажущуюся несравнимость, оказывается весьма продуктивным.

Указанная проблематика формирует структуру статьи: во втором и третьем разделах разбираются соответственно понятия повторного вхождения и семиозиса, в четвертом они сопоставляются. Пятый раздел – традиционное заключение.

2

Повторное вхождение – одно из ключевых понятий теории Спенсера Брауна, единственной операцией в которой является различение. В силу этого знакомство с ним предполагает краткое представление всей концепции, которая выстраивается на базе последовательности: «пустота», «различение», «указание», «форма», «повторное вхождение». Каждое понятие фиксирует не только статичное описание, но и действие.

Принцип взаимодействия понятий довольно прост⁴. У нас есть пустота, в которой возникает первое различение (чего-то от чего-то). Различение не может не произойти, ибо без него пустота не может быть осознана как пустота. Различение предполагает указание на себя. Различение, взятое вместе со своим указанием, порождает форму. На различение можно указывать по-разному (из разных мест, состояний), что на выходе будет давать различные формы. Наглядный пример тому Спенсер Браун приводит в комментариях к 12-й главе, где он рассуждает о том, что различения, проведенные на сферической поверхности Земли, в зависимости от месторасположения наблюдателя в космосе будут восприниматься по-разному⁵. Наблюдатель, находящийся в космосе, указывает на

различения, создавая тем самым определенную форму. Изменение же его места автоматически изменяет его указания, что сказывается и на форме.

Форма, чтобы осознать себя таковой, стремится «отличиться» от того, чем она не является, то есть форма входит сама в себя. Речь идет о различении различения, что Спенсер Браун называет повторным вхождением. Повторное вхождение – это не только структура, но и процесс последующего, а не второго вхождения. Процесс таких вхождений бесконечен: осознание формы как формы порождает новую форму, которая запускает очередную процедуру осознания...

Повторное вхождение позволяет Спенсеру Брауну вводить в систему пространство и время: вхождение формы в форму наглядно демонстрирует принцип усложнения пространства, а время возникает в результате перехода от одного различения к другому⁶.

Такое теоретическое описание повторного вхождения, однако, не снимает вопроса «как с ним работать, от чего отталкиваться?», без решения которого опора на данное понятие в тех же социальных теориях теряет свою устойчивость.

Нельзя не признать, что определенным образом эту проблему Спенсер Браун решить все же пытается. Он стремится обосновать возникновение первого различия (различение в пустоте), являющегося ключевым: все остальные различия выстраиваются на его основе автоматически. Исследователь приходит к мысли, что оно просто не могло не произойти, ибо все на свете стремится к самоопределению. К сожалению, такое понимание первого различия не поясняет, каким образом первое различие следует искать в конкретных ситуациях (предлагаю такое первое различие называть конкретным). Принцип доминирования, о котором пишет Спенсер Браун, необходимой информации не дает. Показать это несложно, правда, установленный объем статьи этого сделать не позволяет.

Поиск конкретных первых различий у Спенсера Брауна усложняет и структура рассматриваемого понятия. Повторное вхождение можно представить как повторяющийся цикл, состоящий из последовательности различения, указания, формы и... повторного вхождения (при его статичном описании как самоопределения формы). Далее цикл повторяется. Получается, повторное вхождение есть часть «цикла» повторного вхождения. В принципе, это не противоречит представлению о рекурсивности, однако порождает некоторые трудности: структурно повторное вхождение вынуждено определяться через повторное вхождение. Можно попытаться

разорвать круг, заявив, что форма всегда стремится к самосознанию, а потому повторное вхождение в описываемый цикл явным образом не входит. Однако именно самоопределение формы дает толчок для начала нового цикла, а потому от повторного вхождения внутри повторного вхождения⁷ избавиться непросто.

Проблема начала элегантно решается в рамках семиозиса Ч. Пирса. Я намеренно не обращаюсь к формальным логическим теориям, например, к известному лямбда-исчислению А. Чёрча, так как в данном случае от теории нам потребуется большая содержательность.

3

О семиозисе (процессе функционирования знака) Пирс рассуждает в рамках семиотики (науки о знаках), которую в конце жизни отождествляет с логикой. Логика, по его мнению, должна заниматься «не только истинностью, но также общими условиями знаков, чтобы они были знаками» (СР 1.444)⁸.

Самое известное определение Пирсом знака толкует его как «нечто, что соотнесено с чем-то согласно некоторому отношению или свойству. Он [знак] кому-то адресован, то есть создает в сознании человека эквивалентный знак или, вероятно, более сложный знак. Последний есть интерпретант первого» (СР 2.228). С одной стороны, знак (репрезентант) замещает собой объект, то есть все, о чем мы можем думать, а с другой – сообщает нам нечто, что является его интерпретантом. Любой «интерпретант является не чем иным, как другой репрезентацией... и будучи репрезентацией, у него опять есть интерпретант» (СР 1.339). Последнее дарует семиозису неограниченность. Семиозис, утверждает Пирс в одном из черновиков письма к леди Уэлби (Lady Welby), лежит в основе нашего существования (СР 8.343).

Американский философ тщательно прорабатывает природу знака, объекта и интерпретанта. Так, сам по себе знак не предусматривает никаких отношений с внешним миром: можно говорить лишь о факте наличия знака. Связь с внешним миром осуществляется через объект, который предполагает некую двойственность: он может фиксироваться в знаке (непосредственный объект), а может вести к производству знака (динамический объект). Еще сложнее обстоит дело с интерпретантом, который имеет три ипостаси. Он, во-первых, непосредственно воспринимает знак (непосредственный интерпретант); во-вторых, оказывает влияние на понимание знака – в случае другого интерпретанта понимание может оказаться иным (динамический интерпретант); в-третьих, полностью

предопределяет интерпретацию знака в силу ее зависимости от его установок, правил, предпочтений (финальный интерпретант).

Именно финальный интерпретант может прояснить способ нахождения конкретных первых различий. Для этого необходимо понять, как он ведет себя в семиозисе. Рассмотрим пример, который приводит Пирс в одном из писем к У. Джемсу (CP 8.314).

Проснувшись, жена спрашивает мужа о погоде. Вопрос жены можно расценивать как знак, непосредственным объектом которого является погода, а динамическим – впечатление мужа о погоде (погода может оказывать влияние на выбор знака, с помощью которого ее будет описывать муж). Очевидно, что знак и объект станут таковыми, только если муж ответит на вопрос жены (динамический интерпретант), предварительно выглянув в окно (непосредственный интерпретант). Этот этап семиозиса не будет завершен до тех пор, пока жена не согласует ответ мужа с целью, которую она преследовала, задавая вопрос (например, у нее могли быть планы на день), – финальный интерпретант.

В финальном интерпретанте фиксируются конкретные установки и предубеждения. Пирс называет их силой привычки, которая и дает нам возможность оказываться внутри семиозиса. В случае необходимости сила привычки обеспечивает «включение» в семиозис, а также выход из него в дальнейшем, так как она позволяет участникам семиозиса, базируясь на установках, которые разделяют члены языкового сообщества в момент совершения дискурса, практически автоматически приписывать изначальные, назовем их нулевыми, значения окружающим его знакам. Подобный принцип нахождения нулевых значений вполне применим и при поиске конкретных первых различий, ведь обнаружить подобные привычные значения можно практически в каждой ситуации.

Предлагая вариант нахождения нулевых значений, Пирс, что трудно не заметить, как бы ограничивает неограниченный семиозис. Однако никакого противоречия здесь нет. По мнению Пирса, семиозис не ограничен лишь теоретически, на практике же без его ограничения обойтись нельзя: в каждой конкретной ситуации для участников семиозиса он будет иметь начало, а потому будет возникать и вопрос поиска нулевых значений (в данном случае Пирс ведет себя как последовательный кантианец). Действительно, точка отсчета участникам необходима, ибо она позволяет им моделировать семиотический процесс. И пусть такое моделирование (по определению) не соответствует на 100 % своему реальному прототипу, но именно оно помогает этот прототип понимать.

В завершение стоит отметить, что финальный интерпретант отражает не то, как чье-то сознание работает, а то, как оно могло бы работать: «Если бы что-то с кем-то случилось, то финальный интерпретант был бы знаком, который определил бы дальнейшее поведение, <...> определил бы, что сознание будет вести себя так и так» (СР 8.315). При этом финальный интерпретант не константен. В силу возникновения в ходе семиозиса новых интерпретаций (знаков) неизбежно корректируются и исходные установки, что модернизирует силу привычки. Последнее влечет изменение и интерпретанта. Такое непостоянство хорошо соотносится с фактом условности общего знания: очевидное сегодня может стать непонятным завтра; само собой разумеющееся в одном обществе не обязательно является таковым в другом.

4

Чтобы понять, каким образом семиозис уточняет идею повторного вхождения, необходимо указать на ряд параллелей между ними.

Во-первых, в обоих случаях мы имеем дело с динамичным и неограниченным процессом. Спенсеру Брауну это позволяет вводить в теорию категории пространства и времени, а Пирсу – фиксировать ключевую характеристику знака – его изменчивость, которая, в свою очередь, полностью соответствует представлениям американского философа о времени: настоящее – это течение, состоящее из осознания непосредственных моментов. Динамика, что абсолютно точно замечает Спенсер Браун, «позволяет заглядывать за границы, а не акцентировать внимание на том, что известно»⁹.

Во-вторых, семиозис и повторное вхождение имеют структурное сходство: в их основе четко просматривается цикл, элементы которого определяются друг через друга. Сами эти элементы, однако, разнятся: у Спенсера Брауна различие с указанием создают форму, которая стремится войти в себя повторно, а у Пирса семиозис оформляет соотношение знака, объекта и интерпретанта.

В-третьих, для обеих концепций актуален вопрос поиска начала, поиска нулевых значений, который, правда, также ведется в разных направлениях. Спенсер Браун, настаивая на неограниченности повторных вхождений, ищет буквальную точку отправления – первое различие, возникновение которого у него фактически оказывается безусловным (см. 2-й раздел). Подобная безусловность снижает возможность практического использова-

ния понятия, ибо не совсем ясно, как в конкретных ситуациях это первое различие искать. Пирс же рассуждает о силе привычки, благодаря которой нулевое значение становится понятием относительным: за нулевое или стартовое значение мы должны принимать значение, не оспариваемое в данный момент или в данной ситуации. Изменение ситуации может повлечь и изменение силы привычки.

Сила привычки ограничивает семиозис, но такое ограничение – сугубо практический шаг, дарующий нам стартовую платформу для работы со знаками. Теоретически семиозис остается бесконечным: значение репрезентации также является репрезентацией, а потому репрезентацию стоит понимать как нечто, освобожденное от «ненужной одежды. Но это раздевание никогда не может быть закончено; оно делает нечто только более прозрачным» (CP 1.339).

5

Итак, концепция семиозиса для коммуникативных контекстов оказывается более проработанной, нежели концепция повторного вхождения: Пирс предлагает детальный анализ как самих понятий «знак», «объект» и «интерпретант», так и их соотношения. В силу их определенной схожести некоторые положения первой (после терминологической доработки) могут оказаться продуктивными и для второй. К таковым положениям я бы отнесла рассуждения американского философа о многогранности интерпретанта и о его двухстороннем взгляде на семиозис (теоретически неограниченный семиозис ограничивается на практике).

Практическое ограничение теоретически неограниченного семиозиса – отличная возможность обнаружения стартовых точек, содержание которых в каждом случае будет определяться финальным интерпретантом с его силой привычки. В случае теории Спенсера Брауна разведение теоретического и практического уровней позволило бы получить столь необходимое уточнение алгоритма поисков первых различий, без чего говорить о повторном вхождении довольно трудно, если вообще возможно.

Пояснение принципов работы повторного вхождения крайне важно для теорий, изучающих общество, коммуникацию, человека (Н. Луман, Г. Бейтсон), которые опираются на «Законы формы» или на сходные с ними концепции. Оно не только позволяет несколько иначе взглянуть на проблему коммуникации субъектов, но и проясняет предлагаемый такими теориями новый взгляд на проблему места и роли самого субъекта¹⁰.

-
- ¹ Теория Спенсера Брауна не является логической в привычном смысле. По этой причине ранее я использовала еще менее четкий термин «концепция». Здесь же с указанной оговоркой предлагаю вернуться к теории.
- ² Термин «понятие» я также использую с рядом оговорок (см.: *Боброва А.С.* Идеи Дж. Спенсера Брауна в интерпретации Н. Лумана // Вестник РГГУ. 2013. № 11. Сер. «Философские науки. Религиоведение». С. 102–110).
- ³ Идеи Спенсера Брауна сходны с идеями Пирса не только в этом вопросе.
- ⁴ Подробнее см.: *Боброва А.С.* Понятия, формирующие «Законы форм» // История философии и социокультурный контекст – II: Мат-лы междунар. конф. Москва, 24–25 декабря 2012 г. М.: РГГУ, 2012. С. 353–362. «Законы форм» следует читать как «Законы формы» (опечатка редактора).
- ⁵ *Spencer-Brown G.* Laws of Form. N. Y.: E.R Dutton, 1979. P. 103.
- ⁶ Подробнее см.: *Боброва А.С.* Понятия, формирующие «Законы форм».
- ⁷ Здесь важно уточнить, что принцип работы повторного вхождения следует отличать от закона пересечения: «Значение повторного пересечения не совпадает со значением пересечения» (*Spencer-Brown G.* Op. cit. P. 2).
- ⁸ *Peirce C.S.* The Logic of Mathematics; An Attempt to Develop My Categories from Within. CP 1.444. Здесь и далее используются общепринятые сокращения издания: *Peirce C.S.* Collected papers. Vols. 1–8. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1958–1966. «CP X.Y» = Collected Papers of Charles Sanders Peirce X (номер тома) Y (номер параграфа).
- ⁹ *Spencer-Brown G.* Op. cit. P. 110.
- ¹⁰ Тема субъекта требует отдельного исследования, результаты которого будут представлены мною в смежных публикациях.

КОНЦЕПЦИЯ ПОСТДЕМОКРАТИИ: ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

В статье предлагается социально-философский анализ феномена постдемократии. Постдемократия интерпретируется как новая политическая реальность, сохраняющая лишь отдельные демократические институты, лишённые содержания. Затронуты идеи К. Крауча, М. Хардта, А. Негри, Н. Кляйн, С. Жижека. Наиболее подробно анализируется концепция английского социолога К. Крауча, изложенная в работах «Постдемократия» и «Странная не-смерть неолиберализма». В статье выдвигается гипотеза о тенденциях развития постдемократии.

Ключевые слова: постдемократия, неолиберализм, корпорации, элита, парламентаризм, государство, революция.

В последние годы в научном словаре к постмодернизму, постиндустриальному и постсекулярному обществу прибавилась постдемократия. Уже привычная приставка «пост-» свидетельствует о неустойчивом, промежуточном, переходном состоянии современного общества. Мы уже покинули привычные координаты, но еще не обрели новых форм существования. Более того, закрадывается подозрение, что и не обретем: «текущая современность» вряд ли в ближайшее время превратится во что-то устойчивое. Многие авторы пишут о трансформации демократии в последние десятилетия. По мнению М. Хардта и А. Негри, «нынешний кризис демократии связан не только с коррупцией и неэффективностью <...> Отчасти это вызвано тем, что по-прежнему не ясно, что же вообще означает демократия в мире, подвергнутом глобализации»¹. С одной стороны, мы имели дело в 90-е гг. с триумфальным шествием демократии по всему миру. Казалось, что и от нас зависит то, в какой стране и в каком мире мы будем жить в бли-

жайшем будущем. Постепенно иллюзия начала рассеиваться. Демократия, права человека, общечеловеческие ценности еще звучат повсюду как хорошо затверженные мантры, но многие понимают, что за всем этим скрывается еще нечто, например экономические и геополитические интересы государств, международных организаций, корпораций. Волна преобразований 90-х гг. оказалась умело срежиссированным спектаклем. Демократический настрой был вполне искренним, но развитие событий в основном зависело от сценаристов и от главных действующих лиц, входящих в политическую и экономическую элиту. Об этом, в частности, убедительно сказано в книге Н. Кляйн «Доктрина шока». За пределами Запада устанавливается демократия, копирующая лишь внешние формы политических систем, не затрагивающая ключевые механизмы управления общественным процессом. Появились и специфические термины, например «управляемая демократия», которая для общественного мнения плавно трансформируется в «суверенную». Либеральный оптимизм 90-х гг. скоро сменяется разочарованием и достаточно пессимистичными прогнозами на будущее. Новая «революционная волна», охватившая мир в 2012–2013 гг., прокатилась не только под демократическими, но и под радикальными антизападными лозунгами. Оппозиционные движения становятся здесь способом проектирования новой геополитической конфигурации. Прагматичная политическая игра часто преподносится как «цивилизационный выбор». Так часто трактуют ведущие западные аналитики текущие события на Украине. То, что со стороны выглядит как демократическая волна, в реальности оказывается борьбой олигархических кланов, подпитываемой недовольством и разочарованием народа во власти. Развитие постдемократии, скорее всего, состоит в дальнейшей разработке революционных сценариев, способных моментально изменить расстановку сил и привести к власти новые политические фигуры. Революция моментально разрушает псевдодемократический фасад власти, нарушает общепринятые принципы политической игры.

В настоящее время трансформация демократии описывается очень разными эпитетами: постмодерная демократия, сетевая демократия, информационная демократия, медиадемократия, углеводородная демократия, имитационная демократия, манипулятивная демократия или даже тоталитарная демократия. Постдемократия – термин обобщающий. Следует отметить, что это термин скорее полемический, чем содержательный. В 2000-е гг. это понятие употреблялось все чаще, но нередко без особой смысловой нагрузки. В отличие от других слов, образованных схожим обра-

зом, можно проследить историю его возникновения. Этот термин впервые было введен английским социологом Колином Краучем в 2000 г. Мировую известность и распространение оно получило в 2004 г. благодаря его книге с одноименным названием. Она была переведена более чем на 30 языков и широко обсуждалась в самых разных странах, в том числе и в России. В 2011 г., основываясь на анализе глобального экономического кризиса, Крауч опубликовал новую книгу «Странная не-смерть неолиберализма», где прежние идеи получили эмпирическое подтверждение и развитие. По словам швейцарского социолога Ж.-В. Мюллера, анализирующего постдемократию, данное «суггестивное» понятие отражает, прежде всего, «опыт политического бессилия» и отсутствие политического плюрализма². Отечественный философ И. Джохадзе практически одновременно с Краучем в статье «Демократия после модерна» очень убедительно и не менее суггестивно описывает данную ситуацию. Некритическое принятие существующего порядка проявляется «в массовом безразличии, психологической усталости и отупляющей апатии»³. В такого рода демократии формируется «свобода невыбора». Такая система предоставляет право нам самостоятельно решать, «какой формы невыбора нам свободно и рационально придерживаться. Обществу, власти, социальным институтам совершенно безразлично, какой образ жизни ведут индивидуализированные субъекты, чем они занимаются и какие цели преследуют. От принятого субъектом решения абсолютно ничего не зависит <...>». Возникает иллюзия свободы и демократии: «контролируемая вседозволенность и ни к чему не обязывающий плюрализм»⁴. Индивидуализированное общество создает множество несводимых друг к другу частных практик, возможности коллективного действия при этом практически сводятся к нулю. Постдемократия выработала свои собственные механизмы избегания и нейтрализации острых общественно-политических дискуссий. СМИ формируют общую «повестку дня» (agenda). Определенные темы «вбрасываются» в общественное мнение, и здесь уже не так важно, «за» или «против» высказываются участники, достаточно того, что эта тема попала в общественное сознание, перестала быть чем-то непривычным и даже шокирующим. Политкорректность, господствующая в западном мире, позволяет избежать неприятных поворотов в дискуссиях, отсекает те мнения, которые кажутся слишком радикальными; это и есть тот самый «ни к чему не обязывающий плюрализм», о котором было сказано выше⁵. По словам российского социолога Л. Ионина, политкорректность выполняет две основные функции: «она служит обоснованию внутренней и

внешней политики <...> западных государств и союзов, а с другой стороны – подавлению инакомыслия и обеспечению идейного и ценностного консенсуса»⁶. Ко всему этому арсеналу средств следует еще добавить «шоковую терапию» – любимое средство неолиберальных экономистов. Она дезориентирует население, вызывает иррациональную реакцию, парализует волю к борьбе. Наоми Кляйн в своей знаменитой книге «Доктрина шока» называет такую модель «капитализмом катастроф». Здесь используются как природные, так и рукотворные катастрофы для реализации экономических моделей, служащих интересам крупнейших корпораций и правящих элит⁷.

Рассмотрим более подробно концепцию Колина Крауча. Автор этих книг – ученый, не утративший веру в классические демократические идеалы западного общества, по убеждениям – умеренный социалист, ратующий за воплощение идеала социальной справедливости. В своих трудах он, скорее, предостерегает западный мир от возможного развития событий. Новизна этих идей состоит в том, что известный английский социолог здесь с опорой на множество фактов описывает проявления деформации демократии в западном мире. Демократию он рассматривает как достаточно короткий период развития западного общества. В его книгах не предлагается отсылка к древнегреческой демократии, речь идет о пре-модерне и модерне. Демократия здесь рассматривается как нечто самоочевидное, всегда одинаковое. В то же время сейчас стали появляться исследования, где демократия трактуется как специфический результат развития западной политической мысли. «Термин “демократия” прожил три коротких века, причем на обочине политической мысли в Древней Греции <...>, а потом фактически исчез из западного мира и начал медленно возрождаться гораздо позже: Французская революция освятила его»⁸. Согласно Краучу, в период преддемократии в политике полностью господствовали элитные группы, в эпоху «расцвета демократии» они вынуждены были поделиться властью и влиянием с представителями неэлитных групп. В настоящее время мы постепенно движемся к созданию нового класса, который «не только накапливает богатства, но и начинает играть доминирующую политическую роль».

Колин Крауч констатирует, что в отношении современных социальных процессов пока нет никакой ясности, но можно выявить определенные тенденции развития общества. По его словам, новая политическая форма, сохраняя отдельные черты классической демократии, изменяет содержание политического процесса. Идеал демократии сформирован Просвещением, а воплощена в жизнь эта идея была в послевоенный период развития Европы. Следует от-

метить то, что Крауч практически не учитывает исторический контекст осуществления европейской демократии: жесткое противостояние двух идеологий, систем ценностей, советского и западного блоков, геополитическое доминирование англо-американского мира над всем Западом. Также мало говорится о предпосылках появления новой политической реальности, связанной с падением советской системы и ускорением глобализации. Он указывает, что в условиях постдемократии формируется единое политическое пространство, не ограниченное рамками национальных государств. Здесь отмечается возрастающее влияние корпораций, усиливающих свою экономическую мощь и приобретающих политическое влияние, а также распад классовой структуры эпохи модерна. Различные профессиональные группы оказываются изолированными и неспособными к самоорганизации. По словам английского социолога, сейчас за «спектаклем электоральной игры разворачивается непубличная реальная политика», а предвыборные дебаты и сами выборы превращаются в «тщательно срежиссированное представление». Еще одно проявление постдемократии состоит в том, что происходит сильное сужение круга лиц, принимающих решения, серьезные обсуждения общественных проблем и поиск компромиссных решений заменяются рекламными слоганами, за которыми часто скрывается прямо противоположный смысл. Можно заметить, что неолиберальные политические и экономические решения часто оформляются вполне социалистическим лозунгами. Разрушение общественных институтов часто преподносится как верность традициям. Политические программы вообще теряют значение, они превращаются в набор противоречащих друг другу тезисов. Либеральные экономисты часто связывали будущее с ограниченным правительством в неограниченной экономике и «сводили демократическую составляющую к проведению выборов». Однако, как замечает автор, чем больше государство уходит из обеспечения жизни простых людей, порождая у них апатичное отношение к политике, тем легче корпорациям использовать государство в своих целях. Можно заметить в скобках, что обычно это выражается в известной формуле: приватизация прибыли и национализация убытков. Английский социолог все же надеется, что в странах с сильными демократическими традициями основные права и свободы сохраняются и в новых условиях. В большей опасности находятся страны с несформировавшейся демократией, где «ростки демократии могут полностью исчезнуть». Еще одним существенным явлением является стирание границ между государством и рынком. Интересы государства и корпораций теперь очень часто неразрывно взаимосвязаны. Отмечу, что Наоми Кляйн описы-

вает это на примере восстановительных работ в Новом Орлеане и после войны в Ираке. Здесь многие функции государства были переданы частным компаниям. На этих подрядах околосударственный бизнес заработал колоссальные деньги. Данные примеры нам хорошо знакомы и по российской действительности. По словам Крауча, описанный выше процесс развития рыночной экономики является необратимым. Местами его критика неolibеральной экономики выглядит почти как скрытая реклама. В частности, в ряде интервью он указывает, что «корпорациям нет альтернативы». Приведу его слова из интервью «Русскому журналу»: «Ни экономика малого бизнеса, ни экономика, контролируемая государством, не способны дать нам то процветание, которого мы все жаждем»⁹. Следует заметить, что очень сомнительно утверждать, что мы все «жаждем» одинакового процветания. На основании слов Крауча создается ощущение, что данный процесс не имеет какой-либо альтернативы. Они должны, по его мнению, стать «социально ответственными», то есть выполнять ряд функций национального государства. Корпорации способны ослабить традиционные демократические институты. Эти институты окажутся декоративными, не играющими существенной роли в развитии общества. Официальную политику же в данной системе будут полностью контролировать политические и деловые элиты. Взаимосвязь между обществом и политическими элитами ослабеет. Политические лидеры изолируются от общества, охраняемые современными электронными системами безопасности. Энергия масс, в свою очередь, может найти другой выход. Крауч видит решение проблемы в выходе политики за национальные границы. О том же самом, кстати говоря, в последнее время писал и немецкий социолог Ульрих Бек, призывая создать глобальное гражданское общество, способное влиять на деятельность крупнейших транснациональных корпораций, например отказываясь покупать продукцию данных компаний. Определенные возможности дает и Интернет, способный формировать общественное мнение. Крауч характеризует нынешнюю ситуацию как неустойчивое равновесие, открывающее возможности для новых форм демократии. Выход, который видит Крауч, – это общественные инициативы по контролю за корпорациями.

Во второй известной книге «Странная не-смерть неolibерализма» он пишет о достаточно необычном феномене. Экономический кризис, который переживает в настоящее время глобальная экономика, во многом обусловлен тотальной победой неolibеральных подходов, всевластием финансовых рынков и устранением государства. Казалось бы, кризис должен привести к смене экономического курса, как это было в 30-е гг. Но, по словам Крауча, мы наблюдаем

странное явление: неолиберализм в последние годы только укрепился и приобрел такую политическую власть, которой ранее не обладал. Это выражается в возросшей роли корпораций, в особенности финансовых. Противопоставление рынка и государства он считает устаревшим, поскольку отношения между политикой и экономикой стали гораздо более сложными. Рынок, как и демократия, тоже подвергся воздействию глобальных корпораций. Речь даже идет не о трехстороннем столкновении государства, рынка и корпораций, а об «удобном приспособлении»¹⁰. Представители неолиберализма (чикагской экономической школы) содействуют «могущественному объединению частной экономической власти и власти государства». Государство применяется для защиты интересов этих компаний¹¹. В отдельной главе «Приватизированное кейнсианство» он пишет о том, как постепенно соединялась социальная деятельность государства с интересами крупных компаний. Парадокс нынешней системы состоит в том, что «коллективное благосостояние можно обеспечить, только позволив небольшому числу индивидов быть слишком богатыми и политически могущественными». Логика этой системы достаточно абсурдна, это настоящая ловушка для общества. «Правительства вынуждены сокращать важнейшие социальные расходы ради того, чтобы успокоить финансовые рынки, встревоженные объемом государственного долга, хотя дельцы на этих рынках – это те самые люди, которые нажились на спасении банков и начали выплачивать себе огромные бонусы»¹².

По сути, постдемократия – уже не предостережение, она стала реальностью не только для нас, но и для западного мира. Следует согласиться с английским аналитиком: она представляет собой весьма неустойчивое состояние, которое открывает возможности и для нового тоталитаризма, и для реализации демократического потенциала совершенно новым путем, для создания самых неожиданных коалиций и поиска новых средств влияния на политические элиты. Возможно, что сейчас как раз и идет поиск этих новых форм. Славой Жижек в одной из своих последних книг¹³ предсказывает, что союз капитализма и демократии «скоро закончится разводом». По мнению Ф. Берарди, итальянского марксиста, убедительно описывающего данную ситуацию, вполне оправданные протесты, прокатившиеся по Европе, «бессильны и непоследовательны, поскольку сознательность и скоординированность действия кажутся недостижимыми для нынешнего общества. Посмотрите на европейский кризис. Никогда еще в нашей жизни мы не сталкивались с ситуацией, настолько заряженной революционными возможностями. Никогда мы еще не были так бессильны. Никогда еще интеллектуалы

и активисты не были столь молчаливы, столь бессильны найти способ показать новый возможный путь»¹⁴. Вряд ли можно надеяться на появление «ответственных корпораций» по Краучу, поскольку их деятельность транснациональна, непрозрачна и подчинена неумолимой бизнес-логике. Социальные задачи они будут рассматривать не более как дополнительную возможность саморекламы, как определенную маркетинговую стратегию. Скорее национальное государство, вроде бы уже списанное со счетов западными учеными, можно рассматривать как альтернативу корпоратократии... Вопрос, при каких условиях государство может действительно превратиться в национальное и перестать быть орудием транснациональных элит, остается открытым. В этой ситуации многое может зависеть от позиции пока еще молчаливого большинства и от стечения геополитических обстоятельств...

Примечания

¹ Хардт М., Незгри А. Множество. Война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 282.

² Müller J.-W. Postdemokratie?: Karriere und Gehalt eines problematischen Schlagwortes [Электронный ресурс] // Neue Züricher Zeitung. URL: <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/karriere-und-gehalt-eines-problematischen-schlagwortes-1.17782268> (дата обращения: 10.11.2013).

³ Джохадзе И. Демократия после модерна. М.: Праксис, 2006. С. 22–23.

⁴ Там же. С. 30–31.

⁵ Ионин Л. Демократия и общественное мнение // Ионин Л. Апдейт консерватизма. М.: ВШЭ, 2010.

⁶ Ионин Л. Политкорректность: дивный новый мир. М.: Ad Marginem, 2012. С. 81.

⁷ Кляйн Н. Доктрина шока. М.: Добрая книга, 2009.

⁸ Цит. по: Канфора Л. Демократия. История одной идеологии. СПб.: Alexandria, 2012. С. 370.

⁹ Крауч К. Постдемократический мир корпораций. Интервью [Электронный ресурс] // Русский журнал. URL: <http://russ.ru/pole/Postdemokratischeskij-mirkorporacii> (дата обращения: 10.11.2013).

¹⁰ Крауч К. Пост-демократия. М.: ВШЭ, 2010. С. 76.

¹¹ Крауч К. Странная не-смерть неолиберализма. М.: Дело, 2012. С. 157.

¹² Там же.

¹³ Жижек С. Год невозможного. М.: Европа, 2012. 272 с.

¹⁴ Цит. по: Жижек С. Накануне Господина. М.: Европа, 2014. С. 5.

НА ПУТИ К ПОНИМАНИЮ СЛОЖНОСТИ ТЕХНОСОЦИАЛЬНЫХ ОБЪЕКТОВ

В статье рассматривается то, как изменяется понятие сложности от детерминистского понимания в классической науке до современной «пост-социальной» его интерпретации (Б. Латур, К. Кнорр-Цетин и др.), когда объект и включенный в его разрастание (усложнение) субъект образуют единую систему, обладающую свойством аутопоэзиса.

Ключевые слова: аутопоэзис, техносоциальные объекты, сложность, комплексность.

І. Явление сложности

Становление и успехи европейской науки Нового времени позволили целостно объяснять полноту явлений природы, доступных наблюдателю той эпохи. Коперником была создана гелиоцентрическая система мира, Галилей и Ньютон сформулировали всеобщие законы движения тел, Лаплас достроил здание классической науки, используя более тонкую формулировку законов небесной механики. Этот успех стал причиной такого понимания феномена сложности, что поведение объектов возможно описать на основе законов динамики. Те, кто стремился высказаться «научно» в то время, не могли высказаться в ином, отличном от детерминистского, ключе. Лаплас писал, что современное состояние Вселенной следует рассматривать как результат ее предшествующего состояния и причину последующего¹.

По сей день механическая сложность часто интерпретируется в духе лапласовского высказывания. Хотя, если читать тексты Лапласа последовательно, то перед нами раскрывается несколько иная картина. Как оказалось, детерминизм Лапласа вписан им в доста-

точно сложное мироустройство того времени, которое не следует упрощать на манер подобия простейшему механизму (часам). В это описание мироустройства включаются вопросы о вероятности, о загадке мироздания, о боге (Лаплас на вопрос о месте бога в его системе мира ответил, что не нуждается в этой гипотезе) и др.

До определенного времени детерминизм, очевидно, не требовал специального рассмотрения сложности объектов как отдельной проблемы. Механистическая сложность вполне объяснялась концептуальной схемой того времени: сложное может быть описано как то, что составлено из многих элементов, каждый из которых подчиняется простым или сложным, но всегда *всеобщим* законам.

Однако детерминистическая картина мира никогда не была общепризнанной концепцией, хотя она и основывалась на достижениях физики и астрономии. Представители баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) утверждали неприменимость концепции детерминизма к историческому процессу, проводя различие между науками о природе и науками о культуре².

Лапласовский детерминизм подвергся критике и со стороны естественных наук в конце XIX – начале XX в. Развитие инструментов наблюдения за движением планет и поведением частиц заставило ученых усомниться в абсолютном статусе законов Ньютона. Специальной теорией относительности Эйнштейна была показана ограниченная применимость законов Ньютона, долгое время служивших, казалось бы, надежным обоснованием детерминистского подхода. Теоретический аппарат квантовой механики («принцип неопределенности») показал невозможность точного установления координаты и импульса квантовой частицы. Именно квантовая механика дала первый толчок к преодолению механистического агрегативного описания сложности.

В XX в. наука столкнулась с необходимостью описания некоторых объектов, с которыми ей не приходилось иметь дело ранее. Оказалось, что можно выделять нечто общее между объектами, относящимися, казалось бы, к разным областям, и применять эту найденную общность для решения практических задач. Это привело к развитию «системной» парадигмы и сопутствующему выделению кибернетики как самостоятельной области научного знания.

Появление системного подхода во многом связано с исследованием биологических и социальных объектов. Их адекватное описание методами классической физики вызывало трудности. Л. фон Берталанфи, пионер системного движения, указывал, что механика может дать точное решение для системы из двух тел (на-

пример, в задаче о притяжении Солнца и планеты), но с включением в систему третьего тела точное решение уже невозможно³. Системы с большим числом тел исследуются статистическими методами, имеющими дело с неорганизованной сложностью и, в конечном счете, основанными на втором начале термодинамики. Однако проблемы биологии, психологии и социальных наук по существу являются проблемами *организованной* сложности. Это проблемы с большим, но не бесконечным числом переменных, для разрешения которых, как показала практика, недостаточно вероятностных законов поведения большого числа тел. Потребовались новые понятийные средства.

Предлагаемая Берталанди общая теория систем (далее – ОТС) вводит концепцию открытой системы, т. е. такой системы, которая обменивается с окружающей средой частицами, энергией и информацией – негэнтропией. При таком обмене оказывается возможным увеличение системной дифференциации и рост сложности системы. Концепция открытых систем к середине XX в. стала значимым шагом в познании сложных объектов.

Зададимся вопросом: обладает ли сложность некоторым особым статусом, который заставляет искать специальные инструменты взаимодействия с ней? Или сложность есть лишь сумма «большого» числа элементов и отношений?

Ю.А. Урманцев, создатель одного из вариантов общей теории систем, разработанного в 60–80-х гг. XX в., утверждает, что интерес к взаимоотношению систем разной сложности и уровня организации преувеличен. Причиной этого стало рассмотрение систем лишь как «единств»⁴. Согласно ОТС Урманцева, рассматривая объект-систему, необходимо не только исследовать единство, образуемое композицией первичных элементов по выделенным основаниям (этим и определяется сложность), но и отнести рассматриваемый объект-систему к системе объектов одного и того же рода⁵. При этом второй аспект рассмотрения объектов-систем не менее важен, чем первый. ОТС Урманцева демонстрирует возможность общесистемного подхода, не предполагающего особенного рассмотрения сложности.

Но, несмотря на успехи отдельных вариантов теории, в настоящее время еще не разработана такая ОТС, которую можно было бы применить для описания и природных, и технических, и социальных, и психических систем. Возможно, ее построение, удовлетворяющее интерес специалистов из различных областей естественнонаучного и социально-гуманитарного знания, – дело будущего.

Что-то похожее на такую теорию стремились построить выдающиеся представители «первой кибернетики» – Н. Винер, К. Шеннон, Д. фон Нейман. Винером и его последователями были предложены математизированные инструменты управления системами различной (но не любой) природы. На базе идей кибернетики в 50–60-х гг. прошлого столетия было сконструировано множество успешно функционирующих технических, организационных, информационных систем. Однако следует поставить вопрос, является ли тезаурус кибернетики, включающий такие понятия, как *управляемая / управляющая система, обратная связь, автомат, энтропия* и т. п., подходящим для «схватывания» способов взаимодействия со сложными техносоциальными системами (например, с Всемирной паутиной или финансовым рынком), способными провоцировать социальные риски?

Вряд ли стоит утверждать, что кибернетика отстывает перед сложными и сверхсложными объектами, к которым относятся приведенные примеры, и ее подходы необходимо отбросить при их описании. Скорее следует говорить о том, что кибернетический способ освоения сложности предполагает наличие некоторого управляющего уровня в исследуемой системе и применимость к ней понятийной конструкции Input / Output (вход-выход). При этом сложность таких техносоциальных объектов, как, например, фондовый рынок, не позволяет опереться в описании ее на инструменты моделирования «первой кибернетики».

На смену «первой кибернетике» пришла синергетическая парадигма, которую еще называют «второй кибернетикой». Синергетический подход, появившийся в 60-х гг. XX в., предполагает рассмотрение тесной связи между явлениями сложности и самоорганизации физико-химических систем (Г. Хакен, И.Р. Пригожин, В.И. Аршинов, Д.С. Чернавский). Самоорганизация представляет собой переход от менее упорядоченного состояния системы к более ее упорядоченному состоянию, при котором конечная структура системы непосредственно и напрямую не детерминируется предшествующим шагом развития. Эту модель уже можно противопоставить высказыванию Лапласа в том, что текущее состояние мира есть результат его предшествующего состояния и причина последующего. Наглядной демонстрацией пространственной самоорганизации систем являются конвекционные ячейки («ячейки Бенара»)⁶. В целом число структур, в которых проявляется спонтанная самоорганизация, очень велико. Природа, как оказалось, готова раскрыть множество своих тайн исследователю, вооруженному синергетическим инструментарием.

Обеспечив прорыв в понимании многих явлений, синергетика тем не менее столкнулась с трудностями при описании техно-социально-гуманитарных систем. К тому же синергетический подход был расхвачан специалистами разных профессий с последующими упрощениями «по аналогии». Следует также признать, что работы, опубликованные на протяжении последних двух десятилетий, не демонстрируют поступательного развития идей в этом направлении. Идеи и подходы, выдвигаемые в синергетических изысканиях, хоть и интересны, но, по мере их распространения на техносоциальные объекты, оказываются в большинстве случаев маловыразительными.

По-видимому, для продуктивного осмысления и исследования техносоциальных объектов необходимо выйти за рамки традиционно практикуемых синергетических подходов. С нашей точки зрения, двигаясь в этом направлении, наряду с практикуемыми подходами (кибернетика Н. Винера, синергетика, общая теория систем) следует использовать теоретические наработки «понимания сложности» из других областей знания – естественнонаучного и социогуманитарного. Речь идет о новых подходах, выработанных в рамках нейробиологии, социологии, коммуникативистики и социальной философии. Это – теория аутопоэзиса живых организмов (У. Матурана, Ф. Варела), системная теория в социологии (Н. Луман), теории коммуникации (Н. Луман, Ю. Хабермас), объект-центричная социология и акторно-сетевая теория (К. Кнорр-Цетин, М. Каллон, Б. Латур) и др. Рассмотрение этих подходов как возможностей для нового «контакта» со сложными объектами представляет большой интерес. «Поскольку мы столкнулись с “ожившими вещами” (высокотехнологическими информационными объектами), – отмечает Е.Н. Ивахненко, – то нелишне было бы поинтересоваться теми актами интеллектуального воображения, которые предложили ученые из других областей знания, столкнувшись с чем-то подобным»⁷. Кратко рассмотрим обозначенные направления осмысления сложного.

II. Сложность в постсоциальных исследованиях

Кибернетика называет социальные объекты сверхсложными, а задачи их моделирования – трудноформализуемыми. Однако означает ли это, что необходимо отказаться от попыток моделирования и формализации таких систем? Социологическая наука уже полтора столетия работает с этими системами, применяя самые раз-

ные подходы к их описанию. Однако ситуация осложняется тем, что во второй половине XX в. возникла проблема взаимодействия человека со сложными техносциальными системами, когда как сам человек утрачивает возможность располагать управляющим уровнем (в смысле «первой кибернетики»), который позволил бы ему в полной мере прогнозировать развитие системы и тем самым предотвращать различного рода нежелательные для своего существования последствия⁸. Иными словами, появился класс систем, которые «вышли из подчинения» своих творцов. Они провоцируют непрогнозируемое со стороны наблюдателя наращение сложности и сопутствующие этому наращению социальные риски. Характерными примерами таких систем могут служить сеть Интернет, товарный и фондовый рынки и др.

В середине 90-х гг. прошлого столетия Б. Латур вместе с М. Каллоном предложили научной общественности результаты своих исследований в области социобиологии – социальной кооперации насекомых и приматов для «калибровки моделей в социологии людей». Как оказалось, социальность насекомых убедительно продемонстрировала значимость «сверхорганизмов», что исключило возможность постановки вопросов об индивиде, взаимодействии и переговорах. В свою очередь, в социологии приматов социальную структуру уже нельзя считать «сверхорганизмом». Ее, согласно выводам Б. Латура, следует осмыслять как цепочку взаимодействий.

Общество, – пишет Б. Латур, – не начинается, как у Гоббса, с уже готовых человеческих тел, с расчетливых, способных к калькуляциям, умов, с других индивидов, приходящих к соглашению благодаря мифологии общественного договора. Насколько можно понять при помощи такой «проверки на приматах» историй о нашем происхождении, очеловечивание наших тел и душ, напротив, определялось тонкой тканью комплексных социальных взаимодействий, матрица которых существовала за несколько миллионов лет до нас⁹.

При этом взаимодействие людей является более дислоцированным, чем взаимодействие приматов: нет ни одновременности, ни непрерывности, ни гомогенности взаимодействия¹⁰. Исследования Латура позволили ему сделать радикальный вывод о том, что недостающим звеном, которого не хватает социологической теории для описания социальности через взаимодействия, являются объекты, или вещи. Окошко кассы, стол, дверная ручка могут рассматриваться как самостоятельные социальные акторы. Вещи фреймируют взаимодействие, то есть буквально задают его рамки. Латур

указывает: «Не заблуждаются ли социологи, пытаясь сделать социальное из социального, подлатав его символическим, не замечая присутствия объектов в тех ситуациях, в которых они ищут лишь смысл? Почему социология у них остается безобъектной?»¹¹.

Латур описывает понятие сложности, проводя различие между сложными и комплексными взаимодействиями. Взаимодействие приматов – комплексное, взаимодействие людей – сложное. Сложность взаимодействия достигается именно за счет включения в него объектов как самостоятельных социальных акторов. Обезьяны практически не используют вещи в своем взаимодействии и вынуждены поддерживать сложившийся порядок за счет наращивания комплексности. Если любой бабуин может вмешаться в любое взаимодействие, конечно, в пределах имеющейся стаи, то число возможных взаимодействий огромно.

Этому описанию комплексности и сложности можно попытаться найти соответствие в математической теории множеств. Взаимодействия обезьян образуют декартово произведение на множестве приматов. Взаимодействия людей ограничены наличествующими и возможными отношениями (подмножествами декартова произведения) на множестве людей. Эти отношения могут быть самого разного типа: быть членом семьи, играть в покер, быть пассажиром поезда, быть гражданином государства и т. д. Таким образом, комплексность представляется конструкцией «все со всеми», а сложность – «некоторые с некоторыми по определенным правилам». Сложность образуется за счет ограничений, а не «вседозволенности».

Объекты, однако, способны на гораздо большее, чем просто фреймировать взаимодействие. К. Кнорр-Цетин изучает *эпистемические объекты*, которые, в отличие от рассматриваемых Латуром объектов инструментальных, способны включать людей в собственную динамику. Если у Латура мы находим описание того, как дверному доводчику делегируются отношения, характерные для людей (додовчик мягко захлопнет дверь независимо от настроения проходящего человека), то Кнорр-Цетин именует рассматриваемые системы «объектами привязанности» – настолько глубоко способны они вовлекать людей в собственные процессы.

В качестве примера объекта привязанности рассматривается финансовый рынок. Привлекая обширный эмпирический материал, Кнорр-Цетин показывает, что ни одним участником рынок никогда не может быть понят полностью, он как бы «разворачивает» свою структуру перед участниками¹². Торговец, осуществляющий операции на финансовом рынке (трейдер), вынужден

находиться в ситуации «недостаточности», которая формируется его руководством (заработать определенную сумму для банка), личными целями (получить максимальный «бонус») и прошлыми неудачными сделками, последствия которых необходимо устранять. Но не только. Дело в том, что рынок как объект является разворачивающейся структурой, которая коррелирует со структурой желаний субъекта – трейдера. Рост сложности рынка-объекта в определенный момент приводит к самозапуску в нем аутопоэзной динамики. Субъект пропускает желание через объект и возвращает его обратно, попутно «подпитываясь» вновь обретенными возможностями объекта¹³. Объект и включенный в его разрастание (усложнение) субъект развиваются за счет друг друга спонтанно, причем так, что следующий этап роста (характер его связей и качеств) не может быть определен исчерпывающе. Эта невозможность детерминистски исчерпывающего описания распространяется как на попытку описания субъектом (участником процесса, актором) становящегося будущего объекта, так и на невозможность точного прогноза становящегося будущего себя самого.

Следующими шагами исследования станут взвешивание социальных рисков, провоцируемых техносциальными объектами, и поиск подходов к моделированию этих объектов, релевантных их саморазрастающейся структуре. Но это уже тема другой статьи.

Примечания

¹ Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. С. 9.

² См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.

³ См.: Берталанфи Л. Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем: Сборник переводов. М.: Прогресс, 1969. С. 25.

⁴ См.: Урманцев Ю.А. Общая теория систем: состояние, приложения и перспективы развития [Электронный ресурс] // Political Science. URL: <http://www.sci.aha.ru/ots/OTSU.pdf> (дата обращения: 11.07.2013).

⁵ Там же.

⁶ См.: Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Введение. М.: Мир, 1990. С. 16.

⁷ Ивахненко Е.Н. Аутопойезис информационных объектов // Информационное общество. 2009. № 1. С. 40.

- ⁸ См.: *Ивахненко Е.Н., Аттаева Л.И.* Изменение стратегий осмысления сложного: от метафизики и целерациональности к коммуникативной контингентности // Известия Смоленского государственного университета. 2011. № 4. С. 353–366.
- ⁹ *Латур Б.* Об интеробъективности // Социология вещей. Сб. статей. М.: Территория будущего, 2006. С. 173.
- ¹⁰ Там же. С. 182.
- ¹¹ Там же. С. 184.
- ¹² *Кнорр-Цетин К., Брюггер У.* Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей. С. 318.
- ¹³ См.: *Ивахненко Е.Н.* Социология встречается со сложностью // Вестник РГГУ. 2013. № 11. Сер. «Философские науки. Религиоведение». С. 90–101.

ТЕХНИКА ВЛАСТИ И ВЛАСТЬ ТЕХНИКИ В ФИЛОСОФИИ ЛЬЮИСА МАМФОРДА

Почему в XX столетии техника перестает быть социально нейтральной? В чем заключается «проклятие машины»? Каковы особенности индустриально-технократического устройства в государстве? В этой статье мы обращаемся к проблеме социальной трансформации феномена техники, трансформации оценки техники в контексте кризиса общества и власти.

Ключевые слова: техника, прогресс, мегамашина, власть, дегуманизация, ритуал, демократия, индивидуализм, идеология.

Когда мы говорим о технике, не стоит понимать под этим словом исключительно изобретения человека, которые он использует в промышленности и сельском хозяйстве; это многозначное понятие. Слово *téchne* переводится с греческого как мастерство, искусство, умение изготовлять – это то, что не существует в природе изначально, то, что создано человеком. По сути, техникой является любое проявление человеческой деятельности – будь то селекция растений, живопись, одежда. «Есть техника живописи, скачек, управления самолетом. Речь идет повсюду не о вещах, но о целенаправленной деятельности»¹, – пишет Освальд Шпенглер в работе «Человек и техника» (1931). Еще одной отличительной чертой техники является то, что человек способен передавать приобретенные умения своим потомкам, последующие поколения не должны изобретать что-либо заново, а могут пользоваться тем, что было создано до них, совершенствуя эти механизмы и приспособлявая к меняющимся условиям жизни.

Но техника – это не только рукотворный продукт человеческого труда. Технику часто рассматривают в контексте управления и власти. Еще в трактате Никколо Макиавелли «Государь» мы находим примеры техники управления, техники обретения и удержания

власти. Отправляя свою работу Лоренцо де Медичи, Макиавелли предпринимает попытку воздействовать на методы управления государством, так как в своей книге пишет о своих наблюдениях за деятельностью других государей, государственном устройстве в разных странах, о жизни граждан в них. Макиавелли анализирует опыт других государств и пишет об их плюсах и минусах, подталкивая своего правителя к мысли о том, что есть благо, а что идет во вред. Все его рекомендации государю – это утонченная техника власти.

Но постепенно и сама техника начинает становиться властью. Человек, который долгое время стремился к развитию техники и покорению природы, теперь вынужден сам подчиняться технике, оказывается в зависимости от техники. «Властелин мира сделался рабом машины, – пишет О. Шпенглер. – Она принуждает его, нас, причем всех без исключения, ведаем мы об этом или нет, хотим или нет – идти по проложенному пути»².

Исследователи обращаются к вопросу о трансформации техники, превращения ее в институт управления и власти. На протяжении веков техника меняла свой статус постепенно. На первых порах она играла достаточно незаметную роль в жизни человека, так как в древнем обществе на первом месте всегда стоял ручной труд, а техника воспринималась как невиданная роскошь, новшество, к которому еще следует привыкнуть. Затем технические изобретения стали распространяться повсеместно, так как с их помощью любые задачи выполнялись гораздо быстрее и требовали меньших затрат энергии от самого человека.

В XX столетии развитие техники обретает характер неуправляемой экспансии, приводит к зависимости человека от техники. Власть техники проявляется не только в том, что человек в своей обыденной жизни и производстве уже не может обойтись без помощи технических устройств, техника внедряется в управление обществом. Возникают проекты технократической организации общества как пути преодоления социального кризиса. Возрождается феномен мегамшины, прообраза тоталитарного государства.

Последствием технократической экспансии становится массовизация общества. В условиях приоритета технического развития человек начинает ощущать себя не более чем винтиком машины, частью огромного механизма.

Человек по своей природе стремится к свободе, творчеству, развитию, но в условиях ужесточающейся технической экспансии он постепенно теряет свою индивидуальность, так как в машине работают тысячи таких же, как он. Строгая отчетность, дисципли-

на, однообразный характер работы – причем чаще всего это работа физическая – приводят к тому, что человек перестает мыслить абстрактно, позиционировать себя как личность. Тяжелый труд на благо машины не оставляет сил и времени на изобретение новшеств, имеющих опосредованное отношение к технике как таковой (мы отмечали выше, что техника – это не только технические изобретения, под этим словом можно понимать все то, что создал человек – будь то музыка, живопись, селекция растений и пр.).

В философии XX столетия распространена тенденция считать машину неизбежным злом индустриализма, обязательным условием тоталитарного государственного устройства. Можно говорить о том, что до промышленной революции XIX в. человек вполне мог обходиться без технических устройств. Но с наступлением XX в. зависимость от техники проявлялась все более очевидно. Восковые свечи значительно проигрывали электрическому освещению, деревянные дома – прочным конструкциям из бетона, лошади – автомобилям. Человек, который всегда стремился к комфорту, получил его сполна. Но, пользуясь всеми этими благами цивилизации, мы перестали ощущать, что сами становимся рабами техники. Вся человеческая жизнь становится технизированной. С самого рождения данные о нас вносятся в базу, чтобы государство как большая машина могло вести учет и контроль. Те же цели преследует и производство новых гаджетов: во многих телефонах и компьютерах хранятся почти все данные об их владельцах: есть выход в социальные сети и доступ к банковской карте. Недавно в продажу поступил телефон, который определяет владельца по отпечаткам пальцев. Машина не оставляет современному человеку шанс сохранить свою свободу, выйти из-под ее неусыпного контроля.

СМИ – это еще одно средство, с помощью которого машина реализует свою власть над гражданами государства. По телевидению, на радио и в Интернете внимательно изучают потребности целевой аудитории и создают продукт, который заинтересует потребителя и удержит его внимание. Интернет – еще более властный продукт машины, так как пользователь волен сам определить контент и самостоятельно найти то, что ему интересно.

Все эти процессы приводят к тому, что человек находится в постоянной зависимости. Он находится в постоянном поиске информации и, как только ему ограничивают доступ к ней, начинает испытывать информационный голод. Стоит ли говорить о том, что человек просто не представляет себе, как возможно прожить без электричества и газа.

Осознавая происходящее, некоторые люди пытаются вырваться из-под власти техники. К человеку пришло понимание того, что массовое часто проигрывает индивидуальному. Но есть технические вещи, от которых сам человек не может отказаться лишь путем волеизъявления. Так, в последние два десятилетия особое развитие получили нанотехнологии и биотехнологии. Современные философы давно уже высказывают опасения, связанные с внедрением новых технологий в человеческую жизнь. В случае использования продуктов генной инженерии и биотехнологий техника будет существовать не только вокруг нас, но и в нас самих. Грандиозные проекты современных ученых, которые, по замыслу, могут существенно оздоровить и осчастливить людей, в конечном итоге ведут к полной, законченной власти техники над человеком.

На протяжении XX столетия проблема власти техники волновала многих исследователей. Герберт Маркузе открыто говорит о том, что технический аппарат включает в себя власть техники: «Сама техника представляет собой господство (над природой и человеком) – господство методическое, научное, рассчитанное и расчетливое»³. Цели и интересы этого господства содержатся в системе технического аппарата, т. е. техника – это исторически общественный проект. Он создается для того, чтобы изменить людей и вещи в интересах общества и господствующих в нем приоритетов.

В работе, посвященной исследованию взаимодействия человека с техникой и перспективам этого союза, Юрген Хабермас отмечает, что одно из самых негативных последствий применения техники – это утрата человеком индивидуальности. Техника настолько плотно проникает в человеческую жизнь и тело, что без нее уже невозможно обходиться, она обретает характер власти⁴.

Обращение к технике как инструменту власти, инструменту политического воздействия присутствует в большинстве работ американского социального мыслителя Льюиса Мамфорда («Техника и цивилизация», опубликованная в 1934 г., «Культура городов» (1938), «Город в истории» (1961), и, наконец «Миф машины. Техника и развитие человечества» (1967)).

Мамфорд типологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника, по Мамфорду, это «образец моно-техники или авторитарной техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство»⁵. Корни моно-техники восходят к пяти тысячелетней древности, когда человек открыл то, что

Мамфорд называет «мегамашиной», т. е. строгую иерархическую социальную организацию⁶.

Мегамашина – это централизованная иерархическая структура, которая использует мегатехнику и труд большого числа людей. По сути, мегамашина – это социальная организация нового типа, где каждому рабочему отведены определенные обязанности и каждый находится под надзором бюрократического аппарата. Во главе машины находится правитель, воплощающий собой божественную власть. Машина держится на абсолютном повиновении. Эта стройная система позволяла контролировать труд большого количества людей на обширной территории.

К мегамашинам можно отнести крупные армии, большое количество работников, объединенных для выполнения определенной задачи, например строительства египетских пирамид или Великой Китайской стены. «Это было незримое сооружение, состоявшее из живых, но пассивных человеческих деталей, каждой из которых предписывалась особая обязанность, роль и задача»⁷. Машина состоит из огромного количества людей, и с ее помощью можно воплотить в жизнь великие инженерные замыслы.

С древних времен техника и власть были неотделимыми друг от друга понятиями. Именно могущество власти правителя стимулировало строительство огромной мегамашины. Со временем мегамашина сама стала властью, способной управлять процессами в государстве.

Однако, согласно Мамфорду, необратимость технической экспансии неочевидна. Технический прогресс нужно остановить и освободить человека от власти техники. Философ придерживается идеи, что машина – это пусть и эффективное, но уродливое порождение индустриальной эпохи. Будь то технические устройства или система организации труда и общества, находясь в мире машин, человек начинает постепенно утрачивать человеческие качества. Он привыкает ощущать себя незначительным, в условиях, когда на повестке дня – эффективность производства, человек несопоставим по своим возможностям с машиной. Человек становится всего лишь элементом гигантского механизма, если он не сможет работать на благо машины – ему сразу же найдут замену. Существовавшие веками религиозные воззрения ставятся под сомнение, так как верховным божеством считается тот, кто находится на вершине машины. В технократической системе человек готов разом порвать со всеми обычаями и традициями, которые перенимались младшими поколениями от старших, отказался от всего, что связывало его с прошлым, но не может воспринимать другие ценности, так как они

еще толком не сформировались, а если они и есть, то их значение весьма сомнительно.

Но чтобы остановить техническую экспансию, нужно вернуться к «золотому веку человечества» и начать возрождать социальные ценности того периода. Сущность человека состоит не в материальном производстве, а в открытиях и интерпретации, значимость которых вряд ли можно переоценить. Человек – это существо, которое само себя созидает, преодолевает и проектирует.

Мамфорд считает развитие техники вторичным фактором, в то время как первичным является потребность человека в самореализации, обретении новых умений и навыков, развитии искусств: «...на каждом этапе развития человека его изобретения и преобразования были направлены не столько на увеличение запасов пищи или на обуздание природы, сколько на утилизацию его собственных гигантских органических ресурсов, а также на выражение его скрытых возможностей...»⁸.

Человека не стоит рассматривать как животное, пользующееся орудиями труда, скорее, это животное, которое в состоянии развивать свой разум, ограничивать свои потребности и желания. В первую очередь человек меняет себя, совершенствуясь духовно и физически, и лишь затем принимается за формирование окружающей среды.

Словосочетанием «миф машины» Мамфорд объясняет возникновение иллюзорного представления, что техника неустранима из жизни человека и приносит выгоду. «...Представление о том, что машина по своей природе совершенно непреодолима – и в то же время, если ей не сопротивляться, в конце концов полезна»⁹. Более того, миф машины – это достижение самой машины. Действительно, техника увеличивает количество материальных благ, но за это приходится платить дегуманизацией. Когда человек является частью машины, сильно ограничиваются возможности и сферы его деятельности.

В своей концепции Мамфорд исходит из предположения, что техника – это не только приспособления для производства какого-либо продукта. Техника – это в первую очередь саморазвитие человека. Если обратить внимание на живую природу, то можно найти много примеров, когда звери, птицы и насекомые строят сложные гнезда, ульи и демонстрируют уникальные навыки. Это тоже своего рода техника. Но главное отличие человека состоит в том, что он смог придумать язык, научиться выражать свою мысль, попытался осознать окружающий его мир, стал передавать знания своим потомкам. Так что изначально техника заключена в самом человеке.

Главное достижение человеческой цивилизации заключалось в саморазвитии и самосознании, а появление техники, машины – это уже вторичный процесс.

Путь спасения от машины, от технократического уклада Мамфорд видит в стремлении к демократическим тенденциям, которые независимо ни от чего присутствуют в каждом индустриальном аппарате, основой которого являются живые люди, а им свойственно стремиться к свободе и автономии.

Демократия – это путь избавления от негативных свойств машины. Демократия ассоциируется со свободой, правом человека выбирать, заниматься ему каким-либо трудом или нет. Демократия – это возвращение к семейственности, труду среди родных, творческое начало, передача знаний и традиций через поколения.

Необходимо изменить сложившуюся ситуацию, избавиться от состояния зависимости от техники, от машины, тогда к человеку вернутся все присущие ему качества, он снова будет свободен, творчески активен и будет стремиться к саморазвитию.

Примечания

¹ Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век. Антология. М.: Юристь, 1995. С. 458.

² Там же. С. 486.

³ Маркузе Г. Индустриализация и капитализм в работах Макса Вебера (*Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalism im Werk Max Webers. Vortrag, gehalten 1964 auf dem 15. Deutschen Soziologentag in Heidelberg // Kultur und Gesellschaft. II. Frankfurt am/M., 1965. S. 107–129*). Цит. по: Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. С. 52.

⁴ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М.: Весь мир, 2002.

⁵ Там же.

⁶ См.: Сидорина Т.Ю. Философия кризиса. М.: Флинта-Наука, 2003.

⁷ Там же. С. 250.

⁸ Мамфорд Л. Миф машины. М.: Сигма Логос, 2001. С. 16.

⁹ Там же. С. 293.

Философия культуры

И.И. Евлампиев

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЕ ХРИСТИАНСТВА

Важной темой русской философии является поиск истинного смысла христианства, искаженного в церковной традиции. Эпоха Возрождения при этом рассматривается как попытка возродить неискаженное раннее христианство, а протестантская Реформация вместе с Контрреформацией – как единое движение, вернувшее европейское общество к средневековой религиозности.

Ключевые слова: русская философия, христианство, Герцен, Ницше, Розанов, Библихин.

Называя русскую философию в ее главном направлении русской *религиозной* философией, мы подразумеваем, что ее представители исходили из безусловного приоритета христианских ценностей. Это действительно так, однако в этой констатации содержится только часть истины; религиозные искания русских мыслителей становятся понятными, только если признать тот факт, что они не были удовлетворены историческими формами христианства и искали какой-то иной его формы, *истинной формы*, которая оказалась утраченной в истории. В этом смысле важнейшей темой русской философии является описание *неоднозначной* и даже *трагической* судьбы христианства в истории. История христианства для русских мыслителей – это не только и не столько изображение его «победоносного» пути в мире, сколько история искажений великого учения Иисуса Христа. Не прошли мимо внимания русских философов и важнейшие переломные моменты в истории христианства, в том числе и самый известный из них – протестантская Реформация.

Уже давно бытует мнение, что Реформацию, инициатором которой был Лютер, необходимо рассматривать как выражение и даже развитие в религиозной сфере тех процессов, которые составили содержание эпохи Возрождения. Действительно, утверждая, что человек спасается «только верою», Лютер делает акцент на личном отношении верующего к Богу и призывает к внутренней активности личности в акте веры. Однако одновременно с этим в понимании отношения человека с Богом и в оценке роли человека в собственном спасении он возвращается к строгости августиновского учения. Всомогущество Бога является центральным принципом в воззрениях Лютера, человек в отношении к всемогущему Богу оказывается полностью зависимым, несвободным и не способным в существенной степени повлиять ни на свое собственное спасение, ни тем более на мир вокруг себя.

Тем не менее в последующей исторической и философской литературе Лютера и протестантскую Реформацию очень часто оценивали как прогрессивное явление, суть которого видели в обновлении христианского мировоззрения и христианской церкви, в проведении их в большее соответствие с запросами истории. На деле эта точка зрения совершенно не соответствует действительности. Единственной действительной заслугой протестантизма, рожденного в результате Реформации, стало критическое и объективное исследование раннего христианства, что привело к гораздо более правильному пониманию всей непростой судьбы христианства в истории. В остальном же религиозное содержание Реформации оказалось очень близким к содержанию католической Контрреформации. При всей остроте противостояния католицизма и протестантизма все различия между ними оказались второстепенными, несущественными; в своей глубинной сути только что родившийся протестантизм и обновленный в результате Контрреформации католицизм совпали в своей главной цели – *вернуть европейского человека к средневековому мировоззрению*, к той «парадигме» христианской религии, которая господствовала на протяжении почти полутора тысяч лет и в эпоху Возрождения явно показала свою *обреченность*, свое абсолютное расхождение с запросами и требованиями истории.

Такое понимание Реформации и ее отношения к Возрождению кажется необычным, но это обусловлено только ложными стереотипами понимания, которые церковная традиция навязывала исторической и философской мысли на протяжении последних четырех столетий. В соответствии с этими стереотипами Возрождение интерпретируется как эпоха отказа от христианства и обращения к антично-

сти и к античному язычеству, что якобы породило тенденцию к секуляризации, развивавшуюся на протяжении столетий и в XIX–XX вв. приведшую цивилизацию к религиозному и духовному кризису. На деле ситуация является прямо противоположной: не идеология Возрождения, а именно отказ от нее и возвращение к средневековому мировоззрению привели европейское общество к неизбежной духовной деградации; и главной причиной всех негативных процессов в истории стали Реформация и Контрреформация.

Наиболее проницательные европейские мыслители давно осознали это негативное значение Реформации; одним из первых в их ряду был Александр Герцен. Высоко оценивая христианство, Герцен полагал, что в средневековую эпоху и в средневековой церкви смысл этого великого учения был полностью утрачен. Называя средневековое христианское мировоззрение собирательным термином «схоластика», Герцен пишет: «Не думайте, чтоб схоластика была вообще христианской мудростью, – нет, ее ищите в отцах церкви первых веков, особенно восточных»¹. Согласно Герцену, христианская истина была радикально искажена в истории, поскольку в церковном учении было произведено радикальное отделение конечного и относительного человека от бесконечного и абсолютного Бога: «Схоластики не уразумели настолько христианства, чтоб понять искупление *не отрицанием конечного, а спасением его*. Христианство снимает собственно дуализм – суровое воззрение католических теологов не могло постигнуть этого»².

Эпоху позднего Средневековья (в середине XIX в. Возрождение еще не выделяли в качестве отдельного исторического периода) Герцен рассматривает как попытку преодолеть порочный «дуализм» и вернуться к исходному, подлинному смыслу учения Иисуса Христа. Но усилия великих мыслителей XVI в. (Дж. Бруно, Ванини, Кардана, Кампанеллы, Телезия, Парацельса) оказались тщетными, в XVII в. европейская культура вернулась в «средневековье». При этом главных идеологов XVII в. – Декарта и Локка, которых обычно противопоставляют, – Герцен признает «союзниками» в возрождении «средневекового дуализма» (дуализма материального и идеального, конечного и бесконечного, человека и Бога).

Судьба новой философии совершенно сходна с судьбой всего реформационного: ничего старого не оставлено в покое, ничего нового с основания не воздвигнуто; на сооружение новых зданий шел старый кирпич, и они вышли не новые и не старые; все реформационное сделало огромные шаги вперед; все было необходимо, и все остановилось на полдороге. <...> Чистое мышление – схоластика новой науки, так,

как чистый протестантизм есть возрожденный католицизм. Феодализм пережил Реформацию; он проник во все явления новой жизни европейской; дух его внедрился в ополчавшихся против него; правда, он изменился, еще более правда, что рядом с ним возрастает нечто действительно новое и мощное; но это новое, в ожидании совершенного, находится под опекой феодализма, живого, несмотря ни на реформацию Лютера, ни на реформацию последних годов прошлого века³.

Герцен высказывает парадоксальное, но глубоко верное утверждение, что век Просвещения со всем его механицизмом и низведением человека до автомата есть абсолютно закономерный итог лютеровской Реформации и возрожденного с ее помощью дуализма: «...средневековый дуализм, переходя из бытового устройства в сферу теоретическую и перенося в нее двуначалье свое, пошел двумя путями – путем идеализма и путем реализма. Как скоро вы допустите необходимость Декарта и Бэкона или, лучше, их учений, то вы должны будете ждать, что и то и другое направление разовьется до последней крайности, до нелепости, если хотите, крайность реализма выразили энциклопедисты <...>»⁴.

Позже точно такое же понимание Реформации и Просвещения высказывал Ф. Достоевский; например, в его записной тетради 1864–1865 гг. содержится следующее суждение: «...папство гораздо глубже и полнее вошло во *весь Запад*, чем думают, что даже и бывшие реформации есть продукт папства, и Руссо, и французская революция – продукт западного христианства, и, наконец, социализм, со всей его формалистикой и лучиночками, – продукт католического христианства»⁵. Здесь можно видеть прямое влияние идей Герцена (Достоевский очень ценил его философское наследие, и прежде всего «Письма об изучении природы», которые цитировались выше).

Однако весьма вероятно, что Герцен повлиял не только на русских, но и на западных мыслителей. Уже давно было замечено сходство взглядов Герцена и Ницше на историю европейской цивилизации, прежде всего это относится к определению современной эпохи как эпохи нигилизма, разрушения всех традиционных ценностей. У Герцена эта точка зрения ясно выражена в работе «С того берега», которая была издана им в первом варианте по-немецки и, по мнению современных исследователей, не могла пройти мимо внимания Ницше⁶. Однако не менее выразительное сходство обнаруживается и в оценках, которые Герцен и Ницше дают Возрождению и Реформации.

Вот как Ницше оценивает деятельность Лютера:

Немцы лишили Европу последней великой культурной жатвы, которую могла собрать Европа, – культуры *Ренессанса*. Понимают ли наконец, хотят ли понять, *что* такое был Ренессанс? *Переоценка христианских ценностей*, попытка доставить победу *противоположным* ценностям, *благородным* ценностям, при помощи всех средств, инстинктов, всего гения... <...> Немецкий монах Лютер пришел в Рим. Этот монах, со всеми мстительными инстинктами неудавшегося священника, возмутился в Риме *против* Ренессанса... <...> И Лютер снова *восстановил церковь*: он напал на нее... Ренессанс – явление без смысла, вечное *напрасно*⁷.

При этом, говоря о том, что Ренессанс попытался противопоставить христианским ценностям «противоположные ценности», Ницше под христианством понимает именно *историческое* христианство, воплотившееся в церкви; Ницше решительно противопоставляет ему учение самого Иисуса Христа, которое было искажено церковью и превращено *в свою противоположность*. Поэтому слова о стремлении Ренессанса к противоположным по отношению к (традиционным) христианским ценностям, как это ни парадоксально, вполне можно понять в том смысле, что Ренессанс пытался восстановить ценности, заданные *подлинным* учением Иисуса Христа. Читая Ницше, нужно все время иметь в виду эту принципиальную двойственность в употреблении им термина «христианство».

Уже слово «христианство» есть недоразумение, – констатирует Ницше, – в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. «Евангелие» умерло на кресте. То, что с этого мгновения называется «Евангелием», было уже противоположностью его жизни: «дурная весть», *Dysangelium*. До бессмыслицы лживо в «вере» видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская практика, т. е. такая жизнь, какую жил тот, кто умер на кресте...⁸

И далее:

Иисус уничтожил даже самое понятие «вины», он совершенно отрицал пропасть между Богом и человеком, он жизнью своей представил это единство Бога и человека как свое «благовестие»... А не как преимущество! – С этого времени шаг за шагом в тип Спасителя

внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о Воскресении, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие «блаженства», единственная его реальность, в пользу состояния после смерти!..⁹

Принципиальное различие между учением Иисуса Христа и историческим христианством Ницше видит в том, что в учении Иисуса главное – это единство, соединение человека с Богом, фиксируемое в понятии «блаженство» и осуществляемое непосредственно в земной жизни, не предполагающее никакого «потустороннего» мира; в историческом же христианстве главное – это именно отделение человека от Бога с помощью понятий вины и греха и умаление ценности земной жизни в пользу жизни потусторонней.

Такие оценки Реформации и всей истории христианства делались и после Ницше; если говорить о русской философской традиции, то уже в начале XX в. об этом много писал В. Розанов. В своих книгах «Около церковных стен» (1905), «Русская церковь и другие статьи» (1906), «Темный лик» (1911) и др. Розанов утверждает, что в истории взаимодействовали, даже боролись между собой *две формы христианства*. «Белое» и «черное» христианство – так называет Розанов эти две формы, связывая первую из них с жизнью и подлинными речениями Иисуса Христа, в то время как второе – это результат позднейших добавлений, сделанных уже первыми учениками, а затем и неисчислимым сонмом «последователей» Иисуса, не всегда понимавших суть его учения или даже сознательно искажавших его.

«Светлое» христианство Розанов считает *первоисходным*, т. е. настоящим, подлинным, укорененным в Евангелиях и связанным с жизнью и учением самого Христа, в то время как возникновение «темного», церковного христианства относит к Средним векам, осуществившим искажение евангельской истины. Главным пунктом возникающего здесь противопоставления является понятие греха и оценка значения и смысла Голгофы.

Идея творения мира благим Богом-Промыслителем, утверждает Розанов, должна вести к тому, чтобы оценивать мир как божественный, благой, подчиненный Богу, а не дьяволу. И даже история грехопадения первого человека не должна изменить нашего светлого отношения к миру, поскольку голгофская жертва Христа по своему смыслу имеет значение *устранения* греха, восстановления божественной природы человека и мира: «...чтобы *не* страдал человек – Спаситель *пострадал*; чтобы, маленький и слабосильный, он

не *гнулся* под грехом, – Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь личному, у каждого своему ничтоженькому и легонькому, затираемому легко же добрым (малейшим) делом»¹⁰. И даже более того: «...единый наш грех после Спасителя и состоит в гипотезе, что мы еще грешны, все-таки не святы. Мы – святы: вот подлинный восторг христианина; мы – свободны (так и учили Апостолы) не внешнею независимостью, но внутреннею – от греха. Мы – в раю (душою): вот самоощущение человека, да и всей твари, с секунды, как изглаголилось на Голгофе: “жажду”»¹¹.

Однако в «темном» христианстве церкви грех оказался *сильнее* Голгофы, сама Голгофа предстала только как *страдания* Христа, которые каждый должен разделить с Ним, а не как спасение для всех:

...именно в момент «Голгофы» образовалось в христианстве немолимое искание страданий <...> люди слились не с Спасителем в Гефсиманской Его молитве, но именно с иудеями в их вопле: «Распни Его». Юдаизм, иудейские крики; величайший излом сознания в истории. <...> через этот излом мысли все «дело» Иисуса, весь «акт искупления» прошел мимо человека и рухнул в какую-то бездну, в пустоту – никого и ничего не спасая («не захотели сами спасения», «со Христом – в темнице») ¹².

Именно этот «излом» стал определять суть христианства в Средние века. «Поднялась жгучая и острая идея *вины, греха, страдания*. Мир разделился и противоположился. “Небо” по-прежнему создано Богом; но “земля”, земное, неизменное, обыкновенное, если и не прямо, то косвенно, стало признаваться тварью дьявола. Люди разделились на святых и грешных, очищаемых и очищающих, прощаемых и прощающих»¹³.

«Святые», «очищающие» и «прощающие», по Розанову, – это духовенство, которое постепенно захватило «власть» над людьми, используя идею греха: «...кто держит в руках абсолют – тот абсолютен. Был акт “искупления”, 1900 лет назад, “от греха, проклятия и смерти” <...> И кто держит или кому передано “искупление”, “врата Царства Небесного”, – тот и абсолютен»¹⁴. Но, заняв эту позицию, позицию «абсолюта», духовенство возвело себя на уровень Бога, отделив от Бога простых верующих, оно стало «экраном», заслоняющим от нас Бога. Именно в этом Розанов видит главную причину ослабления веры в европейском обществе, распространение безбожия и негативного отношения к самой церкви.

Наряду с этим произошло еще одно глубокое и необратимое искажение: церковь покусилась на главное божественное качество человеческой личности – на свободу, поскольку на первый план были помещены догматы и обряды и произошла *формализация* религиозной жизни. Здесь Розанов в своей критике исторической церкви следует не только за Ницше, но и за Вл. Соловьевым (в его работах «Об упадке средневекового миросозерцания» и «Три речи в память Достоевского»). Этой теме Розанов посвятил одну из самых известных и ярких своих работ – статью (первоначально речь на Религиозно-философском собрании 1903 г.) «Об адогматизме христианства».

Однако Розанов верит, что истинное христианство продолжает жить наперекор церкви, и только его возвращение может способствовать возрождению европейской и русской цивилизации, преодолению того духовного и нравственного кризиса, который они переживают. Констатируя, что христианство «уходит» из Европы, Розанов одновременно уточняет, что уходит только ложное, формальное христианство церкви. Но пройдет какое-то время, и оно возродится в свободной, духовной форме, ибо без Бога и без связи с бесконечным человек и человечество обречены на гибель («...в тишине, в благообразии вызреет, ну пусть через века – но вызреет слово, понятие, образ: “Бог”; вызреет и молитва к Нему, ну, пусть новая, необычная»¹⁵).

Новое, духовное христианство уже не будет противостоять земной жизни человека, не будет отрицать бытие и жизнь, но будет помогать человеку в его движении к совершенству. Церковное христианство «примиряется» с земной жизнью людей, навешивая им на спину «мешок» с христианскими «добродетелями». Но, утверждает Розанов, это только затушевывает, а не решает вопрос о том, как любой человек становится подлинно религиозным, становится причастным подлинному христианскому духу. И он дает свое понимание этой проблемы:

Ибо ведь вопрос-то состоит в том, что же есть собственного и специального в моряке, а также в художнике, в поэте, в ученом и мыслителе, что связывалось бы... с религией?! Да *самое бытие* их, сочное и полное, без отрицания мотивов, страстей, капризов или гения, входит всей полнотою полнот в волю Отца небесного, о Котором и Сын сказал, что «без нея волоса не падает с головы человека»¹⁶.

И этот, быть может, самый главный – *метафизический* – подход к сущности христианства особенно наглядно показывает, что Розанов прямо следует за Ницше. Он, точно так же как и Ницше, во

всех своих трудах развивает *философию жизни*. Именно бесконечность («полнота полнот») *непосредственного бытия* человека, его *непосредственной жизни*, которая никогда не может быть «схвачена» наукой, философией или какой-то иной формой рациональности, постигается, открывается в религии, в подлинном религиозном опыте.

Наконец, уже в конце XX в. точно так же, как Ницше и Розанов и, безусловно, с опорой на их наследие, оценивал историческое значение Возрождения и Реформации Владимир Бибихин. Согласно Бибихину, феномен Возрождения целиком сводится к стремлению вернуться к *первоначальному христианству*, вопреки господствующей церкви, которая превратила его в преследуемое и гонимое. «Есть важная сторона дела, на которую мало обращают внимание. Возрождая древность, поэтико-философская мысль [эпохи Возрождения. – *И. Е.*] через голову средневекового возвращалась к раннему, античному христианству»¹⁷. И далее Бибихин формулирует совсем необычную идею, утверждая, что в рамках указанного возвращения к истокам христианства гуманисты пытались сделать его *религией за рамками церкви*, существующим только в форме *культуры* и *культурного творчества*: «...с самого начала через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства, чем обряд, ритуал, культ, т. е. уверенность, что христианство в своей сути не религия»¹⁸ (имеется в виду «не религия» в обычном, церковном смысле).

Но Возрождение не удалось, Новое время началось с восстановления средневековых представлений. «В Новое время снова, напоминая о Средних веках, колеса мировой машины начинали подчинять себе человека, сделавшегося более рациональным. Ренессансный тип почти исчез с лица земли вместе с вольными городами, и теперь требуется усилие, чтобы воссоздать неповторимое сочетание терпимости, всепринятия и подвига»¹⁹. И Реформация не внесла ничего нового в «средневековое» христианство, которое оказалось сильнее той тенденции, которая родилась в эпоху Возрождения. «Чуть ли не при жизни Лютера, – пишет Бибихин, – реформированное христианство превращается в очередную религию, не лучше прежней, ограниченную и приспособленческую»²⁰.

В результате Бибихин именно на церковь (безотносительно к ее разделению на отдельные конфессии) возлагает ответственность за прогрессирующий духовный кризис, преследующий европейское человечество на протяжении нескольких столетий.

Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, хотя оно и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. Если Бога нет, то все позволено. Но еще вернее будет сказать, что если Бог неприступен в своей вечности, то на долю человека остается холодное одиночество. Абсолютное божество парит на такой высоте, что для земного взора сливается с ничто. Трансценденция эвакуировала Бога из мира и тем релятивизировала все здесь. Раз все одинаково далеко от его бесконечности, все одинаково ничтожно. <...> Важная тема христианской догматики, первородная греховность человека, усилиями поколений проповедников укоренилась в массовом сознании в виде обреченного чувства, что все дела людей скрывают в себе роковую гниль. Человек заранее пойман в сети зла, и все, что делается на земле, заранее осуждено уже тем, что бесконечно удалено от трансцендентного Бога²¹.

Бибихин резко, но точно описывает главный порок церковного христианства, заведшего европейскую цивилизацию в тупик духовного кризиса. В своих суждениях он опирается на размышления своих великих русских и европейских предшественников, которые делали очень похожие оценки важнейшего поворотного пункта европейской истории, – А. Герцена, Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, Ф. Ницше.

Примечания

¹ *Герцен А.И.* Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр. соч.: В 9 т. М.: Художественная литература, 1954–1959. Т. 2. С. 232.

² Там же. С. 233.

³ Там же. С. 252.

⁴ Там же. С. 326.

⁵ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1971–1990. Т. 20. С. 190.

⁶ См.: *Дудкин В.В.* Ницше и Герцен // Вестник Новгородского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2000. № 15. С. 41–45.

⁷ *Ницше Ф.* Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 690–691.

⁸ Там же. С. 663.

⁹ Там же. С. 665.

¹⁰ *Розанов В.В.* Религия как свет и радость // Розанов В.В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 18.

¹¹ Там же. С. 19.

¹² Там же. С. 18–19.

¹³ *Розанов В.В.* Небесное и земное // Розанов В.В. Около церковных стен. С. 159–160.

¹⁴ *Розанов В.В.* Из-за чего сыр-бор загорелся? (О генерале Кирееве и его хлопотах) // Там же. С. 67.

¹⁵ *Розанов В.В.* Вынос кумиров // Там же. С. 418.

¹⁶ *Розанов В.В.* Аскоченский и архим. Феод. Бухарев // Там же. С. 252–253.

¹⁷ *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М.: Прогресс-Традиция; Наука, 1998. С. 337.

¹⁸ Там же. С. 358.

¹⁹ Там же. С. 412.

²⁰ Там же. С. 237.

²¹ Там же. С. 219–220.

БАНАЛЬНАЯ ЛОЖЬ ОБЫДЕННОЙ РЕЧИ: БОЛТОВНЯ И КРАСНОРЕЧИЕ

Статья посвящена анализу болтовни и красноречия как феноменов нехватки сущностной речи. Помимо того что они рассматриваются как формы паразитарного дискурса, автор выявляет их позитивный смысл в конституции жизненного мира.

Ключевые слова: речь, повседневность, болтовня, ложь, красноречие, пустословие, флуд.

Обычно о болтовне и красноречии не говорят как о модальностях лжи, ибо это было бы признанием того, что большую часть своей жизни человек говорит *мимо истины*, а значит, в определенном смысле лжет. Но если понимать ложь более широко – как форму *сокрытия* и *бытия-в-сокрытости*, то болтовня и красноречие окажутся феноменами лжи, причем рядовыми феноменами. Одним из немногих, кто отважился мыслить подобным образом, был М. Хайдеггер, увидевший в болтовне феномен неподлинной речи. Радикальная, хотя и только намеченная идея Хайдеггера заключалась в том, что ложь наряду с истиной является способом бытия в мире – *экзистенциалом*. Будучи *нормальными* феноменами *Das Man*, болтливость и вранье образуют повседневный модус существования людей, который как таковой должен быть осмыслен позитивно. Ф.М. Достоевский говорит словами своего героя: «Друг мой, дай всегда немного соврать человеку – это невинно. Даже много дай соврать. Во-первых, это покажет твою деликатность, а во-вторых, за это тебе тоже дадут соврать – две огромных выгоды – разом»¹. Подобная трактовка позволяет не только увидеть во лжи позитивные черты повседневного бытия, но в новом свете представить феномен пустой и «неистинной» речи.

Как форма социальной коммуникации, болтовня образует характерный *стиль жизни*. Вместе с тем она является выражением определенного модуса присутствия, в силу чего ее следует отнести к числу экзистенциалов, характеризующих языковой аспект бытия-в-мире. По Хайдеггеру, болтовня (*Das Gerede*) – это то, что «утратило первичную бытийную связь с сущим, о котором речь, соответственно, никогда ее не достигало»². В болтовне речь не соответствует своему сущностному предназначению: она не размыкает бытие-в-мире и не держит его «открытым в членораздельной понятности», но *закрывает* и *скрывает* его³. С учетом того, что *размыкание и раскрытие* Хайдеггер понимал как *способ бытия истины*, остается добавить, что в болтовне реализуются *закрывание* и *сокрытие* как основная функция лжи. Как некое *истолкование*, она представляет собой определенный *способ бытия*. В этом и состоит замеченный Хайдеггером позитивный смысл. Выражение *Das Gerede* не применяется им в уничижительном значении, ибо означает «терминологически позитивный феномен»⁴. В этой связи возникает два вопроса: 1) что скрывают болтовня и красноречие; 2) каков позитивный смысл такого сокрытия?

При ближайшем рассмотрении ясно, что как пустое перемалывание темы болтовня есть форма экранирования настоящего предмета разговора. Но важнее то, что к этому примешивается другое – собственное *неизъяснимое бытие* индивида. Болтун как бы предъявляет «собственное Я» для выбалтывания, а не для проживания, создавая видимость того, что он подлинно *есть* в разговоре. При этом тема, вокруг которой идет речь, по большому счету никого не интересует. Видимость того, что собеседники поддерживают ее с жаром, не должна смущать: остынув к одному, они тотчас же переключаются на другое. Однако это не значит, что тема тем самым бывает исчерпана. Исчерпание происходит при приближении к сути дела, на которую натываются как на границу разговора. Болтовня же скользит по поверхности явлений и сюжетов, не проникая в их суть. «Неисчерпаемым» в разговоре остается только собственное *невыболтанное бытие*. Именно это обстоятельство остается экранированным от разговорщиков.

Примечательно, что пустая речь требует для своего обозначения большого количества терминов. В плане лексической оснастки – это самый продвинутый модус лжи. В русском «болтологическом» словаре существует множество синонимов и выражений с трудноверифицируемыми, а подчас двусмысленными коннотациями. Болтать значит: *балаболить, баясничать, калякать, тараторить, трещать, щебетать, лепетать, лясы точить, трезвонить,*

сплетничать, балагурить, пустословить, разводить бобы, молоть вздор (чепуху, муть, ерунду), чесать язык, огород городить, переливать из пустого в порожнее. Помимо общеупотребительных литературных терминов метаязык болтовни усилен повседневной народной лексикой: *тары-бары, треп, брехня, буки, гон, бздо, лажа, фуфло, туфта, транда, порожняк, свист, телега, частушки, кружева, лапша, клюква, канифоль, бабские забобоны* и т. д. Важно и то, что многие из этих слов служат не только для обозначения пустой речи, но и имеют прямое значение лжи.

Так как подлинным мотивом болтовни является самовыражение и удовольствие от коммуникации, то для нее подходит любая тема. Болтуны обнаруживают готовность нести всякий *вздор, чушь, бред, тургу, дичь, белиберду*, несколько не задумываясь об истине. Совершающиеся при этом произвольные отклонения от темы, подмена понятий и азартное перескакивание с сюжета на сюжет не имеют решающего значения. Более того, именно это и служит для «оживления» разговора. При всем разнообразии словесных болтанок они остаются в сущности одним и тем же – *переливанием из пустого в порожнее*. Очевидно, что мы имеем дело с паразитарной формой дискурса, механизмом поддержания которого будет простое прибавление к сказанному. Основная единица такого общения – сорное слово. Балаболить – значит попусту сорить словами («гонять порожняк»). По этой причине болтовня напоминает заросший бурьяном пустырь коммуникации. Борьба с сорняками в виде попыток строго придерживаться заданной темы или уточнять понятия в ходе беседы быстро заставит собеседника скучать и желать обратного – скольжения в мутном потоке речи, единственной целью которой является воспроизводство *невнятицы бытия*.

Коммуникация ради коммуникации – вот основной мотив болтовни. Такой тип общения как нельзя лучше выражает метафора речевого потока или наводнения, затопляющего тишину. Паузы – моменты тишины в разговоре – ставят собеседников перед невыносимой неизъясненностью бытия. В этом смысле пустословие – верный способ забвения истины. По этой причине в мире почти не осталось тишины. Возгонка дискурсов не знает предела. Размножающиеся, как вирус, слова лезут в уши и вываливаются изо рта, обрушиваются нескончаемым потоком со страниц газет и web-сайтов, шумят в эфире радио и телевидения. «Балабометр» зашкаливает! Желание непрерывно говорить становится новым неврозом, для выражения которого подошел бы термин «логоневроз», если бы не был «занят» для обозначения другого явления, связанного, наоборот, с прерыванием речи. Для страдающих недержанием слов

молчание является угрозой, создающей брешь в континууме мягко струящейся лжи. Отсюда посыл, который можно сформулировать на манер Канта: *говорите что угодно и сколько угодно, только не молчите!* При этом забывается, что выпадение из разговора бывает важнее самого разговора.

Образ потока сорной речи, затопляющей пространство жизненного мира, точно передает английское слово *flood*, буквально означающее *поток, потоп, наводнение, наводок*. Это слово сегодня само наводнило Интернет, где оно служит одним из тех терминов, с помощью которых регулируется общение на форумах. В широком смысле флуд – это болтовня в специфическом смысле. В русскоязычном сегменте Интернета это слово по смыслу приближено к *софистической болтовне*. Флуд является формой коммуникации в ограниченных сообществах, где общение подлежит техническому регламентированию. Исходя из правил некоторых форумов, флудом, в отличие от болтовни, считается вполне *квалифицированный* дискурс. Прежде всего, это относится к профессионально ориентированным «площадкам», где общение с самого начала носит предметный характер, осуществляется на профессиональном языке и где более строго соблюдаются тематические границы общения. Проблема флуда состоит в том, что ему, как и логосу, присуще свойство самовозрастания. Но, в отличие от «нормального» логоса, флуд развивается по модели тупикового лабиринта, рано или поздно заводящего «не туда». По этой причине модераторы сайтов вынуждены производить «зачистку» форума, выдворяя болтунов за его пределы (так называемый «бан»). Таким образом, флуд – это логос, выходящий за границы компетенции, отклоняющийся в сторону от темы и таким образом затемняющий предмет обсуждения.

В функции затопления лакун, то и дело образующихся в пространстве коммуникации, флуд обладает свойствами лжи, каковыми являются сокрытие, экранирование и маскировка. Как всякий паразит, сорное слово обладает большей выживаемостью, нежели «культурные растения», для которых необходима специально созданная и поддерживаемая среда обитания. Сорные же слова прорастают в *пустые места речи*, ибо эти пустоты и есть их универсальное место. Празднословие всегда приходит туда, где не хватает сути. Эта нехватка – не признак чего-то легковесного и легкомысленного. Нехватка сущностной речи является характеристикой самого человеческого бытия. Она не преодолевается требованием «быть серьезным», «говорить по существу», «не отклоняясь от темы». Такая нехватка всего острее обнаруживается именно там, где сущностная речь вообще имеет место. Данное

обстоятельство обязывает нас более внимательно всмотреться в феномен болтовни, понизив градус ворчания по поводу ее абсолютной беспочвенности.

Спрашивается, способны ли мы всегда и при любых обстоятельствах поддерживать уровень значимой речи, выдерживая ее высокий накал? Можем ли мы, отказавшись от празднословия, непрерывно толкать котировки смысла наверх, удерживая *алетейю* в точке ее предельного откровения? Или мы должны признать, что возгонка дискурса рано или поздно приведет к неминуемому провалу, к развороту тренда и игре на понижение? Как говорил Лао-цзы, «кто поднимается на цыпочки, долго не простоит»⁵. Сущностная речь немеет перед неосуществимостью задачи. Ей требуется перезагрузка и паузы для нового набора высоты. Достигнув предельной точки дискурса, за которой открывается пустота, зависнув в состоянии «неловкого молчания», мы с удовольствием замечаем, что существует множество других «приятных» тем для разговора. Вот тут-то и зарождается очередная партия словесных трелей, приводящая к стремительной девальвации только что открытых истин. Когда гумус высокого дискурса истощен, когда пар выпущен и в пустом котле коммуникации наступает тишина, в свои права вступает болтовня.

Но здесь нас подстерегает новая проблема. Дело в том, что молчание есть не что иное, как невербальное продолжение разговора. В молчании существо речи не забыто, но помнится. Поэтому это тяжелый груз и работа. Поскольку пауза становится лишь поводом для новой мысли, постольку настоящим забвением речи становится не молчание, а все та же болтовня. Если использовать биржевую терминологию, болтовня – это *коррекция* сущностной речи.

Изысканной формой болтовни, а значит, и сокрытия истины является красноречие. «Правдивая речь не искусна, искусная – не правдива», – утверждал Лао-цзы⁶. Примерно то же имел в виду Платон, характеризуя ораторское искусство софистов. О связи лжи и красноречия говорят пословицы и поговорки, например «красно поле рожью, а речь ложью». Как феномен говорящего сокрытия красноречие столь же двусмысленно, как и болтовня. Только эта двусмысленность – другого рода. Если в болтовне нехватка сущностной речи остается скрытой от собеседников (ложь болтовни неумышленна и произвольна), то в красноречии она обнажена тем, что *открыто восполняется* цветистостью речевых оборотов. Красноречие всегда ходит по лезвию ножа. Чем пышнее и цветистее речь, тем меньше в ней существа дела. Оратор искусно исполь-

зует красное словцо для создания эффектов существенности. Но именно этим он и обнаруживает ее нехватку. Ее обнажает характер самой маскировки: краснобай, как и плохо подготовленный шпион, выдает себя тем, что слишком откровенно «шифруется».

Между тем красивая речь, какой бы пустой она ни казалась, все же задета, а иногда существенно задета, опытом *истины как красоты*. Красноречие искрится отраженным светом истины, которая не терпит грубой упряжки простословия. Поэтому красное словцо попадает в истину, даже когда в нее не целится. Более того, оно чаще достигает ее именно тогда, когда не целится. И все же красноречие движется в смехотворном отклонении от истины особенно тогда, когда надеется заплести ее в словесные кружева. Искусные сети расставлены, замысловатые трели спеты, но истина не попалась, а ходит рядом. Стало быть, говоря о красноречии как отклонении от истины, мы должны иметь в виду опять-таки *пустое* (ложное) красноречие.

Справедливо, что сущностное мышление осуществляется в союзе с языком, все богатство которого оно стремится взять на вооружение. Но и ложное красноречие тоже ведь в ладу с языком. Правда, оно паразитирует на языке так же, как болтовня паразитирует на сюжетах и темах. Целью ложного красноречия обычно является самолюбование оратора путем завоевания внимания слушателей. Как гласит другая русская поговорка: «Речь красна слушанием». Однако акцент этого слушания переносится с предмета речи на самого говорящего. Прекрасные слова («виньетка ложной сути») не столько отсылают к прекрасному, сколько к автору. Вплетая себя в поэтические референции, говорящий *авторствует* на публику, затмевая своим присутствием существо проговариваемого. В этом смысле прав Монтень, говоривший, что «красноречие, отвлекая внимание на себя, наносит ущерб самой сути вещей»⁷. На откровенный вопрос о цели красноречия можно получить откровенный же ответ: «ради красного словца». Кроме того, игра в словесный бисер оказывается инструментом соблазна и утверждения авторитета оратора в глазах других. Прекрасные слова легко обходят заградительные кордоны рационального мышления, попадая в то «место», где находится спящее желание. Именно поэтому красноречие становится основой языка любви и мощным инструментом соблазна. С помощью красного словца легче обмануть *предметно ориентированное желание* и достигнуть того «места», где находится его чистый интенциональный предмет.

Уже древним было известно, что язык лжи сложен, изыскан, пестр и лукав. В этом отношении он *искусен* или *искушен*, как сама

ложь, которая, в отличие от простой и наивной правды, опытна в делах мирских, а в качестве *вымысла* умна и поэтична. «Умная ложь лучше глупой правды», «С голой правдой в люди не кажись», «Прямоковое слово, что рогатина», «За правдивую погудку смычком по рылу бьют» – в этих пословицах народа отражена неявленная истина самой лжи. Истина, как писал о ней Хайдеггер, «сама есть нечто утаенное и в качестве такового – высшее»⁸. Попытка высказать ее в простых словах зачастую оказывается *кражей*, на фоне которой лукавое сокрытие оказывается ближе к ее сущности.

Сила красноречия, таким образом, состоит в отсылке к истине через непредметный и утонченный язык косвенного описания. В этом состоит речевая обманка, особая *хитрость логоса*. Пестрословие издревле считалось признаком лукавства. Сказать о речи, что она «пестра» – значит указать на три ее особенности: красоту, многосложность и околичность. «Пестрый» значит «многообразный», «цветистый», «узорчатый», а «лукавый» значит «кривой», «гибкий». В народном сознании оба семантических ряда сходились в образе пестрой змеи или лукавого дьявола, образ которого также произведен от змеи. Красота – основной инструмент дьявольской хитрости и соблазна. Плетением «словесных кружев» совершается обман предметно ориентированного желания, как и самой установки на обналиченность истины. Красноречие – форма сокрытия, от которого истина бывает в выигрыше. Поэтому оно двусмысленно. С одной стороны, оно скрывает отсутствие смысла, а с другой – удерживает смысл вне зоны прямого доступа. Красивая речь имеет в виду то, что осуществляется в борьбе сокрытого и несокрытого, то, что *при-открыто*, но никогда не лежит на виду. Оно создает *просвет* в нашей обыденной речи, в которой *истинное само себя кажет*. С одной стороны, это экран, отклоняющий и затемняющий суть дела, а с другой стороны, экран, на который проецируется возвышенное состояние души. Красноречие являет двойственность экрана: она не только *искажает* действительность, но и ее *приукрашивает*. Это украшательство есть своего рода экранирование и забвение того, что именуется «прозой жизни».

Из сказанного следует, что как бы мы ни относились к болтовне и красноречию, стоит признать, что они все же являют собой некую разновидность логоса. Его позитивная функция заключается не только в заполнении лакун повседневной коммуникации, как это имеет место в заурядной болтовне, но и в союзе с языком, которым отмечено красноречие. Этот союз сам

по себе содержит скрытые референции к истине, которая забыта. В болтовне и красноречии человек забывается, но таким забвением, которое действует в форме силы жизни для возобновления самой жизни.

Примечания

- ¹ *Достоевский Ф.М.* Подросток: роман // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 13. Л.: Наука, 1975. С. 168.
- ² *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 168.
- ³ Там же. С. 169.
- ⁴ Там же. С. 167.
- ⁵ Люйши чунью (Весны и осени господина Люя); *Лао-цзы.* Дао-Дэ цзин (Трактат о пути и доблести). М.: Мысль, 2001. С. 464.
- ⁶ Там же. С. 375.
- ⁷ *Монтень М.* Опыты. Избранные произведения: В 3 т. Т. 1. М.: Голос, 1992. С. 306.
- ⁸ *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 137.

РЕНЕ ЖИРАР. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ КАК ПЕРФОРМАТИВНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ ПОП-КУЛЬТУРЫ

В теории Жирара вводятся концепты и схемы, которые могут находить широкое применение в самых разных областях исследования культуры – от мифологических и литературных сюжетов до проблем современной политики и массовых социальных явлений. В нашем исследовании мы используем элементы фундаментальной антропологии применительно к анализу поп-культуры.

Ключевые слова: Жирар, перформанс, рок-герой, христианство, жертвоприношение, козел отпущения.

Противопоставляя современную культуру традиционным обществам, Рене Жирар, в отличие от ряда других аналитиков современности, не идеализирует последние. Несмотря на функционирование жертвенного механизма в традиционном обществе, современное общество, по мнению Жирара, оказалось в куда менее выигрышном положении. Мыслитель обращает внимание на то, что роль Евангелия изначально состояла в том, чтобы сделать жертвенный механизм осознанным. Но процесс этот реализовался не до конца, в силу «жертвенного прочтения» христианства. Бессознательный жертвенный механизм оказался, таким образом, вытесненным, но не преодоленным: разрешение насилия путем жертвоприношения теперь «находится под запретом», и разрушительные импульсы так и не находят выхода. По мнению Жирара, непонимание своеобразия Страстей Господних является свидетельством неспособности человечества разглядеть механизмы своего собственного насилия, даже когда завеса с него уже снята.

Он полагает, что христианская культура мифологизирует Новый Завет, превращая его в заурядный «обосновывающий» ме-

ханизм, и это ведет к продлению существования традиционных «жертвенных» социокультурных форм. Механизм жертвоприношения при этом продолжает работать, вытесненный в область воображаемого.

Интересно, что в современной поп-культуре мы можем обнаружить те же самые механизмы, о которых пишет Жирар, касаясь темы жертвоприношения, и в ней само жертвоприношение приобретает характер перформанса. Мы можем это видеть на примере такого особого социокультурного феномена, как рок, породившего свою субкультуру. Уточним, что речь не столько о музыкальном стиле, сколько о так называемом «рок-н-рольном образе жизни», породившем определенный стиль поведения и жизненные ценности.

Здесь следует упомянуть о том, что рок как таковой начался с бунта, с протеста против общепринятых норм, и только потом стал одним из инструментов шоу-бизнеса, направленным на коммерческую прибыль. Рок-герой – всегда бунтарь, всегда по ту сторону закона. Слово «бунтарь» здесь ключевое, поскольку бунтарь всегда изгой. «Кодекс» рок-бунтаря, с его отрицанием закона, отнюдь не нов и уходит своими корнями глубоко в древность, будучи списан с некой общей модели, являющейся образцом. Этот идеальный гонимый кумир воплощается, как нетрудно догадаться, в фигуре Иисуса Христа, что действительно подтверждается его ролью в массовой культуре (достаточно вспомнить культовую рок-оперу семидесятых Э.Л. Уэббера «Иисус Христос – Суперзвезда»).

Тройственные отношения субъекта, модели и объекта, описанные в работе Жирара «Козел отпущения»¹, когда между субъектом и объектом возникает некий посредник, распределяются здесь следующим образом.

Субъект ориентирован на некую модель (кумира), который в свою очередь желает занять место «Суперзвезды-Бога». Со временем этот кумир превращается из подобия образца в преграду на пути к желанному пьедесталу, и возникает обоюдная агрессия. Любопытно, что в этом случае так называемый «шоу-бизнес» как раз предстает идеальным примером отображения той самой «войны всех против всех», о которой пишет Жирар, поскольку основан на обоюдной конкуренции и законах выживания, где каждый желает быть первым.

Рок-герой заведомо гоним, так как обязан быть в оппозиции и противопоставлять себя безличной толпе с ее разумными идеалами, как и действующему политическому режиму. Он всегда бунтарь, а не консерватор. Он приходит, чтобы принести новое и похоронить старое. И параллель с Иисусом здесь очевидна, поскольку

он так же воплощает собой переход от Ветхого Завета к Новому, от «око за око» к непротивлению злу насилеием.

Он принципиально неортодоксален, и то, чего желает добиться рок-герой – встать по ту сторону закона, выйти из круга формализма и в конечном счете утвердить себя, обозначить себя как личность, а не элемент контролируемой системы. Поэтому он так жаждет забраться на пьедестал кумира, который отделит его от массы и придаст ту самую подлинность, а после смерти его фигура окончательно «канонизируется», ведь чтобы действительно стать героем, нужно погибнуть. Вот почему тема смерти для него так важна: смерть, с одной стороны, создает завершенность, с другой – задает новое рождение.

В этом свете интересно рассмотреть трансформацию субъекта из «козла отпущения» в суперзвезду. Дело в том, что

архаичная картина включала в себя две трансформации жертвы: негативную и позитивную. Иначе говоря, жертве поначалу приписывается «пагубный статус», который и превращает ее в козла отпущения. Последующее устранение жертвы приводит к установлению нового, «хорошего» состояния, что может свидетельствовать о том, что жертва, став козлом отпущения, как-то позитивно повлияла на мир и, быть может, продолжает влиять, оставаясь отчасти живой, воскресая и т. п. Если первый компонент реализуется физически, то второй – уже результат работы мифологии и религии. В любом случае гонительская репрезентация требует обеих трансформаций жертвы².

Если интерпретировать это с позиции перформанса, то негативная трансформация является символическим «грехопадением», в то время как позитивная – символическим «воскресением». «Грехопадение» подразумевает выход за черту закона и постулирует дионисийское начало (девиз «секс, наркотики, рок-н-ролл»). А «воскресение» – это уже некие божественные предикаты (вера, надежда, любовь), т. е. преобразование в положительную сторону. Здесь важно то, что обе эти трансформации не существуют по отдельности, являя собой своеобразный дуализм. И рок-герою эта двойственность присуща изначально, т. е. он, с одной стороны, противопоставляет себя «фарисеям», а с другой – жадно ищет «воскрешения».

Так в чем же заключается этот перформанс и какого рода жертвоприношение здесь предстает? Перформанс заключается в том, что рок-герой прежде всего проявляет себя на сцене, которая является для него своеобразной Голгофой, более того, именно на ней и

разворачивается основное действие, именно на ней он и приносит себя в жертву. Поскольку вне сцены, вне этого спектакля, в котором он является главным лицом и который сам же и создает, он теряет свое лицо и фактически становится в один ряд с толпой, лишаясь идентичности. Параллель с Голгофой при этом неслучайна, поскольку сцена всегда находится на некотором возвышении.

И поскольку, как мы говорили, рок-герой придерживается определенного кодекса поведения (и то, что он полностью независим от него – глубокое заблуждение), то и разыгрывает он этот спектакль по определенным правилам. Мы говорим «спектакль», подразумевая то, что когда со сцены исполняется песня со словами, например, «распни меня», то речь, разумеется, идет не о буквальном распятии, а лишь о воображаемом. Так же как поэзия представляет собой игру символов, так и этот герой воспроизводит знакомые всем образы, метафоризируя не только пространство вокруг себя, но и себя самого. Такого рода провокационные тексты, обыгрывающие библейские мотивы, можно найти у большинства рок-исполнителей. Вот, например, одна из песен известной группы «Depeche Mode»:

I've been a martyr for love
And I will die in the flames
As I draw my last breath
As I'm close in on death
I will call out your name

Вообще, для рок-героя характерна крайняя провокативность, поскольку он вынужден постоянно подчеркивать свою инаковость, а это и есть главное свойство «козла отпущения» – он должен быть иным, не таким, как все. Это может выражаться как в более мягкой форме (неофициальный стиль одежды), так и в более жесткой (употребление алкоголя и наркотиков). Порой это может доходить до откровенного противодействия закону. Так, известен случай, когда солист группы «The Doors» Д. Моррисон подрался на сцене с полицейским из-за того, что вел себя слишком буйно и вызывающе. И это не единственный случай, поскольку, провоцируя конфликт, он ставил себя по ту сторону режима.

Здесь опять же можно разглядеть неосознанное подражание Христу, который также отменяет закон и ставит такую ценность, как «любовь», выше закона, что вызывает непонимание у фарисеев, строго выполняющих все заповеди. Более того, именно Христос первым произносит слова о том, что грешники первыми войдут в Царствие Божие, т. е. он определенно отличает «бездушный» фор-

мализм фарисеев и книжников, обвинявших его в том, что он нарушает субботу, от истинной веры. Этот формализм также порицает и рок-герой, предпочитая быть «грешником», поскольку именно в этом он видит свое «спасение».

Вся суть перформанса – заместить реальное воображаемым так, чтобы воображаемое в конечном итоге стало реальным. И поскольку вся деятельность рок-героя направлена на то, чтобы неустанно творить миф о себе, то неудивительно, что фанаты возводят своих кумиров в ранг богов после их смерти. Здесь уместно вспомнить фразу Д. Леннона, всколыхнувшую в свое время общественность и сказанную на пике славы: «“Битлз” теперь популярнее Христа!»

Не забудем и о том, что помимо главного героя, находящегося на сцене, есть и толпа, которая является непосредственным участником действия (Христос также был распят среди толпы), без которой перформанс был бы невозможен, поскольку если у перформанса нет зрителей, то нет и его самого. Так же как событие, не освещенное в средствах массовой информации, сегодня можно считать несвершившимся. Эта ликующая толпа, с одной стороны, «обожеествляет» героя на сцене, поскольку он является ее кумиром, с другой – становится тем самым свидетелем его «распятия».

Помимо этого, действие на сцене очень схоже с дионисийскими культурами: тот же экстаз толпы, безумие и торжество первобытности (да и сам бог Дионис, по легенде, был съеден заживо титанами, а потом воскрес). А сами песни – больше чем песни: их можно сравнить с гимнами, с молитвами, поскольку они являются инструментом, через который герой являет себя на сцене, посредством которого он общается с публикой.

Одним из ярких примеров такого рода героев является артист М. Мэнсон, провокативный образ которого сделал ему большую славу. Его сценический псевдоним произошел из слияния имен двух культовых американских фигур шестидесятых, а именно актрисы М. Монро и осужденного за жестокие убийства Ч. Мэнсона. Таким образом, сам этот образ сконструирован из слияния «светлого» и «темного», «хорошего» и «плохого», т. е. речь опять идет о дуализме. И хотя творчество Мэнсона принципиально антирелигиозное (и сам себя он называет «Антихристом»), весь парадокс в том, что в этом отрицании христианства, в этом богоборчестве он оказывается более христианин, нежели кто-либо другой, поскольку оперирует тем же самым понятийным аппаратом («бог–дьявол», «рай–ад», «ангелы–демоны» и т. п.) и остается в этой же системе координат, а его «сатанизм» является лишь проявлением той самой

темной, дионисийской стороны, без которой невозможен путь к религиозному экстазу.

Наконец, поговорим о самом жертвоприношении. В чем же оно заключается? Естественно, это жертвоприношение, что характерно для перформанса в целом, – имеет прежде всего символический характер и говорить о гонении в чистом виде здесь неуместно. В то же время герой намеренно ставит себя в позицию «козла отпущения», подчеркивая, что он другой, не такой, как все, т. е. эта «гонимость» уже включена в него, она ему изначально присуща. Такого рода жертвоприношение можно толковать как страсть к саморазрушению, что в конечном счете ведет к реальной гибели. И то, что в рок-культуре мы можем найти множество примеров людей, погибших от передозировки наркотиков или как-то иначе переступивших грань жизни и смерти, вполне подтверждает это. И действительно, другая «рок-н-рольная» установка – «живи быстро, умри молодым» – отсылает к влечению к смерти.

Тема деструктивности и влечения к смерти неоднократно поднималась и в психоаналитической среде. Известность этому понятию придал З. Фрейд. В ней влечение к смерти противопоставлялось влечению к жизни, которое включало сексуальные инстинкты и инстинкты самосохранения:

Если мы примем как не допускающий исключения факт, что все живущее вследствие внутренних причин умирает, возвращается к неорганическому, то мы можем сказать: целью всякой жизни является смерть, и обратно – неживое было раньше, чем живое <...> Некогда какими-то совершенно неизвестными силами пробуждены были в неодушевленной материи свойства живого <...> Возникшее тогда в неживой перед тем материи напряжение стремилось уравновеситься: это было первое стремление возвратиться к неживому³.

Здесь мы возвращаемся к той самой двойной трансформации, где «грехопадение» представляет собой влечение к смерти (танатос), а «воскресение» – влечение к жизни (эрос). Тогда становится ясно, откуда идет страсть к саморазрушению: она сама по себе есть жажда воскресения. Диалектика такова: герой должен умереть, чтобы воскреснуть. И тут уместно вспомнить то, о чем мы говорили вначале в связи с Жираром: бессознательный жертвенный механизм оказался вытесненным, но не преодоленным: разрешение насилия путем жертвоприношения «находится под запретом», но разрушительные импульсы не находят выхода.

Как следствие этого – развитие психопатологии, о которой пишет К. Меннингер в работе «Война с самим собой», где он усматривает различные формы саморазрушающего поведения, среди которых он обнаруживает так называемое хроническое самоубийство, куда помимо аскетизма, алкоголизма, антисоциального поведения и прочих психозов он включает мученичество⁴.

Таким образом, это и влечение к смерти, замаскированное под видом мученичества, и желание занять пьедестал, став «суперзвездой», и здесь, по Жирану, насилие и желание оказываются переплетенными воедино. А под конец действует тот механизм, о котором он пишет в связи с козлом отпущения: после его смерти он превращается из жертвы в божество, точно так же происходит и в рок-культуре, в которой есть свои «святые». Д. Моррисона называют «мучеником рок-н-ролла», а лидера группы “Nirvana” К. Кобейна – «последним героем поколения».

Все это наводит на мысль о том, что христианская религия, находясь в стороне от всего «мирского», тем не менее глубоко и прочно вписана в истеблишмент. В этом трагедия Евангелия, заключающаяся не только в «провале» исторического христианства, подчиненного институту церкви, но и, по сути, превращение этой истории в некий продукт поп-индустрии. А слова Жирана о том, что хотя этот механизм, продолжая творить кумиров по евангельским лекалам, был вскрыт, но так и не был преодолен, выглядят в этом свете чуть ли не пророчески.

Примечания

¹ Жиран Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. 336 с.

² Карелин В.М. Опыт демаскировки гонений // Философский журнал. 2011. № 2 (7). С. 160–161.

³ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс, 1992. С. 10.

⁴ Меннингер К. Война с самим собой. М.: Эксмо-Пресс, 2000. 480 с.

ОБ ЭЛИМИНАЦИИ ЯЗЫКА МЕТАФИЗИКИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье обосновывается положение о том, что элиминация языка метафизики первоначально осуществляется в языке историографии и языке новоевропейского законодательства.

Ключевые слова: язык метафизики, язык законодательства, юридическая наука, Просвещение, наука, верификация.

Хотя программа изгнания метафизики из языка науки вполне отчетливо была поставлена Венским кружком в первых десятилетиях XX в., сам этот процесс начался много раньше. Парадоксальным выглядит факт значительно более ранней, и успешной, элиминации элементов метафизики из языка законодательства стран Европы, чем из языка наук и философии, совершенной в век Просвещения. Для наук «метафизический период», по О. Контю¹, продолжался еще один, а для философии – даже два века, причем не все еще считают, что «метафизический период» для философии закончен².

Может ли «идеал» строгости языка законодательства быть выше, чем «идеал» научной строгости?

Г. Кельзен писал об этом в 1934 г. в первом издании «Чистого учения о праве», в главе «Регресс к естественному праву и метафизике»:

Традиционная теория права после потрясений мировой войны вернулась вспять к теории естественного права. Точно так же и традиционная философия оказалась стоящей в полном регрессе к докантовской метафизике. В равной политической ситуации, в какой очутился феодальный класс в начале 19 века, схватилась буржуазия в середине 20 века за ту старую политическую идеологию, которая служила еще феодальному классу против той же буржуазии³.

Пожалуй, первой из эмансипировавшихся от метафизических понятий наук оказалась историография, и это не было случайностью, главным образом, потому, что без естественного взгляда на историю нельзя было приступать к ломке метафизического права, старого права с метафизическими элементами. Право, как предмет реформаторской деятельности, должно было потерять ореол «священности» и неприкосновенности. Законы должны были перестать внушать «магический» или «метафизический» страх. И язык законодательства обогнал здесь язык науки, не исключая и науки правовой, где метафизика могла еще держаться до XX в. Как видим, под прицелом просветительской критики находилось, в существенной мере, каноническое (церковное), метафизическое, право и также светское, публичное и гражданское, на предмет эмансипации от церковного и очищения от метафизического элемента⁴. Право было целью просветителей (средством, которое стало целью) и потому было наиболее освобождено от метафизики. Законодательство и историография – таковы два предмета, на которые прежде всего направлялась деятельность просветителей. Право было самой формальной сущностью Просвещения.

Но эти соображения не устраниют поставленный вопрос. Парадокс, как кажется, должен иметь не менее двух решений (гипотез), «внешнего» и «внутреннего». Если смотреть на любой научный язык как на расширение естественного языка, признать научный язык «кодифицированным» языком, возникшим на базе естественного, то курьез заключается в том, что буквально кодифицированный фрагмент естественного языка, или языка законодательства, оказался каким-то образом «строже» «кодифицированных» языков науки, «кодифицированной» всех «кодифицированных».

Для того чтобы ответить на этот вопрос о языковой «строгости», мы пытаемся представить язык исчислением. Сама идея представить естественный язык как исчисление высказана Г. Фреге. Конечно, факт существования в естественном языке сложных форм исчисления нужно еще установить. Таковых, наконец, может в естественном языке просто не быть. Поэтому мы называем исчисления, которые привычно совершаем сотни раз в день, «примитивными языковыми исчислениями».

Если мы разделяем взгляд, что языковая картина мира имеет пробабилистический фундамент, то мы допускаем тем самым (вместе с предпосылкой языка как исчисления) примитивное языковое исчисление вероятностей. Пробабилистически понимаемый язык представляет собой агрегат для проверки гипотез. Трехзначные или многозначные системы логики со значениями 1, $\frac{1}{2}$, или $\frac{1}{n}$,

и 0 ближе всего к этому представлению языка (например, логики Я. Лукасевича, А. Гейтинга, Поста или А.Д. Гайденко).

«Метафизические предложения» привыкли определять как «бессмысленные» предложения. Проблема «метафизических предложений» в некотором языке должна ставиться, очевидно, как проблема элиминации «бессмысленных» предложений. Нам, согласно поставленной задаче, нужно рассмотреть, по меньшей мере, элиминацию «бессмысленных» предложений из языка законодательства. Но сегодня мы подразумеваем под «бессмысленностью» нечто иное: скорее всего, мы назовем «бессмысленным» некодированный сигнал. Если представить, что с некоторой, заселенной метафизиками планеты посылаются сигналы к обитателям иных населенных планет и сообщения состоят только и только из «метафизических» предложений, то сигналы нельзя будет назвать «бессмысленными». Метафизические предложения к таким сигналам определенно не относятся. Следовательно, они элиминируются не по причине «бессмысленности».

Мы приходим к смешению выражений, обыденному синонимическому *qui pro quo*, навредившему такой, в общем, прогрессивной теории, как теория верификационного значения, допускавшемуся сторонниками этой теории. Это досадно, потому что немецкий язык имеет средства для различного выражения различных значений бессмысленного⁵. В русском же следовало бы передавать «лишенность значения», «*Bedeutungslosigkeit*», как «беспредметность». Вспомним, что Б. Больцано предпочитал именно последний термин в своей логике⁶. Верификация, таким образом, связана со значением предложения, т. е. с его предметом. Поэтому запрещаем себе путать эти два значения «бессмысленности».

Если мы вернемся к нашему вопросу, то мы увидим, что с этим разделением нам будет легче решить проблему. Значение мы определили как предметность. Язык законодательства есть язык, предполагающий предметность. Специально для того, чтобы представить себе этот язык, мы вводим понятие «реалистического» языка. «Реалистический» язык должен представлять собой фрагмент пробабилистического языка, только более простой, предназначенный для различения «реальных» и «ирреальных» цепочек над словарем естественного языка. В «реалистическом» языке – только два логических значения, 1 и 0. «Ирреальные» предложения суть такие, которые содержат «ирреальные» термины или «описывают» невозможные в реальности положения дел. В действительности «реалистическому» языку соответствует языковое поведение, имеющее место в гражданском обороте, если не ходить за примерами дальше.

Язык законодательства имеет дело, главным образом, с двумя видами предметов – физическими лицами (и их действиями и последствиями действий) и вещами (также с животными, а природные стихии можно понимать как вещи). Но потребовалось немало веков, чтобы заметить, что метафизические качества, приписываемые некоторым вещам и действиям, можно вывести за скобки права не только из-за их бесполезности, но и вредности их допущения. И тем более такой язык не может позволить себе употребление пустых «ирреальных» имен, обозначающих не *qualitates occultas*, все-таки наличных сущностей, но совсем не встречаемые никем и нигде объекты⁷. В том-то и дело, что научный язык допускает много абстрактов, «вытаскивать» метафизику из которых и невозможно. Если мы представим абстракты не как существующие или несуществующие (другой крайний вариант) сущности, но как потенциально осуществимые предметы (значение $1/n$), то научному языку будет отвечать скорее многозначная пробабилистическая модель. Но язык законодательства намного проще (ему отвечает наша модель «реалистического» языка, с его двузначной логикой, где предметы или существуют, или не существуют). Номиналистические тенденции (конкретизм) языка законодательства сделали возможным, как думается, тот исторический факт, что язык этот в Европе очистился от метафизических элементов ранее, чем язык науки.

Примечания

- ¹ *Конт О.* Дух позитивной философии (слово о положительном мышлении) / Пер. И.А. Шапиро. СПб.: Вестник знания, 1910.
- ² Сама правовая наука может служить замечательной иллюстрацией этого отставания: правовой позитивизм был вынужден еще в XX в. очищать правовую науку от элементов метафизики. См., например: *Poznański E.* Spór ob analityczność // *Studia filozoficzne.* 1960. № 4. P. 119–148.
- ³ “Die traditionelle Rechtstheorie ist seit der durch den Weltkrieg verursachten sozialen Erschütterung im Begriff, auf der ganzen Linie zur Naturrechtstheorie zurückzukehren; so wie ja auch die traditionelle Philosophie in vollem Regreß zur vorkantischen Metaphysik steht. In der gleichen politischen Situation wie der Feudaladel zu Beginn des 19. Jahrhunderts, greift das Bürgertum um die Mitte des 20. Jahrhunderts auf die gleichen politische Ideologien zurück, die dieser Feudaladel im Kampf gegen eben dieses Bürgertum verteidigte”. См.: *Ott W.* Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus. Berlin: Duncker & Humblot, 1975. S. 24–25 (Regreß zu Naturrecht und Metaphysik).

- ⁴ “Przemozna dominacja ujęć metafizycznych nad myślą wieku XVIII jest faktem powszechnie uznanym”. См.: *Kelsen H.* Reine Rechtslehre. Einleitung in die wissenschaftliche Problematik. Leipzig; Wien: Franz Deuticke, 1934.
- ⁵ Bedeutungslosigkeit и innlosigkeit.
- ⁶ См.: *Bolzano B.* Wissenschaftslehre. Bd. 1–8. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann, 1985–1990.
- ⁷ «Метафизика» заключается, собственно, в двух вещах: в утверждении существования сверхъестественных сущностей и (или) приписывании сверхъестественных («метафизических») свойств известным из опыта предметам. На приписывании обычным человеческим действиям сверхъестественных последствий, на суеверии, что некоторые обычные действия могут иметь сверхъестественные последствия, основываются как церковные ритуалы, так и особый (имеющий сверхъестественное основание) статус некоторых персон и вещей, а также обвинения в колдовстве. Из европейского права подобные элементы (и статьи) исчезли, не считая только островков церковного права, где гражданское право как-то, странным образом, еще не работает (где не ступала еще нога ни гражданина, ни прокурора), но где, тем не менее, существуют какие-то бесправные человекоподобные сущности (без имени и без гражданства) рода *homo sapiens*.

ПРОБЛЕМА МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО: «ФАЛЛОЦЕНТРИЗМ» И «САМОЧНОСТЬ»

В данной статье сопоставляются два подхода к проблеме пола, метафизический и психоаналитический. Через призму понятия «сексуальность» исследуется тема мужского и женского, проясняются их значения в метафизике пола В.В. Розанова и в классическом фрейдизме, выявляется ряд сходств и различий.

Ключевые слова: либидо, пол, мужское, женское, фаллоцентризм, вечная женственность.

В интерпретациях Розанова и Фрейда тема мужского и женского теснейшим образом сопряжена с вопросом сексуальности. Последняя выступает в концепциях этих мыслителей основной философской категорией, обуславливающей выявление и дескрипцию категорий мужского и женского. Но если Фрейд с помощью понятия «сексуальность» создает модель человеческого поведения и социальной реальности, то Розанов, напротив, выдвигает идею сверхсоциальной, мистической реальности человеческих взаимоотношений.

Проблема половой дифференциации имеет немаловажное значение в творчестве основателя психоанализа. «Мужское» и «женское» – основные понятия, конституирующие психическую реальность, описываемую Фрейдом. Из них же вырастает и фрейдовский символизм. По существу, методологическая основа психоаналитического дискурса – структуралистская. Именно сквозь призму бинарных оппозиций «мужское–женское» Фрейд рассматривает проблему возникновения и устранения психического конфликта. С точки зрения Фрейда, бисексуальность и двуполость человека – неотъемлемая часть его психической природы. Более того, пол в психологическом смысле – как осознание индивидом своего муж-

ского или женского начала и влечения к противоположному полу – по отношению к двуполости вторичен и проходит определенные стадии формирования. Фрейд утверждает, что половое различие как противоположность мужского и женского характеров устанавливается лишь с наступлением половой зрелости, причем полной мужественности или женственности характера никогда не встречается. Собственно, одно из центральных понятий ранней фрейдовской теории сексуальных отклонений – понятие инверсии – разъясняется Фрейдом в контексте именно идеи бисексуальности.

Главным же «двигателем» процесса становления пола, а также основой тех или иных нарушений этого процесса, с точки зрения Фрейда, является либидо. Поэтому в классической психоаналитической теории установлено как нормативное соответствие между разнообразными формами либидо, теоретически представленными такими, например, понятиями, как «аутоэротизм» и «Эдипов комплекс» (позитивная форма), и определенными стадиями половой самоидентификации личности, так и ненормативное, представленное понятиями «инверсия», «невроз» и «перверзия».

Следует отметить, что проблема половой дифференциации во фрейдизме коррелирует с центральными понятиями теории инфантильной сексуальности – Эдипова комплекса и комплекса кастрации. В понимании Фрейда норма пола не просто не выносится за рамки Эдипова и кастрационного комплексов, а ими же и обуславливается, являясь закономерным результатом их преодоления. Дополнительно подчеркнем, что комплекс кастрации в классическом психоанализе выступает обязательным условием формирования не только мужской, но и женской половой зрелости. Условием, облаченным в термины «страх кастрации» и «зависть к пенису».

Согласно Фрейдю, как мальчики, так и девочки воспринимают половое различие прежде всего как различие генитальное, причем основным критерием для них выступает единственно мужской половой орган. Мужское и женское, таким образом, выкристаллизовываются исключительно в сфере фаллоса, что совершенно недвусмысленно подчеркивается Фрейдом: «Для обоих полов играют роль только одни гениталии, мужские. Существует не примат гениталий, а примат фаллоса»¹. «Фаллос» жестко и бескомпромиссно монополизирует во фрейдизме пол и сексуальность. Женское не имеет онтологического статуса и понимается акцидентально; к нему прикрепляется ярлык «утраченного фаллоса». Идентификация женщины строго определена постулатом желания обладания фаллосом («зависть к пенису»), что в конечном счете является выражением бессознательного желания быть мужчиной. Женское в

концепции Фрейда фактически не что иное, как частичное, искаженное мужское. Женщина обречена «желать фаллос», даже достигнув в своем половом развитии «нормальной женственности». И в этом случае желание иметь фаллос полностью не утрачивается, а лишь замещается другим – желанием иметь ребенка. Проявлением комплекса кастрации у женщин Фрейд считает женскую агрессию в отношении противоположного пола. «За этой “завистью из-за пениса” проявляется враждебное ожесточение женщины против мужчины, которое всегда можно заметить в отношениях между полами...»² – пишет основатель психоанализа. Мужественность, согласно Фрейду, формируется под воздействием фаллической фазы – вследствие развития мужского кастрационного комплекса, «страха кастрации». Мужской кастрационный комплекс навсегда оставляет у мужчины пренебрежительное чувство к другому полу. Вот почему проблема половой гармонии во фрейдизме оказывается принципиально нерешаемой: ведь мужчина, пронизанный страхом утраты пениса, так же как и женщина, желающая его иметь, отнюдь не противоположны, а именно чужеродны друг другу на почве нескоренимой вражды из-за фаллоса.

И в отношении понятия сексуальности роль «фаллоса» является определяющей. Во фрейдизме между мужским началом и сексуальностью фактически ставится знак равенства. «Словосочетание “женское либидо” все же лишено всякого оправдания»³, – замечает Фрейд. Таким образом, хотя он и признавал, что либидо служит не только мужской, но и женской сексуальной функции, женское начало тем не менее асексуально, не обладает собственными, отличными от мужского начала качествами и являет собой лишь его отсутствие. Фрейд отождествляет мужское и женское начала с теми или иными понятиями и позиционирует мужское как позитивное, значимое и доминирующее, женское же – как оппозиционно противоположное «мужскому», вторичное и субординируемое. «Мужское включает субъект, активность и обладание пенисом, за женским остаются объект и пассивность»⁴, – подчеркивает Фрейд. В строгом смысле слова «женская сексуальность» во фрейдизме отсутствует, о ней допустимо говорить опять-таки лишь как о «фаллической зависимости». Иными словами, в основе женской бессознательной сексуальной жизни находится все та же самая «зависть к пенису».

В контексте гендерной парадигмы русская метафизическая традиция интеллектуального восприятия проблемы мужского и женского на первый взгляд мало чем отличается от западной. Ведь ее маскулинные идеи и корни столь очевидны (имеется в виду прежде

всего русская православная традиция). Тем не менее мы считаем, что религиозно-философское осмысление проблемы мужского и женского в творчестве В. Розанова можно назвать концептуальным противостоянием фрейдовскому «фаллоцентризму». Это утверждение попытаемся обосновать далее.

Одной из родственных классическому фрейдизму идей, высказываемых Розановым, является идея человеческой двуполости. Проясняя свое понимание половой природы, русский философ писал о том, что изначально пол составляют и мужское, и женское начала: «Явление пола, в зачатии сплетенного из двух полов, из материнского, т. е. женского, и из отцовского, т. е. мужского, есть непременно в каждом организме и в каждый момент его жизни мужеженское»⁵. С его точки зрения, в детстве человека мужское и женское начала гармоничны, и лишь в половозрелом возрасте одно из них начинает преобладать. Именно с утверждением мужского или женского в человеке и связано, по мнению Розанова, половое влечение, влечение к противоположному началу. Половой инстинкт, таким образом, философ понимает как выражение метафизического желания единения, слияния двух противоположных полюсов, а супружество – как их метафизическую целостность.

В срезе религиозной философии Розанов, как и Фрейд в срезе психологии, выстраивает теорию нормы пола и половых отклонений. В данном контексте философ обращается и к проблеме «полового безразличия». В отличие от Фрейда, для Розанова причина этих отклонений метафизическая, и заключается она в сохранившемся равновесии мужского и женского начал в человеке: «Если хотите, – он третий человек около Адама и Евы; в сущности – это тот “Адам”, из которого еще не вышла Ева; первый полный Адам»⁶. Интенсивность полового влечения, таким образом, выражает в розановской концепции степень доминирования одного начала в человеке – мужского или женского – над другим. Иначе говоря, чем больше в человеке, например, мужского, тем сильнее его влечение к женскому вне самого себя, и наоборот. Ведь, согласно Розанову, женское начало, хотя и противоположно мужскому, не менее сексуально. И если Фрейд всегда утверждал, что либидо мужественно и «женской сексуальности» не существует, то Розанов, напротив, говоря о «самочности», провозглашает также и женский эквивалент: «Эта-то “вечная женственность”, как проявление повышенной самочности, и лежит объяснением в основе древнего факта, неразгаданного историками, – так называемой “священной проституции”»⁷. «Наибольший самец» и «наибольшая самка» – вот те два полюса сексуальности, о которых пишет Розанов.

Влечение одного начала к другому, с точки зрения философа, вызвано и их противоположностью, и их единством. При помощи этой же идеи философ решает и вопрос гармонии полов. Таким образом, бинарная оппозиция «мужского» и «женского» выступает методологической основой и розановской концепции пола. Вместе с тем Розанов ставит знак равенства между мужским и женским, с одной стороны, а с другой стороны – утверждает их противоположность.

Важный отличительный от фрейдизма момент – в розановской концепции сексуальности женское начало равноценно мужскому. Обосновывая свою теорию теологически, Розанов вносит женское начало в божественную природу. «Я все сбиваюсь говорить по-старому “Бог”, когда давно надо говорить Боги; ибо ведь их два, Эло-гим, а не Эло-ах (ед. число). Пора оставлять эту навеянную нам богословским недомыслием ошибку. Два Бога – мужская сторона его и сторона – женская. Эта последняя есть та “Вечная Женственность”, мировая женственность, о которой начали теперь говорить повсюду»⁸.

Действительно, женское начало становится одним из центральных понятий в русской религиозной философии. В софиологических учениях В. Соловьева, С. Булгакова выявляется женская природа Софии – Премудрости Божией, «вечной женственности». В метафизике Соловьева, например, София представлена в двух значениях: субстанция Бога и мировая душа (соборное человечество). И другой религиозный философ, С. Булгаков, называет Софию ипостасью Бога. При этом он строго дифференцирует понятие пола и понятия мужского и женского, перенося их в сферу Божественной троичности. Розановская концепция мужского и женского начал принципиальным образом отличается от иных, представленных в творчестве Соловьева, Булгакова и других русских мыслителей. Ведь Розанов вводит понятия «мужское» и «женское» не только в сферу проблемы пола, но и в сферу сексуальности, создавая метафизику чувственности. В то время как в понимании Соловьева, Бердяева и других приверженцев платонической традиции влечение к «вечной женственности» – всегда по ту сторону сексуальности и телесности.

Принципиальное отличие розановской философской позиции от фрейдовской заключается в том, что русский мыслитель сексуализировал не только мужское, но и женское начало. В теории Фрейда женское дескриптивно не выявляется. И если взять за основу точку зрения самого основателя психоанализа, уместно было бы сказать примерно так: все существующее – мужское, а то, что не

мужское, – женское, и следовательно, не существующее. Соответственно, фрейдовская модель, неотъемлемым атрибутом которой является фаллос, символ мужского начала, – «моносексуалистична». Розановская же модель сексуальности, напротив, полярна. В этом смысле розановский концепт «самочности», сверхъестественной потенции женского начала, противостоит презумпции фаллоса, воплощенной в концепции Фрейда.

Примечания

- ¹ *Фрейд З.* Инфантильная генитальная организация // Фрейд З. Психоанализ и теория сексуальности. СПб.: Алетейя, 1998. С. 134–135.
- ² *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции 16–35. СПб., 2000. С. 416.
- ³ Там же. С. 420.
- ⁴ *Фрейд З.* Инфантильная генитальная организация. С. 131.
- ⁵ *Розанов В.В.* Собр. соч. Т. 3. В темных религиозных лучах / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 330.
- ⁶ Там же. С. 304.
- ⁷ Там же. С. 274.
- ⁸ Там же. С. 265.

РЕАЛЬНАЯ СМЕРТЬ ПРОТИВ ВИРТУАЛЬНОГО БЕССМЕРТИЯ

В рамках данной статьи предпринята попытка выявить причину неприятия нашими соотечественниками трансгуманистических проектов по достижению физического бессмертия.

Ключевые слова: проект «Аватар», кибернетическое бессмертие, трансгуманизм, трансчеловек, расширение человеческих способностей, научно-технический прогресс, футурология.

На заре своего существования *Homo sapiens*, вырвавшись из животного царства, осознал факт своей смертности. С тех самых пор человек всегда ощущает присутствие и реальность смерти.

Именно для человека (в отличие от других живых существ) смерть «является необходимым условием жизни»¹. Осознание ее близости заставляет человека преодолевать себя, бороться с ленью, безразличием, ставить перед собой вполне конкретные задачи и стремиться воплотить желаемое в жизнь: как было отмечено еще Хайдеггером, «человек всегда достаточно зрел, чтобы умереть»².

С другой стороны, осознание собственной смертности требует немалых усилий, и человек на протяжении всей своей истории пытается подсластить горькую пилюлю при помощи мечтаний о бессмертии и попыток его обрести.

В разные исторические периоды осуществлялись различные попытки обрести бессмертие. Религия на протяжении всей своей истории занималась проблемой бессмертия души, но человека в не меньшей степени интересовало бессмертие физическое. Пока, как мы видим, все старания безуспешны. Однако сегодня биотехнологический прогресс шагнул так далеко, что перспектива физического бессмертия в очередной раз обрела актуальность.

Достижения в фармакологии, развитие медицинских технологий, потенциальная возможность выращивания органов «на замену», манипуляции со стволовыми клетками и т. д. – уже на данном этапе способны значительно увеличить продолжительность жизни и улучшить ее качество. Однако перспективы, кажущиеся радужными на первый взгляд, вызывают неоднозначную реакцию и у исследователей, и у философов, и у общественности, при этом общим для всех оказалось «осторожное» отношение к обещанным потенциальным благам. Пока ученые делают все новые и новые открытия, на основе которых инженеры разрабатывают новые технологии, философы и общественность спорят об этической стороне вопроса, а законодворцы тщетно пытаются угнаться и за первыми, и за вторыми, и за третьими, инновации постепенно отвоевывают позиции на поле практического применения.

Порой биотехнологии находят свою нишу в весьма неожиданных сферах. Например, как бы парадоксально это ни звучало, ряд технологий реализовался не в медицинской практике, как того следовало бы ожидать, а в искусстве. Американский философ Джон Нейсбит назвал новый вид искусства, который черпает свои сюжеты из научных теорий, технологий и методов научной визуализации, «спесимен-арт»³. В отличие от искусства прошлого, техника спесимен-арта связана с использованием реальных образцов человеческого тела или биологических жидкостей для создания артобъектов. Именно к этому направлению следует относить творчество скандально известного скульптора-патологоанатома Гюнтера фон Хагенса. Биотехнологические инновации помогли Хагенсу побороть природу органики и превратить демонстрацию мертвой плоти в шокирующее искусство. Благодаря технологии замещения жидкости в тканях пластиком, мастеру удалось обеспечить практически вечную сохранность своим экспонатам, а также придавать пре-парированным телам причудливые формы и конфигурации.

Спесимен-арт Хагенса оказался на удивление популярным. Об этом говорит тот факт, что, по данным Нейсбита, более 2000 посетивших выставки завещали скульптору свои тела для его будущих работ⁴. Технологии изначально призваны улучшать и продлевать *жизнь*, но в действительности послужили для восприятия эстетики *смерти*.

Наши замороженные современники готовы переступить через устоявшиеся традиции и позволить своему бренному телу однажды занять «почетное» место среди других нетленных творений талантливого скульптора. Но возможно ли сегодня благодаря технологиям найти способ сохранить свое тело, при этом не превращаясь в труп?

Благодаря биотехнологической революции в современном западном мире начало формироваться мировоззрение, согласно которому человечество может и должно усовершенствовать себя при помощи новых технологий. Сторонники такого рода искусственной эволюции называют себя трансгуманистами. Сегодня существует ряд общественных движений трансгуманистической направленности, которые призывают не просто улучшить жизнь человека и расширить его физические и интеллектуальные возможности, применяя новые технологии, но и сделать его бессмертным. Действительно ли бессмертие переходит из области фантастики в реальность? Если это так, то почему большинство наших сограждан ничего не знают о трансгуманистах, но у многих на слуху имя фон Хагенса? Ведь трансгуманисты обещают воплотить в реальность древнейшую мечту: победить смерть, избавить от нее человечество как от неизлечимой болезни, и логично было бы предположить, что их призывы должны быть услышаны современниками. И напротив: скандально известный скульптор Гюнтер фон Хагенс снова и снова напоминает ныне живущим о бренности всего сущего, приглашая аудиторию созерцать препарированные мертвые тела. В чем причина популярности патологоанатома и неизвестности трансгуманистов?

Ответ очевиден: смерть *реальна*, и никому из живущих не приходит в голову в этом усомниться. Спесимен-арт Хагенса по-новому позволил живым взглянуть на мир мертвых. Несмотря на явный эпатаж, мастер делает акценты на «телесности» всего живого, напоминает о бренности бытия. Технологии пока далеки от того, чтобы сделать человека бессмертным, но, как бы парадоксально это ни было, призванные продлить жизнь, они помогают воспринимать эстетику смерти. Желание «заглянуть за грань» вряд ли может иссякнуть, пока технологии не помогут человеку обрести бессмертие.

Человек в ходе своего существования неизбежно сталкивается со смертью и воспринимает ее как завершение существования всего живого. Никто никогда до сих пор не сталкивался с бессмертием. И так как эмпирического подтверждения не существует, бессмертие пока представляется мифологическим сюжетом. Следовательно, на сегодняшний день перс펙тива бессмертия может рассматриваться только в плоскости *веры*, то есть могли бы работать методы внушения, а не убеждения. Однако трансгуманисты относят свои теории к научным. Следовательно, они продолжают взывать к *ratio* наших современников, что никак не может заставить потенциальную аудиторию поверить в реальность избавления человечества от смерти.

На сегодняшний день трансгуманисты предлагают два основных «научных» метода достижения бессмертия: крионика и кибернетическое бессмертие.

Первый способ продвигается Российским Трансгуманистическим Движением (далее – РТД). Он заключается в том, что непосредственно после смерти тело человека (или только его мозг) замораживается в жидком азоте и хранится в криокамере до наступления лучших времен. Лидеры РТД активно призывают наших соотечественников вступать в их организацию и подписывать контракт на платные услуги по крионированию себя, своих родственников и домашних животных⁵. На данный момент неизвестно ни об одном успешном случае заморозки с последующим оживлением теплокровных живых существ, поэтому неудивительно, что мало кто стремится к обретению такого бессмертия.

Второй путь достижения бессмертия, предложенный трансгуманистической организацией «Россия 2045», получил название проект «Аватар». Он заключается в перезагрузке человеческого сознания в искусственно созданное тело (аватар). Сторонники этого проекта обещают воплотить его в жизнь к 2045 году, что нашло отражение в названии организации. Воплощение в реальность этого дорогостоящего проекта финансируется из средств миллионера Дмитрия Ицкова. Ицков уже вложил средства в создание своего собственного аватара и теперь ищет взаимопонимания и поддержки у научного сообщества. Однако ученые не стремятся в одночасье принимать трансгуманистические идеи за научные. В ответ на критические замечания и скептическое отношение ученых к трансгуманистической деятельности адепты проекта «Аватар» называют научное сознание «средним, униженным и унылым»⁶.

Так как заручиться поддержкой ученых оказалось не так-то просто, трансгуманисты в поисках признания не оставили попыток найти подходы к тем, кто не обладает специализированным научным знанием. Стараясь привлечь к себе внимание и обрести больше сторонников, адепты движения по большей части используют интернет-пространство, что на первый взгляд кажется логичным. Однако блоги, сайты, форумы, посвященные трансгуманистическим идеям, не прибавили популярности движению. Российские сетевики с иронией и сарказмом реагируют на обещание сделать их бессмертными⁷. Пользователи Интернета не желают себе кибернетического бессмертия. Такая позиция вполне объяснима: человек осознает свою телесность и не представляет себе иного существования, кроме как в физическом, биологическом теле. Очевидно, что надо ненавидеть свое биологическое тело, чтобы захотеть превра-

тяться в работа. Успех крионики также представляется сетевикам сомнительным.

Обращение к телеаудитории также пока не приносит ощутимых результатов, несмотря на то что среднего телезрителя, не обремененного специализированным знанием, можно было бы увлечь историей о грядущем бессмертии. Действительно, спрос на околонаучную информацию существует, об этом можно судить по количеству псевдодокументальных проектов, наводнивших телепространство. Среди них и затерялся трансгуманистический сюжет о грядущем бессмертии.

Из вышесказанного следует, что трансгуманисты осуществили неверный выбор целевой аудитории в сети и потерпели неудачу, обращаясь к аудитории с экранов телевизора. В дополнение к этому адепты движения выбирают неудачный метод убеждения потенциальных сторонников идеи бессмертия, а именно – тактику запугивания. На своих сайтах трансгуманисты «пугают» тем, что технологии бессмертия могут оказаться в руках ограниченного круга лиц. И если выбрать «пассивное бездействие», то «мы все умрем, не дождавшись появления средства для радикального продления жизни»⁸. Методы запугивания действительно успешно применяются в рекламе (например, средств от микробов в туалете), но лишь на том основании, что существование микробов ни у кого не вызывает сомнения, как и тот факт, что их количество можно снизить при помощи дезинфицирующих средств. Тот факт, что «мы все умрем», сомнения тоже не вызывает, но при этом «запугать» им смертного человека сложно, как и тем, что несуществующие средства для достижения бессмертия будут кем-то узурпированы. Можно предположить, что, потерпев фиаско в поисках рациональных аргументов, трансгуманисты безуспешно апеллируют к эмоциям наших современников.

Трансгуманисты, привлекая внимание к своей деятельности в целом и проблеме достижения бессмертия в частности, могли бы избрать совершенно иной путь. Таковым представляется гуманизм (без приставки транс-). Трансгуманистам следовало бы в поисках признания обратиться к общечеловеческим ценностям. Вместо того чтобы тратить огромные средства в развитие криобизнеса или проекта «Аватар», можно было бы обеспечить больницы высокотехнологичным оборудованием, подарить инвалидам чудо-коляски или чудо-кровати, облегчающие жизнь маломобильным гражданам, вложить часть средств в обеспечение протезами людей с ампутированными конечностями и т. д. Такая деятельность никак не противоречит трансгуманистическим принципам, согласно которым

человек может совершенствоваться при помощи технологий. Почему бы не начать с тех, кому это в первую очередь необходимо для полноценного существования? Этот подход мог бы поспособствовать созданию хорошей репутации трансгуманистическим сообществам и, следовательно, привлечь внимание к их попыткам сделать человечество здоровым, вечно молодым и, наконец, бессмертным. Если же запугивать потенциальных сторонников, собирать членские взносы и пожертвования с реальных адептов (как поступают члены РТД) или демонстрировать на всю страну единственный аватар, созданный по образу и подобию лидера «России 2045» за немалые средства, то вряд ли кто-то уважительно отнесется как к взглядам, так и к деятельности движения. Скорее, люди станут завещать свои тела Хагенсу.

Примечания

- ¹ Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Смерть как единственная возможность стать человеком // Человек в трех измерениях. М.: РГГУ, 2010. С. 189.
- ² Цит. по: Там же. С. 189.
- ³ Нейсбит Дж. Высокая технология, глубокая гуманность: технологии и наши поиски смысла. М.: АСТ, 2005. С. 266.
- ⁴ Там же. С. 268.
- ⁵ См.: Официальный сайт Российского Трансгуманистического Движения [Электронный ресурс]. URL: <http://transhumanism-russia.ru/> (дата обращения: 04.11.2011).
- ⁶ «Россия 2045» представила свою программу Научному совету РАН по методологии искусственного интеллекта [Электронный ресурс] // Сайт стратегического общественного движения «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/articles/30803.html> (дата обращения: 22.11.2012).
- ⁷ См., напр.: Проект «Россия-2045» бред или реальность? [Электронный ресурс] // Форум о поисковых системах. URL: <http://forum.searchengines.ru/showthread.php?t=732128> (дата обращения: 23.11.2012).
- ⁸ См.: Официальный сайт Российского Трансгуманистического Движения.

ПОНЯТИЕ ДУХОВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ
ИСКУССТВА И.А. ИЛЬИНА:
ВОСПРИЯТИЕ ТВОРЧЕСТВА А.С. ПУШКИНА
В КОНТЕКСТЕ СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЯ

В статье предпринимается попытка конкретизации значения понятия «духовность» в философии искусства И.А. Ильина. Для этого анализируется совокупность контекстов, в которых философ употребляет это слово. В качестве примера применения категории духовности к эстетической проблематике рассматривается осуществляемый Ильиным разбор творчества А.С. Пушкина.

Ключевые слова: И.А. Ильин, А.С. Пушкин, искусство, творчество, духовность, священное.

В процессе историко-философского исследования рано или поздно наступает момент, когда система философа, как результат его собственной интерпретации своего духовного опыта, перестает способствовать пониманию сути этого опыта и начинает ему мешать. В такие моменты представляется целесообразным переходить от формального анализа используемых мыслителем логических конструкций к интуитивному погружению в его «внутренний мир» и осуществлению попытки непосредственного усмотрения духовных оснований его учения. Кроме того, философские категории без конкретных примеров рискуют превратиться в общие слова, которые могут значить так много, что не значат уже ничего.

Так, слово «духовность», обозначающее одну из важнейших категорий не только эстетики Ильина, но вообще всей его философии, имеет довольно широкий диапазон значений. Это слово использует при описании своей эстетической концепции, например, Василий Кандинский (см. его книгу «О духовном в искусстве»), «первооткрыватель» абстрактной живописи и один из родоначальников русского авангарда. Посредством него он, так же как и

Ильин, обозначает все, на его взгляд, ценное и жизнеспособное в искусстве и культуре. Вот только ценными признает совсем другие вещи: теософию Е.П. Блаватской, модернизм в музыке, новые течения в живописи и т. д.

Если таких деятелей искусства, как Скрябин или Пикассо, Кандинский поднимает на щит, то Ильин прямо характеризует творчество первого как «пошлость»¹, а второго как «бред»². Также в обеих эстетических концепциях при описании природы творческого акта активно используется категория «внутренней необходимости» при том, что смыслы, вкладываемые двумя авторами в это словосочетание, сильно отличаются.

Интересен также комментарий Ильина к высказыванию Шаляпина о духовности в искусстве:

«Математическая верность музыке, – пишет он (Шаляпин. – К. М.), – и самый лучший голос мертвенны до тех пор, пока математика и звук не одухотворены чувством и воображением». Он должен был бы сказать: «пока не одушевлены», ибо здесь до духа еще далеко, но он не умел различать душу и дух – и на этом впоследствии и сорвал свой артистический рост³.

Различие между душой и духом сам Ильин формулирует так:

Душа – поток обыденных переживаний, чувств, болевых ощущений, приятных и неприятных состояний, воспоминаний, забвений, деловых соображений и т. д.

Дух – это, прежде всего, душа, когда она живет своими лучшими слоями и силами, устремленными на познание истины, созерцание красоты, совершение добра, обращение к Богу⁴.

Духовность человека состоит в том, что он <...> имеет в виду *объективное совершенство*, воспитывая себя к этому видению и творчеству⁵.

Дух определяется как «объективно значительное в душе»⁶.

В более широком контексте, говоря о «духе» и «духовном», Ильин употребляет эти слова в одном ряду с такими, как «высшее, Главное, объективное, истинное, настоящее, подлинное, живое, прекрасное, чистое, благородное, великое, таинственное, совершенное, священное, благодатное, божественное и т. п.». Также нередко возникает образ пламени и света (например, «Божий луч»).

Проведение подобных параллелей, конечно, вносит некоторую ясность, но все же, говоря строго, мы здесь имеем дело с определением одного неизвестного через другие неизвестные, поскольку каждое из перечисленных выше слов, взятое само по себе, довольно

многозначно. Однако, если обратить внимание не на то, что в приведенном понятийном ряду есть, а на то, чего в нем нет, мы можем «апофатически» констатировать, что «духовное», «священное» и «божественное» *переживается* философом как действие или явление в его внутреннем мире некоего *безличного* Абсолюта. «Духовность» – преданность этому «неведомому Богу» (Деян. 17, 23). «Священное», «божественное» – своего рода «Прекрасное далёко» (не существительное, а прилагательное, притом среднего рода), представляющее как вожденное и недостижимое (эту недостижимость признает сам Ильин в «Аксиомах религиозного опыта»). Иными словами, как *идеал* или *мечта*.

Посмотрим теперь, как «духовное» и «священное» трактуются Ильиным на конкретном примере. Если говорить о примере из области его философской эстетики, то наиболее показательным в этом отношении будет пример А.С. Пушкина.

Пушкина философ признает пророком в самом прямом смысле этого слова:

Мы уже знаем, что на этом алтаре действительно горел священный огонь <...>; что к этому пророку действительно «взывал Божий глас». И разумеется мы все это не в смысле поэтических или языческих аллегорий, а в порядке истинной благодати, нашего, нашу верую зримого и веруемого Господа.

Мы говорим не о церковной святости нашего великого поэта, а о его пророческой силе, о божественной окрыленности его творчества и о провиденциальном значении его для русского народа⁷.

Все возможные возражения, как видим, здесь предвосхищены. Философу, вероятно, не раз приходилось слышать от «правильных» христиан, что невозможно «пророчество» вне «церковной святости» (ср. у Жака Маритена: «Христианское искусство требует, чтобы *как человек художник был святым*»⁸), а если человек тем не менее «пророчествует», то движет им не благодать «нашею верую зримого и веруемого Господа» – то есть Христа, а бесовская прелесть. Вот, в частности, слова С.Н. Булгакова о том же Пушкине:

Было бы наивно и «прелестно» думать, что падшему человеку, хотя бы и великому поэту, доступна в чистоте небесная красота, светлое ее пламя, купина неопалимая. Небесные лучи проникают в поднебесную, разлагаясь и преломляясь в сердце человеческом, из которого исходят все помышления его, добрые и злые...⁹

Аргументированного ответа на подобные возражения Ильин не приводит. По-видимому, он просто не считает нужным их замечать. Духовный авторитет поэта для него непререкаем, это эталон, с которым он сверяет все остальное:

В России есть спасительная традиция Пушкина: что пребывает в ней, то ко благу России; что не вмещается в ней, то соблазн и опасность¹⁰.

Заметим, что в «традицию Пушкина» не вмещается и традиция «церковной святости», так что по этой логике она также должна быть признана чем-то подозрительным. Что характерно, примерно так и происходит: это можно видеть, в частности, на примере того, с какой настороженностью Ильин относится к аскетической традиции. Особенно же ярко несоизмеримость одного и другого проявляется в том, как философ трактует конфликт между «пушкинским» и святоотеческим духом, имевший место в жизни Гоголя.

Ильин говорит: «Мы <...> признаем поэзию Пушкина истинным “священно-действием”»¹¹. Можно бы было подумать, что, по его мнению, благодать действовала в душе Пушкина несколько своеобразно: не преображая личность, а только сообщая ей дар пророчества и художественной проповеди святости. Но нет: «Он сам был и становился тем, чем он “учил” быть. Он учил, не уча и не желая учить, а становясь и воплощая»¹².

Выходит, то, чем был и стал Пушкин, это и есть, по мнению философа, высший идеал для всех русских людей, не только в искусстве, но и в жизни: «То, кем он всегда был, кем стремился и кем должен был стать в будущем, являло образцовый путь созерцательного поэта-пророка»¹³. При этом двумя строками ниже философ сам констатирует: «Бесчисленны его любовные связи и романы. Он был не аскетом, а скорее принципиальным почитателем Венеры и Бахуса»¹⁴.

Понятно, что безнравственным человеком Пушкин не был. Не лишенный слабостей, он тем не менее всегда оставался олицетворением благородства. Но благородство – добродетель «пограничная», поскольку замешано оно зачастую на гордыне. Так, человек, дорожащий своим благородством, может воздерживаться от каких-либо дурных поступков не потому, что они объективно дурны, а потому что они постыдны. При этом он может стыдиться того, что не является пороком (например, смешного положения, в котором он случайно оказался), и не стыдиться настоящего греха, если последний выглядит достаточно эстетично и превозносит его над окружающими (ср. у Аврелия Августина: «Добродетели язычников суть блестящие пороки»). Показательна в этом смысле аристократическая

моральная норма, согласно которой «джентльмен предпочитает самоубийство позору». Характерна и фраза из пушкинского дневника: «Я могу быть подданным, даже рабом, но холопом и шутом не буду и у Царя Небесного»¹⁵. В этом желании сохранить собственное достоинство (автономию, «самостояние») даже перед лицом Всевышнего и заключается, по-видимому, основное противоречие между светским аристократизмом и святостью.

Важно и другое: Ильин высказывается в том смысле, что поэтические «священнодействия» и бытовые похождения поэта имели один и тот же источник – «пламя восторга, творческого вдохновения, орудием и жертвой которого он стал»¹⁶. С этим можно согласиться. Однако как такой «универсальный» источник, питающий одновременно и порок, и добродетель, может быть отождествлен с благодатью, ясно не вполне.

О сути пушкинского пророчества философ говорит вполне гегельянски: «В нем русский дух впервые осознал и постиг себя, явив себя и своим, и чужим духовным очам»¹⁷. Именно Пушкин, по мнению Ильина, подарил русскому народу национальное самосознание (для сравнения: о. Павел Флоренский полагал, что эта роль принадлежит скорее св. Сергию Радонежскому¹⁸).

Указав ту значительную роль в истории человечества, которую Ильин отводит Пушкину, скажем несколько слов о том, что он считает существенным в структуре его творческого акта. Первым делом нужно отметить «страстность» нашего великого поэта.

По слову Гегеля, «ничто великое в мире не совершалось без страсти»¹⁹. Так полагает и Ильин:

Страсть есть сила, Богом даруемая; не в ней грех, а в злоупотреблении ею²⁰. Здесь мы касаемся одной из великих тайн Пушкина и его пророческого духа. Именно: страсть, озаренная до глубины разумом, есть *новая страсть – сила духовной очевидности*. <...> Страсть, облеченная в художественный вкус, есть *сила поэтического вдохновения*. <...> Страсть, сочетающаяся с религиозной чуткостью, есть *дар прозрения и пророчества*. В орле парении страсти рождается новый человек. В страстном насыщении духа новый человек возносится к Богу²¹.

Это довольно общее рассуждение, применяемое Ильиным к любой разновидности творчества, а у Пушкина проявляющееся, по его мнению, лишь наиболее ярко. Здесь философ отсылает нас к своему учению об одухотворении инстинкта, в рамках которого пытается примирить идеи Фрейда с основными положениями христианской антропологии, но делает это, на наш взгляд, недостаточно убедительно²².

Оборотной стороной пушкинской «страсти», по мнению философа, можно назвать пушкинскую «лень»:

Пушкин всю жизнь предавался внешнему и внутреннему созерцанию и воспевал «лень»; но чувствовал, что он имел *право* на эту «лень», ибо вдохновение приходило к нему именно тогда, когда он позволял себе свободно и непринужденно пастись в полях и лугах своего созерцания²³.

Итак, праздность – мать всех пророков!

Подводя итог сказанному, можно констатировать следующее: трактовка феномена Пушкина, которую предлагает Ильин, содержит ряд двусмысленностей и натяжек. Оспаривать масштаб личности поэта и значение его творческого наследия, конечно, не приходится. Однако утверждение о том, что оказанное им колоссальное влияние было лишь положительным, представляется необоснованным. Единственное, с чем можно однозначно согласиться, это с необъяснимостью данного феномена. Творчество Пушкина – это чудо. Однако таинственное и непостижимое не всегда указывает на священное и божественное, и здесь, по-видимому, самое слабое место в рассуждениях философа.

Заметим, что Ильиным, особенно в поздний период творчества, когда он старался согласовывать все свои построения с учением православной церкви, сказано много верного с точки зрения ортодоксального христианства. На этом основании за ним закрепилось наименование православного философа. Тем не менее в ряде вопросов между учением церкви и взглядами Ильина существует внешне не всегда заметное, но существенное расхождение. Это относится и к его теории художественного творчества²⁴, и к упоминавшемуся выше учению об «одухотворении инстинкта», и к концепции божественной благодати²⁵. То же, вероятно, можно сказать и о предлагаемых философом критериях духовности искусства. С точки зрения Ильина, духовно то, что возвышает, а с точки зрения христианства – то, что смиряет. Одним этим, разумеется, ни христианство, ни философия Ильина не исчерпываются, но и этого достаточно, чтобы воспринять слова философа об «истинной благодати, нашего, нашей верою зримого и веруемого Господа» с известной долей осторожности.

Примечания

¹ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М.: Русская книга, 2002. С. 262.

² Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 1. М.: Русская книга, 1996. С. 66.

- ³ *Ильин И.А.* Художественное призвание Шалапина // Там же. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 431.
- ⁴ *Ильин И.А.* Введение в философию // Ильин И.А. Собр. соч.: Философия как духовное делание. М.: ПСТГУ, 2013. С. 51.
- ⁵ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой. М.: Эксмо, 2008. С. 417.
- ⁶ *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. М.: Эксмо, 2008. С. 55.
- ⁷ *Ильин И.А.* Национальная миссия Пушкина // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. М.: Русская книга, 1996. С. 70.
- ⁸ *Маритен Ж.* Искусство и схоластика // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 488.
- ⁹ *Булгаков С.Н.* Жребий Пушкина // А.С. Пушкин: pro et contra. Т. 2. СПб., 2000. С. 130.
- ¹⁰ *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. С. 68.
- ¹¹ Там же. С. 39.
- ¹² Там же. С. 50.
- ¹³ *Ильин И.А.* Александр Пушкин как путеводная звезда русской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 3. М.: Русская книга, 1997. С. 235.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Пушкин А.С.* Собр. соч. в шести томах. Т. 6. М.: Библиотека «Огонек»; Издательство «Правда», 1969. С. 370.
- ¹⁶ *Ильин И.А.* Александр Пушкин как путеводная звезда русской культуры. С. 235.
- ¹⁷ *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина. С. 67.
- ¹⁸ См., напр.: *Флоренский П.А., свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия. М.: Мир книги; Литература, 2007. С. 28–48.
- ¹⁹ Цит. по: *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. С. 642.
- ²⁰ *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина. С. 61.
- ²¹ Там же.
- ²² *Мурышев К.Е.* Учение И.А. Ильина об одухотворении инстинкта в контексте христианской антропологии // Вестник РГГУ. 2010. № 13. Сер. «Философия. Социология». С. 233–241.
- ²³ *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина. С. 58.
- ²⁴ *Мурышев К.Е.* Философия художественного творчества И.А. Ильина // Вестник РГГУ. 2011. № 15. Сер. «Философия. Социология». С. 281–290.
- ²⁵ *Мурышев К.Е.* Религиозно-философская концепция И.А. Ильина и ее соотношение с традиционным православным учением // История философии и социокультурный контекст – II. М.: РГГУ, 2012. С. 94–103.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТВОРЧЕСТВА А. ДЁБЛИНА

Статья посвящена историко-философскому и культурологическому анализу романа А. Дёблина «Горы моря и гиганты» (1924). Это произведение представляет собой уникальный по своей сложности феномен, отразивший множество противоречивых тенденций в искусстве и философии первой трети XX в. Проводится анализ философских мотивов в романе, исследуется социально-культурологический контекст произведения.

Ключевые слова: эстетика, натурфилософия, модернизм, экспрессионизм, витализм, антиутопия, А. Дёблин.

А. Дёблин – участник движения экспрессионизма, что сказалось на его философской и литературной позиции. Стилистика экспрессионизма позволила писателю излагать свои философские представления в уникальной по степени выразительности, порой гротескной форме. Сам писатель называл свой литературный стиль «дёблинизмом», выдвигая тезис о том, что «искусства как такового нет, есть только люди искусства, и каждый из них растёт на свой манер»¹. Наследие А. Дёблина включает в себя не только художественные произведения, но и философские трактаты. В 1920-х гг. Дёблин большое внимание уделял натурфилософским проблемам, выразив свои взгляды на философию в серии эссе «Будда и природа», «Вода», «Природа и ее душа» и т. д. Роман «Горы моря и гиганты» (1924) – одно из наиболее выдающихся произведений писателя. Оно в полной мере отразило оригинальность как эстетики, так и философских идей А. Дёблина. Актуальность исследования связана с малой степенью изученности философской и эстетической позиции А. Дёблина, его роли в развитии искусства в XX в.

В романе А. Дёблина «Горы моря и гиганты», как и в его натур-философских текстах, отразились представления писателя о некоей жизненной «изначальной силе» (Urkraft) как основе всего мира. Существуют многочисленные предположения о генезисе натур-философских взглядов Дёблина. Так, исследовательница Г. Зандер связывает взгляды Дёблина с концепцией философа-мониста Э. Геккеля, для которого «все удивительные явления природы, как органической и неорганической, суть лишь различные производные одной и той же изначальной силы, различные комбинации одной и той же изначальной субстанции (Urstoff)»². Напротив, современник писателя М. Херхенрёдер говорил, что мировоззрение в романе «Горы моря и гиганты» представляет собой «в чистом виде западную версию даосизма»³. Вообще контекст, в котором развивались философские взгляды А. Дёблина, гораздо шире. Он связан с всплеском монистической философии в эпоху между мировыми войнами, в которой понятие единой «жизни» или «жизненной силы», лежащей в основе всех явлений живой и неживой природы, призвано стать основой мировоззрения. Как констатировал в книге «Ступени органического и человек» (1928) один из создателей философской антропологии, Х. Плеснер, «у каждого времени есть свое заветное слово. Терминология 18 столетия находит своё высшее выражение в понятии прогресса, 19 века – в понятии развития; наше время – в понятии жизни»⁴. Монистическая виталистическая философия дает описание мирового процесса как единства неорганического и органического, выражающегося в бесконечно разнообразных морфологических явлениях. Монизм А. Дёблина отражен в книге «Я над природой» (1928): «Если мир – постоянно и внезапно, сейчас – становится реальным благодаря сверхмогущественной изначальной власти (übermächtige Urmacht), то мы чувствуем: мы причастны к этой тайне, которая обладает величайшей значимостью; только теперь все вещи обретают центр, особую надежность; существует якорь, и, может быть, мы сами держим в руке привязанный к нему лить»⁵.

Роман «Горы моря и гиганты» находится в русле неомифологизма XX в., он эпичен, а не описателен. А. Денлингер утверждает, что суть эпичности романа состоит в попытке возвращения на современной основе того единства мира, которое существовало во «времена богов». Опираясь на тезисы работы Д. Лукача «Теория романа», А. Денлингер говорит, что А. Дёблин стремится вернуть «божественное», абсолют в роман в форме всеохватного понятия природы (all-encompassing concept of nature)⁶. Роман подобен эпосу, наполненному сверхсильными богами, полулюдьми-полу-

животными и иными экстатическими образами, схожими скорее с явлениями природы, чем с субъектами социума. Деперсонализация литературного текста у Дёблина становится выражением виталистических представлений писателя. Автор, казалось бы, исчезает, оставляя место «объективности языка». Однако К. Мюллер-Зальгер обращает внимание на то, что, несмотря на доминирующее впечатление о господстве в тексте «Гор морей и гигантов» анонимных и чисто природных сил, индивидуализированный рассказчик (*personal narrator*) вновь и вновь появляется в романе⁷.

Выразительность текста А. Дёблина опирается на модель описания внутреннего (психологического) через внешнее (визуальное, телесное, даже физиологическое). Здесь можно вспомнить знаменитый принцип С. Малларме: «Рисовать не вещь, а впечатление, ею производимое». Экспрессионизм А. Дёблина основан на описании психических феноменов через описание физических. Последние даются не дескриптивно, не в виде фактографии, а через эстетикографию: описание ощущений. Само действие романа словно запрягнуто, как загадка, в избыточном описании. Ни одно событие не констатируется, а всякий раз дается серия экспрессивных картин. Образы подавляют сюжет, довлея над происходящим и описывая, прежде всего, самих себя, а потом уже события.

Для экспрессионизма характерна обращенность к экстремальным формам выразительности: гротеску, монструозности, патографии. Смысловые образы «Гор морей и гигантов» можно охарактеризовать как уродливые и монструозные. В отличие от понимания критиков, обвинявших А. Дёблина в «опасном пристрастии к извращенному и ужасному»⁸, в контексте этой статьи термины «уродливый» и «монструозный» имеют строго эстетическое значение и не носят характера инвективы. В эстетике импрессионизма на смену кантовской модели возвышенное / прекрасное приходит оппозиция монструозное / уродливое. Уродливое – это не просто «некрасивое», а нечто чрезмерное и, таким образом, заметное, бросающееся в глаза, как избыточное или недостаточное. Так, например, в рассказе экспрессиониста А. Лихтенштейна «Разговор о ногах» сюжет вращается вокруг того, что главный герой лишен ног и возит их с собой в рюкзаке завернутыми в папиросную бумагу. Уродливое – это подчеркивание какой-то одной черты или деформированное преувеличение той или иной детали в изображении объекта. Монструозное – это полностью иное. Его принцип – не деформация, но полное перерождение. Это образ чужого, наделенного тотальным отличием от всего существующего. Для примера можно вспомнить эстетику Дракулы, который полностью иной по

физиологии, по телесности, по психике. То же самое представляет собой и горообразная разбухшая плоть Голема. Монстр может быть продуктом метаморфозы – сам «король вампиров» изначально был человеком, – но эта метаморфоза послужила полному его переждению и исчезновению из его сущности всякой нормальности. Монстр это уже не деформированный человек или часть человеческого мира, а такое существо или сущность, к которой нельзя применять человеческие мерки.

Образы классического экспрессионизма – зомби, сомнамбулы, големы, это существа на грани живой / неживой природы. Существует связь между этими образами и философией витализма. Обращаясь к киноискусству экспрессионизма, Ж. Делез, в частности, отмечал: «Неорганическая жизнь вещей, страшная жизнь, которой неведомы мудрость и границы организмов, таков первый принцип экспрессионизма. <...> Органическому противостоит отнюдь не техническое, а витальное как мощные предорганические ростки, общие и одушевленной и неодушевленной природе»⁹. В эстетике экспрессионизма монстры выражают ужас перед «жизнью» как неподконтрольной стихийной психической и физической силой. Иррациональный образ жизни – это не только объект восхищения, но и объект страха. Страх перед техникой порождает в массовой культуре миф о прогрессе как источнике ужасных бедствий. Техника оказывается «жизненна», самостоятельна, страшна как витальное монструозное тело Голема. Культивируются монструозные образы «безумного ученого», губящего мир, образы гигантского по своим разрушительным способностям нового оружия массового поражения («лучи смерти» и т. д.), образы грядущих социальных конфликтов, в которых урбанистическая масса предстает как некий монстр, просыпающийся и рушащий все на своем пути. Социальные процессы, наука и техника предстают в виде отчужденных, «загадочных», фантастических, магических процессов, якобы не зависящих от воли человека. Можно использовать здесь термин З. Фрейда «жуткое» («Unheimlich»), образы которого оказываются не более чем страхом перед делом своих собственных рук. Издатель первой поэтической антологии экспрессионистской лирики, писатель и журналист К. Пинтус, говоря о предпосылках развития экспрессионизма, отмечал: «Все отчетливее ощущалась невозможность такой ситуации, когда человечество целиком и полностью зависимо от своих же творений: от науки, техники, статистики, торговли и промышленности, от окостеневшего общественного порядка, от буржуазных и общепринятых норм поведения»¹⁰.

А. Дёблин рисует футуристический эпос с позиций витализма, описывая весь мир как гигантское единое существо. Плотность образов, переизбыток деталей, сложность письма уподобляют сам текст романа живому веществу. Телесность образов «Гор морей и гигантов» порой напоминает описание природы или научное описание жизни биологических тканей, минералов или растений. На стиль автора определенно оказала влияние эстетика описаний явлений природы в научной и научно-популярной литературе конца XIX – начала XX в. Достаточно вспомнить монографии упомянутого выше Э. Геккеля, посвященные аммонитам, радиоляриям и рыбам, с детальным описанием этих видов и многочисленными иллюстрациями. В них проводится идея об искусстве природы, снимающая противоречия между искусственным и естественным. Э. Геккель говорил о «формах искусства природы» (*Kunstformen der Natur*). Известно, что при подготовке текста романа А. Дёблин углубился в литературу по физической географии, метеорологии, биологии, геологии, минералогии и иным естественным дисциплинам и активно использовал выписки из нее при написании текста. Г. Зандер отмечает, что, включая в текст романа естественнонаучные фрагменты, А. Дёблин не только никак не выделяет эти «чужеродные» элементы, но и всячески стремится как можно плотнее инкорпорировать их в ткань романа, слить их в единую, неразрывную текстуальность. Это противоположно тому, что позже можно увидеть в романе «Берлин, Александерплац», где литературный монтаж нарочно разнородных текстов становится важнейшим приемом. «Горы моря и гиганты» – словно гигантский витальный мир, где все движется и развивается, а страдания и мучения персонажей показаны так же, как показал бы иной писатель движения травы и рост деревьев. Природа описывается в романе порой с помощью мифопоэтических, персонифицированных образов – «Сила Тепла», как «сорвавшееся с цепи чудовище»¹¹, «Сила Воды», «великая стихия, самый непримиримый враг Силы Жара»¹².

Роман носит характер антиутопии. В центре сюжета – история деградации человечества и гибели цивилизации. Лидирующим персонажем книги является людская масса. Люди, как масса, подобная природной силе, предстает в философском учении, которое автор приписывает грядущим временам. Это учение приводило к аналогии между единообразием частиц воды и воздуха и устройством общества: «мол, только фантаст мог бы предположить, что существуют воздушные и водяные личности»¹³. Таким образом, «превращение индивидов в единую человекомассу – вот задача, которую необходимо поставить во главу угла»¹⁴. Писатель повторяет

и пародирует такие мотивы популярной культуры, как страх перед постепенной деграцией мира и неизбежностью угасания цивилизации. Города-мегаполисы-государства футуристического и антиутопичного мира будущего – это миры тотального декаданса. А. Дёблин находит для них особое слово «градшафты» (Stadtschaften), гибрид «города» и «ландшафта». «Градшафты» лежат как бы на границе живой и неживой природы и несут на себе следы искусства и естества – очередное указание на виталистический характер мировоззрения, лежащего в основе романа. Людская масса в романе «Горы моря и гиганты» становится главным коллективным персонажем, выражающим идею упадка. Масса оборачивается монстром, лишенным всего человеческого. Ее образ порой подается в романе как чистая телесность. Наиболее сильный образ: «пирамиды из плоти»¹⁵, в которые превратились люди будущего. Характеристиками жителей больших городов будущего становятся деформированная телесность, патология, болезненность, безволие, капризность, податливость. А. Дёблин приписывает массе все те черты, которые в классической культуре приписываются «ненормальным» и которые призваны свидетельствовать о дегенеративности и упадке. Женственность, капризность, внушаемость – этими эпитетами «толпу», массу наделял еще Платон в «Государстве». В романе А. Дёблина «человек толпы» издает щебетание, а не речь. Толпа ищет себе лидера, предмет поклонения, всегда готова «к молитве, к служению»¹⁶. Она ищет себе чародея, который бы ее завожил сладкими и страшными речами.

Другой аспект изображения массы в романе – это описание коллективного труда, деятельности, тотального единства в труде. Здесь находит свое место эстетика глобального технического переустройства мира, борьбы, созидания (мотивы «Рабочего» Э. Юнгера). А. Дёблин изображает титаническую по замыслу операцию по растапливанию льдов Гренландии для того, чтоб люди Европы смогли, покинув свои города, поселиться в новом Эдеме. Созидание нового утопического мира оборачивается масштабными бедствиями и в итоге приводит к планетарной катастрофе, губящей мир «градшафтов». Пафосный гимн труду становится скорбным гимном о гибельной попытке человечества убежать в неосуществимый рай на Земле.

Итогом серии все более и более монструозных образов, появляющихся в романе, становятся гиганты. Инженеры будущего нашли способ сплавлять воедино людей и минералы и произвели серию гигантских человекобашен – сплав разбухшей человеческой плоти и горных пород. Этот образ является итогом всего монструозного конструирования А. Дёблина. Монизм всевластной «жизни» как

единства органики и неорганики, природы и искусства достигает вершины экспрессии в идее «воли к власти». Гиганты – это символ тотальной власти, гибнущей от собственной избыточности и в итоге становящейся новым ландшафтом, новой природой. Гиганты – последние персонажи технократического мира, гибнущие, но увлекающие за собой все чудовищные порождения этого технократического мира.

Финал книги представляет собой описание зарождения новой человеческой цивилизации. Поверхность земли преобразилась – тела погибших гигантов-человекобашен становятся новым ландшафтом Земли. Горстки людей, нашедших в себе силы отказаться от идеи изоляции в замкнутых пространствах подземных городов, пронизанных деспотизмом, становятся началом новой цивилизации. Г. Зандер отмечает, что последние главы книги представляют собой образное описание крушения политической системы, носящей тоталитарный характер, а финал романа рисует идиллическую картину зарождения нетехнологического пути развития, значащей также и «освобождение от политической системы порабощения (enslavement)»¹⁷. Исследовательница пишет, что персонажи нового мира описываются уже не как безликие «man» и «niemand», а в текст возвращаются «настоящие» люди с персональными именами, что служит, по ее мнению, знаком конца эры «человекомассы»¹⁸. Нельзя согласиться полностью с такой трактовкой – в последней главе книги один из создателей новой цивилизации упоминает о «великой изначальной власти (die große Urmacht)»¹⁹ как силе, которая лежит в основе всех произошедших событий, всего мирового процесса. Человеку отведена роль необходимого элемента мироздания, без которого оно не может обойтись, но которым оно всецело распоряжается. Итогом всего романа становится идея всеислия власти, лежащей в основе всякого явления в природе и человеческом обществе, власть вечна, это стихия самого мира, его тайная пружина. А. Денлингер закономерно утверждает, что художественная задача А. Дёблина состоит в том, чтобы «описать (и вернуть) тотальность, целостность мира (the totality of the world)»²⁰. Певцы-сказители древности осмыслили свой мир в эпосе. А. Дёблин хочет быть таким же певцом-сказителем нового времени.

В романе А. Дёблина можно найти эстетическое отражение понятий монизма, витализма и «философии жизни». Экспрессивные образы А. Дёблина, отмеченные эстетикой уродливого, монструозного, «жуткого», отражают понятия о человеческой массе, о единстве живой и неживой природы, психической и физической энергии, о всемогуществе техники. А. Дёблин рисует мир пронизанным «волей к власти». Образ человека заменяется образами трагиче-

ских титанических персонажей-одиночек «вождей» и образами бесконечной людской массы. Антиутопическая и сатирическая направленность книги, патографичность образов мира, переполненного монструозной властью, позволяет говорить об А. Дёблине как одном из критиков зарождающегося тоталитаризма. Философская виталистическая позиция А. Дёблина делает его социальную критику пессимистичной – монструозная власть бессмертна, а мир клонится к упадку. Даже полная гибель цивилизации, по логике романа А. Дёблина, лишь положит начало новому циклу исторического процесса. Природа и социальные отношения в философии А. Дёблина есть проявления одной стихийной «жизни». Образы монстров, объединяющие в себе признаки живого и механического, становятся в романе «Горы моря и гиганты» средством изображения трагических событий истории человека. Эстетическая позиция А. Дёблина своей целью имеет философскую критику массового общества и технической цивилизации XX в.

Примечания

¹ Дёблин А. Футуристическая словесная техника // Иностранная литература. 2011. № 4. С. 254.

² Дёблин А. Горы моря и гиганты. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. С. 769.

³ Körke W. The critical reception of Alfred Döblin's major novels. N. Y., 2003. P. 116.

⁴ Плеснер Х. Ступени органического и человек. М.: РОССПЭН, 2004. С. 25.

⁵ Дёблин А. Горы моря и гиганты. С. 779.

⁶ Körke W. Op. cit. P. 116.

⁷ Ibid. P. 119.

⁸ Дёблин А. Горы моря и гиганты. С. 698.

⁹ Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2003. С. 99–100.

¹⁰ Питус К. Начать с того... // Иностранная литература. 2011. № 4. С. 8.

¹¹ Дёблин А. Горы моря и гиганты. С. 519.

¹² Там же. С. 523.

¹³ Там же. С. 116–117.

¹⁴ Там же. С. 116.

¹⁵ Там же. С. 342.

¹⁶ Там же. С. 245.

¹⁷ Körke W. Op. cit. P. 119.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Дёблин А. Горы моря и гиганты. С. 672.

²⁰ Körke W. Op. cit. P. 118.

Философия религии. Религиоведение

С.А. Коначева

АВГУСТИН И ТЕОЛОГИЯ СОБЫТИЯ*

В статье рассматриваются интерпретации философии Августина в религиозно-философской мысли постмодерна. Исследуется понятие события, которое в постмодерной теологии является ведущей категорией, позволяющей охарактеризовать современную религиозность как «религию без религии».

Ключевые слова: исповедь, событие, перформатив, невозможное, истина, вера.

В последние десятилетия ситуацию в западной религиозно-философской мысли можно описать как «возвращение Бога в философию». Однако это возвращение не означает салто-мортале назад – к традиционной метафизике, скорее продумывается опыт Бога после «смерти Бога» и после метафизики. Этот своеобразный «теологический поворот» сопровождается интересом к текстам Аврелия Августина. В 1995 г. в *Gesamtausgabe* был опубликован лекционный курс Хайдеггера 1921 г. «Августин и неоплатонизм». В 1989 г. Жак Деррида пишет работу “Circumfession”¹, этот текст писался в то время как его мать умирала в Ницце, как Моника в Остии, и в нем возникает напряженный диалог с Августином, содержащий длинные фрагменты «Исповеди» на латыни. Последний труд, над которым Лиотар работал вплоть до своей смерти в 1997 г., была его «Исповедь Августина», опубликованная через год. Поль Рикёр в течение многих лет интересовался Августином, и, несомненно, «Исповедь» играет центральную роль в трудах о нарративе. Наконец, Августин выступает как один из излюбленных

© Коначева С.А., 2014

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

собеседников Джона Капуто в его попытках разработать теологию события. Искания Августина, лежащие в начале формирования традиции метафизической теологии, предстают одновременно как философские и библейские, неоплатонические и предельно личные, метафизические и глубоко укорененные в динамике пред-философского опыта. Современным мыслителем делает Августина прежде всего его страстная феноменология беспокойной любви человеческого сердца к Богу. Потому неудивительно, что «Исповедь» так привлекала внимание Хайдеггера, Деррида и Капуто.

В “Circumfession” Деррида прежде всего стремится освободить исповедь от контроля понятия истины и перейти к мышлению события: в исповеди, уже у Августина, говорит Деррида, что-то *arrive à Dieu*, что-то достигает Бога, и в этом прибытии что-то происходит с Богом так, что Бог (независимо от того, кто или что находится в положении Бога, которому адресована исповедь), всегда уже все знающий, об *этом* точно не знал, или, возможно, зная это все время, все еще удивлен этим прибытием или событием, которое сотрясает основания господства истины. Именно свершающееся в событии исповеди или признания, что делает его всегда чем-то большим, чем просто констатацией истины, и становится основной темой “Circumfession”. Деррида стремится произвести саму возможность будущего, прошлого и настоящего события. В 2001 г. в Университете Виланова состоялась конференция «Религия и постмодернизм 3. Исповедь», на которой обсуждались постмодернистские стратегии чтения Августина. В своем выступлении на этой конференции Деррида признал, что его чтение Августина – своего рода намеренное неправильное чтение, он отправляет Августина в путешествие, которое тот вряд ли бы предпринял, и все это в надежде на то, что будет произведено событие. Он отмечает, что во время написания “Circumfession” он считал, что производство события означает, что его текст будет «перформативным», выполненным в рамках деконструкции производством события трансгрессии. Но в дальнейшем он пришел к заключению, что обычный перформатив фактически нейтрализует событие, поскольку оно оказывается связанным конституирующими его конвенциями. Я созидаю правду, призывая конвенции, и тем самым «я нейтрализую событийность события именно в силу перформативности»². Но более радикальное событие свободно от этих конвенциональных условий и также не зависит от любого совершенного мной действия, поскольку я не могу произвести событие, а события не являются субъектами эгологических команд. Скорее я выступаю как подлежащий субъект события, подчиненный ему, а не его субъект-автор. Это более радикаль-

ное событие Деррида называет «первер-формативом». Событие непредсказуемо и приходит поверх меня. Не случайно само название работы отсылает к обрезанию, которое совершается над беззащитным младенцем, хочет он этого или нет. Событие должно посетить субъекта, и только в этом случае оно – а не я – созиждет истину. Например, когда мы просим прощения или исповедуемся – это не вопрос истины, по крайней мере, не констатация факта. Исповедь предполагает не просто признание, но деятельное раскаяние, преобразование ненависти в любовь. Поэтому для Деррида речь идет не о знании и «не о том, чтобы заставить другого узнать, что произошло, но об изменении себя, собственном преобразовании»³. По его мнению, именно это Августин называет “*facere veritatem*”: не говорить правду, не информировать, ведь Бог знает все, но созидать, производить истину. Созидание истины как события предполагает, что истина ниспадает на меня, посещает меня. Таким образом, Деррида отличает относительное гостеприимство приглашения, когда я приглашаю предварительно отобранную группу гостей, от абсолютного гостеприимства посещения, когда меня посещают незванные и непредвиденные гости. Такое непредвиденное посещение описано в “*Circumfession*” не как исповедание события, которое было бы интенциональным актом с моей стороны, но как событие исповедания, которое настигает меня. Абсолютное гостеприимство подразумевает, что неожиданный посетитель может прибыть без всяких условий. Условием события оказывается сама внезапность визита, вторжение, которое иногда случается вне горизонта. Здесь Деррида ставит под сомнение аксиоматическое положение феноменологии, онтологии и герменевтики о горизонте экспектаций: я вижу входящего другого; я вижу прибывающее событие, я это предвижу. Он полагает, что всякий раз, когда есть такой горизонт экспектаций, ничто не «происходит в этом строгом и чистом значении события»⁴. Для того чтобы что-то произошло, оно должно остаться непредсказуемым, то есть не должно прибывать из горизонта. Событие – это предел предела – потому что горизонт на греческом языке означает «предел» – предел горизонтального предела, то есть того, что приходит ко мне, оказывается передо мной. Структуры события разрушают темпоральность, линейную или нелинейную последовательность «сейчас», где у нас есть горизонт будущего, входящего, следующее «теперь», входящее теперь. Исповедь как событие прерывает такой временной горизонт.

Когда просят прощения и исповедуются, не знают для чего и перед кем. Если есть «нечто» или «некто» в качестве идентифицируемых объектов и субъектов, тогда ничего не происходит, ни испове-

ди, ни просьбы о прощении. Более того, структура исповеди такова, что я никогда не исповедую себя самого. В исповеди я не уверен в том, что Я – тот, кто может требовать ответственности за то, что было сделано. Тот, кто исповедуется, это «всегда другой во мне»⁵. Для Деррида это означает, что решение всегда пассивно и всегда решение другого. Подобную пассивность решения очень трудно принять, он даже называет свое понимание пассивного решения скандалом в философии. Для того чтобы осуществилось решение, должна прерваться континуальность времени, кто-то должен прервать во мне мою собственную континуальность. Это означает, что исповедь – это не акт автономного автора, а скорее раскаяние в автономии. Радикальная исповедь никогда не «моя», но решение Другого во мне, того, кто приходит поверх меня – Тебя во мне – так же, как в «Исповеди», Бог – это тот, кто переворачивает жизнь Августина, сам же автор – лишь тот, кто отвечает. В подобной исповеди нет телеологии, стремления к примирению или искуплению, иначе она превращается в терапию. Исповедь бессмысленна^ так же как прощение, которое перестает быть таковым, если мы прощаем, чтобы примириться с другим или сделать жизнь в обществе легче. Однако то, что именно другой во мне – это тот, кто решает и исповедует, не исключает моей ответственности: «я остаюсь ответственным, несмотря на тот факт, что другой – это тот, кто исповедуется, кому я исповедуюсь или кто исповедуется во мне, и кто решает во мне»⁶.

Еще одна сквозная тема “Circumfession” – опыт молитвы и слез как секретного источника «всего»:

Если я должен сказать им, что молюсь и описываю, как это могло произойти, в соответствии с какой идиомой, и каким обрядом, на коленях или стоя, перед кем и по какой книге, если бы ты знал, G., мой опыт молитв, ты знал бы все⁷.

Однако место назначения его молитв держится в секрете от его читателей, потому что это, прежде всего, скрыто от него самого. Поэтому в “Circumfession” настойчиво повторяется августиновский вопрос: «Что я люблю, когда я люблю своего Бога?» Трудности, которые возникают при ответе на этот вопрос, описаны уже в первой книге «Исповеди». Осознавая себя как человека, который «носит с собой повсюду смертность свою», Августин говорит, что эта крошечная частица созданий все-таки хочет «славословить Тебя»⁸. Но душа должна узнать, «начать ли с того, чтобы воззвать к Тебе, или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя, или

воззвать к Тебе»⁹. Августин спрашивает: «Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя, и надо воззвать к Тебе?»¹⁰ Для Деррида эти начальные строки «Исповеди» обозначают стремление к пути не-знания, воззвания без знания, моления без истины. Этот путь, который Деррида в другом месте называет «страсть незнания», определяет основную стратегию “Circumfession”. Августину важно показать, что для познания чего-либо нам прежде необходимо это любить. Если так, можно согласиться с Капуто, назвавшим Деррида «квазиавгустинцем»; для Деррида любовь и воззвание предшествуют знанию, так что молитва “Circumfession” становится молитвой «без истины», когда мы проливаем слезы вне бытия. Это означает, что он взывает к Богу, который не принадлежит порядку бытия, истины и знания, направляет молитву к Богу, который не имеет никакого отношения к знанию или незнанию. К Богу взывают в молитвах и слезах, которые явлены не в порядке бытия, или сокрытия и нескрытия, потаенности и проявления, знания и незнания. Взывать к имени Бога означает ввести совершенно иной порядок, чем история истины, принадлежать истории, в которой проливается кровь и слезы. После выхода в свет поздних работ Деррида довольно часто обсуждался вопрос о сходстве и различии его способа мысли и путей негативной теологии. Наиболее корректной представляется здесь интерпретация Капуто, утверждавшего, что оба пути конституированы движением молитвы, но у молитвы негативной теологии есть определенное и идентифицируемое место назначения – Бог, где имя Бога – постоянное историческое и библейское имя, которое было передано нам через Священное Писание и традицию. Это имя, одновременно неименуемое и всеименное, как говорит Майстер Экхарт, содержит в себе совершенство каждого имени, и тем самым, возвышая каждое имя и выходя за его пределы, мы находим путь к Богу. Бог негативной теологии не просто неведом, теолог, опирающийся на историческую веру, знает, к кому она направляет свои молитвы. Мы знаем, что Бог, которому мы молимся, это Бог Авраама, Исаака и Иакова, и мы знаем, что никогда не можем знать этого Бога. Но мы знаем, что этот Бог, которого мы не постигаем, ближе нам, чем мы сами, и мы знаем, что если нечто познано, это не может быть Богом, которого мы постигаем.

В работах Деррида имя Бога скорее подобно пустыне, оно радикально подвижнее, чем Бог отрицательной или мистической теологии. Его молитва, не менее фактичная, не менее реальная, не менее серьезная и сердечная, не менее полная слез, осуществляется не в

пределах знания и бытия, в пространстве, где проливаются слезы вне и без бытия, где само различие между знанием и незнанием лишено дара речи. Молитва Деррида гораздо менее определена, место ее назначения не может быть идентифицировано с каким-либо историческим именем Бога, переданным нам авраамическими религиями. Но подобная неопределенность не подрывает молитву, а иногда даже усиливает ее, ведет ее радикальным и беспокойным путем, это молитва странника пустыни, отделенная от порядка истины. Он не способен идентифицировать себя с определенным историческим сообществом веры, с фиксированной текстовой и институциональной традицией веры. Молитва Деррида всегда содержит определенный иронический оттенок, он сохраняет ироническую дистанцию от имени Бога, потому что имя Бога для него бесконечно переводимо, «постоянство имени Бога» выступает для него под многими именами. Но в то же время и по той же самой причине оно всегда погружено в кровь и слезы экзистенции.

Тем самым значение имени Бога в деконструкции Деррида не сводится к решению, принимаемому в порядке бытия или знания, к суждению о существовании Бога; его значение перемещено из круга знания и незнания, сокрытия и нескрытия, бытия и небытия, и локализовано в «логике или топике», которая обнаруживается иначе, чем знание – в сфере слез вне бытия. Это порядок сердца, крови, веры, а не истинностных суждений; порядок не знания, а свершения истины; порядок события, а не вещей. Его значение не номинативно, но призывно и провокационно, поскольку нечто свершается.

Августин становится ключевым собеседником и для американского теолога Джона Капуто в его размышлениях о «религии без религии». Продумывая значение слова «религия» в постмодерную эпоху, когда оно практически утратило определенный сингулярный смысл, он предлагает на первый взгляд простое и старомодное определение: религия – это любовь Бога. Однако это простое определение, чтобы не остаться пустым и ханжеским, нуждается в серьезной проработке. И здесь Капуто, как и Деррида, обращается к августиновскому вопросу: «Что я люблю, когда я люблю своего Бога?»¹¹. Любовь понимается как мера,веряющая все исторические, темпоральные структуры человеческой жизнедеятельности, и особенно религии, в их исторической институциональной форме. При этом мерой самой любви в полном соответствии с Августином может быть только любовь без меры. Понимание любви как полноты самоотдачи, превышение всех обязательств¹², ведет нас к вопросу о любящем Боге. Если понятия Бога и любви идут рука об руку, Новый Завет говорит нам «Бог есть любовь», то тезис «любовь есть

Бог» воспринимается в христианской мысли как провокация. Капуто ставит в центр своих размышлений именно провокативную амбивалентность этих понятий, бесконечную заместимость и переводимость между «любовью» и «Богом». Понятие «любящего Бога» проясняется через категорию невозможного. С Богом все возможно, возможны совершенно удивительные вещи, даже те вещи, которые мы называем невероятными. Возможное тесно связано с будущим, которое Капуто описывает в двух планах. «Будущее настоящего» мы можем планировать, его приход мы в той или иной степени можем увидеть. Иной род будущего – «абсолютное будущее» – совершенно непредсказуемо, оно приходит «как вор в ночи» (1 Фес 5:2) и разрушает комфортный горизонт ожиданий относительного будущего. «Абсолютное» будущее выдвигает нас к пределам возможного, по ту сторону наших полномочий и потенциальных возможностей, помещает нас в точку, где действуют только вера, любовь и надежда. Капуто утверждает, что с «абсолютным будущим» мы впервые ступаем на берег «религиозного», входим в сферу религиозной страсти, и наталкиваемся на отчетливо «религиозную категорию»¹³. Речь при этом идет не о вторжении некоей сверхприродной реальности, но о религиозном смысле нашей жизни, о пребывании в пространстве непредсказуемого, где независимо от конфессиональной религиозности мы перестаем полагаться на собственные силы, перестаем воспринимать себя как мастеров и виртуозов и вступаем в *terra incognita*.

Однако это не просто абсолютно невозможное, Капуто вслед за Жаком Деррида именует его *“the impossible”*, употребляет определенный артикль, имея в виду нечто, чью возможность мы не можем предвидеть, что не видел глаз, не слышало ухо, не приходило на сердце человеку (1 Кор 2:9). Невозможное, понятое как религиозная категория, определяет мышление о Боге как мышление возможности невозможного, как «становление невозможного возможным». Имя Бога становится именованьем «шанса для чего-то абсолютно нового, для второго рождения, для ожидания, надежды, надежды сверх надежды (Рим 4:18) в преображенном будущем»¹⁴. Невозможное делает опыт действительно достойным имени «опыт», когда действительно что-то «происходит», в противовес регулярному однообразию жизни. Невозможное тем самым становится условием любого реального опыта, придавая ему смысл и остроту, и если невозможное является определяющей религиозной категорией, любой опыт как событийный опыт имеет религиозный характер, независимо от нашей принадлежности к конкретному религиозному сообществу и участию в религиозном культе. Подоб-

ное переживание жизни на пределе возможного и на грани невозможного составляет религиозную структуру, религиозную сторону существования каждого из нас, и именно это Капуто называет «религией без религии». Он провокативно заявляет, что религия – для сумасшедших (т. е. для любящих). Религиозный смысл жизни пробуждается, когда мы лишаемся основ и уверенности, сталкиваясь с тем, что сбивает нас с толку, будучи совершенно невозможным перед лицом наших ограниченных возможностей. Религиозный смысл появляется, когда мы оказываемся в пространстве, где вещи не подчиняются нашему знанию или нашей воле, мы ими не распоряжаемся. Это сфера Бога, элемент невозможного, который превышает наши возможности схватывания. Здесь вещи постоянно в движении, они существуют вне наших планов, здесь вступает в игру будущее, которое мы не видим, возникает нечто ускользающее и тем не менее притягивающее нас, нечто, о чем мы молимся и плачем. Мы начинаем терять собственную власть и оказываемся во власти чего-то, уносящего нас в неизвестность. Подобный опыт может рассматриваться как трансформативная практика: «мы затронуты, ранены, приведены в движение невозможным»¹⁵.

Тем самым религия в понимании Капуто – это завет с невозможным. Традиционно религиозный смысл жизни под влиянием христианского платонизма продумывался с точки зрения вечности, постмодерная теология, напротив, стремится заново продумать его из перспективы времени, как темпоральный способ бытия. Говоря о религиозном смысле события, Капуто пытается подчеркнуть в нем нечто решающее, что является безоговорочной страстью или страстью к безусловному, порождающему событие. В такой теологии имя Бога – это «имя события <...>, некой священной искры или пламени»¹⁶. Утверждение события имеет мало общего с решением и деятельностью субъекта, оно предстает не как деятельность, но как восприимчивость, отклик субъекта на посещение наступившего его неведомого. Утвердить имя Бога означает в этом контексте сказать «да» силам, которые прокладывают себе путь через это имя и затрагивают наши сердца. Поскольку событие взывает к нам, мы осознаем самих себя как людей призвания, людей события, которые хотят сделать себя достойными зова.

Капуто подчеркивает, что ведущая линия «Исповеди» Августина «не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹⁷. Беспокойство ведет нас все дальше и дальше, одно желание следует за другим, и мы не обретаем мир, пока мы не отдохнем в Боге. Тогда подлинный вопрос теологии: «*что я люблю, когда я люблю Тебя, моего Бога?*». Описывая эту любовь как беспокойный по-

иск, как желание поверх всякого желания, как устремленность к невозможному, Августин жаждет понять, куда направлена его любовь. Капуто полагает, что, следуя этому вопросу, мы оказываемся в круге новых вопрошаний, нервующих любого представителя официальной церкви. Какое из имен – Бог или любовь – является изначальным, а какое иллюстрирующим примером? Сам Капуто предпочитает оставить вопрос открытым и акцентировать внимание не на водоразделе, проходящем между теистом и атеистом, религиозным и секулярным, а на разных способах существования. Вспоминая слова Иисуса, обращенные к ученикам: «Вы – соль земли», он метафорически обозначает эти пути как пресный, описанный близко к хайдеггеровскому неподлинному существованию, и соленый, охарактеризованный как религиозная страсть, путь любви к Богу, с которым ничто не будет невозможным. Тем самым августиновский вопрос призван постоянно сопровождать человеческую жизнь, придавая ей соль и огонь, тем более если учесть, что у Августина он тесно переплетен с вопросом: «Кто я?» Когда мы признаемся, что не знаем, что мы любим, когда мы любим нашего Бога, мы «также признаемся, что мы не знаем, кто мы, те, кто любит нашего Бога»¹⁸. Наше собственное существование и оказывается постоянным вопросом: «Что я люблю, когда я люблю своего Бога? Это Бог? Это справедливость? Это сама любовь?», когда каждый ответ становится новым вопросом. Капуто сомневается, что может быть нечто, названное последним и окончательным «Ответом» на этот вопрос; единственная вещь, которую мы можем сделать, состоит в том, чтобы отвечать. Здесь предельно важно именно отозваться, принять ответственность, чтобы соделать истину, сделать невозможное, даже если я не знаю, кто я или что я люблю, когда я люблю своего Бога. Тем самым по-настоящему религиозная идея «истины» и истинная идея «религии» включает беспокойство о самом себе и о том, что мы любим, позволение себе быть обеспокоенным невозможным. Для Августина «Бог» не был теоретической или объясняющей гипотезой, но тем, кто радикально преобразовал его жизнь. Уникальность Августина, по мнению Капуто, состоит в том, что его вопрос о любви рождается в недрах самой любви, он пытается понять то, что он уже любит, значит, именно любовь ведет наш познавательный поиск.

Таким образом, из интерпретации Августина, предложенной в мысли постмодерна, возникают очертания новой религиозности, которая не отвергает традиционную конфессиональную веру, но будоражит ее радикальным незнанием, верой без веры. Подобная вера соопределена неверием (в смысле новозаветной молитвы:

«Верую Господи, помоги моему неверию», Мк 9:24), и поэтому это вера, а не знание. Такая бесконечно открытая и ничем не детерминированная любовь не разрывает с традицией, поскольку вне конкретных исторических форм религия превращается в бескровную абстракцию. Скорее постмодерная «религия без религии» предполагает скольжение назад и вперед, при котором мы одновременно отдаем дань тайне пустыни и ищем гостеприимства нашей традиции и культуры. В такой религии Бог – это бесконечно переводимое имя того, что мы любим, жаждем, к чему мы страстно стремимся, по ту сторону всех желаний и устремлений.

 Примечания

¹ В названии объединены два слова: обрезание (circumcision) и исповедь (confession).

² *Derrida J.* Composing “Circumfession” // Augustine and postmodernism: confessions and circumfession / J. Caputo, M.J. Scanlon (eds.). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 21.

³ *Ibid.* P. 23.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* P. 25.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Derrida J.* Circumfession. Chicago: The University of Chicago Press, 1993. P. 188.

⁸ *Августин А.* Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. М.: Ренессанс, 1991. С. 53.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Caputo J.* On Religion. L.; N. Y.: Routledge, 2001. P. 2.

¹² Ср.: ап. Павел: «Любовь долготерпит, милосердствует <...>, не ищет своего <...>, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор 13:4-7).

¹³ *Caputo J.* On Religion. P. 8.

¹⁴ *Ibid.* P. 11.

¹⁵ *Ibid.* P. 14.

¹⁶ *Caputo J.* Spectral Hermeneutics // Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 53.

¹⁷ *Августин А.* Указ. соч. С. 53.

¹⁸ *Caputo J.* On Religion. P. 27.

А.Д. Виноградов

СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ПОЛОЖЕНИЕ РЕЛИГИИ В РАМКАХ КОНЦЕПЦИИ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Статья посвящена анализу критики теории секуляризации и попыткам ее переосмысления в современном контексте. Особое внимание уделяется исследованиям трансформации религии, появления новых религиозных феноменов и изменений в уже сложившихся религиозных традициях в ходе процессов модернизации в развитых и развивающихся странах.

Ключевые слова: теория секуляризации, постсекулярность, модернизация, религия, индивидуализация, современность.

В научном сообществе в последнее десятилетие все большее распространение получает точка зрения на то, что царившая до недавнего времени парадигма секуляризации, корни которой можно проследить еще с XIX в., с отцов-основателей социологии О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, и которая получила во второй половине XX в. свое развитие в работах таких исследователей, как П. Бергер, Т. Лукман, Б. Уилсон и др., долгое время оставаясь «мейнстримом» в социологии религии, переживает серьезный кризис и нуждается в переосмыслении.

Прошло всего пятнадцать лет с тех пор, как Питер Бергер, разочаровавшись в своих первоначальных взглядах, впервые использовал термин «десекуляризация»¹, но за это время начало формироваться новое видение взаимоотношений религии и общества. В свете многочисленных фактов возврата религии в публичную сферу (таких как религиозное возрождение в арабском мире и в странах бывшего Советского Союза², всплеск активности пятидесятнических и харизматических движений³ в развивающихся странах, отсутствие упадка религиозности, согласно эмпирическим исследованиям, и даже ее рост в Соединенных Штатах⁴, целый ряд кон-

фликтов на религиозной почве и т. д.) тезис теории секуляризации о неизбежном угасании влияния религии на общество все больше утрачивает свою актуальность, на смену ему приходит точка зрения о процессе десекуляризации или возникновении нового, постсекулярного общества.

Необходимо отметить, что, несмотря на то что понятия «десекуляризация» и «постсекулярность» идейно близки, между ними существует важное смысловое отличие: если термин «десекуляризация» подразумевает скорее обращение секуляризации вспять, т. е. контрсекуляризацию, то «постсекулярность» не отменяет итогов секуляризации и буквально описывает то, что происходит «после» секуляризации.

В данной статье мы постараемся рассмотреть и обобщить некоторые существующие точки зрения на феномен и концепцию постсекулярности. Для начала кратко рассмотрим основные положения собственно теории секуляризации, которая господствовала в социологии религии до недавнего времени, а также причины и факторы, заставляющие сегодня переосмыслить наше отношение к этой теории.

Три основных тезиса теории секуляризации, окончательно сформировавшейся в 60–70-х гг. XX в., выделяет Хосе Казанова в своей книге «Публичные религии в современном мире»⁵, это утрата религией своей социальной значимости, приватизация религии, социальная дифференциация и превращение религии в одну из подсистем общества наряду с несколькими другими.

В более развернутом виде теория секуляризации выглядит следующим образом: в результате процесса модернизации, протекавшего на Западе, катализатором которого послужили христианство и Реформация (как заметил Питер Бергер, «христианство стало своим собственным могильщиком»⁶), общество последовательно прошло через такие глобальные процессы, как дифференциация на функциональные подсистемы и рационализация, которая подразумевает «тенденцию к подчинению всех сфер общества идеалам *ratio* и их переустройству в соответствии с критерием эффективности»⁷.

За этими процессами последовала плюрализация общества, которая служит продолжением дифференциации и характеризует собой «разрушение единой системы ценностей или символического универсума данного общества». При этом «возникает множество конкурирующих между собой систем ценностей (жизненных миров), которым отныне приходится уживаться друг с другом»⁸. Дифференциация и плюрализация послужили основой для следующего процесса – автономизации сфер общества, которая заключа-

ется в постепенно возрастающей независимости функциональных подсистем друг от друга, их развитие в соответствии с собственной логикой без оглядки на другие сферы. Процесс автономизации постепенно лишает религию как одну из общественных подсистем ее уникального статуса и уменьшает ее влияние на остальные подсистемы⁹. Дифференциация и плюрализация также ведут к процессу приватизации религии, то есть вытеснению религии из общественной жизни в частную.

Теория секуляризации, несмотря на то что она получила широкое распространение в социологии религии, постоянно была мишенью критики. В своей работе «*Secularization, R.I.P.*»¹⁰ Родни Старк обозначил следующие основные направления критики:

1) секуляризация является следствием модернизации общества. Модернизация – это долгий, постепенный процесс, в результате которого происходят нарастающие индустриализация, урбанизация, рационализация общества, параллельно с этим религиозность уменьшается. Старк подчеркивает, что даже если обнаруживаются факты, противоречащие теории секуляризации, ее приверженцы предпочитают закрывать на них глаза, объясняя их как «временные феномены», утверждая, что в перспективе религиозность неизбежно уменьшится;

2) теория секуляризации говорит не только об институциональном отделении церкви от государства, но об уменьшении личной веры индивидов – оба этих факта, согласно ей, связаны. Старк особенно критикует этот аспект теории секуляризации. На его взгляд, неоспоримое уменьшение влияния на общество авторитетов традиционных конфессий никак не может быть причиной уменьшения личной веры, поскольку прямой взаимосвязи между ними не существует. По его словам, если бы сторонники теории секуляризации утверждали только уменьшение влияния религиозных институтов на общество, «здесь было бы нечего обсуждать»¹¹;

3) теория секуляризации подразумевает замещение религиозной картины мира научной – явный отголосок работ Огюста Конта и других классиков философии позитивизма. С точки зрения теории секуляризации рост научного знания подрывает сами основы религиозности. Старк возражает против этого, указывая на тот факт, что среди ученых – то есть специалистов, занимающихся наукой профессионально, – не наблюдается сколько-нибудь заметного спада уровня религиозности, которая остается примерно на одинаковом уровне;

4) теоретики секуляризации говорят о ней не как о процессе, но как о конечном состоянии – раз достигнутая, она не может быть

утрачена. Старк указывает на всплеск религиозной активности и возрождение традиционных конфессий в странах Восточной Европы и бывшего СССР, где, несмотря на политику принудительной секуляризации, проводимой десятилетиями, религии стремительно, за считанные годы, возвращаются в сферу публичного и обретают все большие вес и влияние;

5) наконец, несмотря на то что сторонники теории секуляризации обращаются в своих исследованиях, в основном, к христианству, сама теория мыслится ими как универсальная, применимая ко всем культурам и обществам, в то время как очевидно, что далеко не все общества прошли этот этап либо пройдут его в хоть сколько-нибудь ближайшей перспективе.

Обоснованная критика теории секуляризации, неспособность этой теории, несмотря на ее претензию на универсальность, объяснить противоречащие эмпирические факты заставили многих исследователей (таких, например, как П. Бергер или Т. Лукман) изменить свои взгляды на проблему взаимоотношений религии и общества и попытаться найти другие возможности ее решения¹². Если концепция десекуляризации Питера Бергера утверждает, что происходит своеобразный возврат маятника в «досекулярное» состояние, то есть контрсекуляризация общества, то концепция постсекулярности (Ю. Хабермас, Ч. Тэйлор, Х. Казанова) говорит о том, что возврат религии в сферу публичного в некогда секулярных обществах происходит уже в новом качестве, так как модернизационные процессы секуляризации привели как к трансформации личной религиозности индивида, так и к трансформации всей религиозной традиции (Ч. Тэйлор, Д. Эрвье-Леже).

Подобная точка зрения заставляет обратиться к концепции «имманентной рамки» («immanent frame») канадского философа Чарльза Тэйлора, которая заключается в том, что общественное пространство постсекулярности по своей сути секулярно – вследствие таких продуктов культурно-исторического развития Западной Европы, Реформации и Просвещения, как «экссклюзивный гуманизм» и «буферизованная» идентичность¹³.

Именно они создают «имманентную рамку» западного мышления – сферу координат, относительно которых определяется, что достойно веры и поклонения, а что нет. «Имманентная рамка» ведет к индивидуализации религии, вытесняя ее из социокультурной реальности в личную субъективную реальность индивида. Как пишет в своей статье отечественный исследователь проблемы А. Кырлежев: «Место, оставленное для претензий религиозного на трансцендирование, – это сфера субъективно-личного, пространство

индивидуального мировоззрения и соответствующей психологии. Это сфера абсолютного произвола. Поэтому абсолютно необходима связка: секуляризм–индивидуализм»¹⁴.

Религия после периода ее секулярной «приватизации» начала возвращаться в публичное пространство тогда, когда секуляризованное западное общество, наконец, начало осознавать себя не как всеобъемлющую предельную реальность, но как одно из возможных мировоззрений, как одну из возможных моделей современности, что является следствием процесса глобализации и взаимопроникновения культур. Исламский фундаментализм, стремительно набирающие популярность по всему миру харизматические движения, религиозное возрождение в странах бывшего Советского Союза, религиозный подъем в Китае, рост численности иммигрантских сообществ с иной религиозной традицией в западных странах – все это демонстрирует секулярному Западу усиление влияния религии по всему миру. Тем не менее секулярность остается «имманентной рамкой» культурной программы западной цивилизации, а потому возвращающаяся в сферу публичного религия вынуждена изменяться в соответствии с ее требованиями. Публичная сфера все еще сущностно секулярна, и, признавая за религией право участия в диалоге, общество требует, чтобы диалог шел на его секулярном языке. Юрген Хабермас – философ, один из первых, заговоривших о новой «постсекулярной» реальности, выделяет следующие требования, которые предъявляются в современном развитом обществе религии как необходимые для возможности диалога:

Религиозные граждане должны находить эпистемическую установку по отношению к чужим религиям и мировоззрениям, которые встречаются им в рамках универсума дискурса, до сих пор занятого их собственной религией <...> религиозные граждане должны находить эпистемическую установку к своенравию секулярного знания и к общественно институционализированной монополии научных экспертов на знание <...> Наконец, религиозные граждане должны найти эпистемическую установку к тому приоритету, которым секулярные основания обладают и на политической арене. Это удастся лишь по мере того, как религиозные граждане разумно вводят эгалитарный индивидуализм разумного права и универсалистской морали в контекст своих всеобъемлющих доктрин¹⁵.

Итак, претерпевшая в результате секуляризации определенные трансформации и вытесненная в сферу индивидуального, религия постепенно возвращается в публичное пространство, однако для того чтобы сам диалог между обществом и религией был возможен,

возврат этот должен происходить в новом качестве – а именно с учетом секулярных установок.

На уровне индивида религия претерпевает не менее значительные изменения. Одним из фундаментальных отличий постсекулярной эпохи является то, что право формирования религиозной идентичности индивидом первично по отношению к религиозной традиции. Это является прямым следствием приватизации и плюрализма религий, а также вытекающего из нее существования в постсекулярной действительности «рынка религиозных смыслов». Особенность современного положения религии такова, что в результате процессов эссенциально секулярной культурной программы (дифференциации, индивидуализации и др.) смыслы религиозных символов в некотором роде обособились от самой религиозной традиции, оказавшись на своеобразном «рынке», на котором индивид как потребитель получил возможность выбирать наиболее привлекательные для него смыслы и отбрасывать те, которые чем-либо его не устраивают либо кажутся неактуальными. В условиях постсекулярности сам индивид, а не традиция стал источником авторитета определения религиозной истины. Однако следует помнить, что выбор индивидом религиозных смыслов ограничен, во-первых, его общей культурной средой, во-вторых, доступностью индивиду тех или иных источников религиозных смыслов. Проводя аналогию с экономикой, можно утверждать, что не только спрос рождает предложение, но и предложение оказывает влияние на спрос, так, наиболее широко тиражированные идеи будут более востребованы. Таким образом, «рынок религиозных смыслов», несмотря на кажущуюся эклектику, подчиняется определенным законам и логике.

Французская исследовательница Даниэль Эрвье-Леже, которая занимается проблемами соотношения общества, индивида и религиозной традиции в Западной Европе, приводит следующие примеры из различных полевых исследований:

Регулярно практикующие католики, интегрированные в приходские общины, будь то французы, бельгийцы или итальянцы, заявляют о своей вере в реинкарнацию. Норвежцы и датчане-лютеране, будучи членами своих национальных церквей, являются также, в духе идей «духовной экологии», приверженцами «религии в гармонии с природой», причем последнюю они видят как всеобъемлющее целое, где человек – только часть, и ни о каком привилегированном положении человека над другими живыми организмами не может быть и речи. Иудеи утверждают, что подлинное значение их отношения к Торе может быть найдено в буддийской медитации¹⁶.

На других примерах, которые приводит Д. Эрвье-Леже, мы видим, что приверженцы традиционных конфессий не только начинают приносить в собственную религиозную практику популярные элементы восточных религий или «New Age», но и отказываются от некоторых элементов традиции, которые кажутся им неактуальными:

...опросы во Франции показывают, что подавляющее большинство тех, кто идентифицирует себя с католицизмом, более не находят связи между понятием «греха» и идеей возможного посмертного осуждения. Вера в рай пока еще сохраняется, но она уже уступает вере в реинкарнацию. Понятие ада довольно быстро исчезает вообще. Еще более удивительно то, что элементарные основы христологии весьма слабо известны большинству тех, кто, тем не менее, считает себя христианами¹⁷.

Исходя из вышеперечисленного, можно с определенной долей уверенности утверждать, что переход права формирования религиозной идентичности и определения религиозной истины в постсекулярной современности от религиозной традиции к индивиду – прямое следствие свершившейся секуляризации. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что постсекулярная критика направлена лишь на обновление и переосмысление теории секуляризации, но не на полный ее пересмотр.

Одним из ключевых свидетельств того, что религиозная традиция утрачивает свои позиции, является разрушение семейной преемственности:

Предписывающая власть религиозных смыслов, передающихся внутри семьи, была подорвана той конкуренцией вер и прочих нормативных систем, которая установилась в плюралистическом обществе. В самое последнее время собственно императив «передачи веры» стал вызывать все более жесткую обратную реакцию, делая индивидуальный выбор решающим фактором религиозной жизни. В наших обществах становится все более естественным убеждение, что каждый индивид должен выбрать для себя, по своему вкусу, некую традицию, с которой он/она будет себя идентифицировать; вмешательство в этот процесс родителей, хотя и считается отчасти обоснованным, теперь играет не более чем вспомогательную роль¹⁸.

В этом свете можно утверждать, что индивидуализация в сфере религиозного в постсекулярной современности, несмотря на постепенный возврат религии в пространство публичного дискурса, сохраняется и даже усиливается.

Индивидуальный выбор как ключевая основа религиозной идентичности служит причиной возникновения таких феноменов, как «духовность»¹⁹, «вера-без-принадлежности»²⁰, «самодельные религии»²¹ – все они более или менее близки по смыслу и обозначают ситуацию, когда индивид самостоятельно конструирует собственную религиозную идентичность, используя элементы различных религиозных систем, не соотнося себя полностью ни с одной из них.

Утрата традиционными конфессиями авторитета на определенное религиозное истинно значительно ослабляет их позиции в ситуации постсекулярности и в лице постсекулярных феноменов – «самодельных религий», «духовности» и «веры-без-принадлежности» они получают серьезных конкурентов в борьбе за верующих.

Тем не менее религиозность в постсекулярном обществе сохраняется, пусть и принимая другие формы; можно утверждать, что модернизационные и секуляризационные процессы ведут не к снижению религиозности, но к ее трансформации – точка зрения, которую сейчас разделяют такие исследователи, как Чарльз Тэйлор²² и Хосе Казанова²³.

Изнутри общества, отделенная от публичного стеной секулярности, формировалась и продолжает формироваться религиозность нового типа – постсекулярная религиозность. Подводя итоги, можно сказать, что в модернизированных и секуляризованных развитых странах, где религия была изгнана из публичной сферы, она, трансформируясь под действием глобальных процессов в обществе, не исчезает, но возвращается обратно уже в видоизмененном новом качестве. Изменения эти затрагивают и макроуровень религиозных традиций и микроуровень индивидуальной религиозности. Однако факт возврата религии в сферу публичного не отменяет итогов секуляризации – постсекулярная религия обрамлена секулярной рамкой. Ряд примеров новой специфики постсекулярной веры – «вера-без-принадлежности», «духовность», «самодельная религия» – могут составлять конкуренцию традиционным религиозным конфессиям. Изучение нового качества постсекулярной религии, по нашему мнению, – одна из важнейших и актуальных задач современного религиоведения.

Примечания

¹ The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / P. Berger (ed.). Washington, DC: Ethic and Public Policy Center, 1999. 135 p.

² Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал. 2012. № 2. С. 20–21.

- ³ *Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? [Электронный ресурс] // Русский Журнал. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma> (дата обращения: 23.10.2013).
- ⁴ *Greeley A.* *Unsecular Man: The Persistence of Religion.* N. Y.: Shocken Books, 1972. 280 p.
- ⁵ *Casanova J.* *Public Religions in the Modern World.* Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1994. P. 19.
- ⁶ *Berger P.L.* *The Social Reality of Religion.* Harmondsworth: Penguin, 1969. P. 132.
- ⁷ *Узланер Д.* От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство: Религия: Церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 20.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Dobbelaere K.* Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization // *Sociology of Religion.* 1999. № 60 (3). P. 229–247.
- ¹⁰ *Stark R.* Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* // *Ibid.* P. 251–253.
- ¹¹ *Ibid.* P. 252.
- ¹² *Berger P.L.* Epistemological modesty: an interview with Peter Berger // *The Christian Century.* 1997. 29 Oct. P. 974.
- ¹³ *Taylor C.* *A Secular Age.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. 896 p.
- ¹⁴ *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 103.
- ¹⁵ *Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи.* М.: Весь мир, 2011. С. 131–132.
- ¹⁶ *Hervieu-Léger D.* In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity // *The Hedgehog Review.* 2006. Spring & Summer. Vol. 8. № 1–2. P. 59–60.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 60.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 62.
- ¹⁹ *Тернер Б.* Указ. соч. С. 37; *Hervieu-Léger D.* Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. by R.K. Fenn. Oxford: Blackwell, 2003. P. 161–175; *Wuthnow R.* Spirituality and Spiritual Practice // *Ibid.* P. 306–320.
- ²⁰ *Davie G.* *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging.* Oxford: Blackwell, 1994. 226 p.
- ²¹ *Religion, Spirituality and Everyday Practice* / G. Giordan, W.H. Swatos, Jr. (eds.). Dordrecht; Heidelberg; L.; N. Y.: Springer, 2012. 193 p.
- ²² *Taylor C.* *Op. cit.*
- ²³ *Casanova J.* *Op. cit.*

ВЕРБАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ МЕТОДЫ В ПРАКТИКЕ ХРИСТИАНСКОГО ЭКЗОРЦИЗМА

Статья посвящена вербально-коммуникативным методам, используемым священнослужителем при обряде изгнания бесов из одержимого (экзорцизме). Эти методы в экзорцизме находят параллели с методами, используемыми в психотерапевтическом сеансе. Сам обряд можно рассматривать как трансферентный невроз, при котором состояние одержимого переносится на экзорциста.

Ключевые слова: христианство, экзорцизм, одержимость, психотерапия, трансферентный невроз.

Феномен одержимости как измененное состояние сознания известен во многих мировых культурах и религиозных традициях. Например, в речевой культуре русского крестьянства особое место занимает так называемое кликушество. Кроме психосоматических проявлений этого феномена, к которым относят общее недомогание, непрекращающуюся зевоту, судороги, конвульсионные движения, депрессию, стоит отметить измененное речевое поведение кликуши, что и воспринимается как главный признак одержимости. Она кричит, подражая голосам различных животных, произносит бранные и кощунственные слова.

Иногда речь кликуш ограничивается нечленораздельными звуками или глоссолалией, но чаще она вполне членораздельная и связанная: нередко вселившийся в кликушу демон выступает как самостоятельная языковая личность, способная адекватно реагировать на происходящее со своей «хозяйкой»¹.

Согласно народным поверьям, бес мог войти в человека через еду и питье, в непокрытые или неблагословленные напитки. «Сами

женщины, страдающие припадками истерии (кликуши. – Л. О.), твердо и непоколебимо убеждены, что это бесы вселились в их нутро, что они проникли через непрекращенный рот во время зевоты или в питье и еде»². Также бес мог войти в человека через упоминание им имени черта, в результате вредоносной магии или порчи.

По народным поверьям, распространившимся в эпоху Средних веков, человек мог стать одержимым, вступив прямо или косвенно в связь с дьяволом. В качестве примера прямой связи можно назвать договор, согласно которому Сатана дарует человеку различные земные блага в обмен на его душу после смерти. Примечательно, что этот документ заключался с соблюдением нотариальных формальностей, а вместо чернил, как известно, использовалась кровь.

Кроме того, договор с Дьяволом нередко описывается как акт васальной присяги (человек разрывает связи с Богом и приносит клятву верности Дьяволу) и одновременно пародия на таковой (поцелуй в уста, которым обмениваются сюзерен и ленник, заменяется лобзанием зада или гениталий Сатаны)³.

Также к прямой связи со злыми духами можно отнести сексуальный контакт с инкубом (демоном мужского пола) или суккубом (демоном женского пола). Стать одержимым, согласно народным поверьям, можно было из-за случайных, неосторожных слов и поступков.

Русский писатель и публицист А. Амфитеатров в своем труде «Классическая демонология» приводит перечень примет, по которым в Средние века определяли одержимость:

- когда человек сам утверждает, что одержим дьяволом;
- когда он ведет дурную жизнь;
- когда сторонится общества людей и проводит жизнь в строгом одиночестве;
- когда страдает продолжительной болезнью с необычными симптомами, например непробудным сном или извержением со рвотой различных предметов, не входящих в состав пищи;
- когда богохульствует и часто поминает дьявола;
- когда заключил договор с дьяволом;
- когда человека мучают злые духи;
- когда у него на лице появляется особое ужасное выражение, приводящее людей в трепет;
- когда жалуется на скуку и пустоту в жизни, отчаивается;
- когда впадает в бешенство, буянит и дерется;
- когда издает животные крики, свистит, рычит⁴.

В XVIII в. была издана энциклопедия польского священника Бенедикта Хмелевского, которая включала раздел «Как узнать истинно одержимого бесами». В нем содержались 24 пункта для определения одержимости. Приведем некоторые из них: «человек в течение 30-ти дней не может есть козлятины», «отказывается произносить некоторые молитвы», «на святые реликвии смотрит с ненавистью и не дает внести себя в храм божий», «скрипит зубами», «подражает голосам животных», «отказывается говорить или разговаривает на иностранных языках, будучи безграмотным простаком», «от него исходит холодное дуновение», «он утверждает, что в желудке у него скачет уж, ящерица или жаба».

Практика экзорцизма – изгнания демонов из одержимого ими человека – достигла наибольшего расцвета в западной христианской традиции. Поскольку в психотерапии бесоодержимость рассматривается как психическое заболевание (например, религиозный бред или бред одержимости), а ее симптомы в подавляющем большинстве аналогичны проявлению таких недугов, как шизофрения, маниакальный синдром, истерия и пр., можно говорить о том, что обряд экзорцизма выступает в качестве аналога психотерапевтического метода. В ходе него одержимый демонами человек не только освобождается от физических проявлений болезни, но и посредством обряда восстанавливает свою нравственную сферу. Исцеление осуществляется посредством чтения специальных молитв, которые действуют аналогично внушению (гипнозу).

Швейцарский историк медицины Г. Элленбергер, в частности, отмечает, что один из видов гипнотического лечения, используемый в XIX в., представлял собой сделку между пациентом и гипнотизером. В качестве примера можно назвать практику экзорцизма, в ходе которого после долгой дискуссии демон соглашался покинуть тело одержимого им человека⁵.

Как отмечает Элленбергер, обряд экзорцизма является хорошо структурированным видом психотерапии, о чем свидетельствуют следующие характеристики этой практики:

- экзорцист выступает не от своего собственного имени, а от имени вышестоящих сил;
- экзорцист верит и в эти вышестоящие силы, и в свои способности, и в действительность одержимости своего пациента;
- экзорцист обращается к демону в торжественной манере;
- экзорцист поддерживает одержимого и в то же время угрожает демону;
- подготовка экзорциста к обряду изгнания демона отличается сложностью и нередко сопровождается молитвами и постом;

– обряд экзорцизма должен проходить в закрытом помещении, желательно священном (храме, часовне), в присутствии нескольких свидетелей;

– первоначальная цель экзорциста – заставить демона говорить, после чего начинается длительная дискуссия, в результате которой может быть заключена сделка;

– экзорцизм может совершаться длительное время – от нескольких дней до нескольких лет;

– известны случаи, когда экзорцист не мог изгнать демона из одержимого и сам заразился им⁶.

Кроме того, существуют некоторые сходства в лечении тяжелых форм шизофрении и практикой экзорцизма, а также методом короткой психотерапии Медера, необходимым условием использования которой является искреннее желание помочь пациенту, «больной отвечает на это, проецируя на психотерапевта “архетип Спасителя”, постепенно активизируя способности своего организма к самоизлечению»⁷.

Приведем в качестве примера несколько молитв, содержащихся в чине экзорцизма из «*Rituale Romanum*» («Римский ритуал»), используемом в Римско-католической церкви с XVII в. по сей день в небольшой редакции. С четвертой части чина, изложенного в этой богослужбной книге, начинается непосредственно обряд экзорцизма в традиционном понимании. Священник после некоторых подготовительных действий, с большой верой, как подчеркивается в рубрике чина, произносит нижеследующие молитвы. Приведем молитву первого экзорцизма:

Я изгоняю тебя, нечистый дух, истинное воплощение нашего врага, призрака, весь легион, во имя Иисуса Христа, выйди вон и беги из этого Божьего существа. Это повелевает тебе Тот, Который сбросил тебя с небесных высот в земные глубины. Это повелевает тебе Тот, Который правит морем, ветрами и бурями. Итак, слушай и содрогайся, о, Сатана, враг веры, недруг рода человеческого, носитель смерти, похититель жизни, нарушитель справедливости, источник алчности, причина беспорядка, производитель несчастий. Почему ты стоишь и сопротивляешься, если ты знаешь, что Господь Иисус Христос сокрушит твою силу? Бойся Его, принесенного в жертву в Исааке, проданного в Иосифе, умерщвленного в агнце, распятого в человеке и затем вознесенного на небеса⁸.

Затем экзорцист осеняет лоб одержимого крестным знамением, говоря: «Итак, изыди, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, уступи место Святому Духу, по крестному знамению Иисуса Христа, Го-

спода нашего, Который с Отцом и Святым Духом есть Бог Единый, ныне, и присно, и во веки веков»⁹.

За первым экзорцизмом следует промежуточная молитва, после чего священник начинает второй экзорцизм. Приведем его фрагмент:

Я заклинаю тебя, древний змий, именем Судии над живыми и мертвыми, именем твоего Создателя, Создателя мира, Того, Который обладает властью сослать тебя в ад: скорей покинь этого раба Божьего, возвращающегося в лоно Церкви в страхе и ужасе от тебя. Я заклинаю тебя снова (крестное знамение на лбу одержимого), не своею слабой силой, но Духом Святым: покинь этого раба Божьего, которого Всемогущий Господь создал по Своему образу и подобию. Покорись же, не мне, но служителю Христа. Ибо Его властью приказываю тебе, склонившемуся здесь перед Его крестом. Треницы от Его руки, которая ведет к свету испытавших горести ада. Да убоишься ты отныне тела человеческого (крестное знамение на груди одержимого), образа и подобия Божьего (крестное знамение на лбу одержимого). Не сопротивляйся, скорей беги из этого человека, поскольку в теле этом поселился Христос. И пусть ты знаешь, что я грешен не меньше, чем ты, – не презирай меня¹⁰.

Как мы можем видеть, речь экзорциста обращена исключительно к демону в возвышенной манере: «я изгоняю тебя, нечистый дух», «я заклинаю тебя, древний змий». На первый взгляд может показаться, что священнослужитель говорит и действует от своего имени, так как произносит личное местоимение «я», однако все его действия совершаются от имени Бога: «во имя Иисуса Христа, выйди вон и беги», «именем Судии над живыми и мертвыми» и т. д. Кроме того, вся молитва экзорцизма говорит о том, что сам экзорцист верит и в вышестоящие силы, именем которых происходит изгнание демона, и в действительность присутствия демона в одержимом.

Как мы отмечали выше, одной из характеристик обряда экзорцизма является диалог экзорциста с одержимым. Эта практика известна еще со времен Средневековья, когда Церковь рекомендовала священнослужителям, проводившим изгнание бесов, задавать одержимому, точнее злему духу, вопросы: «Кто ты?», «Чего ты хочешь?» и т. п. Это «можно было бы назвать неким прообразом современных аналитических подходов, где (в отличие от соматической медицины) пациента обычно спрашивают, *не* “как он себя чувствует”, *а* “что он чувствует”, и затем слушают его, если нужно –

годами» (курсив мой. – Л. О.)¹¹.

Приведем в качестве примера диалог экзорциста и одержимой женщины.

Экзорцист: «Во имя Иисуса и Его Пресвятой Матери, Непорочной Марии, которая поразила голову змея, скажи мне правду. Кто глава или князь среди вас? Как его имя?»

Дьявол, лая как Цербер: «Веельзевул».

Экзорцист: «Ты сам себя назвал Веельзевулом. Разве ты не Люцифер, князь демонов?»

Дьявол: «Нет, я не князь, не вождь, но один из лидеров».

Экзорцист: «Следовательно, ты не был человеком, а одним из падших ангелов, который из гордости хотел быть подобным Богу?»

Дьявол, скалясь: «Да, это так. Ха, как мы ненавидим Его!»

Экзорцист: «Почему ты назвался Веельзевулом, если ты не князь демонов?»

Дьявол: «Хватит, мое имя Веельзевул».

Экзорцист: «По влиянию и иерархии ты должен быть рядом с Люцифером или ты приходишь из нижнего чина ангелов?»

Дьявол: «Когда-то я принадлежал к серафимам».

<...>

Экзорцист: «Как долго ты мучаешь эту бедную женщину?»

Дьявол: «С ее четырнадцати лет»¹² (перевод мой. – Л. О.).

Элленбергер отмечал, что «процедуру, используемую для того, чтобы заставить злого духа обнаружить свое присутствие, можно сравнить с тем, что мы называем трансферентным неврозом, хотя в данном случае процесс является более драматическим и скоротечным: его эффект состоит в том, чтобы вызвать абреакцию и излечение больного от предшествующих невротических нарушений»¹³.

Понятие трансфера впервые ввел Зигмунд Фрейд. Под этим термином он понимал перенесение на психотерапевта тех чувств, которые больной раньше испытывал к другим людям, например родителям. Направляя данные чувства (например, любовь или страх) на врача, больной снова переживает их. Таким образом, невроз становится трансферентным – высвободившаяся энергия либидо уже не возвращается к пациенту. Кроме того, как отмечает Фрейд, больной выстраивает с психоаналитиком некие близкие, доверительные отношения, благодаря чему и становится возможным применение метода трансферентного невроза. В данном случае можно провести параллели с обрядом экзор-

цизма, который, отметим, никогда не проходит без согласия одержимого человека. Только добровольное решение больного избавиться от демона и, как мы отмечали выше, искреннее желание экзорциста помочь одержимому делают возможным излечение его от недуга.

Примечания

¹ *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 324.

² *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. С. 291–292.

³ *Харитонович Д.Э.* Дьявол // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. 2-е изд., испр. и доп. М.: РОССПЭН, 2007. С. 163.

⁴ *Амфитеатров А.* Классическая демонология. М.: Книга по требованию, 2011. С. 15.

⁵ *Элленбергер Г.Ф.* Открытие бессознательного: История и эволюция динамической психиатрии. Т. 1. СПб.: Информационный центр психоаналитической культуры, 2001. С. 196.

⁶ Там же. С. 47–48.

⁷ Там же. С. 48.

⁸ Цит. по: *Роббинс Р.Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капицы. М.: Астрель; МИФ; АСТ, 2001. С. 535.

⁹ Там же. С. 536.

¹⁰ Там же. С. 537.

¹¹ *Решетников М.* Одержимость и паранойя // Фрейд З. Собр. соч.: В 26 т. Т. 3. Одержимость дьяволом. Паранойя / Пер. с нем. С. Панкова. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2006. С. 7.

¹² *Capsner C., rev.* Begone Satan! A Sensational Expulsion of the Devil which occurred in Iowa in 1928. Collegville, MN, 1935. P. 7–8.

¹³ *Элленбергер Г.Ф.* Указ. соч. С. 37.

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ МИСТИКИ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Статья посвящена определению понятия мистики и мистицизма в православном богословии. Автор рассматривает историю понятия «мистика» и его определений. Затем автор рассматривает религиозную форму мистики и вопрос о православной мистике, затрагивает проблематику мистического в узком смысле термина.

Ключевые слова: мистика, мистическое, тайна, православие, богословие, святоотеческие труды, христианство.

Введение

Актуальность проблем, связанных с мистикой и мистицизмом, отмечали в последнее время в своих работах многие исследователи. Так, В.В. Кравченко в диссертационной работе «Мистицизм в русской духовной культуре XIX – начала XX в.» (Санкт-Петербург, 1998) рассматривает распространение мистицизма в высших слоях русского общества и его влияние на общественное сознание той эпохи. В диссертации С.Н. Волкова «Феномен мистицизма: истоки происхождения и современное состояние в России» (Саранск, 2004) анализируются аналогичные явления в современной молодежной среде. В диссертации А.Г. Климовича «Религиозный мистицизм как философская проблема» (Тюмень, 2003) предпринята попытка философского осмысления феномена религиозного мистицизма.

Основные направления религиозно-философского исследования мистики

Первые попытки логического осмысления и научного анализа мистики как культурно-исторического феномена были предприняты еще в античности. Современный исследователь мистики С.Н. Волков считает, что «феномен мистического (от греч. *mystikos* – таинственный) в собственном смысле слова как предмет философского анализа у разных народов возникает лишь в ту историческую эпоху, когда философия выделяется из лона мифа, обретает свое лицо, свой специфический предмет, противопоставляя религиозной вере логику мысли»¹. Но особый интерес к исследованию мистики появился в XIX в. в Европе и Америке. Особого внимания заслуживают работы англо-американского ученого У. Джеймса (1842–1910) «Многообразии религиозного опыта»² и английской исследовательницы мистицизма Э. Андерхилл (1875–1941), автора известного труда «Мистицизм» (1911)³. Как заметили эти ученые, основной вопрос, который возникает при попытках рационального изучения мистики, неизбежно связан с самим определением мистики. Как выяснилось, эта проблема носит универсальный характер и до сих пор не решена. Так, исследуя сегодня эту тему, профессор философии религии Йельского университета Луи Дюпре в своей статье «Мистицизм» приводит характерный пример: «Ни одно определение не смогло быть достаточно емким, чтобы охватить все опыты, которые в том или ином смысле называются “мистическими”»⁴, – и далее он указывает на то, что еще в 1899 г. «Дин У.Р. Инг составил список из двадцати пяти определений»⁵ мистики.

Из многообразных определений зарубежных религиоведов наиболее удачным считается определение Э. Андерхилл. Мистику она понимает как «выражение врожденного стремления человеческого духа к совершенной гармонии с трансцендентным порядком, независимо от того, какой теологической формулой этот порядок выражается»⁶.

Много вопросов вызывает терминологическая проблема: когда был введен в научный оборот термин «мистика»? В. Леппин, немецкий богослов, профессор церковной истории Венского университета, считает, что греческое слово «*μυστικα*» (греческая транскрипция), «*mystic*» (английская транскрипция) как прилагательное употреблялось еще во времена античности, но как существительное вошло в обиход французского языка в XVII в., а

затем распространилось в XVIII–XIX вв. по всей Европе и вошло в обыденное употребление⁷. В свою очередь, английский исследователь мистики Бернард Макгинн считает, что термины «мистика», «мистицизм» имеют относительный характер. Так, в своей статье «Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе» он пишет: «Сам термин “мистицизм” еще одно современное изобретение <...> созданный в рамках современной христианской западной культуры <...> Язык мистики и мистического союза появился в христианстве и <...> со 2-го века н. э. христиане стали употреблять «μυστηριον» <...> для обозначения сокровенных реальностей их верований и практик»⁸.

Проблема терминологии не решена и сегодня. Кроме этого, остаются нерешенными и другие проблемы, и в первую очередь это касается мистического опыта. Английские и немецкие ученые Эвелин Андерхилл и Рудольф Отто, внесшие значительный вклад в исследование этой темы в XX в., в своих трудах рассматривали проблему мистического опыта с позиций ее гносеологического осмысления. Так, они считали, что мистика всех религий имеет некое единое ядро. Однако спустя 15 лет английский ученый Стивен Катц пришел к выводу, что мистический опыт настолько разнообразен, насколько разнообразны религии, в лоне которых сформировался тот или иной конфессиональный вариант мистического опыта.

Современный немецкий исследователь Корбиниан Шмидт в своей диссертации «Мистический опыт: единство и многообразие» (Мюнхен, 2006), пытаясь решить эту же проблему, задается вопросом, имеет ли мистический опыт единое ядро, которое превосходит границы религий, культур и времени, или мистический опыт настолько разнообразен, насколько и разнообразны религии, в которых он встречается. Немецкий богослов В. Леппин в своей книге «Христианская мистика» поднимает еще одну проблему, а именно нового отношения к восприятию мистики общественным сознанием на Западе. Так, он считает, что когда человек XXI в. слышит о мистике, то первая возникающая у него ассоциация оказывается связанной не с христианской мистикой, а с феноменом восточных религий и их медитативной практикой. Это происходит потому, считает профессор, что многие протестантские и католические богословы уже давно потеряли мистическую составляющую христианства и на первое место ставят рациональное познание христианских истин. В то же время современный американский исследователь, профессор теологии, специалист по истории и теологии раннего христианства

Уильям Хармлес в своей книге «Мистики» защищает теорию о том, что мистика – это составная часть человеческой природы, что большинство из нас является фактически «подавленными» мистиками.

Из отечественных религиоведов большинство ученых наиболее удачным считают определение мистики в изложении С.С. Аверинцева, которое помещено в философском энциклопедическом словаре за 1983 г. Под мистикой он понимает «религиозную практику, имеющую своей целью переживание в экстазе непосредственного единения с Абсолютом»⁹. С данным определением согласны и многие современные философы и религиоведы.

В 2008 г. Российская академия наук и Институт философии выпустили научный сборник «Мистицизм: теория и история», где были собраны последние результаты исследований современных религиоведов и философов феноменов мистики и мистического опыта. Особого внимания здесь заслуживает обобщающая методологию проводимых исследований статья Е.Г. Балагушкина «Аналитическая теория мистики и мистицизма». Мистику он понимает «в качестве способа духовно-практического освоения человеком существующей действительности»¹⁰, специфической особенностью которой является «непосредственная связь с сакральным началом. Мистицизм при этом выступает в роли самосознания мистики, ее осмысления и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме»¹¹.

Перечисленные исследования – как зарубежные, так и отечественные – внесли существенный вклад в исследование данной темы. Хотя много вопросов осталось открытыми, но, суммируя, можно прийти к заключению, что феномен мистики сводится к следующим положениям.

- Мистика – это определенная форма выражения потребности человека в духовно-нравственном совершенствовании, духовно-практическом освоении существующей действительности и постижении сверхъестественной реальности.
- Эта потребность способствует формированию совокупности представлений, учений и теорий о непосредственной связи вещей и явлений реального мира с сакральными началами мира невидимого.
- Человек опытно испытывает, переживает и оценивает эту мистическую связь непосредственного приобщения сверхъестественной реальности.
- Конечной целью мистического процесса является полное единение человека с сакральным началом.

Религиозная форма мистики

Особый взгляд на мистику формулирует религия. Русский исследователь природы мистики и мистицизма начала XX в. П. Минин в своем труде «Мистицизм и его природа» пишет: «Всякая религия, поскольку она цель человеческой жизни полагает в тесном общении с божеством и это общение понимает как глубоко-интимное переживание, содержит в себе мистический момент»¹².

Особую актуальность тема мистики получила в посланиях апостола Павла. Откровение Божественных тайн (тайну Божественного Домостроительства) он сопоставляет с личным опытом христианской веры Богопознания. Божественное откровение усваивается каждым христианином через личный опыт веры и приобщение к тайне Боговоплощения (Кол. 4, 3; Еф. 3, 2–5). Христианская мистика сохранила неповрежденную преемственность в восточной ветви христианства и продолжила свое развитие в жизни и трудах святых отцов. Особой высоты богословского развития христианская мистика достигла в IV–V вв. Так, в трудах, приписываемых Дионисию Ареопагиту, один из трактатов его корпуса сочинений получил название «О мистическом богословии». С этого времени понятия «мистика», «мистическое богословие», «мистагогия», и особенно термин «таинство» (греч. *μυστήριον*), прочно вошли в обиход христианского восточного богословия, а затем и западного, как по содержанию, так и терминологически. Известный русский богослов XX в. Вл. Лосский замечает в своем труде «Мистическое богословие», что «в известном смысле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением»¹³. Он считает, что понятие христианской мистики неразрывно связано с христианским богословием. Так как Бог открывается только чистому сердцем, то рано или поздно человек придет к пониманию непостижимости Бога. Тогда и православное богословие Божественного откровения переходит в мистическое богословие, а рассудочно-рациональное познание Бога переходит в опытно-мистическое. Бог не только постоянно промышляет о человеке, но и открывает достойным свою волю как посредством писаного Закона, так и посредством мистических явлений.

Основные предпосылки мистического состояния сознания

В силу устройства своей природы человек постоянно находится в общении как с миром чувственным, так и миром сверхъестественным. Воздействие духовного мира на человека телеологично,

оно управляется Богом, и главной целью этого Божьего Промысла и Откровения является спасение человека, его избавление от греха и предоставление возможности причастия Божественному бытию. Со своей стороны, человек предпринимает определенные усилия для свободного уподобления Божественному Первообразу – Иисусу Христу как смыслу его земной жизни. Христианский писатель Лактанций (250–325) в своем труде «Божественные установления» пишет: «Мы рождаемся для того, чтобы познать Творца мира и нашего Родителя – Бога <...> В этом высший смысл, в этом скрытый замысел Божий, в этом тайна мира»¹⁴.

На пути духовного устремления к Богу человек и познает эту тайну на своем личном опыте и в силу своего духовного устроения. В процессе духовного опыта сознание человека приходит в особое состояние, которое можно назвать мистическим. Оно может выражаться в разных формах, таких как созерцание, видение, духовное озарение, духовный восторг, исступление, равнозначное пониманию экстаза. В этот момент человек непосредственно, без критического осмысления, воспринимает и познает откровение Божественной воли. Этот духовный опыт на пути совершенства есть опыт мистический.

Русский богослов И.В. Попов в своем труде «Личность и учение блаженного Августина», анализируя учение блаженного Августина о способах Божественного откровения, отмечает, что, согласно учению святого, Бог изъявляет свою волю конкретному человеку таинственными способами: иногда это происходит символически посредством знаков, иногда – посредством ангелов. Но есть еще одна форма откровения, когда Бог входит в глубину сознания человека, тогда Он может «непосредственно говорить Самой Истиной, без всяких знаков и образов, к тому, что есть в человеке самого лучшего, к его уму, так как между Богом и умом нет ничего ни разделяющего, ни посредствующего»¹⁵.

Из анализа самого христианского вероучения и духовной традиции подвижников следует, что состояние мистического переживания у человека возникает как в процессе непосредственного Богообщения, так и в условиях особого общения человека с духовным миром. Эти условия можно сгруппировать в определенном порядке. Так, состояние мистического переживания у человека возникает:

1) в момент непосредственного Богообщения, Богопознания или восприятия Божественного откровения. Это есть основа любой формы и вида христианской мистики. Прп. Макарий учит, что Господь «благоволил же о едином человеке, с ним вступив в общение, в нем почивая»¹⁶. И эта связь, живая, сознательная, целе-

устремленная, личная (персональная, т. е. представляющая собой общение личности с Личностью), отражает и определяет сущность христианской мистики;

2) душа и тело человека постоянно взаимодействуют между собой. Эту живую связь человек и пытается познать. Так, св. Григорий Нисский учит: «Общение ума с телесным состоит в неизреченном и недоразумеваемом соприкосновении»¹⁷. В процессе самопознания в человеческом сознании постоянно возникают и проявляются духовные явления как реакция и результат общения между душой и телом человека. Эти явления носят как душевно-психологический, так и духовно-мистический характер;

3) мистическим является и воздействие на человека тварных духов: мира ангельского и мира падших духов. Так, прп. Макарий поучает: «Да откроет Господь очи сердец ваших, чтобы вы видели, сколь многочисленны козни демонов и как много зла причиняют они нам каждый день, – да дарует вам сердце бодрое и дух рассуждения, чтобы вы могли принести самих себя Богу в жертву живую и непорочную»¹⁸;

4) человек может воспринимать и осознавать посредством мистического состояния сознания многие тайны Божественного промысла о мире: это познание Промысла Божия о всей твари от творения мира и до Страшного суда, это и наблюдение за ответной реакцией природы на духовные события или катаклизмы в истории бытия мира. Так, природа, видимо, сострадала мучениям Христа в момент Распятия и Его Крестной Смерти за род человеческий;

5) человек как венец Божественного творения находится в неразрывной связи как с Богом, так и со всем тварным миром. Мистическая сторона этого общения с природой состоит в таинственной зависимости не только природы, но и всего космоса от духовно-нравственного состояния человека.

Православная мистика: путь Бога к человеку и путь человека к Богу

Основным положением православной мистики является ее определение как процесса взаимного общения между Богом и человеком. Этот процесс можно обозначить как Путь (любви) Промысла Божия о человеке и как путь человека к Богу. Бог, согласно Евангелию, имеет такую любовь к человеку, которая является основой для постоянного Промысла Божия о человеке, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал сына своего Единородно-

го, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 16). В Церкви Христовой посредством святых Таинств Бог настолько тесно общается с человеком, насколько это возможно природе человеческой в земных условиях и насколько человек готов по своему духовному устройению. С другой стороны, согласно православному вероучению, в человеке есть врожденная потребность, врожденное стремление к Богу, так как «религиозная потребность считается укорененной в природе человека, который получает мысль о Боге от самого Бога»¹⁹. Через Церковь человек формируется как мистик. Каждый христианин, начиная с купели Крещения, находится в мистическом единстве с Богом. Это начало пути Богопознания – пути духовного совершенства, заповеданного Христом (Мф. 5:31). Этот путь познания отличается от познания любой системы человеческих знаний, это не теоретическое познание христианской доктрины (δογμα), а опытное приобщение истины. На этом пути знание как Божественное откровение усваивается через созерцание – мистическое озарение. Человек, шаг за шагом очищая свою природу от греха, воспринимает и умом, и сердцем, и всем своим существом духовное понимание христианских истин. Каждый шаг восхождения есть степень совершенства – ступень лестницы, ведущей в жизнь вечную. Эти степени совершенства описаны в Евангелии, в частности в сюжете обращения к Христу юноши, который просил Господа указать ему истинный путь в жизнь вечную. Христос показал ему два пути: путь соблюдения Заповедей – Закона Божия, а затем указал другой путь – путь высшего духовного совершенства: «если хочешь быть совершенным <...> следуй за Мною» (Мф. 19:21). Этот путь совершается не столько человеческими усилиями, сколько, в первую очередь, содействием благодати Божией: «человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19:26), поэтому и путь этот – путь мистического Богопознания – есть высшая степень духовного совершенства. Свидетельством особого благоволения Бога к человеку является Божественное откровение – главное содержание христианской веры в целом и мистики в частности.

Божественное откровение как Истинное Слово Божие, как непреложный Завет Бога и человека запечатлено в Священном Писании и является для всех христиан источником христианской веры и познания. Изучая Священное Писание и углубляясь в размышление о прочитанном, человек с помощью благодати Божией открывает для себя свой собственный путь к Спасению.

Мистика как высшая форма
религиозного образа жизни и христианского сознания
(мистика в узком смысле слова)

В понятийно-категориальном аппарате современного православного богословия присутствует понятие мистики в широком и узком смысле, или сильная и слабая форма мистики²⁰. Мистика в узком смысле слова – это путь мистико-аскетического духовного совершенства. Содержание этого пути выражается в том, что человек фактически удаляется из этого мира, и уже в реальности видимого мира он становится на путь ангельский, путь духовного и телесного преображения. И с ним в действительности происходит мистическая метаморфоза. Его человеческая природа постепенно по мере духовного совершенства приобретает совершенно иные качества. Мистический опыт, переживаемый подвижником, многообразен и составляет основы опытного понимания христианского вероучения. Подвижник не ждет, когда придет конец мира, он не находится в состоянии эсхатологического ожидания, он уже здесь и сейчас умирает для жизни греховной и стремится к воскресению в жизнь вечную. В аскетическом образе жизни в наиболее полной мере проявляются все формы мистических явлений христианской жизни. Жизненный опыт подвижников является руководством, правилом духовной жизни и для других, а затем утверждается как духовная традиция православной церкви. На этом пути духовного совершенства откровения имеют особую форму – Боговидения, и сподобиться этой формы откровения может только подвижник, достигший высокой степени духовного совершенства.

Таким образом, православная мистика есть неотъемлемая часть духовного опыта каждого христианина на пути восхождения к духовному совершенству. Посредством этого опыта человек достигает тесного единения с Богом как в условиях земной жизни, так и полного окончательного соединения с Ним в жизни вечной. Поэтому христианин и должен иметь полное и правильное представление об этой стороне христианской жизни, а христианское богословие – отражать истинные положения христианского вероучения о Пути Богопознания и дать правильное руководство для духовного возрастания христианина.

Примечания

¹ Волков С.Н. Феномен мистицизма: истоки происхождения и современное состояние в России: Дис. ... д-ра филос. наук. Саранск, 2004. С. 20.

² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 432 с.

- ³ *Андерхилл Э.* Мистицизм / Пер. под ред. В. Трилиса. Киев: София, 2000. 496 с.
- ⁴ *Дюпре Л.* Мистицизм / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Сайт «Религиозная жизнь». URL: <http://religious-life.ru/2012/01/lui-dyupremysticism-part-one> (дата обращения: 13.02.2014).
- ⁵ Там же.
- ⁶ *Андерхилл Э.* Указ. соч. С. 6.
- ⁷ *Leppin V.* Die christliche Mystik. München: C.H. Beck, 2007. S. 7.
- ⁸ *Макгинн Б.* Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе / Пер. с англ. Т.В. Малевич [Электронный ресурс] // Сайт «Религиозная жизнь». URL: <http://religious-life.ru/2012/01/misticheskiy-soyuz-v-iudaizme-hristianstve-i-islame> (дата обращения: 13.02.2014).
- ⁹ Цит. по: *Философский энциклопедический словарь.* М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 20.
- ¹⁰ *Балагушкин Е.А.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. М.: ИФ РАН, 2008. С. 16.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Мишин П.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 61.
- ¹³ *Лосский В.Н.* Мистическое Богословие. Киев, 1991. С. 97.
- ¹⁴ *Лактанций.* Божественные Установления. СПб., 2007. С. 447.
- ¹⁵ *Попов И.В.* Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад, 2005. С. 541.
- ¹⁶ Наставления св. прп. Макария Великого // Добротолюбие. Т. 1. М., 1992. С. 155.
- ¹⁷ *Свт. Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб., 1995. С. 49. См. также: *Философская антропология* / Под ред. проф. С.А. Лебедева. М., 2010. С. 7, 136.
- ¹⁸ Наставления св. прп. Макария Великого. С. 31.
- ¹⁹ *Философская антропология* / Под ред. проф. С.А. Лебедева. М., 2010. С. 227.
- ²⁰ См. об этом, напр.: *Аванесов С.С.* К вопросу о персоналистическом характере мистики в православно-христианском религиозном опыте [Электронный ресурс] // Антрополог.ру. Электронный альманах о человеке. URL: <http://www.anthropolog.ru/doc/persons/Avanesov/avanesov3> (дата обращения: 13.02.2014).

Abstracts

D. Aronson

FREEDOM AND COERCION: KANT'S SUBSTANTIATION
OF THE CONCEPT OF RIGHT

Aim of the article is to develop a transcendental substantiation of Kant's philosophy of right and to clarify the relation between Kant's philosophy of right and ethics. A problem of impossibility to base external coercion on the principle of autonomy is put. It is demonstrated that basic principles stated by Kant in the Introduction to the Doctrine of Right can be derived from the concept of practical freedom without reference to the principle of autonomy. At the same time it is demonstrated that objective validity of the doctrine of law depends on practical reality of freedom which can be proofed only through the fact of awareness of the moral law.

Key words: Kant, philosophy of right, universal principle of right, practical freedom, external freedom, coercion.

A. Bobrova

UNLIMITED SEMIOSIS AND RE-ENTRY

The paper deals with one of the most difficult points of G. Spenser Braun's theory, which is re-entry. I argue that Peirce's idea of semiosis is quite effective in both clarification of re-entry and answering the question how it runs in specific situations (e.g. in the case of communication analysis).

Key words: Spenser Braun, Peirce, semiosis, re-entry.

I. Dmitriev

ASPECTS OF CONJUNCTION OF VIEWS OF RORTY
AND LUHMANN IN THE PROSPECT OF OVERCOMING
THE OLD INTELLECTUAL TRADITION

The article is dedicated to comparative analysis of conceptions of American philosopher Richard Rorty and German sociologist Niklas Luhmann. It demonstrates commonality of their approaches to interpretation of the essence of old-European speculative tradition and to its innovative overcoming with the help of resources of socio-historical and evolutionistic ideas.

Key words: anti-foundationalism, neodarwinism, irony, autopoiesis, operational closure, second-order observation.

A. Glinsky

I. KANT AND H. ARENDT: PROBLEM OF EXPERIENCE
(INTRODUCTION IN THE SUBJECT MATTER)

In this article the author reveals the problem of the experience, as it understands H. Arendt, which, in turn, own interpretation of I. Kant and revolution of Kant in the way of thinking. Attempting to bring to the problem of the emergence of a new ontology of “understanding” and, as a consequence, the historicity of the new experience.

Key words: experience, ontology, tradition, thinking, hermeneutics.

V. Goubin, K. Zenin

THE PROBLEM OF HUMAN EXISTENCE
IN THE PHILOSOPHY OF S. KIERKEGAARD

The article deals with the existential problems of philosophy of Søren Kierkegaard, and above all, the case of faith and case love that can not be objectified and that make human beings living in the strict sense of the word.

Key words: existence, truth, love, faith, doubt, loneliness.

I. Evlampiev

RUSSIAN PHILOSOPHY ON THE HISTORICAL DESTINY OF CHRISTIANITY

An important topic of Russian philosophy is the search for the true meaning of Christianity, distorted in church tradition. Renaissance is regarded as an attempt to revive undistorted early Christianity, the Protestant Reformation along with Counter-Reformation – as a single movement, returning European society to the medieval religiosity.

Key words: Russian philosophy, Christianity, Herzen, Nietzsche, Rosanov, Bibihin.

E. Ivakhnenko

FROM RATIONAL COMMUNICATION TO COMMUNICATIVE RATIONALITY

Article is devoted to a problem of epistemological comprehension of a contingency of social communication. Unpredictability generates contingent nature of communicative processes, pulls together them with unpredictability of biological evolution.

Key words: communication, contingency, unpredictability, autopoiesis, evolution.

N. Karasev

TO THE QUESTION OF VALUE OF MYSTICISM IN EASTERN ORTHODOX THEOLOGY

The article is devoted to definition of concept of mysticism in Eastern Orthodox theology. The author considers history of the concept “mysticism” and its definitions. The article considers a religious form of mysticism and a question of Eastern Orthodox mysticism, mentions a perspective of the mysticism in narrow religious sense.

Key words: mysticism, mystical, mystery, Orthodoxy, theology, patristical works, Christianity.

S. Konacheva

AUGUSTINE AND THEOLOGY OF EVENT

The article is devoted to the interpretations of Augustine's philosophy in postmodern religious-philosophical thought. The author analyses the concept of event as the key category of postmodern theology, allowing to define the postmodern religiosity as "religion without religion".

Key words: confession, event, performative, impossible, truth, faith.

V. Kondratiev

PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY OF L.S. VYGOTSKY (ON THE OCCASION OF THE 80th YEAR AFTER HIS DEATH)

The article substantiates the thesis that proposed L.S. Vygotsky in the first third of the twentieth century analysis of complex assumptions used in the philosophy and science of psychology, even more in demand in the psychology of the XXI century. Vygotsky emphasizes the study of the origins and ideological nature of philosophical psychology of emotion.

Key words: L.S. Vygotsky, R. Descartes, A. Bergson, metaphysics, non-classical philosophy, psychology human, dialogue.

E. Kovaleva

VLADIMIR SOLOVYEV'S PLATONIC ONTOLOGY AS BASIS OF HIS ESTHETICAL THOUGHT

The article approaches V.S. Solovyev's philosophy as a continuation of Platonic tradition, analyses its essentials most contributive to the formation of the philosopher's aesthetic concepts.

Key words: Platonism, aesthetics, Integral, Sophia, idea, eidos.

I. Kurilovich

INTERPRETATIONS OF THE “EXPERIENCE
OF CONSCIOUSNESS” IN THE FRENCH
NEO-HEGELIANISM. PART I. JEAN WAHL
AND ALEXANDRE KOYRÉ

This research is an analysis of several interpretations of the “Experience of Consciousness” in Hegel’s philosophy. In the article I argue that bases of the “Experience of Consciousness” in Hegel’s philosophy for French neo-Hegelians was mystical-intuitive, namely abstract in their estimation of relations between the absolute truth and the scientific system of its knowledge, between a subject and a method, between the knowledge and a knowledge subject.

Key words: French philosophy, Neo-Hegelianism, Hegel, Wahl, Koyré, Kojève, Hyppolite.

A. Loginov

CONCEPTION OF POST-DEMOCRACY:
PROSPECTS OF DEVELOPMENT

The article offers social-philosophic analysis of post democracy phenomenon. The latter is interpreted as new political reality, which keeps some democratic institutions devoid of content.

Ideas of C. Crouch, M. Hardt, A. Negri, H. Kleine, S. Žižek are touched upon. The concept of an English sociologist C. Crouch proposed in his works “Post Democracy” and “Strange non-death of neo-liberalism” is analysed in more detail. A hypothesis about tendencies in post democracy development is put forward.

Key words: post democracy, neoliberalism, corporations, elite, parliamentarism, state, revolution.

P. Lyutikov

ON THE ELIMINATION OF THE LANGUAGE
OF METAPHYSICS IN THE HISTORICAL PERSPECTIVE
OF THE NEW-EUROPEAN CULTURE

The article demonstrates the idea that elimination of the language of metaphysics first was put into practice in the language of historiography and in the language of the New-European legislation.

Key words: language of metaphysics, language of legislation, jurisprudence, Enlightenment, science, verification.

G. Mikhaylov

RENÉ GIRARD. SACRIFICE AS A PERFORMATIVE
PHENOMENON OF THE MODERN POP CULTURE

Girard introduces concepts and schemes that may find wide application in various fields of cultural studies – from mythological and literary subjects to problems of modern politics and mass social phenomena. In our study, we use the elements of fundamental anthropology applied to the analysis of pop culture, which in his works himself Girard did not pay attention.

Key words: Girard, performance, rock-hero, Christianity, sacrifice, scapegoat.

K. Muryshev

THE CONCEPT OF SPIRITUALITY IN I.A. ILYIN'S
PHILOSOPHY OF ART: PERCEPTION OF A.S. PUSHKIN'S
OEUVRE IN THE CONTEXT OF SACRED

In article an attempt of “spirituality” concept sense specification in the context of I.A. Ilyin’s philosophy of art is made. Set of contexts in which the philosopher uses this word is for this purpose analyzed. As an example of this category application to an esthetic perspective Ilyin’s analysis of A.S. Pushkin’s creativity is considered.

Key words: I.A. Ilyin, A.S. Pushkin, art, creativity, spirituality, sacred.

D. Orlov

TOWARDS UNDERSTANDING THE COMPLEXITY OF TECHNO-SOCIAL OBJECTS

Article considers changing the concept of complexity from a deterministic understanding of classical science to modern postsocial interpretation (B. Latour, K. Knorr Cetin), when the object and included in its expansion (complication) subject form a single system, with the property of autopoiesis.

Key words: autopoiesis, techno-social objects, complication, complexity.

L. Orlova

METHODS OF VERBAL COMMUNICATION IN THE PRACTICE OF CHRISTIAN EXORCISM

This article is devoted to verbal communication methods priests practice in the rite of exorcism. Verbal communication methods in the exorcism are similar psychotherapy methods. The rite of exorcism can be considered as the transference neurosis in which the substance possessed is transferred to the exorcist.

Key words: Christianity, exorcism, demonic possession, psychotherapy, transference neurosis.

B. Podoroga

IDEOLOGICAL ROOTS OF OSWALD SPENGLER'S PHILOSOPHY OF HISTORY

In the present article author tries to determine ideological premises of Oswald Spengler's historical image. Idea of "organically state", cultural/civilization relationship, point of view problem, form three sense unites, closely related with each other, which are basic options in appliance with Spengler set the perspective for historical genesis.

Key words: state, world outlook, idea, point of view, will to power, organism, gestalt, history, constitution.

Ya. Pokrovskaya

TECHNICS OF POWER AND POWER OF TECHNICS
IN THE PHILOSOPHY OF LEWIS MUMFORD

Why does technique stops being socially neutral in the XXth century? What is the “damnation of the Machine”? What are the characteristics of industrial and technocratic polity? In this essay we turn to the problem of social development of technics itself. Also we are trying to cconsider technics through the prism of social crisis and authority.

Key words: technics, progress, Megamachine, authority, dehumanization, ritual, democracy, individualism, ideology.

O. Polyakova

REAL DEATH VS. VIRTUAL IMMORTALITY

The author makes an attempt to find out the reason of lack of interest in Russia towards the transhumanists’ promises of immortality.

Key words: Gunther von Haggens, 2045, project Avatar, cybernetic technologies of life extension, immortality, transhumanism, transhuman, enhancement of human abilities, scientific and technological progress, futurology.

N. Puminova

THE OPINIONS OF RUSSIAN THINKERS
OF THE SECOND HALF OF THE XIX – THE FIRST HALF
OF THE XX CENTURY ON THE QUESTION
OF “LATINIZATION” OF ORTHODOX EDUCATION
IN THE MIDDLE OF THE XVII CENTURY

The article analyses the opinions of Russian thinkers of the second half of the 19th – the first half of the 20th century on the process of adoption of scholastic tradition, which occurred in the Kievan orthodox circle in the middle of the 17th century. The Russian authors pointed at metropolitan Peter Mohyla and Kievan Academy as forerunners of the mentioned alterations.

Key words: Orthodoxy, scholasticism, Peter Mohyla, G. Florovsky, D. Chyzhevsky, N. Kostomarov, N. Berdyaev.

Yu. Razinov

TRIVIAL FALSE OF EVERYDAY SPEECH:
FLOOD AND ELOQUENCE

This article analyses the chatter and lack of eloquence as the essential phenomena of speech. Moreover, they are regarded as a form of parasitic discourse, it comes to positive role in the constitution of the life-world.

Key words: daily, talk, speech, lies, vanity, flood, communication.

E. Stolyarova

ON SOME ASPECTS OF THE PROBLEM OF FREEDOM
OF WILL IN RUSSIAN PHILOSOPHY:
B. VYSHESLAVTSEV AND N. LOSSKY

The article illustrates the concept of free will in Russian religious philosophy. In particular it is represented by the works of two Russian personalists B. Vysheslavitsev and N. Lossky. Their views are analyzed considering the general meaning of metaphysical freedom in Russian and European philosophy.

Key words: free will, determinism, indeterminism, metaphysics, Russian religious philosophy.

V. Strelkov

ANTI-HEGELIANISM AND POST-HEGELIANISM:
DILEMMA OF THE FRENCH POSTCLASSICAL THOUGHT

The article deals with the reception of the Hegelian philosophy in the French poststructuralism (Foucault, Derrida). In contrast to the traditional understanding of this reception, which is considered as anti-Hegelianist, the article shows that it could be regarded as post-Hegelianist. Poststructuralists develops the Hegelianist subjects in their philosophical work in their own way, and they are partly agree with it.

Key words: Neo-Hegelianism, poststructuralism, miserable consciousness, dialectics, negativity.

A. Surova

THE PROBLEM OF THE MASCULINE AND THE FEMININE:
“PHALLOCENTRISM” AND “SAMOCHNOST”

This article compares two approaches to the problem of sex – metaphysical and psychoanalytic. The masculine and feminine are explored through the prism of the “sexuality” concept, elucidating the meaning of these terms in the contexts of both Vasily Rozanov’s metaphysics of sex and classical Freudianism and examining similarities and differences.

Key words: libido, sex, masculine, feminine, phallocentrism, eternal femininity.

V. Ushakov

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF A. DÖBLIN’S OEUVRE

The article is dedicated to the historical and philosophical analysis as well as to the cultural analysis of A. Döblin’s novel “Berge Meere und Giganten” (1924). This writing is the unique in its complexity phenomenon, it reflects many contradictory tendencies in art and in philosophy of the first third of XXth century. The article analyzes philosophical themes in the novel, researches the social and cultural context of the writing.

Key words: aesthetics, natural philosophy, modernism, expressionism, vitalism, anti-utopia, A. Döblin.

A. Vinogradov

THE MODERN VIEW ON THE STATUS OF RELIGION
IN THE CONTEXT OF THE CONCEPTION
OF POSTSECULARITY. THE PROBLEM DEFINITION

The aim of the article is to analyse the secularization theory criticism and the shift of the paradigm in modern context. Special attention is confined to the research of religion transformation, the emergence of new religious phenomena and the changes in fundamental traditions in the course of modernization in European and developing countries.

Key words: secularization theory, post-secular, modernization, religion, individualization, modernity.

Сведения об авторах

Аронсон Даниил Олегович – аспирант факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», daaronson@yandex.ru

Боброва Ангелина Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии РГГУ, angelina.bobrova@gmail.com

Виноградов Андрей Дмитриевич – аспирант Центра изучения религий РГГУ, andrushavinogradov@gmail.com

Глинский Андрей Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Российского химико-технологического университета им. Д.И. Менделеева, a.v.glinsky@gmail.com

Губин Валерий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии РГГУ, goubin@list.ru

Дмитриев Илья Борисович – бакалавр философии, магистрант философского факультета РГГУ, dmitriev40@gmail.com

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, uevlampiev@mail.ru

Зенин Кирилл Владимирович – магистр прикладной математики и физики, специалист по учебно-методической работе 1-й категории кафедры истории зарубежной философии РГГУ, zenin-kirill@yandex.ru

Ивахненко Евгений Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета РГГУ, ivahnen@rambler.ru

- Карасев Николай Александрович* – кандидат философских наук, кандидат богословия, протоиерей, настоятель храма Живоначальной Троицы в Старых Черемушках, благочинный Андреевского округа, karasev65xx@gmail.com
- Ковалева Елена Витальевна* – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и истории Государственного университета – учебно-научного производственного комплекса, evikova@yandex.ru
- Коначева Светлана Александровна* – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, konacheva@mail.ru
- Кондратьев Виктор Юрьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии и общественных наук Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина, cond85@mail.ru
- Курилович Иван Сергеевич* – магистр философии, аспирант Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, ikrlvtch@gmail.com
- Логинов Александр Вячеславович* – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, loginovav@mail.ru
- Лютиков Петр Владимирович* – магистр философии, аспирант философского факультета РГГУ, lutikov.peter@yandex.ru
- Михайлов Григорий Петрович* – аспирант философского факультета РГГУ, heroinos@yandex.ru
- Мурышев Кирилл Евгеньевич* – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института физики атмосферы им. А.М. Обухова Российской академии наук, kmuryshv@mail.ru
- Орлов Дмитрий Евгеньевич* – аспирант философского факультета РГГУ, dm-e-orlov@yandex.ru
- Орлова Лидия Владимировна* – аспирант Центра изучения религий РГГУ, lidia.v.treiman@gmail.com
- Подорога Борис Валерьевич* – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, boris.podoroga@gmail.com

Покровская Яна Сергеевна – аспирант факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», yana.sergevna@gmail.com

Полякова Ольга Владимировна – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, patricia.pesca@yandex.ru

Пуминова Наталья Владимировна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, natalia.puminova@gmail.com

Разинов Юрий Анатольевич – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, razinov.u.a@gmail.com

Столярова Евгения Алексеевна – аспирант философского факультета РГГУ, londonjek@mail.ru

Стрелков Владимир Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, vistrekov@mail.ru

Сурова Альбина Борисовна – аспирант кафедры истории отечественной философии РГГУ, nezabvennay@mail.ru

Ушаков Владислав Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Государственного университета управления

General data about the authors

- Aronson Daniil O.* – postgraduate student, Faculty of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, daaronson@yandex.ru
- Bobrova Angelina S.* – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of History of Foreign Philosophy, Russian State University for the Humanities, angelina.bobrova@gmail.com
- Dmitriev Ilya B.* – bachelor of philosophy, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, dmitriev40@gmail.com
- Evlampiev Igor I.* – Dr. in Philosophy, professor, Department of History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, yevlampiev@mail.ru
- Glinskiy Andrei V.* – Ph.D. in Philosophy, senior lecturer, Department of Philosophy, D.I. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia, a.v.glinsky@gmail.com
- Goubin Valery D.* – Dr. in Philosophy, professor, head, Department of History of Foreign Philosophy, Russian State University for the Humanities, goubin@list.ru
- Ivakhnenko Eugene N.* – Dr. in Philosophy, professor, head, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ivahnen@rambler.ru
- Karasev Nikolaj A.* – Ph.D. in Philosophy, Ph.D. in Theology, the archpriest, the prior, Holy Trinity Church in Old Cheryomushki, assistant bishop in the Andreevsky region, karasev65xx@gmail.com
- Konacheva Svetlana A.* – Dr. in Philosophy, associate professor, professor, Department of Modern Problems of Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, konacheva@mail.ru

- Kondratiev Victor Yu.* – Dr. in Philosophy, professor, Department of Philosophy and Social Sciences, Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after K. Minin, cond85@mail.ru
- Kovaleva Elena V.* – Ph.D. in Philosophy, associate professor, associate professor, Department of Philosophy and History, State University – Education-Science-Production Complex, evikova@yandex.ru
- Kurilovich Ivan S.* – MA in Philosophy, postgraduate student, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ikrlvtch@gmail.com
- Loginov Alexander V.* – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, loginovav@mail.ru
- Lutikov Peter V.* – MA in Philosophy, postgraduate student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, lutikov.peter@yandex.ru
- Mikhaylov Gregory P.* – postgraduate student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, heroinos@yandex.ru
- Muryshev Kirill E.* – Ph.D. in Philosophy, junior researcher, A.M. Obukhov Institute of Atmospheric Physics of the Russian Academy of Sciences, kmuryshev@mail.ru
- Orlov Dmitry E.* – postgraduate student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, dm-e-orlov@yandex.ru
- Orlova Lidia V.* – postgraduate student, Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities, lidia.v.treiman@gmail.com
- Podoroga Boris V.* – postgraduate student, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, boris.podoroga@gmail.com
- Pokrovskaya Yana S.* – postgraduate student, Faculty of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, yana.sergevna@gmail.com
- Polyakova Olga V.* – postgraduate student, Department of Modern Problems of Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, patricia.pesca@yandex.ru

Puminova Natalia V. – Ph.D. in Philosophy, senior lecturer, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, natalia.puminova@gmail.com

Razinov Yuri A. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, professor, Department of Philosophy of the Faculties of Humanities, Samara State University, razinov.u.a@gmail.com

Stolyarova Evgeniya A. – postgraduate student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, londonjek@mail.ru

Strelkov Vladimir I. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, vistrekov@mail.ru

Surova Albina B. – postgraduate student, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, nezabvenay@mail.ru

Ushakov Vladislav V. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of Philosophy, State University of Management

Vinogradov Andrei D. – postgraduate student, Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities, andrushavinogradov@gmail.com

Zenin Kirill V. – MA in Applied Mathematics and Physics, methodologist, Department of History of Foreign Philosophy, Russian State University for the Humanities, zenin-kirill@yandex.ru

Заведующая редакцией *И.В. Лебедева*

Художник *В.В. Сурков*

Художник номера *В.Н. Хотеев*

Корректор *О.Н. Паикова*

Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 16,0. Уч.-изд. л. 16,8.
Тираж 1050 экз. Заказ № 104

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru