

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

НАЦИОНАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ
В ФИЛОСОФИИ

Материалы межвузовской конференции
Москва, 8–9 декабря 2009 г.

Москва 2009

ББК 87.3
Н35

Организационный комитет конференции:
А.Н. Круглов, д-р филос. наук, проф. (председатель)
М.А. Белоусов, канд. филос. наук (секретарь)

Члены организационного комитета:
В.Д. Губин, д-р филос. наук, проф.
А.И. Алешин, д-р филос. наук, проф.
Е.Н. Ивахненко, д-р филос. наук, проф.

- Национальное своеобразие в философии:**
Н35 Материалы межвузовской конференции. Москва,
8–9 декабря 2009 г. / Отв. ред. А.Н. Круглов.
М.: РГГУ, 2009. 180 с.
Сборник содержит материалы докладов участников межвузовской
конференции, посвященной проблемам национального своеобразия
в философии, ее наднационального и общечеловеческого характера
и значения, влияния национального, культурного и религиозного
языка на философский язык, переводимости философских содержа-
ний с одного языка на другой.

ББК 87.3

Материалы публикуются в авторской редакции

© Коллектив авторов, 2009
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2009

Предисловие

Статьи настоящего сборника подготовлены к межвузовской конференции «Национальное своеобразие в философии», которая состоится 8–9 декабря 2009 года в РГГУ.

Межвузовская конференция является пятнадцатой в числе конференций, организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки:

- философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения;
- история философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания;
- историко-философские исследования: методологические аспекты;
- историко-философская персоналия: методологические аспекты;
- историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие;
- история философии и история культуры;
- история философии: история или философия?
- история философии и герменевтика – I;
- история философии и социокультурный контекст;
- философия Канта и современность;
- взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии;
- философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки;
- история философии и герменевтика – II;
- неклассическая философская мысль: история и современность.

В центре внимания настоящей конференции – феномен национального своеобразия в философии: существует ли в философии и в истории философии нечто, свойственное лишь немецкой, русской, французской, британской и др. традиции, либо же философия имеет дело с наднациональным и общечеловеческим, свойственным любой культуре и переводимом на любые языки? Насколько сильно национальный, культурный, религиозный язык обуславливает философское содержание?

Настоящие материалы издаются до начала ее работы. По ходу работы докладчики, выступления которых будут включены в программу работы конференции, располагают 5–7 минутами, в течение которых они имеют возможность либо изложить основные тезисы своих сообщений, либо сделать необходимые дополнения и уточнения к тексту опубликованного доклада. Основное время, отводимое по регламенту на

каждый доклад (в среднем, 30 минут), в большей своей части будет посвящено его обсуждению и дискуссии. Обсуждение докладов, по разным причинам не прочитанных на конференции, но представленных в ее печатных материалах, предполагается обсудить в рамках общей заключительной дискуссии в заключение ее работы.

Оргкомитет

Религиозно-философская традиция в России: ее своеобразие и истоки

Мое сообщение будет посвящено лишь ряду аспектов многоплановой темы, вполне достойной объемистой монографии. Тем не менее, для меня важно, чтобы его содержание было воспринято в качестве части общей темы своеобразия отечественного философствования. Я полагаю, что вполне осмысленный ответ, обнимающий собой и дающий внятный ответ о характере своеобразия русской философской мысли, к тому же не ограничивающийся определенным историческим периодом, дело либо чрезвычайно рискованное, либо попросту безнадежное.

В сообщении будет предпринята попытка дать предварительное освещение двух вопросов этой общей темы, по времени ограниченной 30 годами XIX века и первыми десятилетиями века XX.

1. Каковы причины, побудившие наиболее оригинальному типу философствования в России реализовать себя в русле устойчивой религиозно-философской традиции (в первую очередь, «философии всеединства»)?

2. Почему большей части представителей этой традиции в России не было чуждо весьма свободное обращение с конфессиональными канонами православия (верность которому, как правило, декларировалась), а также и с тем, что нередко именовалось ее представителями «историческим христианством» (с несколько негативным оттенком)?

Но даже ограничение только двумя этими вопросами, являющимися весьма незначительной частью общей темы, не может обеспечить требуемой полноты ответа на поставленные вопросы. Сообщение поэтому, скорее, определяет общее направление мысли в освещении темы и решении поставленных вопросов, представляющееся мне наиболее перспективным.

Упомяну также, что предлагаемый опыт осмысления феномена указанной традиции *не является* опытом ее уяснения и истолкования, исходящим исключительно из недр самой этой традиции. Подобный опыт, представляя определенную ценность, я рассматриваю в качестве органической части самой традиции, не выходящей за ее рамки, а потому и недостаточный для более полного освещения. Тем не менее, на отдельных моментах «самосознания» этой традиции (С. Л. Франком) я остановлюсь в конце сообщения.

Прежде чем приступить к изложению сообщения, откликнусь на существо замысла общей темы нашей конференции. Национальное

своеобразие философии и философствования несомненно, и их существование неоспоримо. Вопрос заключается лишь в том, что следует иметь в виду, когда речь заходит о самом характере такого своеобразия. Я полагаю, что хорошо известное суждение У. Джемса о философских склонностях англосаксонского и романского духа в философии, представляя определенный интерес, все же относится к числу второстепенных характеристик (я бы даже сказал, основательно «сырых») по степени важности как оценки, так и самого понимания особенностей национальных философских культур. Думаю, что чисто «этнографические» национального философствования, сами по себе, вряд ли заслуживают серьезного внимания (если не учитывать собственно филологического интереса к ним). Несравненно больший интерес в этой области привлекает то, что одновременно свидетельствует о несомненном национальном своеобразии и вместе с тем о значительности прорыва в обновлении самого характера философствования в европейском регионе. К числу значимых проявлений такого своеобразия должно отнести и значительные по своей степени сдвиги в национальной культуре, находящие свое выражение и в изменении характера и проблематики философии, практикуемой в данной национальной культуре. Строго говоря, два этих типа отнюдь не исключают друг друга, хотя, как мы увидим в дальнейшем, и не могут быть отождествлены друг с другом. Говоря о национальном своеобразии философии, я буду иметь именно такого рода феномены своеобразия национальной философской культуры.

Пробуждение самостоятельной философской мысли в России выпало как раз на то время, когда обозначился конец европейской философской классики, прежде всего, в лице гегелевской философии. Идея о существовании самодостаточности Разума, Разумности, Абсолютной идеи, самодостаточности, которая разумелась ранее сама собой, лишилась своей культурной очевидности. В трезвеющей атмосфере европейской жизни разумность перестали писать с большой Буквы, «приватизировали» и возвратили единственно законному носителю – человеческому существу. Стало ясно, что если разумность человеческого существа может быть поставлена под вопрос, то некая, якобы существующая независимо от него Разумность сущего подлежит постановке под вопрос еще большего масштаба, так как в ней теперь были склонны усматривать всего лишь идеализацию того же несовершенного человеческого разума.

В той или иной мере идеи Гегеля и Шеллинга не только пользовались значительной популярностью в России, но стали отправными пунктами в намечающихся здесь *самостоятельных* поисках «новых

начал для философии». Идеи немецких философов воспринимались и как предмет *критического* философского интереса.

Западноевропейские движения мысли той же поры были сходными с установками наших отечественных мыслителей. Результатом этого явилось формирование своего рода *общего поля* для этих поисков *новых начал*, что не только обещало, но и гарантировало в последующем развитии философии и неожиданную, и порой и совершенно неопознанную близость структурного порядка, да и сущностного склада философской мысли в самых различных культурных ареалах Европы и России.

Однако осознание важного, рокового перелома в изменении европейской философии заключало существенное различие в его восприятии и осмыслении в России и Европе. Если для европейцев этот перелом знаменовал (предположительно) новую фазу в развитии философии или, больше того, был знаком начала исторического конца её существования как таковой (так это представлялось К. Марксу), то для многих отечественных философов он имел иной смысл. Этот перелом, будучи эпохальным событием в жизни Европы, стал для них свидетельством кризиса не только философии Запада, но и самого типа западного просвещения и западной цивилизации.

Чем было предопределено такое восприятие событий, по крайней мере, для многих представителей мыслящей российской общественности? Его характер будет вполне понятным, если мы примем во внимание, пожалуй, самую злободневную и острую тему русской общественной мысли того времени. Это – тема выбора Россией своего исторического пути. Понятно теперь, что европейские события и важные сдвиги в культуре и жизни Европы можно было рассмотреть как бы сквозь призму интересов, сосредоточенных в указанной теме. Следовать ли по пути Европы, столкнувшейся с достаточно очевидным духовным и социальным кризисом, или искать отличный от нее свой собственный и самобытный путь, способный уберечь от этого кризиса и его неприятных последствий? Предпочтительность выбора последнего варианта была определена многими обстоятельствами, достаточно хорошо известными, и за неимением времени я не буду останавливаться на этом. Упомяну лишь стойкую, и до сих пор живую и мощную антикапиталистическую ментальность российской общественности, склонившую даже несомненных западников (типа А. И. Герцена и др.) к движению в последующие времена в направлении родственному «славянофильству».

Одной из числа наиболее ранних и продуманных версий, ответственных за укоренение оригинальной религиозно-философской традиции на русской почве, отвечающей уже указанному вектору выбора, явилась

версия выдвинутая кругом раннего славянофильства. Так, И. В. Киреевский, сопоставляя исторические пути России и Запада, усматривал корень различий культурного и общественного развития народов России и Европы в их религиозных верованиях. Множество указанных им антитез, касающихся самых различных сторон жизни этих народов, особенностей организации их цивилизации, он сам резюмировал кратко: «разделение – цельность», «рассудочность – разумность». Первые относятся к просвещению Европы, а вторые характеризуют отечественное просвещение. Полнота освещения смысла такого противостояния и точность их трактовок, по его мнению, может быть обеспечена одним – осмыслением тех живых источников просвещения, какими является религиозные верования народа.

Зададимся теперь вопросом: была ли у той части мыслителей этого времени, связавших свои решения с *безусловным желанием следовать* «самобытным началам жизни и культуры» русского народа, какая-то другая, предпочтительная возможность рецепции событий западной культурной истории и их оценки? Я полагаю не случайность того, что этого не произошло в силу соответствующих реалий социо-культурной ситуации в России. Так, указание на доминирующее значение религиозного начала в отечественной жизни и культуре было вполне основательным и в наибольшей степени отвечало потребному для решения универсализму. Ведь среди других духовных и культурных форм (науки, права, искусства и пр.) оно было тем в нашей культуре, что, охватывая собой практически все сферы жизни, в том числе, высокие формы культуры и деятельности людей, наиболее полно и выразительно свидетельствовало об особенностях ментальности и исторических архетипах народа. В концепции противостояния России и Запада, представленной славянофилами, оно олицетворялось оппозицией двух типов разумения, двух различных по целям и архитектонике Разумов. Собственно, именно эта часть общей философской и социо-культурной концепции славянофильства не случайно избрана мною в качестве отправной точки для интерпретации самого формирования феномена религиозно-философской традиции, представляющей собой оригинальную версию реализации проекта самобытного философствования.

Вернемся к тем фундаментальным переменам в круге европейской мысли в ту же пору. Как уже говорилось об этом, совокупные социо-культурные перемены в европейской жизни первой половины XIX века подорвали жизненность и силу того круга очевидностей и фундаментальных верований, которыми была движима мысль классической философии. В наступившей эпохе трезвости и критики классики, разоблачения присущих ей тайн, растаяла очевидность самодостаточности ра-

зумности, ее внечеловеческой природы, ее «божественности» и каноничности. На смену им естественным образом пришли *попытки* ее новых трактовок в качестве той или иной *особенной* функции, связанной с деятельностью и жизнью самого человека (его тела, его чувственно-предметной деятельности, свойственной ему витальности, социума и пр.). Они взяли на себя заботу, так или иначе, конституировать такую разумность, ее *созидание* и даже, возможно, так или иначе, *изменение* ее смысла и характера.

Замечу, что наряду с радикальной и бескомпромиссной критикой метафизики и классической философии и поисками нового образа философии, были начинания, пафос которых имел иной вектор творческих устремлений. И в них старая метафизика и классическая философия были предметом критики (вспомним «Кризис западной философии», «Критику отвлеченных начал» В. С. Соловьева). Однако (наряду с критикой) предполагалось все же и *восстановление метафизики*, правда, в обновленном виде, свободном от прежних недостатков (отвлеченной разумности и пр.). При этом порой причудливо сочетались моменты разрыва с некоторыми отчетливо классическими особенностями философствования (тот же отказ от самодостаточности Разумности, отвлеченных начал и т.п.) со столь же отчетливо выраженным желанием следования изначальному метафизическому проекту, нацеленному на постижение Абсолютного. И хотя Разумность утрачивала статус подлинной самодостаточности и трактовалась в духе времени как функция, питаемая и направляемая неким благотворным *источником* (а это вполне отвечало моменту «неклассического» хода мысли), оставался вопрос: что же тогда может сполна отвечать этому условию? В отечественной религиозно-философской традиции в качестве такового вполне осмысленно указывалось на незамутненный искажениями религиозный опыт подлинного христианства (православия), очищенного от искажений голоса живого Бога, привнесенных вековыми отложениями схоластики, и долгой по времени замены живого Бога христианства Богом философов.

С чисто *формальной* стороны такой поворот дела соответствовал неклассическому подходу к пересмотру должного образа философии для дня настоящего. Более того, обращенный к живому человеку на почве религиозно-философской традиции, он выдвигал в качестве первостепенного требования не просто *рационального* знания истин православия, предмета занятий ученых теологов, но настаивал в качестве *непременного* условия истинного познания мира из такой *чистоты* образа жизни, который был бы сообразен православной вере. «Ученая», «школьная» причастность православию не могла в отличие от выше высказанного условия быть гарантией достижения подлинной истины.

Так осуществлялось *отмежевание* от классической метафизической традиции, но одновременно многое прочно удерживалось из её арсенала. И прежде чем мы обратимся к необходимым пояснениям, касающимся этой темы *удержания* и основаниям *верности* метафизической традиции, в религиозно-философском мышлении заметим следующее.

Обращение к религиозному опыту, как источнику возможности подлинного философствования в начавшуюся эпоху кризиса классического типа философии, в русле пусть обновляющейся, но, тем не менее, *метафизической* традиции, сделало вообще возможным становление отечественной философии в качестве *самостоятельной* и независимой сферы творческой деятельности. Одновременно это обстоятельство и стало причиной неизбежных «трений» между различными вариантами религиозно-философской традиции, с одной стороны, и прокламируемой верностью ортодоксальному христианству. Я не буду останавливаться на множестве примеров таких конфликтов, одним из ярких проявлений которых стал труд С. Н. Булгакова «Трагедия философии», идеи которого склонялись к признанию философии неизбежной ересиологией христианской религии, что и побудило его оставить философское поприще.

Для классического метафизического проекта принципиально важным всегда было деление сущего на «сущее по истине», скрытое от профана, и «сущее по мнению», доступное всем, но пронизанное *мнимыми* значениями. Понятно, что в любых подлинно серьезных делах полагаться на мнимость не следует. Это различие, изначально близкое всякому религиозному представлению и, тем более, христианству во всех его конфессиональных разновидностях, и было удержано в обновленной метафизической редакции, в которой Бог философов уступал свое место Богу живому, Богу незамутненной христианской веры.

Вместе с кризисом классической метафизики претерпело изменение и трактовка различия истинно сущего и неподлинного. Если ранее оно притязало исключительно на *рационально-универсальный* смысл, хотя и не исключавший различий во многих вариантах метафизических систем, то теперь этот критерий различия видов сущего отчетливо сместился из сферы отвлеченно-рациональной на сферу жизнебытийственную. В той части философии, которая связала себя с религиозно-философской традицией, эти формы человеческой жизнебытийственности подлежали религиозному освящению, подчинению определенным конфессиональным символам веры.

На мой взгляд, который я не могу аргументировать в полном объеме в рамках настоящего сообщения, для значительной части русских мыслителей сама возможность «свободного» философствования могла быть

реализована именно в религиозно-философской традиции, независимо от ее определенности («философия всеединства» или иные варианты). Не пережив в собственной духовной истории фазу формально *независимого* от религии классического философствования, она в меру своих возможностей *реанимировала* бытие философской классики, стремясь удовлетворить сразу двум трудно совместимым друг с другом требованиям. Это – ее принципиально религиозный характер и одновременно стремление к недвусмысленной духовной независимости. Лишь со временем возможность подобного сопряжения обрела подлинно проблемный характер (что, частью, было осознано в европейской философии уже Кантом). Собственно, это, на мой взгляд, и дает ключ к аналитической характеристике внутренней проблематичности религиозно-философской традиции и к осознанию неизбежных поворотов в ее исторической судьбе.

Сказанное, разумеется, не исчерпывает собой всех важных историко-культурных, идеологических и прочих аспектов бытия этой традиции, которая, откликаясь на самые различные зовы времени, впитывала их в себе. К ним относились и консервативно-охранительные, и националистические, и либеральные влияния. Я же, отвлекаясь от последствий этих веяний времени, хочу обратить ваше внимание на ту особенность этой традиции, имея в виду её внутреннюю мысленную структуру, посредством которой она независимо от практикуемых ею формул самосознания творила свое собственно философское дело. Осознавая себя в той или иной мере в этом своем качестве, она при всей своей культурной и духовной близости православию не была по большей части её простой прислужницей. Сознывая определенную рискованность своего заявления, я склонен утверждать, что для рождавшейся отечественной философии самая возможность свободной и проникнутой пафосом самостоятельности мысли и самостоятельности искания в этой открывшейся для нее возможности творчества была обретена, скорее, *прокламируемой*, нежели действительной верностью ее догматам.

Это позволяет нам усмотреть, вопреки очевидным различиям среди разнообразных версий становящейся неклассической философской мысли в Европе и России, очевидные и действительно сущностные сходения.

Мне уже приходилось обращать внимание в разных публикациях на это обстоятельство (1). Для того, чтобы не занимать Вашего времени, я хочу напомнить то структурное сходство, которое равно отличает концепцию православно верующего мышления, разработанную И. В. Киреевским, и учение К. Маркса о классовой природе сознания (1, 11). Очевидны различия, на которых покоятся основания той и другой теории.

Но и та, и другая, поскольку они были вынуждены отказаться от самодостаточности разума и, следовательно, от доверчивости смыслу высказываемого от лица разума, равно были обязаны указать на подлинный источник выражаемого смысла. В нем теперь, а не в разуме как таковом – все дело.

Итак, отказ от самодовлеющей разумности в славянофильской версии «новых начал для философии» указывал на определенный источник истинного разума, источник не просто относимый к религиозному опыту, но к опыту вполне конфессионально определенному. Это побуждало выдвинуть и обосновать представления не только об истинном и ложном применении разума, но и об особой иерархии человеческих разумений.

Первое, что необходимо отметить – это отрицание права на признание за истину того, что взято в отрешенности от определенной религиозной веры, от определенного способа жизненной бытийственности, сплоченной и пронизанной верой. Эта истина не может быть полной, если не выполнены указанные условия, в число которых обязательно должна войти и уже постулируемая славянофильством цельность ума. Признание истин науки допустимо лишь с сознанием присущего им низшего статуса, «частного характера», вследствие чего они уступают более высокому положению разума, говорящему о «цельных», а не о «частных» истинах. *Высшее разумение*, таким образом, возвышает самый способ мышления до согласия с верою.

Укажем на следствия, неминуемо вытекающие из этой модели человеческого разума.

1. *Внутреннее сознание скрыто от обыкновенного состояния духа, а, следовательно, не может им определяться.* Тем самым, декартов тезис о принципиальной мощи «обыкновенного самосознания» отвергается, и подтверждается зависимость человеческого сознания от инстанции, неподвластной обычному сознанию (2, 231).

2. *Внутреннее сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека, не стесняя свободы его естественных законов, следовательно, тем самым предположена не автономность действия «естественных законов», но их подчинение общей системе разума (2, 231-232).*

3. *Верующее мышление смотрит на знания, если они не были получены не из высших источников разума, как на неполные, неверные знания, не служащие выражению высшей истины. Это не исключает их полезности «на своем подчиненном месте» (2, 231-232).*

4. *Верующее мышление находится на высшей ступени мышления, превосходя всю цепь основных начал естественного разума, могущих*

служить исходными точками для всех возможных систем мышления. Оно обладает независимостью от низших систем мышления, что обусловлено не «наружной ученостью», но внутренней цельностью бытия, чистотой цельной жизни. Этот тезис утверждает жизнебытийственные корни разума и, тем самым, участвует в формировании нового проблемного поля философии, общего с тем, что складывалось и в западной философии, где источниками «высшего разума» были и религиозный опыт иных конфессий, и витальность, и чувственно-предметная деятельность общественного существа и прочее (2, 232).

5. Из высшей ступени «легко и безвредно» можно понять системы мышления, исходящие из низших ступеней, их ограниченность и относительную истинность. Обратное невозможно, и для низших ступеней высшие кажутся неразумием (2, 232-233).

Жесткость иерархии разума, обусловленная указанными типами человеческого разума, содействовали сохранению основополагающего значения темам «абсолютного» и «безусловного», трактуемым в духе прежней метафизики. Отчетливо заявлена идея отрицания общего равенства субъектов духовной культуры, и вместо него утверждается идея их живого и подлинного неравенства – неравенства «органического», корни которого в различии бытийственных (религиозных, общественных, исторических) позиций субъектов. Чрезвычайно важным для этого типа русской религиозно-философской мысли является и питающий ее направленность историософский контекст, включающий проблему выбора исторического пути, русской идеи и пр.

Конституирование нового субъекта разума осуществляется в общем русле критики классического рационализма, которая отказывает разуму в его прежнем статусе самостоятельной и самодовлеющей сущности и рассматривает его как сложную функцию, определяемую характером человеческой бытийственности. Но, если в вариантах Запада, подобном марксову, такая функция укоренена в человеке экономическом, в практически-деятельном существе, в исторически меняющихся формах его бытия, а для Ф. Ницше в мощи витального начала жизни, то для Киреевского и следующих за ним русских религиозно-философских мыслителей этот бытийственный план был иным. Он представлен всей целостностью жизни религиозной общности (и, преимущественно, в Церкви), и только в этой ее цельности подлинность мышления и сознания может быть сохранена.

В данном выше перечне признаков, конституирующих, по Киреевскому, субъект разума, мы обнаруживаем более тесную перекличку с тем субъектом, который конституирован и в марксовской концепции. Как там, так и здесь возможность отступить от истины определяется

самим типом бытийствования (в марксистской концепции идеологии она определена классовым статусом субъекта и возможностью отступления от этого статуса, т.е. предательством), что может стать аналогом измены «сердечной верности» у Киреевского. И там, и здесь декларирована высота позиции, *недостижимая* для иных субъектов, пребывающих на ступени низшей иерархии, и потому органически не способных к адекватному пониманию позиции высшей. Так, признание в марксизме прагматической истинности буржуазной политэкономии аналогично признанию относительной истинности знания низших ступеней в славянофильстве (например, в науке), что не отменяет общей оценки таких истин как уклонения от истины «по большому счету».

Подводя итоги нашего рассмотрения своеобразия религиозно-философской традиции в России, обратимся теперь к характерным константам философско-религиозной традиции в России, которые были результатом самоосмысления и самоистолкования в кругу виднейших ее представителей и дополняют образ самой этой традиции. Здесь я ограничусь блестящей (само)характеристикой этой традиции, принадлежащей С. Л. Франку. Оставим в стороне вопрос о степени неоспоримости такой (само)характеристики, поскольку она взята лишь как (само)подтверждение наличного способа мыслить и постигать реальность в рамках обозначенной традиции. Как несложно убедиться, в ней по-своему фиксируются те же сдвиги в характере философствования, о которых речь шла выше.

Франк в серии докладов, прочитанных в Германии в 1925 году в различных отделениях Общества по изучению Канта, дал сжатую, но вместе с тем исключительно содержательную характеристику особенностей русской религиозно-философской мысли. Он выделил ряд ее отличительных черт, предварительно оговорив такую ее общую особенность, как преобладание в ней интуитивного начала (3, 161). Оно диктует одновременно и релевантные этому преобладанию формы выражения и бытования мысли, преимущественно в жанрах литературного творчества и свободных литературных произведений. Это свидетельствует, по Франку, не только о внешней незрелости русского духа, но и том, что в отличие от западноевропейской философии русская в гораздо большей степени является именно мировоззренческой теорией. Она уклоняется от чисто теоретического, беспристрастного познания мира, склоняется к религиозно-эмоциональному толкованию жизни, углублению в ее религиозно-мировоззренческие корни (3, 163-164). Сопоставляя ее мысль с иными национальными культурами, он отмечает приверженность английского национального духа к началам эмпирического воззрения, а романского – к рационалистическому, констатируя при этом «абсолют-

но антирационалистический» характер русского мышления (3, 165). Этот антирационализм не является иррационализмом («т.е. какой-нибудь романтической и лирической размытости, неясности, логической недифференцированности духовной жизни, а равно [...] и неприятия точной науки вообще или неспособности к ней» (3, 165). Франк даже отмечает «определенную умственную трезвость и логическую ясность». Он не игнорирует опыт и склонен к решительной эмпиризму, но не к чувственной очевидности, но тому, что соответствует смыслу *опыта жизненного*. Логическая (как и чувственная) очевидность касается внешней стороны истины, не проникая в ее внутреннее существо, а потому неадекватна полной и конкретной истине (3, 166). Именно такое понятие опыта имеет основополагающее гносеологическое значение для русской философии со времени славянофилов. Теория познания лишена здесь своего холодного, формального и «полицейского» характера. В ней (в отличие от кантианской философии и подобным ей) отдают отчет в том, что факт познания не только сам по себе должен быть схвачен как часть бытия, но и осознан в качестве именно такой его части, «в которой метафизическая, надприродная суть человека проявляется наиболее отчетливо» (3, 167). Славянофилы, а затем В. С. Соловьев заложили основание новой теории познания, преодолевающей ограниченность эмпиризма и рационализма посредством иного осмысления духовного акта познания, истекающего и направляемого верой: «К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия» (3, 168). Неудивительно, что критика философии Канта и борьба против кантианства – также постоянная тема русской философской мысли. Человек, каким он предстает в кантовской философии, не осознает себя вписанным в бытие. Свою собственную жизнь он ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, противостоящую бытию. Он разведен с ней и может к ней пробиться только путем сознательного познания. В противоположность этому путь от «*cogito*» к «*sum*» всегда представляется русскому духу «абсолютно искусственным». Чтобы что-то познать, необходимо сначала уже **быть**. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие, оно обеспечивается полной причастностью и включенностью в него. Франк специально замечает, что последнее происходит из русской религиозности и отражается в ней. Не стремление к Богу, а *бытие в Боге* составляет суть этого религиозного онтологизма (3, 173).

Последнюю черту русского мировоззрения, по Франку, составляет *духовный коллективизм* (3, 177). Не имея ничего общего, по его мнению, с коллективизмом экономическим и коммунизмом, в частности, он в отличие от западных его форм является порождением первичного МЫ. Здесь нет, по его мнению, отрицания свободы и своеобразия «Я»; напротив, только из связи с целым оно и получает это своеобразие и свободу, «напитывается жизненными соками из надындивидуальной общности человечества».

Существенно практический характер, рассчитанный до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира – еще одна особенность религиозно-философского мировоззрения. Спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать» русскому духу совершенно чуждо. В этом справедливо можно усматривать и слабость его, «поскольку религиозная страстность у малоодаренных натур легко превращается в социально-этические грезы, как это имеет место в типично русском социализме и легко ведет к пренебрежению бескорыстным взглядом на истину» (3, 183). Склоняясь к признанию «насквозь религиозного» характера русского духа, Франк заключает, что ему чужда дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни. Все относительное (мораль, наука, искусство, право, национальности и т.д.) не является для русского *никакой* ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к *абсолютному*, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения (3, 184). В этом заключен принципиальный радикализм русского духа, искажением которого, по Франку, является политический радикализм, нигилизм и пр. В отличие от «мягких» форм неверия (позитивизма, скептицизма, агностицизма, кстати, чуждых русскому духу) русский нигилизм следует понимать как своеобразную религию отрицания, как веру в неверие. («В русский нигилизм вложен страстный духовный поиск – поиск абсолютного, хотя абсолют здесь равен нулю» [3, 185]). В свете уже названных особенностей этого мировоззрения становится понятным и особый характер такого концепта, как истина. Это не чистая идея, не теоретическая картина мира. Она хорошо передается непереводаемым словом «правда», означающим и «истину», и «моральное и естественное право» (как «richtig» – нечто теоретически и практически соответствующее и адекватное). Русский дух всегда озабочен поисками истины, которая, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой «подлинной».

Русская философия как продукт русского духа вполне естественно, по Франку, отличается, таким образом, сильной религиозностью. Она

стремится «к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью или святостью», своеобразным антропокосмизмом (судьба человека «всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни» (3, 187). Её характеризует отчетливое преобладание социо- и историософских тем и интересов, проникнутых идеалом свободного народного общества, строящегося на любовном единении людей в Боге, любовном, жертвенном сотрудничестве всех в свободном, духовном общем организме. Она отвергает холодные договорные отношения людей западно-европейского мира религиозно-этической установкой, согласно которой «благо» трактуется не как моральная проповедь или нравственная заповедь, не как долженствования и нормы, а как истина, которую человек должен постичь и отдать ей всего себя. Не утверждая абсолютной самобытности и полной несравнимости русского мировоззрения с западно-европейским мировоззрением, Франк указывает на общие корни той и другой культур. Ими является сплав христианства с духом античности, но он признает их родство лишь в области религиозно-мистической. Именно на этой основе можно говорить о подлинной родственности, например, немецкого и русского духа («религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, свое частичное родство с философской сутью немецкого духа» [3, 195]). Такова в очень сжатом изложении характеристика Франком существа русского мировоззрения, русского духа и русской философии в интересующем нас контексте.

Для внимательного читателя произведений русских религиозных философов и произведений, в которых представлена марксистская (особенно, ранняя) критика старой метафизики, отвлеченного теоретизма, гражданского общества, автономности форм духовной культуры, равно как и сильная антикапиталистическая ментальность, очевидно, что пути этих движений знают не только расхождение, но и действительную близость. Грядущее сближение в нашей отечественной культуре, при котором обволакивающие их движения идеологические слова и символы во все большей степени будут отличаться стремительно слабеющей силой разногласия, на мой взгляд, неминуемо.

Литература

1. *Алешин А. И.* «Истина» в учении о верующем разуме И.В. Киреевского (вера, философия и наука на заре неклассической мысли) // История философии и герменевтика – П. М., 2007.
2. *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. Калуга, 2006.
3. *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.

О кантовском понятии априори

«Критика чистого разума» открывает новую эпоху в немецкой философии, по сей день не завершившуюся. С тех пор как Кант поставил «главный трансцендентальный вопрос» о возможности метафизики и априорных синтетических суждений и дал на него ответ, суть которого, с точки зрения Ницше, могла бы быть выражена всего тремя словами («В силу способности»), эхо этого вопроса различимо (или идентифицируемо) в учениях практически всех крупнейших немецких философов. Исторически «Критика чистого разума» оказалась пролегоменами ко всякой будущей немецкой метафизике, в том числе и могущей явиться в качестве строгой науки.

Важнейшим понятием первой «Критики», да и кантовской философии в целом, является, несомненно, понятие априори. Априори – одно из основных понятий не только немецкой, но и европейской философской традиции. Сам Кант заимствует этот термин из традиции, и, вместе с тем, дает ему новое толкование, очерчивающее проблемный горизонт, в котором будет разворачиваться экспликация понятия априори в дальнейшей истории философии. Однако при этом само кантовское понятие априори отнюдь не является настолько ясным и отчетливым, как могло бы показаться на первый взгляд. Ясность кантовского понятия априори представляется не менее обманчивой, чем ясность «Трансцендентальной эстетики» (см. об этом 5, 171). Не трансцендентальная сила воображения, но понятие априори является, на наш взгляд, главной загадкой «Критики чистого разума».

Ниже мы, разумеется, не ставим перед собой задачу дать ответ на вопрос, «что такое» априори в кантовском понимании. Мы постараемся лишь эксплицировать некоторые фундаментальные трудности, связанные с прояснением кантовской интерпретации априори. Одна из таких трудностей, как мы увидим, связана с различием априорности и врожденности.

Априори как независимое от опыта

Ближайшим образом Кант определяет априорное познание как познание, безусловно независимое от всякого опыта (2, 33). В этом кажущемся совершенно ясным определении в прояснении нуждается в действительности практически каждое слово. С двусмысленностью сталкивается уже попытка выяснить значение выражения «независимость от опыта». Двусмысленность кантовского понятия опыта уже отмечалась ис-

следователями (см., например 3, 4-11). С одной стороны, под опытом Кант понимает многообразие или «сырой материал» чувственных впечатлений, с другой стороны – результат «обработки» этого многообразия рассудком, благодаря которому опыт есть не бессвязное нагромождение ощущений, но синтетическое и объективное единство восприятий. Указанная двусмысленность дает о себе знать уже в первом предложении «Введения» ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?» (2, 32). Опыт, таким образом, это и то, что «побуждает» рассудок связывать впечатления или, проще говоря, чувственные впечатления, представляющие собой результат действия предметов на чувственность, и, одновременно, то, во что перерабатываются данные чувств. От какого же опыта независимо априорное знание – от сырых чувственных данных или же от чувственных данных, переработанных и связанных в единство, которое может быть названо опытом в собственном значении? Очевидно, что тезис о независимости априорного познания от опыта в значении объективного и необходимого единства восприятий не имеет смысла, поскольку априорное познание как раз и вносит связь в восприятия и поэтому составляет сущностный момент самого опыта. Кроме того, опыту в собственном значении, поскольку его единство основано на априорных принципах, присущи всеобщность и необходимость, которые сами являются, по Канту, верными и важнейшими признаками априорного познания. Следовательно, руководствуясь этими критериями, невозможно было бы развести априори и опыт.

Отсюда явствует, что априорное познание является независимым не от всякого опыта, а только от опыта в смысле необработанных чувственных впечатлений. Может быть, именно это значение опыта следует считать исходным? Или же следует признать, что «значение выражения есть его употребление» и что поэтому от поиска исходного и собственного значения опыта, по отношению к которому все другие были бы несобственными или «метафорическими», следует отказаться?

Так или иначе, независимость априори от опыта должна означать, что априорные познания не могут быть результатом воздействия предметов на познавательную способность и, соответственно, не могут быть извлечены из чувственных впечатлений.

Мы далеки от того, чтобы выдать указанную выше двусмысленность понятия опыта за какое-либо «упущение» Канта. Подобная двусмысленность предполагается замыслом и задачами «Критики»: Кант стремится показать, что опыт не сводится к одним лишь чувственным впечатлениям, и потому нуждается в некоторых априорных знаниях для своего осуществления. Демонстрация этого положения ведется как бы «от противного»: из опыта изымаются все априорные составляющие, а затем обнаруживается, что сырой материал чувственных впечатлений сам по себе не может дать никакого знания, тем более априорного. Будучи независимым от опыта в чисто эмпирическом значении, априори делает возможным опыт как единство понятий и созерцаний.

Впрочем, к тезису о независимости априори от чувственного материала нужно относиться с осторожностью, что постоянно подчеркивает на страницах «Критики чистого разума» и сам Кант. Независимость не означает абсолютную независимость, но только независимость *в плане происхождения*. Независимость в плане происхождения не есть независимость в плане применения, как показывает «Трансцендентальная диалектика». И это по той простой причине, что, подобно тому как опыт, от которого независимо априорное познание, не является в собственном смысле опытом, так и априорное познание не является в собственном смысле познанием. «Критика чистого разума» должна показать, что никакого познания, помимо опыта, представляющего собой результат применения априори к многообразию чувственного созерцания, не существует. Априорные синтетические суждения – это только возможность познания, но не само познание.

Таким образом, уже при достаточно поверхностном анализе исходного определения априори в «Критике чистого разума» обнаруживается, что это определение вовсе не является таким ясным, каким оно себя показывает, или, тем более, однозначным. Познание в том значении, в каком оно употреблено в этом определении – еще не познание; опыт, от которого независимо априори – еще не опыт. Безусловная независимость априори от опыта есть безусловная необходимость только в одном аспекте (происхождение), но никак не абсолютная независимость.

Но если вкратце обозначенные нами двусмысленности в кантовском определении априори еще не создают по-настоящему существенных препятствий для прояснения кантовской интерпретации этого понятия, то дальнейшее рассмотрение вопроса о том, что значит безусловная независимость априори от опыта в плане происхождения, наталкивается, по нашему мнению, на действительно серьезные трудности. Тем самым, мы переходим к другому существенному моменту кантовского понимания априори: различию априорности и врожденности.

Априорность и врожденность

Является ли априори как независимое от опыта тем самым предшествующим опыту? Ответ, который дан Кантом во «Введении» к «Критике чистого разума», гласит: нет, если мы понимаем предшествование во временном смысле. Согласно Канту, «...*по времени (Der Zeit nach)* никакое познание не предшествует опыту, оно всегда начинается с опыта» (2, 32). Акцент, который сделан Кантом на времени, заставляет предполагать, что в каком-то другом, невременном смысле, априори все-таки предшествует опыту. Этот смысл раскрывается посредством трансцендентального исследования, показывающего, что априори не может быть выведено из опыта как многообразия восприятий и впервые делает возможным опыт как единство этого многообразия. Однако по времени априори опыту не предшествует, поскольку именно посредством опыта познавательная способность должна впервые пробуждаться к деятельности (*zur Ausübung erweckt werden*). Следовательно, никакого познания *до опыта* нет, и уже одно это обстоятельство, как кажется, позволяет отличить априорность от врожденности.

Тем не менее, если бы различие между априорностью и врожденностью проводилось исключительно на этом основании, оно было бы совершенно формальным и ни в коей мере не раскрывало бы положения дел. В самом деле, пробуждение познавательной способности ото сна, именуемое Кантом опытом, есть только повод к применению априорных понятий, но не их источник, ведь тогда они не были бы априорными. Из этого явствует, что априорное познание или априорные возможности познания наличествуют в познавательной способности до пробуждения. Как, в таком случае, отличить это наличествование в познавательной способности до опыта и, следовательно, до познания от врожденности?

Трудности, связанные с проведением этого различия, привели к тому, что предпосылкой многих интерпретаций «Критики чистого разума» стало своеобразное «инструментальное» понимание априори. Его суть можно выразить следующим образом: априори – это не столько то, *что* мы каким-либо образом познаем, сколько то, *чем* мы познаем. Простейший пример – расселовское уподобление пространства как формы чистого созерцания у Канта очкам, через которые рассматриваются предметы (ср. 4). Повод для такой интерпретации априори, несомненно, дает сам Кант, утверждая, что мы сами вкладываем априорные понятия в опыт и лишь *посредством* (*durch*) этих понятий можем его осуществить (*zustande bringen*). Все это склоняет думать, что априори в кантовском смысле – это то, что мы должны *уже* знать и понимать для того, чтобы вообще что-то понять в явлениях. С этой точки зрения, вопрос о

возможности синтетических положений априори есть только вопрос о том, как возможно их объективное *применение*. «Критика чистого разума» предстает инструкцией по применению определенного инструмента – априорного познания. Она указывает условия, при которых его можно применять в опыте (схематизм) и сферу, где его не следует применять (сверхчувственное). Однако решающим при этом оказывается то, что инструмент уже есть, и единственной загадкой, которую необходимо прояснить, остается только то, как возможно применение априори к вещам, если априори не заимствовано из вещей. Но заложен ли, согласно самому Канту, этот инструмент «в душе» изначально или же он, со своей стороны, есть нечто созданное нами, а не просто пребывающее «в нас»? В последнем случае действительно можно было бы говорить о реальном различии между априорностью и врожденностью, но тогда возникает почти неразрешимый трансцендентальный вопрос: как возможно познать или создать то, что само лежит в основании возможности всякого познания, или, точнее, единственно возможного познания – опыта?

То, что указанное реальное различие между априорностью и врожденностью проводилось Кантом, может быть подтверждено цитатами из черновых набросков к «Критике чистого разума». Так, в Reflexion 4851 Кант пишет: «(Являются ли понятия только *эдуктами* или же *продуктами*.) Преформация и *эпигенезис*. (*Продукты* либо физического (эмпирического) влияния, либо сознания формальных характеристик нашей чувственности и рассудка по поводу опыта, стало быть все же *продукты* а priori, а не а posteriori.)» (1, 72-73). В том же фрагменте выдвигается следующий тезис: «*Интеллектуальные понятия приобретены* (но не у чувств)» (1, 74). Та же мысль выражена в конце раздела, посвященного дедукции категорий, во втором издании «Критики чистого разума»: «Быть может, кто-нибудь предложит средний путь между обоими указанными единственно возможными путями, а именно скажет, что категории не *созданные нами самими* (*selbstgedachte*) первые априорные принципы нашего знания и не заимствованы из опыта, а представляют собой субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт (это своего рода *система преформации* чистого разума). Однако признание этого среднего пути (не говоря уже о том, что, исходя из этой гипотезы, мы не видим, до какого предела допустимы предопределенные задатки будущих суждений) решительно опровергается тем, что в таком случае категории были бы лишены *необходимости*, присущей их понятию» (2, 118).

Таким образом, априорное познание не пребывает изначально в познавательной способности, но является трансцендентальным (а не эмпирическим) продуктом той деятельности, к которой познавательная способность пробуждается посредством опыта. Соответственно, вопрос о возможности априорных синтетических суждений затрагивает не только их объективную применимость, но и *происхождение*, причем не только в негативном аспекте (а именно в аспекте демонстрации их невыводимости из опыта), но и в позитивном смысле, а именно с точки зрения субъективных и трансцендентальных способностей или сил души, лежащих в основе самого априорного познания. В первом издании «Критики чистого разума» говорится, как известно, о трех трансцендентальных источниках познания: чувстве, воображении и апперцепции (ср. 2, 508). Но в каком смысле можно утверждать, что три этих источника лежат в основе генезиса априорного познания, если всякий синтез, который и представляет собой первоначальную «деятельность» познавательной способности, осуществляется уже сообразно априорным правилам (категориям)? В контексте прояснения кантовского понимания априори этот вопрос представляется одним из труднейших.

Что означает приобретение понятий *a priori* в кантовском смысле, на первый взгляд, легко показать на примере кантовской интерпретации математики. Так, геометрические теоремы и положения (включая аксиомы) отнюдь не пребывают изначально в познавательной способности, но конструируются при помощи продуктивного воображения в чистом созерцании (пространстве), и при этом не заимствованы из опыта. В кантовском понимании они, таким образом, представляют собой продукты *a priori*. Точно так же чистое созерцание не пребывает в познавательной способности, но «добывается» посредством синтеза и, следовательно, приобретается, причем опять-таки *a priori*, а не эмпирически (ср. 2, 115).

Однако вышеприведенным рассуждением трудности, как мы полагаем, не устраняются. Конструирование в кантовском смысле возможно именно потому, что оно всегда уже нечто предполагает, в данном случае созерцание в пространстве и времени и его условия, которые с необходимостью должны быть даны *до* какого-либо конструирования. Кроме того, априорные положения геометрии отнюдь не составляют условий возможности опыта. Что касается синтеза, посредством которого впервые могут быть даны пространство и время, то он опять-таки предполагает последние, по крайней мере как формы. Например, время, согласно Канту, мы можем познать, обращая внимание на последовательное определение внутреннего чувства продуктивным воображением при проведении линии в пространстве, а пространство – при помощи

проведения из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий (ср. 2, 112). Однако условием возможности обращения внимания на *последовательность* в определении внутреннего чувства является время, условием проведения трех перпендикулярных друг другу линий – пространство. Это означает, что пространство и время как формы созерцания (хотя и не как формальные созерцания (о различии *формы созерцания* и *формального созерцания* см. 2, 115) приобретены уже быть не могут. В рамках кантовского априоризма мы наталкиваемся на «герменевтический круг».

А как обстоит дело не с чувственным, а с рассудочным априори? По Канту, все понятия, выражающие единство опыта или связь многообразных чувственных созерцаний, могут возникать благодаря тому, что мы а priori представляем себе свое собственное тождество в единстве апперцепции, или самосознания (ср. 2, 100-102, 504-506). Все представления поэтому являются и непрерывно становятся моими и оказываются изначально соотносенными. С другой стороны, если их не соотносить, они не смогут пребывать в одном сознании и не будут отнесены к какому-либо предмету. Отсюда проистекает необходимость соотносить или связывать чувственные впечатления в единство предметности, а понятия, отвлеченные от этой деятельности по связыванию чувственных впечатлений, и составляют рассудочное априори. Так изначальные понятия рассудка «трансцендентально» приобретаются, не будучи заимствованы из опыта.

Однако, как постоянно подчеркивает Кант, тождество самосознания есть одновременно *результат* связывания, и само связывание или синтез *уже* должны, опять-таки, осуществляться согласно априорным понятиям (ср. 2, 101). Мы снова попадаем в круг.

Может быть, результат исследования трансцендентальных способностей души, лежащих в основе априорного познания, заключается в том, что последнее представляет собой продукт «применения» единства сознания ко времени? Иначе говоря, есть необходимость представлять себе тождество сознания, и это же тождество, примененное к различным временным отношениям, делает возможным различные априорные понятия. Так, единство сознания по отношению к последовательности – это причина, к постоянству – субстанция, к одновременности – взаимодействие и т.д. При этом в основе единства сознания и времени лежит «таинственная» сила воображения.

Тем не менее, тот факт, что непосредственно в себе априорные понятия рассудка не содержат никаких условий созерцания, заставляет усомниться в вышесказанном. Кроме того, и здесь мы движемся по кругу. Например, с точки зрения Канта, мы не можем познать субстанции

как одновременно существующее без допущения взаимодействия между ними (ср. 2, 165-168).

Конечно, как сказал Хайдеггер в «Бытии и времени, нужно не выйти из круга, а правильным образом войти в него (6, 153). Но правильно войти в круг в рамках кантовского априоризма – в высшей степени нетривиальная задача.

В «Критике чистого разума» и черновых набросках ясно и недвусмысленно очерчены лишь границы трансцендентального исследования условий возможности априорного познания. Подобно тому, как познание не может выйти за пределы опыта, так и исследование генезиса априорного познания не может идти дальше основных субъективных источников: «Чувственность, воображение и апперцепция не допускают дальнейшего объяснения» (1, 220). Или, в более ранней версии: «Всякое дальнейшее рассудочное объяснение пространства, времени и апперцепции невозможно» (1, 85).

Следует ли, в свете всего вышесказанного, как-то иначе понять смысл кантовского тезиса о «приобретенности» априорного познания? Пребывает ли, согласно Канту, априори в познавательной способности изначально, или не пребывает? Или сама дилемма является ложной?

Литература

1. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
2. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: «Мысль», 1994.
3. *Молчанов В. И.* Опыт, пространство и вещь в себе. К различию анализа и интерпретации в «Критике чистого разума // Философия Канта и современность. Материалы межвузовской конференции. Москва, 7–8 декабря 2004. М.: РГГУ, 2004.
4. *Рассел Б.* История западной философии // <http://www.philosophy.ru/library/russell/01/06.html#20>
5. *Рикер П.* Кант и Гуссерль // <http://www.philosophy.ru/library/intent/04ricouer.html>
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

Движение НОТ в Советской России 20-х годов: выбор перспективы социального исследования

В данной статье нас интересует движение Научной организации труда (НОТ) в Советской России 20-30-х годов, представленное такими фигурами, как А. А. Богданов, А. К. Гастев, Н. А. Витке, П. Керженцев и др. Основной вопрос, который мы попытаемся здесь поставить, можно сформулировать следующим образом: почему в Советской России одновременно с идеологией эмансипации рабочего класса и доктриной построения бесклассового общества становятся популярными и получают импульс к распространению модели организации производства, созданные Г. Фордом и Ф. У. Тейлором, рассматривающие рабочего в качестве объекта систематического контроля и дисциплинирования? В самом деле, с одной стороны, в пространстве политических манифестаций рабочий предстает в роли доминирующего социального класса и основного политического агента нового порядка. С другой стороны, в моделях модернизации производства, разрабатываемых участниками НОТ, рабочему отводится место подчиненного элемента производственного процесса, над которым необходимо осуществлять постоянный надзор. Субъект политической революции и преобразования общества, на производстве рабочий оказывается шестеренкой в общем механизме экономики предприятия. В рамках данного доклада предпринимается попытка проблематизировать выбор способа анализа означенного парадокса и в самых общих чертах наметить возможную исследовательскую стратегию.

Первый соблазн, возникающий при попытке разрешить этот вопрос, заключается в противопоставлении официальной идеологии и «меркантильной» логики политического интереса, диктующей свои условия в борьбе за утверждение нового режима, что предполагает разрыв между публичными декларациями и утилитарной политической практикой. В этом случае мы подозреваем авторов проектов научной организации труда в наличии «скрытой» политической телеологии, обусловленной борьбой за власть и прикрываемой «ширмой» официальной идеологии. Данную гипотезу, пользуясь аналитическим инструментарием К. Мангейма, можно назвать «гипотезой частичной идеологии», предполагающей, с одной стороны, сознательное искажение реальности и знание условий подлинной действительности – с другой. Однако сами участники движения не видели противоречий между предлагаемыми с их стороны способами модернизации производства и декларируемыми целями

освобождения рабочего класса, рассматривая собственные идеи как продолжение революционных изменений. Утверждение тейлористских схем организации производства, по мнению идеологов НОТ, должно было способствовать эмансипации рабочего, высвобождению его творческих и интеллектуальных способностей. Тем самым гипотеза о скрытом интересе должна быть поставлена под вопрос: если участники движения равным образом как в своих публичных манифестациях, так и в научных публикациях рассматривают утверждение дисциплинарных практик контроля над рабочим как способ его эмансипации, то можем ли мы говорить в подобном случае об искажении действительности, предполагающем осознание идеологами несоответствия между декларируемыми представлениями и «подлинной реальностью»? Или, напротив, мы должны принять совмещение в рамках проектов научной организации труда репрессивных по своему характеру моделей тейлоризма и фордизма с революционной риторикой освобождения рабочего класса за исходный пункт анализа и попытаться объяснить его, отказавшись от первоначального предположения о скрытой политической телеологии.

Другой соблазн заставляет обратиться к экономическому здравому смыслу и, отталкиваясь от него, объяснить проекты НОТ по реорганизации производства исходя из телеологии экономико-государственного интереса. Частично основываясь на гипотезе разрыва между политическим интересом и официальной идеологией, данный способ объяснения предполагает некоторую предзаданную геополитическую телеологию, определяющую условия действительности, с которыми должен был считаться новый политический режим. Согласно этому способу объяснения такие факторы, как отсталость экономики Советской России и неблагоприятный климат на международной арене, вынуждали советское правительство обращаться к жестким методам реорганизации политической и экономической инфраструктуры. В этом случае проекты научной организации труда можно рассматривать в перспективе экономической рациональности, по сути, нивелирующей различия между советской экономикой и экономикой капиталистического производства, а фордистские и тейлористские модели организации становятся единственным средством повышения эффективности экономического производства. Не отрицая значимость роли государственного интереса в утверждении передовой индустриальной экономики в молодой Советской России, в артикуляции которого участвовали сами представители движения НОТ и по отношению к которому они выстраивали свои программы модернизации производства, стоит, однако, отметить два противоречия, возникающие в ходе применения подобного подхода. Во-первых, он определяет государственный интерес как форму консенсуса,

общее основание, которое разделяют все действующие политические игроки. В то же время, как показал Дж. Скотт, внутри большевистской партии существовала оживленная дискуссия о самоорганизации рабочих и способах самоуправления производством. В частности, рабочая оппозиция, возглавляемая А. Колонтай, требовала предоставления рабочим больше прав в управлении производством, что противоречило моделям Тейлора и Форда, предполагавшим жесткую фабричную иерархию и одностороннее подчинение рабочих административному персоналу предприятия. Тем самым, связь между программой модернизации производства и установлением порядка дисциплины на предприятиях, которая представляется в рамках данного подхода в качестве логически неизбежной, являлась предметом политической дискуссии и еще только должна была утвердиться как легитимный тип отношений. Во-вторых, в случае принятия экономической телеологии за основную точку отсчета мы игнорируем этико-политическую перспективу, сообщающую проектам научной организации труда избыточность, выходящую за пределы экономической рациональности. Фабрика является не только опорным плацдармом в наращивании производительных сил, но и моделью будущего социального порядка, исключающего и политическую борьбу, и экономическую конкуренцию. Гастев, Богданов, и многие другие теоретики НОТ размещали фабрику и рабочего в более широкой утопической перспективе новой пролетарской культуры и нового социального порядка, которые еще нужно было построить. В этом утопическом устремлении фабрика предстает не столько как экономическое предприятие, производящее продукцию и приносящее доход, сколько как политическая микролаборатория, в которой происходит конструирование как нового политического класса, так и новой модели политического порядка. На микроуровне эта лаборатория была призвана установить идеальные отношения между первым и вторым элементами этого единого целого.

Таким образом, проекты участников НОТ оказываются избыточными как по отношению к экономической истории (в узком смысле этого понятия), так и по отношению к политической истории. Скорее, движение НОТ можно рассмотреть как один из узловых элементов истории соединения идеологии высокого модернизма с тем типом власти, который М. Фуко описывал через понятие дисциплины. Заимствуя понятие высокого модернизма у Скотта, мы определяем его как, с одной стороны, веру в научно-технический процесс и всеобъемлющее рациональное познание принципов функционирования общества и, с другой стороны, как веру в возможность рационального преобразования и контроля над социальным порядком. Мечта о едином, рационально организованном

обществе, напоминая большую классификационную таблицу, непрерывно упорядочивающую каждое новое поколение по рангам, обязанностям и способностям, получает особенную силу, как отмечает Скотт (*), в середине XIX – начале XX веков в тех обществах, где действительность оказывается ее диаметральной противоположностью: где войны, экономическая нестабильность и политическая борьба привели к перманентному кризису и обескровливанию социальных сил. Примечательно, что эта мечта находит своих приверженцев в политике как среди правых, так и среди левых (**). Расположившись в пространстве воображаемого как возможное будущее, знаки пришествия которого уже можно прочесть в современности, она требует незамедлительной мобилизации, концентрации ресурсов, синхронизации тел в едином волевом движении. Но это особое будущее – будущее, завершающее войну. Иными словами в этой утопической топологии мечта об идеальном порядке не только занимает горизонт будущего, но также предполагается как результат окончания войны: окончания войны с природой (***), войны в обществе, окончания общества как войны всех против всех. Милитаристский дискурс, также как и дискурс модернизации и технического прогресса становится основной формой ее артикуляции (****). Но если сама война, с кем бы она ни велась, понимается через свою временность как негативное явление (то, что должно быть завершено в будущем), то ее форма, способы ведения боевых действий становятся источниками представлений о новом порядке. Жесткая иерархия и армейская дисциплина – вот те элементы, на основе которых будет выстроено новое общество.

Однако в то время как армейский порядок обосновывает себя в постоянной угрозе войны, другая институция, смыкающаяся с ним в подобии принципов функционирования, в силу своей способности существовать в мирных условиях, оказывается более приемлемой метафорой общества будущего – фабрика. Одним из концептуальных героев мечты об идеальном порядке становится рабочий. Он является ее проводником и одновременно образцом. Но говоря о рабочем как о концептуальном персонаже, мы не имеем в виду его определение в терминах социального и политического класса. В драматическом развертывании грядущего общества рабочий выступает в неразрывной связи с фабричным порядком. Дисциплинированный, строго следующий своей специализации и четко выполняющий команды руководства, рабочий оказывается в этом утопическом измерении идеальным членом будущего общества. Именно таким рабочий предстает в проектах модернизации производства, разрабатываемых инженерами промышленных предприятий. Таким же его видят партийные функционеры и политические активисты. Этот

образ становится общим пунктом как в риторике улучшения экономической эффективности производства, так и в политической риторике организации нового порядка.

Схожим образом идеологию высокого модернизма определяет и Ф. Хайек (см. например 6, 27-53). Однако в отличие от Хайека, ставящего знак равенства между идеями высокого модернизма и дисциплинарным типом власти, Скотт проводит разграничение между этими образованиями (****). Несмотря на то, что между ними, несомненно, существует определенная взаимосвязь, их равенство и взаимоперетекание вовсе не являются логически неизбежными и строго предопределенными политической конъюнктурой того времени. Так, рабочий и условия его существования выступали в качестве объектов исследований и научной рефлексии еще в дореволюционной России до появления движения НОТ. В условиях промышленного подъема конца XIX – начала XX веков проводились статистические исследования заработной платы, условий труда и способов организации производства, санитарных условий на предприятии, повседневного быта рабочих. Но как тогда следует понимать тот факт, что именно идеологи НОТ становятся основными пропагандистами рационализации фабричного порядка и внедрения новых техник исследования и способов производства? Не является ли данное установленное обстоятельство результатом конструирования/воссоздания новой исторической конфигурации отношений между специфическим типом власти и специфическим типом знания? Иными словами, не является ли процесс, поставленный в фокус нашего исследовательского интереса, попыткой трансформировать «тело рабочего» из объекта исследования в объект, подлежащий преобразованию?

Подобной трансформации способствовали различные источники вдохновения. Наряду с успешностью западных моделей организации предприятий такими источниками служили также медицинские и биологические исследования, популярные в Советской России. Сравним, например, внимание исследователей НОТ к физиологической конституции тела рабочего и проект В. Бехтерева по исследованию гениальности, одним из побочных результатов которого стало создание Московского института мозга (3, 18-41). Эти проекты объединяет общая вера в возможность преобразования социальной природы индивида через преобразование его органической структуры. Историко-реформистская риторика становления классового сознания рабочего, популярная среди некоторых дореволюционных исследователей (4, 630-702), заменяется позитивистской риторикой поиска универсальных закономерностей, овладение которыми обеспечит возможность рациональной манипуляции и планирования индивида. С другой стороны, образец дисципли-

нарного порядка фабрики соотносился с милитаристской моделью политической партии, выстроенной большевистскими лидерами. В этом смысле тейлористская фабрика рассматривалась как импортированная на производство партийная модель, что также способствовало распространению влияния НОТ и помощи со стороны советского правительства. Тем самым, мы не можем говорить о едином источнике происхождения проектов НОТ, также как мы не можем говорить о едином носителе этой идеологии. Эти источники оказываются различными по своему происхождению, степени влияния и функциям, которые они выполняют в риторике НОТ. С нашей точки зрения более продуктивным ходом в этом случае будет не экспликация единой логики в текстах НОТ, но попытка вычленения в этом корпусе текстов общей дискурсивной формации, сцепляющей и реорганизующей различные элементы, и выявление источники их происхождения.

Внедрение модели дисциплинарного контроля над рабочими, также как и идеология высокого модернизма пересекает географические и политические границы: мы можем наблюдать ее утверждение/попытки утверждения как в Америке и Европе, так и Советском Союзе. Сам этот факт наряду с другими составляет проблемное поле, в рамках которого ставится под вопрос прежний дуализм капитализм/социализм, характеризующийся, с одной стороны, идеологической ангажированностью и включением различных социальных, политических, экономических характеристик в единый комплекс – с другой. Насколько существенны и релевантны те идеологические, по преимуществу, маркеры, которые традиционно используются для демаркации советского режима и западных капиталистических демократий того времени? Если же у нас возникает сомнение в правильности установления прежних водоразделов, то уместен другой вопрос: каковы те общие типологические характеристики, которые позволяют увидеть сходства в функционировании политической, экономической и социальной механики этих «антагонистических» обществ? Предложенная переакцентация открывает новый исследовательский ракурс, который позволит, с нашей точки зрения, по-новому расставить акценты в интерпретации устоявшихся политических антиномий: капитализм/коммунизм, демократия/тоталитаризм, социалистическая/капиталистическая экономики и т.д.

Примечания

(*) Одной из предпосылок соединения государственных техник насилия с идеологией высокого модернизма Скотт выделяет ослабление институтов гражданского общества. Таким образом, наибольшее распространение этот союз полу-

чает в тех странах, где революции, военные конфликты и экономические кризисы приводят к дестабилизации социального порядка (2, 151).

(**) «Образ общества, в котором социальный конфликт устранен и заменен чисто технологическими и научными проблемами, мог захватить либерала, социалиста, авторитариста и даже коммуниста или фашиста» (2, 164).

(***) Ср., например, Богданов: «Во всей борьбе человечества со стихиями его задача – власть над природою. Власть – отношение организатора к организуемому. Человечество шаг за шагом приобретает, завоевывает ее; это значит, оно шаг за шагом организует мир, – организует для себя, в своих интересах» (1).

(****) О воздействии милитаристского дискурса на политическую риторику в Советской России см. Фуко (5, 253-279).

(*****) В пользу критики точки зрения Хайека можно также отметить, что в современных обществах, которые можно охарактеризовать через утверждение идеологии неолиберализма и крушение веры в возможность производства тотального знания об обществе, институты дисциплины (армия, школа, тюрьма) сохранили свое существование.

Литература

1. *Богданов А. А.* Очерки об организационной науке // http://libbooks.ru/bookbox_92721.html
2. *Скотт Дж.* Благими намерениями государства. Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни / Пер. с англ. *Э. Н. Гусинского, Ю. И. Турчановой.* М.: Университетская книга, 2007.
3. *Спивак М. Л.* Коллекция «великих» мозгов: последний проект академика В. М. Бехтерева // Сборник статей / Сост. *М. П. Одесский.* М.: РГГУ, 2004.
4. *Туган-Барановский М.* Русская фабрика в прошлом и настоящем. Историческое развитие русской фабрики в 20-м веке // Антология социально-экономической мысли в России. Дореволюционный период. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.
5. *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 году. СПб.: Наука, 2005.
6. *Хайек Ф. А.* Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Пер. с англ. *Б. Линскера, А. Кустарева* под ред. *А. Куряева.* М.: ИРИСЭН, 2006.

Своеобразие философии немецкого Просвещения

Эпоха Просвещения – знаменательная веха в истории европейской мысли, эпоха открытий и переворотов, переделов и пересмотров оснований религии, науки, общества. Каждая из стран Европы пережила этот период по-своему: разумеется, «агрессивное» французское Просвещение никак нельзя сравнить ни с российским просвещенным абсолютизмом, хоть и возникшим, в том числе, под влиянием французов, но, тем не менее, абсолютно контролируемым со стороны государства, ни с германской умеренностью и «лейбницианско-вольфианской» основательностью в мышлении. К тому моменту, когда волна Просвещения докатилась из Англии и Франции до германских земель, многие просветительские идеи претерпели некоторые изменения. Если на первых порах немецкие мыслители были мало самостоятельны и, как в философии, так и в критике религии и в науке, перенимали идеи, ранее выработанными английскими и французскими просветителями, то по мере их усвоения немецким Просвещением эти идеи были существенно трансформированы и приспособлены к условиям общественной жизни Германии. Отсюда и возникает ряд существенных отличий немецких просветителей от их английских и французских предшественников. Во-первых, нельзя не отметить более спокойный характер немецкого Просвещения по сравнению с революционным духом французских мыслителей; во-вторых, иные методы борьбы за права разума и философии, на него опирающейся. Немецкое Просвещение не столько отвоевывает у религии права в пользу разума, сколько стремится достигнуть компромисса между знанием и верой, между наукой и религией. И, наконец, в-третьих, и это является самой важной отличительной чертой: именно немецкое Просвещение впервые задалось вопросом о самоопределении – вопросом «что такое Просвещение?»

Немецкая философия эпохи Просвещения, а также само его понятие и знаменитый вопрос «Что такое Просвещение?» невольно ассоциируются у историков философии с одной из самых значимых фигур этого периода времени – Иммануилом Кантом (1724–1804), что неудивительно. Та обширная дискуссия немецких просветителей, которая имела место в последней четверти XVIII века, до сих пор остается практически неизвестной российскому читателю. В те времена в Берлине действовало так называемое «Берлинское общество собраний по средам» (Berliner Mittwochsgesellschaft), называвшее себя «обществом друзей Просвещения» и состоявшее из 24 членов – высокопоставленных прусских чи-

новников и юристов, священников и теологов, врачей, философов, деятелей культуры и искусства.

«Берлинское общество собраний по средам» было основано осенью 1783 года профессором теологии университета Гельмштедта В. А. Теллером (1734–1804) и действовало вплоть до ноября 1798 года. Среди членов общества были такие значимые фигуры, как министр финансов Пруссии К. А. фон Штрунзее (1735–1804), старший финансовый советник И. Г. Влёмер (1726–1797), поэт Л. Ф. Г. фон Гёкинг (1748–1828), юрист и дипломат Хр. К. В. Дом (1751–1820), «популярный философ», писатель и директор Национального театра И. Я. Энгель (1741–1802), советник Верховного суда Ф. В. фон Бенке, старший консисторский советник К. Ф. фон Ирвинг (1728–1801), юрист Э. Ф. Кляйн (1744–1810), один из преподавателей философии принца Фридриха Вильгельма Ф. М. Лойхзенринг (1746–1827), лейб-медики Фридриха II И. К. В. Мёзен (1722–1795) и Хр. Г. Зелле (1748–1800), теолог И. И. Шпальдинг (1714–1804), берлинский пастор И. Ф. Цёлльнер (1753–1804), юрист К. Г. Шварц (1746–1798), а также издатели «Берлинского ежемесячника» (*Berlinische Monatsschrift*, 1783–1796) – Ф. Гедике (1754–1803) и И. Э. Бистер (1749–1816), личный секретарь министра просвещения Пруссии барона К. А. фон Цедлица и Ляйпе. Почетным членом общества состоял Моисей Мендельсон (1729–1786). Предметом для обсуждения на собраниях общества становились различные проблемы Просвещения, а некоторые доклады участников позднее публиковались в «Берлинском ежемесячнике», являвшемся рупором эпохи позднего немецкого Просвещения.

Первым на вопрос «Что такое Просвещение?» ответил не Кант, а Мендельсон, который во многом являлся символом немецкого, а в особенности – берлинского, Просвещения, хоть и не был профессиональным философом, а занимался сферой торговли и предпринимательства. В сентябре 1784 года в «Берлинском ежемесячнике» вышла его статья под названием «О вопросе: что значит просвещать?», представлявшая собой немного переработанный текст доклада, сделанного им на одном из заседаний «Берлинского общества собраний по средам». Четырьмя месяцами позже, в декабре 1784 года, там же впервые вышла статья Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» Сегодня при разговоре о немецком просвещении нам на ум неизбежно приходит именно кантовский ответ на этот вопрос, хотя на деле все обстояло совершенно иначе (см. 3, 85). Для современников ответ Канта воспринимался, скорее, как оригинальный и довольно изощренный ход мыслей, долетевший в Берлин из далекого Кёнигсберга, но который, однако, имел мало

общего с той дискуссией, которая велась его современниками в столице Пруссии.

Что значит просвещать? Моисей Мендельсон

Статья Мендельсона вышла всего за несколько месяцев до кантовской. Однако, по собственному признанию Канта, он еще не успел прочитать тот номер «Ежемесячника», в котором была опубликована эта статья, и глубоко сожалел, что не читал рассуждений своего знаменитого и очень уважаемого им современника на этот счет, поскольку их ответы на этот вопрос могли во многом совпасть. Что ж, тем интереснее для нас сравнивать ответы на этот вопрос двух мыслителей.

Для Мендельсона одним из важнейших аспектов в рамках вопроса об определении понятия Просвещения является язык: по его мнению, слова «просвещение», «культура», «образование» появились в немецком языке не так давно и принадлежат книжному языку, ввиду чего простой народ едва способен их понимать. Вещи же, обозначаемые ими, вовсе не так новы. Проблема заключается в том, что словоупотребление попросту еще не успело установить границы между этими словами. Именно этим и занимается автор, пытаясь определить каждое из понятий и их общую взаимосвязь. Образование, культура и просвещение суть видоизменения общественной жизни, последствия усердия и усилий человека, направленных на улучшение его общественного состояния. Чем в более гармоничном общественном состоянии народ находится с назначением человека, тем больше в нем образования. Образование же распадается на культуру и просвещение, причем культура больше восходит к практическому – к изяществу и красоте в ремеслах, искусствах и общественных нравах (объективно); к ловкости, усердию и сноровке в ремеслах, искусствах и общественных нравах, склонностях, стремлениях и привычках в них (субъективно). Чем больше они соответствуют у народа назначению человека, тем больше у него культуры (см. 6, 115).

Если со словоупотреблением Мендельсон как-то разобрался, то остается открытым вопросом сам язык. Как он образуется, строится и просвещается? По мнению Мендельсона, язык приобретает просвещение посредством наук, а культуру – посредством обхождения в обществе, поэзии и красноречия. Посредством первого язык приобретает теоретическое употребление, посредством второй – практическое. Вместе Просвещение и культура и образуют язык (см. 6, 116). Вообще, по мнению Мендельсона, язык народа является лучшим показателем его образования, как по культуре и Просвещению, так и по силе распространенности. Культуру в ее внешнем проявлении Мендельсон называет отшли-

фованностью (Politur), и возносит ту нацию, отшлифованность которой является результатом культуры и Просвещения. По отношению к культуре Просвещение ведет себя так же, как и в целом – теория к практике; как познание – к нравственности; как критика к виртуозному искусству. Рассмотренные сами по себе, (объективно) они находятся в самой определенной связи; хотя субъективно очень часто и могут быть разделены, считает Мендельсон.

Еще одним важным аспектом в размышлениях Мендельсона является рассмотрение проблематики назначения человека, поставленной еще знаменитым трактатом Шпальдинга «О назначении человека» (см. 7). Мендельсон рассматривает, во-первых, назначение человека как человека и, во-вторых, назначение человека как гражданина (*). В отношении культуры все эти назначения совпадают, но все практические совершенства имеют ценность только в отношении общественной жизни, а значит, должны отвечать одному единственному назначению человека как члена общества. Просвещение, которое интересует человека как человека, является всеобщим и не зависит от сословия; просвещение же человека как гражданина видоизменяется в зависимости от сословия и профессии. Просвещение человека как человека может войти в конфликт с Просвещением человека как гражданина: определенные истины, которые могут быть полезны человеку как человеку, порой могут повредить ему как гражданину. Эта коллизия может возникнуть между сущностными или случайными назначениями человека и сущностными или внесущностными назначениями гражданина. И вот тут становится ясно, что проблема назначения человека неразрывно связана с проблемой государства и конституции, поскольку создание условий для гармонии сущностного и внесущностного назначений человека, а также условий для распространения Просвещения на все сословия без опасности уничтожения конституции является, прежде всего, государственной задачей (см. 2). То, как должно функционировать государство и какие общественные, просветительские и воспитательные задачи оно должно решать, Мендельсон рассматривает в своей статье «О наилучшей государственной конституции» (5). По его мнению, основная задача конституции – соответствие благополучию людей – как назначению каждого человека в отдельности, так и назначению всего общества в целом. Насколько долгосрочной или краткосрочной будет конституция и какой она будет вообще, зависит исключительно от того, насколько она и ее длительность сможет соответствовать главной цели – назначению человека, а не, скажем, от того, каков климат в данной конкретной стране (**), как, например, считал Монтескье – еще одно существенное различие между немецким и французским Просвещением.

Наконец, еще один аспект рассмотрения проблематики Просвещения у Мендельсона – это сатира и ее роль в борьбе с предрассудками (4). Его заботят два вопроса: во-первых, сатира как средство Просвещения и борьбы против предрассудков и суеверий, которая приводит в итоге только к лжепросвещению, и, во-вторых, появившийся, прежде всего, во французской философии «мечтательский» и софистический дух, который, по его мнению, грозит своим проникновением и немецкой философии. Мендельсон ставит под вопрос саму необходимость насмешки как одного из инструментов Просвещения, критикует французскую философию современной ему эпохи за ее софистическую составляющую, которая придает шаткость не только языку, но и мышлению, и призывает вернуться к лейбницианско-вольфианской основательности в мышлении, которая способна дать такую «определенность понятиям и такую прочность рассуждениям», о которых французы «до сих пор еще не имеют правильного представления» (4, 140).

Как статья «О наилучшей государственной конституции», так и статья о сатире и иронии наглядно показывают, сколь размыто и диффузно понятие «Просвещения вообще» без учета национальных особенностей: по целому ряду идентичных вопросов между французским и немецким Просвещением существует больше различий, нежели сходств.

Хотя статья Мендельсона о Просвещении является всего лишь текстом его доклада на заседании «Берлинского общества собраний по средам», а не завершенной статьей в собственном смысле этого слова, тем не менее, очевидно, что Мендельсон комплексно подходит к проблеме Просвещения и определению его понятия. Для него Просвещение является не просто некоторой воспитательной программой, но задачей государственного масштаба, затрагивающей как проблему отдельного человека и его назначения, так и назначение поколений, сословий и нации в целом.

Что такое Просвещение? Иммануил Кант

Что касается Канта, то его философия Просвещения базируется на трех основных идеях – на идее самостоятельного мышления (Selbstdenken), идее борьбы с предрассудками и идее всеобщего человеческого разума.

Кант определяет понятие Просвещения довольно четко: он подразумевает под ним выход индивида из состояния несовершеннолетия (Unmündigkeit). Несовершеннолетие необходимо понимать здесь, разумеется, не в юридическом смысле, когда по достижении определенного биологического возраста индивид способен совершать какие-либо действия и нести за них ответственность, а в переносном, философском

смысле. Иначе говоря, под совершеннолетием Кант подразумевает способность пользоваться своим умом (Verstand) без чьего-либо руководства (**). Если человек находится в состоянии несовершеннолетия и никак не может самостоятельно из него выйти, виноват в этом только он сам: либо человек обладает мужеством пользоваться своим рассудком, либо нет (1, 29). В этом заключается один из главных призывов Просвещения «Sapere aude!» Причин, по которым человек не может освободиться от этого состояния, по мнению Канта, всего две – лень и трусость, преодолеть которые под силу только самому человеку. То, что человечество в большинстве своем несовершеннолетне, вполне закономерно и не удивительно – виноваты в этом в том числе опекуны, то есть правители, церковь, государство. Когда все продумано до мелочей, человеку не надо самому думать – за него мыслят уже написанные кем-то книги, его жизненным процессом руководят ограничивающие его врачи, его совестью заведуют его духовные пастыри, скучную работу за небольшое денежное вознаграждение за него могут сделать другие люди. Каким-то непостижимым образом окружающий мир оказывается устроен таким образом, что можно прожить всю жизнь, не столкнувшись с необходимостью использовать свой собственный рассудок. Однако же, у человека, который самостоятельно не ходил продолжительное время, рано или поздно мышцы атрофируются, и когда ему придется-таки сделать над собой усилие и встать на ноги, он неизбежно упадет, и будет учиться ходить заново – такую аналогию проводит Кант (***). Но если поодиночке выбираться из этой пропасти сложно, то коллективными усилиями этот процесс может пойти немного проще и быстрее. Если предоставить публике свободу, то она себя неизбежно просветит: «... тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг себя дух разумной оценки своего достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно» (1, 30). Выбраться из состояния несовершеннолетия и достигнуть состояния Просвещения, по мнению Канта, можно только постепенно, поскольку революция не может осуществить истинную реформу образа мыслей, оставив толпе старые предрассудки в качестве основы для мышления. Просвещению необходима только свобода публично пользоваться своим разумом.

Кант подразделяет свободу на два типа – свобода публичного применения разума и свобода частного применения разума. Для Просвещения необходимо публичное пользование собственным разумом, оно всегда должно быть свободным. Под ним Кант понимает такое использование человеческого разума, которое, например, высказывает перед свои-

ми читателями ученый. Под частным, напротив, он понимается такое употребление разума, которое осуществляется человеком на определенном гражданском посту или на службе (1, 31): оно зачастую должно быть ограничено, но таким образом, чтобы не мешать распространению Просвещения.

Противопоставление концептов публичного и частного применения разума весьма существенно, поскольку основной акцент Кант делает именно на религиозную проблематику: «Применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь частное его применение, ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое собрание людей»; «В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть, при публичном применении своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени» (1, 33). Иначе говоря, Кант ищет ту сферу применения разума, когда духовное лицо способно пользоваться своим собственным разумом, независимо от того, что навязывает ему какой-то конкретный институт церкви и когда оно оказывается компетентно решать определенные вопросы относительно поиска истины, не подпадая под жесткие рамки цензуры (*****). Согласно Канту, цензурой в данном случае может оказаться только один критерий – ни одна эпоха не имеет права поставить другую в такое положение, когда вторая не смогла бы избавиться от ошибок, расширить свои познания и двигаться в своем Просвещении вперед. Сообразно с этим должен работать и законотворческий принцип: закон может быть принят только в том случае, если бы народ принял его сам для себя, а дискуссии относительно его принятия должны вестись гражданами, могущими свободно выступать с точки зрения ученых, имеющих право публично использовать свой разум.

Казалось бы, человек может отложить процесс Просвещения для себя лично, но на самом деле и этого сделать он не может, так как, тем самым, он отложит его и для будущих поколений, для целого общества, нарушив права всего человечества. Итак, принять решение за будущее поколения не может ни один человек, ни целое общество, ни, тем более, один опекун – монарх, который обязан следить за тем, чтобы никто не препятствовал Просвещению народа. Вмешиваясь в эти дела и прося свое правительство осуществлять надзор и цензуру сочинений, в которых его подданные в поисках истины используют свой разум публично, монарх наносит ущерб своему собственному величию. Идеалом в этой сфере оказывается позиция веротерпимости со стороны правителя, когда он предоставляет гражданам возможность самостоятельно испол-

зовать свой разум и делать выбор в пользу той или иной духовной доктрины (1, 35).

Религиозный оттенок кантовской статьи очевиден. Помимо того, что Кант и сам признается, что определяет основной момент просвещения преимущественно в религиозной сфере, поскольку, по его мнению, у правителей нет резона удерживать людей в состоянии невежества в том, что касается наук и искусств, тезис о религиозной направленности его статьи подтверждается и той лексикой, которую он употребляет, говоря о призвании (Beruf) человека пользоваться своим собственным рассудком/разумом. Немецкое слово «Beruf» (призвание, профессия) носит преимущественно религиозную окраску. «Beruf» как профессия подразумевает под собой, как правило, только те сословия, которые были установлены Богом: священники, правители, князья и т.д.

Итак, по итогам рассмотрения статей Мендельсона и Канта – одних из самых значимых, на мой взгляд, представителей философии немецкого Просвещения – можно выделить ряд отличительных черт немецкого Просвещения от предшествующего ему английского и французского.

Нельзя не отметить то, что в рамках общеевропейской эпохи Просвещения немецкое течение является самым поздним, своеобразной завершающей стадией всего процесса. Быть может, именно поэтому возникает та подытоживающая саморефлексия немецкой мысли – возникает потребность в том, чтобы определить само понятие Просвещения, а также те сферы, на которое оно может распространяться.

Еще одним отличительным аспектом в философии немецкого Просвещения является сугубо немецкая и отчасти религиозного происхождения проблематика назначения человека. Именно с этой темой связаны размышления относительно конституции и государственного устройства.

Важной темой в рамках немецкого Просвещения является проблема языка, к которой постоянно взывал Мендельсон. В Германии, существенно отстававшей в то время от своих западных соседей по целому ряду показателей, литературный национальный язык еще не сложился окончательно, и стоит отдать должное именно эпохе немецкого Просвещения, которая создала колоссальный пласт как философского, так и литературного наследия Германии.

Наконец, стоит отметить и то, что немецкие мыслители не просто понимали под Просвещением обширную образовательную и воспитательную программу, но, в конечном счете, именно эта программа привела к реформе системы образования в Германии и складыванию нового типа европейского университета уже в самом начале XIX века.

Примечания

(*) Подобное разделение на человека и гражданина восходит к Т. Гоббсу, который, рассматривая человека, выделял два его основных состояния – предгосударственное и государственное. Что касается просвещенческого контекста, напомним, похожая аналогия присутствует в рассуждениях Канта, когда он говорит о том, что человек оказывается несвободен пользоваться своим умом, выступая с позиции государственного служащего и с позиции независимого ученого.

(**) Шарль Луи де Монтескье (1689–1755) в своем трактате «О духе законов» (1748) установил связь законов с климатом: от различия в потребностях, порождаемого различием климатов, происходит различие в образе жизни, а от различия в образе жизни – различие законов.

(***) В русском переводе статьи «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» употребляются слова «ум», «разум», «рассудок». В оригинале Кант везде употребляет слово «Verstand», которое традиционно переводится на русский язык как рассудок.

В философском смысле термин «совершеннолетие» стал употребляться начиная с Канта.

(****) Подобная идея присутствует в философии еще с античных времен. Именно таким образом не все, а только единицы могут выбраться из пещеры в «Государстве» Платона.

(*****) Тема цензуры крайне важна для Канта. Он еще не раз вернется к этой проблематике – как в этой статье, так и в других своих сочинениях, в т.ч. при подготовке к публикации «Религии в пределах только разума» (1793).

Литература

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч.: В 8 т. Под ред. *А. В. Гулыги.* Т. 8. М., 1994.
2. *Altmann A.* Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn und Kant. Trier, 1981.
3. *Hinske N.* Ich handle mit Vernunft...: Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung. Meiner, 1981.
4. *Mendelssohn M.* Soll man der einreißenden Schwärmerey durch äußere Verbindung entgegenarbeiten? // Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von *I. Elbogen* u.a. Bd. 6,1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981.
5. *Mendelssohn M.* Über die beste Staatsverfassung // Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von *I. Elbogen* u.a. Bd. 6,1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981.
6. *Mendelssohn M.* Über die Frage: was heißt aufklären? // Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von *I. Elbogen* u.a. Bd. 6,1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981.
7. *Spalding J. J.* Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen. Greifswald, 1748.

Есть ли русская национальная философия?

Философия как стремление к построению целостного мировоззрения имеет в своей основе своеобразное мироощущение, что проявляется в качественно определенном индивидуальном национальном характере ее творчества: «Это скажется и в преобладании излюбленных проблем, и особых способов к ним подхода, в особом направлении философского интереса... Философия есть идеология метафизического бытия, которым и определяется философское сознание. Конечно, все значительные произведения национальной философской мысли неизбежно становятся общечеловеческим достоянием, но это не мешает Платону или Плотину оставаться настоящими греками, а Канту (или даже Риккерт) типичным немцем так же, как Джемсу – с ног и до головы американцем. При таком понимании задач философии и ее природы вполне уместно говорить и о русской философии, хотя бы она была еще и очень молода по сравнению с европейской, и в ее первых шагах и ранних зачатках любовно отыскивать и внутренне опознавать ее национальные черты» (4, 454-455).

В России философствовали все: от мужиков Н. Гоголя: («Вишь ты, – сказал один другому, – вон какое колесо! что ты думаешь, доедет то колесо, если б случилось, в Москву или не доедет?») – «Доедет», – отвечал другой. «А в Казань–то, я думаю, не доедет?» – «В Казань не доедет», – отвечал другой.) до героев В. Шукшина, которые ожесточенно спорят о проблемах шаманизма у народов Севера. Русскому народу, писал Н. Бердяев, свойственно философствовать. Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера – о смысле жизни, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье. И. Тургенев в своих «Воспоминаниях» рассказывает о Белинском: «Мы не решили еще вопрос о существовании Бога, – сказал он мне однажды с горьким упреком, – а вы хотите есть» (цит. по 7, 27).

Русские люди всех слоев общества, отмечает Н. Лосский, вели между собой философские беседы о добре, о смысле жизни, о Боге во все периоды истории России, но это философствование они не доводили до того систематического завершения, которое постоянно ведет к желанию выразить его в литературном труде. Русские люди вообще, в силу свойств своего характера, особенно вследствие «обломовщины», очень часто не разрабатывают своих, даже и замечательных по своей ценности и оригинальности, всплывших мысли. Вот что, например, писал Бердяев о А. С. Хомякове: «Хомяков не был гением, но в природе его была не-

обыкновенная даровитость, приближающаяся к гениальности. Свою необыкновенную даровитость он не выразил ни в каком совершенном творении. Все, что он писал, несовершенно. Хомякова изучают, но, за исключением тома богословских статей, его мало читают, у него почти нет книг для чтения. Это русская черта – обладать огромными дарованиями и не создать ничего совершенного» (1, 22).

Русские мальчики Достоевского – прежде всего мыслители, не деятели. В этом их драма. Они так и не смогут разрешить своего главного вопроса. А без этого парализована их воля к деянию – тому самому, великому, от которого зависит их судьба. И их поступки ничего не решают, оказываются трагическими, непоправимыми ошибками судьбы, преступлением, как у Раскольникова (*).

В России в XIX веке возникла весьма своеобразная философия. Ее основной опорой было искусство, а не наука. Связь с искусством, в особенности с литературой была не внешней, а глубоко органичной связью. Искусство обладает неограниченными возможностями в передаче духовного мира человека, всех форм его деятельности. Таким образом, русская философия представляет собой сложную и своеобразную сферу русской национальной духовной культуры. Поэтому она воплощалась в самых разнообразных формах – посланиях, поучениях, письмах, статьях и, конечно, в произведениях художественной литературы.

Глубоким философским смыслом наполнена поэзия Пушкина, Тютчева, Фета, публицистика Гоголя, Тургенева, иконы Рублева, картины Иванова. Связь философии и искусства можно наглядно показать, и обращаясь к культуре начала XX века. Разнообразные по форме философские сочинения, как теоретические, так и поэтические, в равной мере отвечали на запросы жизни и отражали главные национальные потребности, в том числе основную из них – освобождение человека, раскрытие личности.

Русская литература – и прошлая, и современная – была осмыслена отнюдь не как чистое искусство, а как сфера философских размышлений, пророчества, закрепления социального опыта. О ценности русской философии можно судить только в более широком духовном контексте. Если бы он отсутствовал, то о «русской философии» в каком-то особенном смысле, отличном от обычного понимания, нельзя было бы говорить. В лучшем случае мы говорили бы о философских работах, написанных в России. Уместно напомнить, что понятие философии не в обычном, а в более широком смысле используется также в мышлении и духовной жизни Западной Европы. Если понимать под философией только науку, научно-систематическое исследование, то можно ли вообще о Сократе и Платоне говорить как о философах? Можно ли тогда

отнести к философии немецкую мистику, Майстера Экхардта, Якоба Бёме, Баадера? Можно ли тогда называть философом влиятельнейшего немецкого мыслителя последнего поколения Фридриха Ницше?

В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематичных научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме всем известных имен Достоевского и Толстого, можно в этой связи говорить о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе. Собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и, в то же время, затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы. Такими, например, были многие произведения славянофилов (их лидеры – Хомяков и Киреевский – принадлежат к оригинальным и значительным русским мыслителям), их главного противника Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других (9).

Типичная для русского философствования литературная форма обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. Нельзя отрицать того, что в этом отразилась молодость, так сказать, незрелость русского духа. Даже если, как уже было сказано, в последние десятилетия XIX в. усилилась тенденция к систематической, научно-понятийной форме выражения национального русского мировоззрения, то все же свободная и ненаучная форма философского творчества, господствующая до сих пор, связана в известной степени с его сущностью, с тем, что следует назвать конкретным интуитивизмом русской философии.

Но русская философия со всей ее художественностью, теургийностью, романтизмом возникла и существовала некоторое время в определенном космосе, составными частями которого были русская культура (с XVII по начало XX века), русское искусство и специфическая психология народа, сложившаяся под влиянием православия, татарского ига, деспотизма, анархизма и западного культурного влияния с его идеалами просвещения, социальной этики, сциентизма и материализма. Русская культура как странный (в силу своего возникновения и условий развития), причудливый и зачаровывающий конгломерат воззрений существовал только в этом временном промежутке, не раньше и не позже. Русская философия – неповторимое и уникальное явление, так же как неповторима и уникальна итальянская философия эпохи Возрождения. И как Возрождение, она уже вся в прошлом (хотя и не таком далеком), потому

что в прошлом остались та культура, которая ее питала и поддерживала, та литература, которая ее обогащала небывалой образностью, метафоричностью, тот специфический духовный опыт русских мыслителей, который сейчас кажется странной экзотикой, а сами мыслители – представителями какого-то другого мира.

И сейчас, когда мы имеем дело с попытками возрождения русской философии, с «возвращением к истокам», то возрождается не русская философия (она и не может возродиться, поскольку нет соответствующей культурной и духовной почвы), а околофилософская мифология. «Живая этика», космизм, всеединство, онтологизм, софийность, историсофичность и т.д. – все эти категории представляются мифологичными, поскольку нет их перевода на язык проблем современной философии, нет интерпретации и реконструкции (и деконструкции) текстов. Современная философия в этом виде вряд ли может дать какой-либо прирост знания, «поскольку ее основные формулы скроены по совершенно архаической модели постромагической идеологии XIX века с ее „народными духами“, „национальными характерами“, „душами“, „мировоззрениями“ и прочими тавтологиями, полученными в результате скудных индуктивных обобщений, а затем используемыми в качестве универсального средства объяснения исторических явлений. Как раз при уяснении деталей формирования национальной идентичности в связи с политикой, языком, религией русская философия оказывается на удивление беспомощной. Ни исследования русской идентичности в рамках многонационального государства, ни изучения специфики русского философского языка, ни, наконец, анализа истории православия в его взаимодействии со светской культурой она дать не в состоянии» (9).

Русская философия принципиально отличается от западной философии отсутствием в русской ментальности ярко выраженного личностного начала. Как полагает Н. Плотников, понятие «лицо» или «личность» (persona) в европейских языках сформировалось под воздействием двух мощных культурных факторов, которые до сих пор являются резервуаром философской и культурной рефлексии: это римское право и богословская проблематика триединства и христологии. И как раз оба эти фактора отсутствуют в формировании понятия «личность» в русской культуре. Научная рецепция и разработка римского гражданского права как «права лиц» приходится в России лишь на конец XIX – начало XX века. Но даже и в этот период, когда основной комплекс вопросов римского права уже был введен в юридическое образование и теорию права, понятие «граждански-правоспособной личности» или субъекта права охватывало далеко не все группы населения (см. 8).

А понятие и слово «субъект» имеет в русском языке специфическую семантику. Если личность включает признаки активного, творческого начала, то слово «субъект» применяется к лицам страдательным, пассивным, неразвитым, ограниченным и т.д., часто употребляется во фразах «подозрительный субъект», «неприятный субъект» и т.д.

К тому же в России было своеобразное отношение к «рефлексии», каковое встречается в русской интеллектуальной традиции. Она понимается как некая вредная привычка, нездоровое самокопание в душе и помеха для достижения полноты жизни. Рефлексия то и дело характеризуется как «болезненная», «праздная», «бесплодная», «иссушающая», она выступает как показатель нездоровой «раздвоенности сознания», как то, что препятствует жизни и творческой активности („заеден рефлексией”)» (8).

В русской литературе если и говорится о личности, то всегда о «живой», «конкретной», «творческой», «индивидуальной». И такие рассуждения неизменно сопровождается противопоставление личности мещанству, пошлости, буржуазности, безличной среде. Личность в сознании русской интеллигенции не существует как данность, но ее всякий раз нужно обрести, развивать, формировать, воспитывать и проч. (**). Таким образом, личности в русской ментальности нет, есть только задание, проект, идеал, никогда в полной мере не достижимый. Следовательно, не каждого человека можно назвать личностью. И каждый, стремясь стать личностью, должен испытывать комплекс неполноценности, чувство вины оттого, что еще не стал личностью, то есть человеком в подлинном смысле этого слова. Какие уж тут требования уважения достоинства человека, рассуждения о неотъемлемых правах личности, если точно никогда неизвестно, стал я личностью, или у меня еще все впереди. Петр III успел издать Указ о вольности дворянства, по которому дворянин не подлежал физическому наказанию, но русский крестьянин до введения паспортов в 60-х годах XX века все еще не считался личностью, субъектом права.

В русской ментальности до сих пор нет личности, до сих пор нужно бороться за свои элементарные права, до сих пор государство считает своих граждан быдлом, массой, которой нужно руководить и направлять ее в нужную сторону. Вот это отношение общества и государства тоже определяет специфику русской духовности и делает невозможным нормальное развитие философии. В России все еще политика определяет духовность, а не вырастает из нее. В этом суть отношений государства и культуры. Культура должна строиться исходя из интересов и задач государства – так, по крайней мере, всегда было в России. Потому что Россия всегда была, как выражается А. Ф. Зотов «административной

формой организации населения». Русская история «так и не стала процессом *самостановления народа*, напротив, народ в России всегда был и остается *быдлом, объектом управления, материалом в руках правителей и чиновников*; российская политика, как внутренняя, так и внешняя, никогда не была, хотя бы главным образом, детерминирована глубинными культурными (например, экономическими) процессами. После того как князь киевский Владимир и в самом деле „выбрал“ религию для „своего народа“ (ведь крещение Руси – не что иное, как административное навязывание христианства населению, в том числе и военными средствами), кажется, ни одна фаза в объединении Руси не была имманентным процессом самоопределения народа в культурное единство, которое затем „оформляли“ законодатели, правоведы, политические и военные деятели. Новгород и Псков были не нормой, а исключениями из правил, за что и поплатились. Октябрьская революция 1917 г. вовсе не была „продолжением“ европейских революций, которые действительно *завершили* процесс буржуазных преобразований, имманентного превращения старого общества в новое, созданием адекватной политической „надстройки“; напротив, наша пролетарская революция и начинала „сверху“ и начиналась „сверху“ (это не только не скрывали организаторы октябрьского переворота, но и пытались теоретически обосновать это как коренное отличие революции социалистической – не русской! – от всех предшествовавших); отсюда выросло ленинское учение о „партии нового типа“, которая должна быть руководящей и направляющей силой и без которой ничего не получится; отсюда великое внимание к „строительству нового“, к теме государственного строительства и пр...» (6, 26).

Поэтому в России никогда не было ни правовой культуры, ни развитого правосознания, никогда, за редчайшими исключениями, не было философии, исходящей из личности и строящейся во имя личности и ее свободы. Идея «защиты родины» и после гражданской войны, и после Великой отечественной, была куда более понятна административно-политическим функционерам, определяющим и проводящим политику в российском смысле этого термина, чем, скажем, идея всеобщего образования, развитие гражданских прав и свобод, построение гражданского общества, создание среднего класса – то есть создания той атмосферы свободы и творчества, в которой только и может развиваться философия, в том числе и национальная. Правда, главная трудность заключается в том, что все эти права и свободы нельзя подарить, их можно только завоевать. А поскольку сегодня многие, если не все атрибуты демократии народу дарованы, то он, в целом, не сформировался в качестве субъекта истории, а так и остался населением. К тому же видимые на

поверхности процессы «демократизации» (наличие свободных выборов, многопартийности, свобода прессы, декларирование прав меньшинств и т.п.) не должны вводить в заблуждение, поскольку они никак не подержаны «снизу», не определены массовыми интересами и движениями, не опираются на соответствующие ценности и моральные принципы, в том числе и представления о правах человека.

Согласно Г. Гачеву, тяжелая, давящая власть вызвана слабой самоорганизованностью народа и необходимостью контролировать огромные пространства. Поэтому в России всегда правили варяги. Они привносили форму и закон в Россию, в эту, по его выражению, огромную белоснежную бабу, расплывающуюся вширь: от Балтики до Китайской стены. Здесь и греки со своим православием, половцы и турки с Юга, татаро-монголы – с Востока. Потом немцы после Петра правили, немецко-еврейский социализм с Ленина, грузин Джугашвили, в ком соединились Петр с Тамерланом. Потом чуть полегче: хохлы-малороссы с Хрущева пошли, с выговором на фрикативное «гх» – и у Брежнева, и у Горбачева: «Поскольку кесарево начало власти, закона и формы у нас не перво-вырабатывалось, а уж пришло готовым, как итог и результат, с Запада (и мы не посвящены в те поиски и мучения тысячелетневековые, в которых эти итоги, и законы, и формулы так же мучительно рождались), закон, аппарат и ихний Логос – рассудок обретает невольно догматическую недвижную форму: тезисов, положений веских и жестких: „Так надо!“ – и послушания науке, и логике, и идеологии, и правой вере: „Молчать! Не рассуждать!“ – за тебя уже рассудили люди знающие, что ТАМ – наверху...» (5, 452).

Стихийное философствование народа и полузадушенное существование теоретической философии выразилось в том, что определяющим элементом мировоззрения в России всегда была и остается не философия, а мифология, не столько мифология сознания, сколько мифология самой жизни. И главным мифом, наиболее адекватно описывающим русскую историю, является миф о вечном возвращении. Все повторяется, потому что ни из каких исторических уроков не делается выводов, потому что никогда не продумываются до конца причины и следствия социальных потрясений. Давно уже нет, писал Н. Бердяев в 1918 году, самодержавия, жандармов, старых судов, но чудовищные образы гоголевской России не исчезли. В революции раскрылась вся та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полуживотная Россия харь и морд (2, 256).

Есть много других мифов, мешающих становлению философского сознания: миф о богоизбранности русского народа, о загадочной славянской душе, о благодати, которая выше закона и т.д. Очень действен-

ным мифом является миф о «мире»: навалимся всем миром, на миру и смерть красна и т.д. Вместо декартовского: «один на один с миром», «здесь и сейчас» существует, как говорил в своих лекциях М. К. Мамардашвили, исконно российское: «вместе», «завтра» и «может быть».

Примечания

(*) «...Нам, желторотым, другое, нам прежде всего надо предвечные вопросы разрешить, вот наша забота. Вся молодая Россия только лишь о вековых вопросах теперь и толкует... Ведь русские мальчики как до сих пор орудуют? Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что ж, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят у нас в наше время. Разве не так?» (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы*).

(**) «Личность ни в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека. Совершенное единство, целостность личности есть идеал человека. Личность самосозидается. Ни один человек не может про себя сказать, что он вполне личность» (3, 13).

Литература

1. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Париж, 1997.
2. *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991.
3. *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
4. *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
5. *Гачев Г.* Национальные образы мира. Космо–Психо–Логос. М., 1995.
6. *Зотов А. Ф.* Существует ли мировая философия? (Провокационные заметки) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1998, № 1.
7. *Лосский Н. О.* Характер русского народа. Кн. 1. Frankfurt am Main, 1957.
8. *Плотников Н.* От «индивидуальности» к «идентичности» (история понятий персональности в русской культуре) // НЛО. 2008, № 91.
9. *Плотников Н.* Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002, № 2(22).

Дар ученичества русской философии: эстетические идеи Р. М. Цебрикова

В русском языке есть разные смыслы слова ученичество. В обыденной жизни оно чаще всего означает обучение квалифицированному труду, пребывание в положении ученика, состоянии ученика. Каждый ученик стремится быть мастером, но далеко не всем это удается, многие так и остаются на ремесленном уровне. Таких горе-учеников отличает незрелость и несамостоятельность, а налет ученичества присутствует во всех их работах.

Существует и другое, более возвышенное, понимание ученичества, которое выстраивается на пронзительно-доверительном отношении к учителю, исключает корыстные расчеты и воспитывает готовность жертвовать. Такое ученичество представляет собой отношения, ведущие к преобразованию, освобождению, осознанию своих возможностей. В этом смысле вся жизнь человека – ученичество. Ярким примером ученичества второго типа является творчество Цебрикова.

Роман Максимович Цебриков (1762–1817) – блестяще образованный русский дворянин, известный до сих пор, в первую очередь, как переводчик и писатель (см. его биографию в 1, 6-55). Его «университеты» начались очень рано. После смерти отца семья осталась фактически без средств, и стараниями старшего брата Ивана в 11 лет Роман был принят на казенное содержание в Харьковские классы, где обучали математике, истории, закону Божьему, географии, латинскому, французскому и немецкому языкам, рисованию, танцам, игре на клавире и даже фортификации и артиллерии.

В 1779 году, по окончании Харьковских классов, он отправляется в Германию, чтобы завершить образование. По совету знакомых он выбирает Лейпцигский университет – любимое место учебы русского дворянства того времени. Выбор факультета оказался для него непростым делом. Философия преподавалась на подготовительном отделении. Она не считалась престижной наукой, доставляющей места или должности, и об увлечении философией открыто говорить было не принято. В воспоминаниях, получивших название «Нерешительный ответ, чему учусь», Роман Цебриков задавался вопросом: «Но для чего стыжусь сказать прямо, что все мои склонности стремятся к единой философии, и что прочие науки, сколь они, впрочем, ни полезны и ни нужны для нашего общежития, суть для меня побочная токма упражнения?» (4,

25). После долгих сомнений и раздумий он прямо заявляет о своем выборе.

Вспоминая университетские годы, Роман Максимович живо описывает двух своих наставников и их во многом противоположные методы воспитания студентов. Изучение философии он начал с логики и обратился к одному из профессоров за помощью. Тот скептически отнесся к возможностям русского студента, не окончившего классическую гимназию, слушать лекции на немецком языке и воспринимать сложные термины, тем самым больно задев самолюбие молодого человека. Роман ответил, что будет стараться по возможности подготовиться, чтобы воспользоваться наставлениями высокоученых профессоров, и для него стало делом чести проявить в обучении характер, способности, упорство и трудолюбие. Преподаватель же остался в его памяти как «философский педант», полагающий в ничтожных словах мнимое глубокомыслие.

Через год Цебриков познакомился с Эрнстом Платнером (1744–1818), профессором медицинского факультета, который и стал для него подлинным учителем, «наставником любомудрия» и образцом человечности. По словам Романа Максимовича, в Платнере поражала широта знаний и одновременно простота, благосклонность и учтивость. Его интересовали конкретные люди с их индивидуальной судьбой. В беседе с ним студенты обретали «непринужденную веселость, некую бодрость духа, которая одна может нас соделывать остроумными, замысловатыми и удобно воспоминающими все читанное или виденное и слышимое» (5, 186 об.). В сложившемся идеале подлинного ученого, «философа для света», который почитает Бога, любит и уважает человечество, угадываются характерные черты русского этического сентиментализма.

Нельзя не отметить, что во время обучения в Германии Цебриков переводами зарабатывал себе на жизнь и оплату учебы, помогая вести дела русским купцам, в чем весьма преуспел. Он регулярно посылал деньги родным и щедро делился с бедствующими студентами. Много средств он тратил на приобретение книг, собрав одну из солидных частных библиотек в России того времени (около 10 тысяч томов).

В 1785 году, получив похвальный аттестат, Цебриков возвращается в Россию с единственной целью – служить отечеству. В 1788–1892 гг. он участвует в русско-турецкой войне, являясь переводчиком походной канцелярии, а затем продолжает свою деятельность в Коллегии иностранных дел. В трудные годы наполеоновских войн он являлся личным секретарем Александра I. Все это время сложные должностные обязанности и большая семья (у него было четверо сыновей и дочь) не мешали ему заниматься философией, эстетикой и литературой. Заметим, что в

1804 году он опубликовал перевод «Наблюдений над чувством прекрасного и возвышенного» И. Канта (см. 3, 115).

Общие вопросы эстетики Цебриков рассматривает в трех работах: «О различии между поэзией и риторикой или стихотворством и наукою красноречия», «Различия между словами: чувство, чувственность, чувствие, чувствование» и «Об эстетическом или пиитическом повествовании» (1, II/137-134; II/162-169; II/375-387). Написанные в жанре «рассуждений», они являются своего рода теоретическими лекциями, ориентированными на подготовленную публику. Такие лекции могли быть прочитаны на заседании Академии наук или в дружеских кружках, особенно активизировавшихся в это время.

К музыкальной эстетике относятся «Сказания, касающиеся славного Глюка» и частично сохранившийся трактат «Отрывки о музыке. Рассуждая о ней в нравственном смысле» (1, IV/87-90; II/72-124) – наброски текстов, переводов и рассуждений о музыке, которые автор собирал годами.

Цебрикову было хорошо известно учение А. Г. Баумгартена, о котором он писал: «Эстетика есть философия изящных наук и художеств, или наука, занимающая как всеобщую теорию, так и правила изящных наук и художеств от самого свойства вкуса. Слово греческое эстетика значит собственно науку о чувствованиях, ибо слово эстетизес или эстетзес значит чувствование. Главная цель изящных наук и художеств – стремиться к возбуждению ощущения касательно истинного и доброго, следовательно, теория оных должна основываться на теории неясного познания и чувствований. Баумгартен, бывший профессор в Франкфурте на реке Одер, первый начал преподавать сию философию изящных наук и художеств под названием Эстетики. Но он только сочинил теоретическую часть сей науки, и ограничил себя одною поэзиею и риторикою» (1, II/377 об.).

Для культуры XVIII века характерны так называемые «поэтики» – трактаты по искусству, а также зарождающаяся новая риторика, близкая ораторской речи. По мысли Цебрикова, предмет этих дисциплин не определен. Каждая из них должна иметь свое пространство и границы. Подлинная поэзия обращена к внутренним побуждениям и чувствам. Риторика – наука поучать.

Центральное место в эстетике Цебрикова отведено музыке. Он с юности увлекался игрой на флейте и клавире, но в отношении теории музыки скромно считал себя просвещенным дилетантом, хотя признавал, что фрагменты переведенных им трактатов по музыке могли бы быть полезны русским читателям. По первоначальному плану, трактат включал четыре раздела: 1) О музыке вообще; 2) О предмете музыки; 3)

О выражении музыкальном (о мелодии и гармонии); 4) О произведении в действо музыкальных пьес вообще. Автор сетовал, что большая часть его многолетних записей по музыке пропала, и ему пришлось их восстанавливать по памяти. Главная цель его работы состояла в том, чтобы показать, что музыка сильнее других видов искусства воздействует на характеры и чувства: «укрошает свирепых, утешает печальных, истребляет скучный нечеловеколюбивый нрав» (1, II/94).

По глубокому убеждению Цебрикова, самое ценное качество человека – это чувствительность. Слово «чувствительность» в Словаре Академии Российской (1789–1794), на который он ссылается, интерпретировалось как качество человека, трогаящегося несчастьями другого. Чувствительный человек эмоционален, впечатлителен, отзывчив к чужой радости и к чужому горю. Чувствительность – основа человеческой солидарности. В бытовом употреблении того времени слово «чувствительность» означало также проявление гневливого, вспыльчивого характера. Поэтому эстетическую составляющую чувственного восприятия Цебриков предполагает выделить и назвать «чувствованием». К эстетике принадлежит все то, что может производить чувствование, обращающее на себя внимание души. Для обозначения повторного переживания прошлых впечатлений и воспоминаний, связанных в первую очередь с восприятием художественных образов, он вводит дополнительное понятие «чувствие», хотя и сомневается, «с удовольствием ли оно всеми принято будет» (1, II/167 об.). Как и любой другой дар природы, эстетические способности «чувствия» и «чувствования» нуждаются в воспитании и руководстве.

Созерцаемая чувствительность, по Цебрикову, достигает превосходной степени в категории «наивного». Суть «наивного» заключается «в непредубедительности и изящной простоте в мнениях, разговорах, поступках или делах, в коих примечается столь же мало искусства, сколь предразмышления и долгого рассуждения» (1, II/378). «Наивное» обладает убедительностью «умилительного поражения» (трогательности), может пробуждать смех, но чаще сближается в возвышенным. Примером такого «возвышенно-наивного» стиля может служить юношеская клятва Цебрикова, которой он остался верен и в зрелом возрасте:

«Единая философия есть для меня магическая наука. Она замыкает в себе все знания естественные, божеские и человеческие. Философия одна точно нам показывает, что есть нужное, полезное и приятное для жизни нашей. У древних мудрецов составляла она единую цель неразрывную, которую новые учителя разрушили, забыв славного Цицерона изречение сие: все науки и искусства связаны между собою взаимным

союзом и как будто сопряжены неким родством. Истинная и величественная наука подобна кедру Ливанскому, коего ветви суть особья знания или части оной: – отсеки ветвь; она увянет; изучись одной какой науке, она будет суха и ограничена. Кедр сей Ливанский есть философия. – Тебя я люблю, с тобою жить буду, и с тобою закрою мои очи от света мира сего, когда всеблагой Творец позовет меня в вечное обиталище» (1, II/27 об.).

Литература

1. Бумаги Р. М. Цебрикова // ОР РНБ. Ф. 830.
2. Козлов С. А. От Лейпцига до Очакова. Дневниковые записки Р. М. Цебрикова 1785–1788. СПб.: Историческая иллюстрация, 2009.
3. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: Канон+, 2009.
4. Цебриков Р. М. Нерешительный ответ, чему учусь // ОР РНБ. Ф. 830. Т. II.
5. Цебриков Р. М. Что есть философ для света // ОР РНБ. Ф. 830. Т. II.

О влиянии Киево-Могилянской традиции на интеллектуальную жизнь Московского Царства XVII века

Последовательное отнесение исследователями культурно-исторических явлений, происходивших в России в XI–XVII вв., к особому типу проявления мыслительного феномена (см. 1; 18; 12), позволяет говорить о возникновении и развитии в XI–XVII вв. определенного культурного явления. Это явление духовное, действующее в рамках религиозного сознания, пронизывало все сферы жизни общества, выражая специфическую познавательную традицию. Эта традиция осуществления познания достигла пика своего развития в Московском царстве в XVI веке (будем называть эту традицию «московской»). В ее основе – восточнохристианское православие, воспринятое Русью от Византии и Болгарии (см. 10). Философское содержание московской традиции обнаруживается в святоотеческом наследии патристики, ставшей на Руси основным, если не единственным, проводником достижений античной философии, – предлагалось использование символично-аллегорического метода познания (*) александрийской богословской школы (см. 2, 268-270).

На Западе существовала иная интеллектуальная традиция. В качестве философского метода познания, примерно с IV века н.э., использовался преимущественно силлогизм, который был призван нести активное личностное начало в приобретение доказательного знания. Западно-европейская силлогистика стала постепенно проникать на восточнославянские земли в XVII веке (**). В этот период культурное влияние Литвы и Польши стало наиболее ощутимым на Западной Украине. Оно проявлялось преимущественно в форме иезуитской схоластики (см. 21) и связано с появлением первых школьных учебных заведений.

Культурные заимствования привнесли на Украину латино-польское схоластическое образование, системной основой которого постепенно становилось стремление к рациональному знанию. Это позволяет говорить о возникновении на Украине в XVII веке особой интеллектуальной традиции, отличной от той, которая существовала в Московском царстве. Именно в XVII веке, когда вначале Россию охватили смуты и политическая нестабильность, в середине столетия – раскол и мучительные поиски избавления от церковного нестроения, а в последней трети – споры о выборе пути русского государства, – именно в этот «бунташный» век традиция, пришедшая с Запада, стала постепенно проникать в умы части русских людей, образованных и приближенных к власти.

Культурное знакомство вызовет столкновение интеллектуальных традиций, обнаружит идейные противоречия в обществе и станет причиной глубокого кризиса. В то же время, в этом столкновении проявится синтез мыслительных традиций: во многом обозначатся пути преодоления духовного кризиса, пути развития общества, идейная основа и направление петровских реформ, определится тенденция развития русской религиозно-философской мысли на последующие столетия. Нам представляется, что в изучении обозначенного культурного явления следует искать причины, оказавшие влияние на механизм смены культурных эпох в переходе к Новому времени. Очевидно, что одной из таких причин может быть появление в XVII веке процессов, ведущих к рационализации знания.

В XVI веке Московское царство находится в глубочайшем кризисе: культурном, историческом, духовном. Прекращение династии Рюриковичей в 1596 году подорвало систему сакральных авторитетов, на которой базировалась русская культурная жизнь во все века своего предшествующего существования. Такая перемена не могла не сказаться на всем порядке вещей русского государства и, в первую очередь, – в сфере духовной жизни общества (17, 89-95). Для преодоления этого кризиса перед новой правящей династией Романовых в XVII веке стояла задача установления идеологического и духовного обоснования нового царства. В конце 1640-х годов царь Алексей Михайлович приглашает в Москву представителей киевской учености для участия в книжной справе богослужебных книг, которые и стали для московской элиты проводниками новой мыслительной традиции.

Первыми учеными монахами, приехавшими из Киева, были Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. Позднее в Москву прибывали многие другие киевские братья, среди которых Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Феофилакт Лопатинский, Феофан Прокопович и др. Все они закончили Киево-Братский коллегиум, об истории которого следует сказать подробнее. Киевское Богоявленское Братство возникло в 1615 году при типографии Киево-Печерского монастыря и выражало реакцию украинцев на стремление польских священников принудить их к принятию унии (21, 216; 12, 50-57). Киевское Братство придерживалось православия, объединяло цвет горожан, интеллигенции, духовенства и казачества; оно было открыто всем желающим обучиться наукам.

В 1631 году архимандритом Киевско-Печерской лавры, митрополитом Киевским и Галицким Петром Могилой (см. 4) была основана при монастыре Лаврская школа. В 1632 году Братская и Лаврская школа соединились в Киево-Братскую коллегию, которая находилась под

управлением Петра Могилы до 1647 года. Соединившись с Киево-Богоявленским училищем, коллегия получила новые силы. С самого своего основания сделавшись преимущественно латинским училищем, Киево-Могилянская коллегия сложилась под влиянием иезуитских школ, уже получивших широкое распространение в Польше. Практические соображения в пользу латино-польского обучения были высказаны Сильвестром Коссовым: «Русские люди нуждаются в латинских училищах для того, чтобы бедную нашу Русь не звали глупою Русью, чтобы русский человек мог пользоваться латинским языком для диспутов и для судебных нужд...» (12, 61). Звучало множество подобных аргументов в пользу латинской образованности. Латинские книги также считались более доступными и дешевыми по сравнению с греческими, а латинский язык считался критерием образованности и включением в общественную жизнь Европы.

Киевская коллегия культивировала преимущественно латино-польскую схоластическую систему образования, пригодную для «защиты на рубеже живущих православной веры» (12, 62). Она приучала своих воспитанников верить безусловно авторитетам церкви и не приучала их к духу критики и исследования; развивала умение обращаться со словом и силлогизмами, делая из своих слушателей превосходных полемистов, готовых оборонять веру. Учебная программа новой «латинской школы» была основана на уставе Краковского Ягеллонского университета и ориентировалась на философские учения Фомы Аквинского и Дунса Скотта в переработке второй западноевропейской схоластики.

Латино-польская образованность предлагала рациональное знание (***) , что, в свою очередь, приводило к усилению роли разума. О важной роли человеческого разума в представлении киевских ученых о познании может свидетельствовать учебный курс И. Гизеля (1645–1647) (см. 12, 81–85). Гизель вводит идеал активного участия в жизни социума и труда на общее благо как заслуги перед Богом (8, 212). Активность разума – это определённая творческая самостоятельность. Гизель пишет: «Во время диспута нужно не столько обращаться к авторитетам, сколько к доказательствам разума... Авторитет ничего не доказывает... Не следует никого любить так, чтобы из-за любви к нему пренебрегать истиной» (13, 10). Рациональное мышление расценивается в качестве фактора, определяющего качественное отличие человека от иных природных существ и неодушевленных предметов. Идеи рационального мышления, предложенные Гизелем, были характерны в той или иной степени для всех представителей киевской учености, они отражали основные идеи иезуитской схоластики.

Характерны высказывания Андрея Белобочко, которого москвиты обвиняли и в «латинстве», и в «люторской», и в «калвинской» ересь. Вот что он пишет в «Великой науке Раймонда Люллия»: «Которая мудрость о больших вещех вышшим и истиннейшим наставлением поучает, честнейшая протчих наук есть. Сицевая есть богословия примером до иных наук. Но не до сей нашей кабалистичней, понеже наша наука поучает тако же о бозе, яко же и богословия, аще естественными доводами, не по откровению духа святого... А понеже поучает о бозе достойностию равняется с богословиею: сверх того, понеже наставляет разум наш и о протчих художествах, нужнейшая богословия есть» (6, 210). У Андрея Белобочко можно наблюдать признание преимущества рационального познания, равно как и отрицание внешних авторитетов: «сколько голов, столько умов», «одно место тысящу толков имети может» (6, 210). Здесь мы обнаруживаем несвойственный московской традиции релятивизм; в сочетании с признанием ведущей роли личного разума он не утверждает даже существование Бога. Для Андрея Белобочко возможен вопрос о существовании Бога: «Философове же глубшаго разума и основания во всяких вещах ищут, и вины разсуждают: тем же и к богу вопрос творят, аще бог есть» (6, 209).

Наша задача состоит в том, чтобы глубже осмыслить влияние Киево-Могилянской коллегии на развитие всей интеллектуальной традиции Великороссии XVII столетия. Киевские ученые предложили москвитам культуру барокко, достижения иезуитской схоластики, образовательную систему иезуитских коллегиумов, силлогистический метод познавательной практики. Здесь важно отметить, что схоластика давала русской мысли то, недостаток чего она все более отчетливо ощущала: рациональное знание, строгая школа мысли, навыки правильного и стройного философского дискурса, умение четко излагать свои взгляды, вести дискуссию с оппонентами.

В то же время, москвиты не всегда доверяли киевской братии, некоторые представители которой открыто выступали на стороне католической церкви. Московскому Царству был нужен образовательный центр, где имелась бы возможность готовить людей, знакомых с последними достижениями современной европейской науки, умеющих вести диспуты в защиту православия. Разработка плана по учреждению академии «наук гражданских и духовных» велась в Москве с середины XVII века. В 1685 г. этот план был воплощен Иоанникием и Софронием Лихудами в создании Эллино-греческой академии.

В философских курсах Эллино-греческой академии царил перипатетизм, сопряженный с идеями греческих гуманистов-неоплатоников – Иоанна Зигомалы, Леонарда Миндония, Эммануила Маргуня. Право-

славные ученые, жившие на территории современных Украины, Молдавии и Белоруссии, нередко обращались к идеям греческого неоперипатетизма, рассматривая его как одно из средств борьбы с католической экспансией, идейной основой которой являлась схоластика. Профессора Московской академии, в целом ориентируясь на таких корифеев второй схоластики, какими считались Васкес, Суарес, Арриага, Овиедо и Толедо, подходили к названным авторитетам дифференцировано, выбирали из их сочинений то, что в наибольшей степени отвечало потребностям отечественной духовной культуры.

Основой обучения в академии стали философские курсы братьев Лихудов, которые читались в 1690–1691 гг. и которые отражали характер мыслительной традиции заведения. Они делились на две части: логику и натурфилософию (16, 23–45). Целью курсов Лихудов, очевидно, было стремление предоставить целостное учение о познании мира, отличное от латино-польской иезуитской схоластики (15, 207).

Латино-польская схоластика с присущей ей гиперболизацией рационального мышления болезненно воспринималась духовенством, державшимся за старомосковскую традицию. Западноевропейские новшества вызвали повсеместное неприятие и отторжение новых идей. В России к тому времени превалировали идеи восточной патристики, через которую на Русь проникли формы неоплатонического аристотелизма и христианизированного неоплатонизма. На этих познавательных явлениях основывалась московская интеллектуальная традиция, получившая распространение в XI–XVI вв.

На Руси Аристотеля и Платона знали через переводы болгарских сборников, по святоотеческому наследию восточной патристики. Скорее всего, это был единственный путь проникновения наследия античной философии в Россию до конца XVI века. Особой популярностью пользовались у славянских книжников великие каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский. Очень высоким был авторитет отцов, ориентированных на александрийскую богословскую школу – Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Аропагита, Григория Паламы.

Симеонов сборник (Изборник Святослава 1073 года) отражал наследие александрийской богословской школы, включал в себя отрывки из произведений Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иустина Философа, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита и др. (см. 20). Можно сказать, что философский трактат Симеонова сборника был славянской (болгарской и русской) рецепцией теоретического наследия Аристотеля.

Важное значения для развития русской мыслительной традиции сыграло творчество Иоанна Экзарха Болгарского. Он перевел сорок восемь глав «Источника знания» (включало «Диалектику», «О ересях») Иоанна Дамаскина под названием «Небеса». В сочинении «Точное изложение православной веры» Иоанн Дамаскин изложил главные догматы веры. Логическое учение Аристотеля было у него дополнением к системе догматического богословия; оно есть орудие для богословия, как и для философии, помогает изучать умозрительные предметы ясно и отчетливо (2, 276).

Сочинения Псевдо-Дионисия-Ареопагита («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «О таинственном богословии») в переводе болгарского монаха Исаяи из Сера были привезены митрополитом Киприаном на Русь в XV веке. Философская основа ареопагитик представляла собой соединение богословского учения каппадокийской школы с неоплатоническим учением Прокла. Христологические воззрения ареопагитик восходили к платоническим основаниям, вызывали симпатии у исихастов (2, 278).

В конце XVI века в России были сделаны первые переводы Аристотеля с латинского и польского языков (см. 23, 172-183). Этот момент можно считать начальной точкой латино-польского влияния на русскую религиозно-философскую мысль. В середине XVII века русская мыслительная традиция через влияние киевской учености знакомится с иезуитской интерпретацией Аристотеля. На Западе Аристотель первоначально был воспринят в неоплатонической интерпретации, затем он известен по комментариям Боэция и в рамках иезуитской схоластики.

Ключевой особенностью западноевропейской рецепции аристотелевской философии можно считать повышенное внимание к рациональной компоненте, признанию важной роли человеческого разума. И, как следствие, признание ключевой познавательной роли *ratio*. Уже примерно с IV века н.э. в западноевропейской традиции силлогизм выступает в качестве философского метода познания. На Востоке методом религиозно-философского познания выступает аллегореза, а силлогизм имеет утилитарное значение и не несет возможности познания истины (****).

На Руси устойчиво сохранялась ориентация на патристику IV–VI вв. с ее интенциями неоплатонической философии. В этой связи следует обратить внимание на два момента. Во-первых, ориентируясь на авторитет представителей александрийской богословской школы, русская мыслительная традиция восприняла аристотелевскую философию в ее неоплатонической интерпретации. Во-вторых, неоплатонический характер афонского богословия, очевидно, оказавшего влияние на Русь через

исихастскую традицию, следовал христологическим воззрениям ареопатитик, которые с неприятием относились к аристотелевскому логицизму. В этом обнаруживается специфика русской религиозно-философской мысли. Аристотелевская философия постепенно приобретала главенствующее положение в России с конца XVII – середины XVIII вв. Важно отметить, что силлогизм, признанный ядром познавательных процедур европейской мысли, первоначально (вторая половина XVII века) был встречен полным неприятием со стороны большинства московского духовенства.

Характер такого неприятия может иллюстрировать следующий диалог, произошедший во время диспута в крестовой патриаршей палате в правление Питирима: *«Симеонъ рече: „Аще кто по ученію западныхъ мыслить, не грешитъ ли“? Епифаній рече: „Аще кто такъ будетъ мудрствовать, еретикъ есть“»* (14, 72). Так, в представлении москвитов католики совершают самый страшный грех, неверно истолковывая Троицу (см. 24, 196). Опасность силлогистики вполне объясняется тем, что ею пользуются «лукавые иезуиты»: *«Егда услышат латинское учение в Москве наченшеся, врази истины... лукавии иезуиты подьедут и неудобопознаваемья своя силлогисмы, или аргументы душегубительныя начнут злохитростно воевати, тогда что будет?... Любопрения, потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страждет или уже и пострадала Малая Россия»* (17, 399). Интересно, что в переводах Евфимия латинское понятие выделяется графически, соединяя в себе греческое и кириллическое написание: «συλλογιστῶν».

Важно подчеркнуть, что такое отношение к силлогизму характерно для вопроса богопознания и не исключает возможности использования Аристотелева Органона для решения иных задач: «К силлогистической логике византийские апологеты, например, Николай Мефонский, Геннадий Схолярый, Григорий Палама обращались в случаях обоснования своих диспутов, при обращении против еретичества» (см. 4, 319-329). Восточнохристианской традиции в целом, и московской традиции в частности, конечно, хорошо знакома силлогистическая логика. Силлогизм используется, если так можно сказать, в техническом смысле, но возможность его использования в познании истины (Бога) отрицается. Епифаний Славинецкий пишет: *«Азь верую и мудрствую и исповедую, яко верует и проповедует святая кафолическая восточная Церковь... Силлогисмомъ же, паче же латинскимъ, аще и доволен есмь въ техъ, не последую, ниже верую; бегати бо силлогисмовъ, по святому Василию, повелеваемся, яко огня; зане силлогисмы, по святому Григорію богослову, и веры рразвращеніе, и тайны истощеніе»* (14, 71).

Процесс рационализации знания растянулся на столетия. Однако критической точкой его начала следует, на наш взгляд, считать вторую половину XVII века и, конкретно, столкновение двух групп духовенства, каждая из которых боролась за влияние на царя и его окружение. Это «старомосковская партия», во главе с патриархом Иоакимом, и так называемые «латынщики», духовным лидером которых был Симеон Полоцкий (9, 86-89).

Сопряжение двух интеллектуальных традиций в Московском царстве во второй половине XVII века образовало своеобразный синтез московской традиции, в основе которой лежали идеи восточной патристики и киевской традиции, которая основывалась на идеях иезуитской схоластики. Огромная заслуга последней состояла в том, что через нее в духовной жизни москвитов стала возрастать значимость рационального познания, основанного на силлогистической логике Аристотеля. Именно это переплетение и наложение двух духовных традиций во многом предопределило уникальную судьбу Петербургского века русского Просвещения. Но первым организационным началом этого процесса следует считать создание в конце XVII века в России первого высшего учебного заведения, по сути, главного институционального фактора образования нового типа учености в России. Уже в самом названии Академии – Славяно-греко-латинская – позже было зафиксировано состоявшееся сближение идейных традиций. Именно здесь, в стенах Академии, постепенно возрастало значение личностного разума и логически обоснованного и доказательного знания. В ней же впервые обозначились векторы развития русской религиозно-философской мысли в направлении духовно-академической философии.

Примечания

(*) Аллегореза как метод толкования возникает из-за необходимости поддержания авторитета священных текстов у ионийцев. Она исходит из представления о том, что кто-то зашифровал в тексте некое знание, недоступное профанам. Это истолкование уже созданных текстов, имеющих статус высоко авторитетных для данной традиции (см. подробнее 7, 13; 19).

(**) Силлогистическая техника предполагает перенос опоры в мышлении на самого субъекта, на его внутреннюю интеллектуальную убедительность. Силлогистический тип размышления уже предполагает как предпосылку доверие к логической операции в самом ее носителе (см. 9, 86-107).

(***) Понятие рациональности оформилось в средневековой схоластике, где термин Ratio имел триединый смысл и означал: мировой порядок, логическую закономерность и постигаемость ее доказательным образом (см. 11, 77-78).

(****) Мыслители греческой патристики предпочитали говорить не о «доказывании», а о «показывании» бытия Бога (различение этих терминов восходит к логической фразеологии Аристотеля) (см. 3, 373).

Литература

1. *Абрамов А. И.* Slavia scholastica как форма и содержание средневекового философствования (К вопросу о неоплатонических влияниях в философских культурах Киевской и Московской Руси) // *Духовна спадщина Київської Русі*. Вип. I. Одеса. 1997.
2. *Абрамов А. И.* Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // *Сборник научных трудов по истории русской философии*. М., 2005.
3. *Аверинцев С. С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // *Древнерусское искусство. Зарубежные связи*. М., 1975.
4. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Риторика и истоки европейской культурной традиции*. М., 1996.
4. *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники // *Опыт исторического исследования*. Т. I. Киев, 1883.
6. *Горфункель А. Х.* Андрей Белобоцкий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. // *ТОДРЛ*. Т. XVIII. Л., 1962.
7. *Доброхотов С. В.* Аллегореза как философский метод в поздней патристике («Арепагитики», преп. Максим Исповедник). М., 2006.
8. *Довга Л. А.* Трансформация православной антропологии в трактате Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку» // *Человек в культуре русского барокко*. Сборник статей и материалов по материалам международной конференции. М., 2007.
9. *Ивахненко Е. Н.* Интеллектуальные споры XVII века: «грекофилы» и «латынщики» // *Россия XXI век*. № 1. М., 2006.
10. *Клибанов А. И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // *ТОДРЛ*. Т. XIII. М., 1957.
11. *Крупнин Г. Н.* Археология русской философии // *Метафизические исследования*. Вып. 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. СПб., 1997.
12. *Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры XVII – XVIII вв. М., 1990.
13. *Ничик В. М.* Основные направления философской мысли в Киево-Могилянской академии. Киев, 1978.
14. *Остен*. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865.
15. *Панибратцев А. В.* Духовные академии в парадигме профессионального философского знания первой половины XVIII столетия // *Философский век*. Альманах. Выпуск 2. СПб., 2007.
16. *Панибратцев А. В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М., 1997.
17. *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху // *Я эмигрировал в Древнюю Русь*. Россия: история и культура. Работы разных лет. М., 2008.
18. *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ // *Я эмигрировал в Древнюю Русь*. Россия: история и культура. Работы разных лет. М., 2008.
19. *Протопопова И. А.* Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // *Труды РАН*. Вып. 1. М., 2004.
20. *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XVII–XVIII вв. Библиографический материал. СПб., 1903.
21. *Харламович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1898.
22. *Хижняк З. И.* Киево-Могилянская академия. Киев, 1988.
23. *Чумакова Т. В.* Рецепция Аристотеля в древнерусской культуре // *Verbum*. Вып. 6. Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002.
24. *Юрганов А. Л.* Что такое «блядь» и кто такой «блядин сын» в культуре русского средневековья // *Одиссей*. Человек в истории. М., 2000.

К вопросу о возможности философской теологии: экзистенциальная интерпретация

Вопрос о возможности философской теологии вызвал в западной религиозно-философской мысли многочисленные дискуссии. Известна резкая критика Карлом Бартом естественной теологии, основанной на *aplogia entis*. В то же время осуществляются попытки обновить традиционную метафизику в диалоге с различными течениями современной мысли (К. Ранер, П. Тиллих). Мы остановимся на экзистенциальном варианте естественной теологии, представленном в работах шотландского религиозного философа Джона Маккуорри. В англиканской теологии Маккуорри стал продолжателем традиций Ранера, при этом не менее важным был для него опыт великих протестантских богословов – Бультмана и Тиллиха. Поставив перед собой вопрос «Как возможна теология?», Маккуорри попытался разработать особый вариант философской теологии – экзистенциальную теологию. Здесь он вступил с тесным диалогом с философией Хайдеггера. Маккуорри считал, что хайдеггеровское мышление и те понятия, которые были им выработаны, представляют «основу для жизнеспособной философской (естественной) теологии XX века, и они могут быть полезны и в дальнейшем для артикуляции и разъяснения целостного тела христианской истины в современном мире»(5, XII).

Маккуорри предлагает богословам признать тот факт, что независимо от того, считаем ли мы это благом или злом, в течение всей истории христианской теологии она подпадала под влияние светской философии. Даже в Новом Завете можно обнаружить фрагменты, созданные под влиянием гностицизма. Неоспоримо влияние стоиков и Платона на раннехристианских теологов, Аристотеля – на богословие Фомы Аквинского, гегелевского идеализма – на теологическую мысль XIX столетия. Подобное влияние связано с апологетическими задачами теологии: богословы всегда стремились к диалогу с современным сознанием, пытались выразить христианскую веру в интеллигибельных терминах своей эпохи. В рассмотрении связи между теологией и философией Маккуорри отмечает, что философия ближе к теологии, чем все другие науки. На основе веры, которую она обосновывает, теология разъясняет понятия о Боге, человеке и мире. Но и философия на протяжении всей своей истории занималась теми же проблемами, не опираясь, правда, при этом на веру. В истории отношений между философией и теологией были периоды притяжения и отталкивания, периоды экспансии одной дисцип-

лины в другую. В настоящее время, с сожалением констатирует Маккуорри, «между теологами и философами царят подозрения и взаимная сдержанность, поскольку каждый помнит, какой вред был или предположительно был нанесен его науке другой стороной» (5, 22). И действительно, существует огромная опасность принятия предпосылок секулярной философии в интерпретации христианского Откровения. Невозможно просто использовать философскую терминологию, вместе с ней зачастую в богословие вносятся идеи, совершенно чуждые христианству. Поэтому столь сильной бывает реакция против философского влияния, наиболее ярко представленная в богословской мысли XX века Бартом, для которого содержание теологии может определяться только открывающимся Слово Божием, и только профанируется при использовании человеческой философии. Сам же Маккуорри считает, что сейчас есть основания надеяться, что между двумя науками можно установить хорошие отношения. После хайдеггеровского преодоления метафизики страх теологов прошлого, что их богословские системы могут быть пойманы в «метафизические сети», уже не является барьером на пути к положительному отношению к философии. Маккуорри считает, что теология многое может приобрести от установления связей с экзистенциализмом и феноменологией, хотя, по его мнению, заимствования должны носить лишь формальный характер. Теология же, в свою очередь, может помочь «философам осознать измерения опыта» (5, 25).

Любое исследование имеет свои предпосылки, это верно для теологического исследования, как и для любого другого. Эти предпосылки определяют поле исследования, базовые понятия и направление и даже, в некотором смысле, результат. Как полагает Маккуорри, эти предпосылки являются онтологическими, они возникают в предварительном понимании бытия тех данностей, с которыми имеет дело исследователь. Например, теолог может спросить: «Что есть бытие человека в его отношении к Богу?» Для ответа на этот вопрос, для построения доктрины человека, теолог, разумеется, должен обратиться к христианскому Откровению. Но как быть со словом «есть» в этом вопросе? Оно предполагает, что для рассмотрения человека как того, кто может иметь отношение к Богу, необходимо понимание бытия человека (как субстанции, экзистенциально, или как-то иначе). Возможность до-теологического рассмотрения бытия сущего обсуждается в богословской мысли. Такое до-теологическое исследование не принадлежит самой теологии, но непосредственно с ней связано. По мнению Маккуорри, онтологическое рассмотрение предшествует любому онтическому. Он напоминает слова Хайдеггера: «Теология ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к

Богу. Она начинает понемногу снова понимать прозрение Лютера, что ее догматическая систематика покоится на „фундаменте”, который сложился не из первичного верующего вопрошания и концептуальность которого для теологической проблематики не только недостаточна, но скрывает и искажает ее» (1, 10). Этот вызов принял Рудольф Бультман. Прежде чем интерпретировать содержание христианской веры, он сделал паузу, чтобы рассмотреть предпосылки теологической мысли. Для него эти предпосылки проясняются в философии экзистенциального типа, поскольку здесь проблема бытия как такового принадлежит бытию человека, что делает экзистенциализм не спекулятивной философией, но пониманием экзистенции, которое дается с самой экзистенцией. Бультман находит «правильную» философию, полагая, что философия, которая анализирует человеческое понимание собственной экзистенции, особым образом проясняет базовые теологические понятия. Здесь обнаруживается первое расхождение между тем, как Маккуорри понимает теологические отсылки к онтологии, и бультмановскими построениями. Для Бультмана теология должна стремиться к освобождению керигмы от несоответствующей терминологии, так чтобы она могла быть адресована человеческой экзистенции. Тогда онтологическим событием становится единичное эсхатологическое событие Иисуса Христа, которое прорывается в человеческую жизнь, обновляя ее в каждый момент. Для Маккуорри стремления теологии сосредоточены равным образом на керигме и на формировании интеллектуально обоснованного мнения, призванного установить непрерывную последовательность между верой и общим опытом человеческого бытия и знания. Он полагает, что теология не может быть сведена к описанию человеческой экзистенции, она вопрошает о Боге и Его деяниях, и должна искать категории для понимания трансцендентного бытия как такового.

Обозначив свои расхождения с чисто экзистенциалистским течением в теологии, Маккуорри обращает внимание на работы Тиллиха, где соединяются онтологический и экзистенциальный аспекты. Для Маккуорри важно, что Тиллих вводит онтологическое измерение (понятие «основание бытия» или «бытия самого по себе»), не подразумевая при этом, что Бог есть «некое бытие» (a being). Говоря о Боге как об «основании бытия», мы придаем ему «больше» реальности, чем любому существу или совокупности сущих. Для Маккуорри понятие «основание бытия» коррелирует с поздним Хайдеггером, который в интерпретации бытия переходит от онтологической дифференции «Бытия и времени» к пониманию бытия как присутствия, того, что «имеет место». Маккуорри в статье, посвященной сравнительному анализу двух периодов философии Хайдеггера, настаивает на единстве хайдеггеровского мышления и,

тем не менее, акцентирует новые моменты, появившиеся после поворота и значимые для его собственных теологических построений. В едином проекте хайдеггеровского философствования Маккуорри обращает внимание на поворот от аналитического мышления «Бытия и времени» к «изначальному», «сущностному» мышлению поздних работ. Уже аналитика вот-бытия не была объективирующей, и оставалась «научной» в той мере, в какой была строгим, идущим «к самим вещам» исследованием, поздние же размышления становятся мистическими и поэтическими. Аналитическое мышление является активным, изначально – рецептивным. Поздний Хайдеггер говорит о бытийном мышлении как о принадлежности бытию и слушании бытия. Бытие призывает человека и открывает себя; человек же делает шаг назад – по ту сторону области мнений и точек зрения, в сферу, где он захвачен мыслью. Новый смысл приобретает в поздних работах и хайдеггеровское понятие «мир». В «Бытии и времени» Dasein характеризуется как бытие-в-мире, оно существует проективно, осуществляется – в мире. Позднее Dasein предстает выступающим в бытие. Теперь мир характеризуется как открытость бытию и открытость самого бытия – «мир бытийствует, и в своем бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и внятного, что мы принимаем за родное себе» (2, 77). Мир перестает быть инструментальной матрицей вот-бытия, но трансцендирует его интересы и открывает ему себя. В теологических размышлениях Маккуорри находит резонанс признание того, что раскрытие человеческой экзистенции указывает в направлении трансцендентного, хотя трансцендентное лежит по ту сторону мировых и человеческих категорий и должно проявиться в своего рода откровении, если оно вообще познаваемо. Для Маккуорри, как и для Хайдеггера, неудачи традиционной метафизики показывают, что совершенно неадекватно начинать поиски бытия с определенного сущего (природы или человека). Преодоление метафизики возможно при сохранении баланса между феноменологическим анализом человеческого существования и более изначальной восприимчивостью к дарующему характеру основания экзистенции.

Маккуорри еще в ранних работах утверждал, что формулировки традиционного теизма, описывающие Бога и отношения Бога с миром, серьезно приуменьшали божественную имманентность. Он видит в традиционном «монархическом» представлении о Боге акцентирование божественного превосходства над творением, преувеличение расстояние между Богом и миром, ведущее к деизму. Изменение этой длительной традиции, стремление сконцентрировать внимание на божественном участии во вселенной становится мотивом всех произведений Маккуорри. Он чувствует, что традиционное представление искажает свой

предмет, и препятствует пониманию божественной действительности в секулярном обществе. Рассматривая теологию Фомы Аквинского как выражение классического теизма, Маккуорри выдвигает основной тезис: «К сожалению, независимо от того, как бы тщательно ни был сформулирован классический теизм, он все еще сохраняет тенденцию представлять „отчетливо монархическое” видение Бога, то есть Бога как односторонне трансцендентного, отдельного от мира или пребывающего над миром» (5, 35). Этому классическому теизму недостает баланса в его тяготении к трансцендентности; дополнением и противовесом должно стать внимание к божественной имманентности. Маккуорри предлагает путь, который он называет диалектическим теизмом, необходимый потому, что «интеллект требует более диалектического понятия Бога» (4, 31), и потому, что наш религиозный смысл требует Бога, более близко связанного с нашим человеческим опытом. Традиционно определяемое божество пребывало вне орбиты сотворенной жизни, в величественной святости и суверенитете оставаясь внешним по отношению к этому миру времени и изменения. Доктрина создания из ничего свободным действием Бога помещает мир за пределами Бога. Подобная позиция обесценивает творение и даже лежит в основании западной культурной эксплуатации и разграбления природы, так как природа не получает той полноты значения, какой заслуживает. Поэтому Маккуорри стремится обновить наше понимание божественного действия в мире. В его критической оценке классический теизм не в состоянии увидеть Бога, затронутого миром. Маккуорри спрашивает, не приводит ли такое представление к картине капризного божества и девальвации творения. Дисбаланс классической доктрины искажает также классическое описание божественных атрибутов, которые включают сверхчувственность, вечность, совершенство и неизменность. Маккуорри стремится заметить также их противоположности. В том, что он называет диалектическим теизмом, любовь должна быть дополнена страданием, трансцендентность – имманентностью, поэтому свое богословие он обозначает как вариант панентеизма. Теизм сохраняется, но в исправленной, сбалансированной форме. С диалектической коррекцией традиционная монархическая модель превращается в «органическую» модель отношения Бога и мира. Такая модель обнаруживает бытие с сущими, воплощая дифференцирование единства. Здесь можно увидеть эхо хайдеггеровского поворота от инструментальности Dasein к миру как просвету, в котором бытие раскрывает себя, к Dasein как пастуху бытия. Метод, который формируется на этом пути мысли, Маккуорри назовет «экзистенциально-онтологическим».

Наиболее развернутая экспликация экзистенциально-онтологического метода представлена в работе «Принципы христианской теологии». В ней Маккуорри определяет теологию как «исследование (study), которое благодаря соучастию (participation) в религиозной вере и размышлению над ней стремится выразить содержание этой веры в наиболее ясной, последовательной и доступной языковой форме» (5, 1). Использование тиллиховского термина «соучастие» определяет специфику теологии по отношению к другим способам исследования религии (философским или религиоведческим), предполагающим определенную отстраненность ученого от предмета исследования. Теология неотделима от веры, причем от вполне определенной веры – христианской, мусульманской или иудейской; теолог всегда принадлежит к религиозной общине. С другой стороны, теология не тождественна непосредственному опыту веры, в ней вера становится предметом мышления, которое может быть даже критическим. Непосредственный опыт веры Маккуорри рассматривает как своего рода *данное* для теологии, которое с помощью рефлексии должно перейти на уровень теологического выражения. Последняя часть определения теологии показывает, что она также представляет собой дискурс, целью которого является словесное выражение веры. Стремясь к ясности и интеллигибельности словесного выражения веры, пользуясь при этом обыденным языком, теология оказывается в одном ряду с другими интеллектуальными дисциплинами, хотя и отличается от них непосредственной причастностью своему предмету – вере. В своем определении теологии Маккуорри не называет ее наукой, но этот вопрос перед ним неизбежно встает. Он отмечает, что Фома Аквинский в своей систематической теологии задает вопрос о том, является ли *sacra doctrina* наукой, и отвечает на него положительно. Но со времен Св. Фомы понятие науки обрело столь различные смыслы (от дильтеевского различения наук о природе и наук о духе до определений науки в логическом позитивизме), что найти критерии научности теологии и ее место в системе других наук представляется весьма затруднительным. Называя теологию «божественной» наукой, Маккуорри подчеркивает необходимость сознавать «как различие между теологией и другими дисциплинами, проистекающее из неразрывной связи теологии с религиозной верой, так и родство теологии со всеми другими интеллектуальными дисциплинами, проявляющееся в их общем стремлении к ясности и понятности» (5, 4).

Среди теологических разделов Маккуорри выделяет философскую и символическую теологию. Философская теология понимается как соответствующая естественной теологии, но, в отличие от традиционного стиля естественной теологии, она пользуется не дедуктивным, а деск-

риптивным методом, который ничего не доказывает, но дает возможность увидеть, то есть проливает свет на то, в чем коренится вера, в чем заключаются ее притязания. В ее задачи входит установление связи секулярного мышления с теологическим. Она «полагает основные понятия теологии и исследует условия, которые делают возможной какую-либо теологию» (5, 39). Маккуорри предлагает «новый стиль» естественной теологии. В отличие от традиционной метафизики, она использует, скорее, экзистенциальные, чем рационалистические методы. Новый стиль в известном смысле оставляет позади старое различение естественного и откровенного познания Бога. Тем не менее, философская теология, которую разрабатывает Маккуорри, выполняет те же функции, что и старая естественная теология. Философская теология «наводит мосты между повседневным мышлением, опытом и материями, о которых говорят богословы; устанавливает отношение между религиозным дискурсом и всеми другими областями дискурса» (5, 57). Она осуществляет это, отталкиваясь от повседневных ситуаций, которые могут быть описаны на секулярном языке, двигаясь от них к ситуациям жизни веры. В ходе этих дескрипций такие религиозные слова как «Бог», «грех», «откровение» или «вера» получают свое значение.

Маккуорри идет к своей альтернативной теологической системе путем экзистенциального анализа бытия. Он стремится проводить этот философский анализ, чтобы раскрыть структуру бытия, и особенно бытия человеческого. Подобная исследовательская стратегия обеспечивает концептуальность, которая позволит очистить христианский теизм от метафизики субстанции и сделать его внятными для современного сознания. Метод должен быть тщательно определен. Это не рационалистическая попытка доказать существование Бога; и при этом не стремление выстроить понятие Бога на основе человеческих стремлений. Скорее, Маккуорри тщательно описывает структуру человеческого опыта во всех его аспектах, а затем спрашивает, могут ли различные религиозные традиции, и особенно христианство, предложить мудрость, которая соедилилась бы с концептуальным описанием, и действительно усовершенствовалась в этом сцеплении. Мы находим здесь метод корреляции, родственной Тиллиху, к работам которого Маккуорри неоднократно отсылает. Он подчеркивает, что теизм защитим философскими средствами, но еще более важно, что когда абстрактный теизм наполняется из христианского откровения Бога, мы можем понять его как совершенно взрослую и ответственную веру для современного человека. Маккуорри думает, что если мы не требуем от философии доказательства существования или определения природы Бога, то ресурсы современной философии могут указать путь и сделать возможной интеллектуальную ин-

терпретацию. Маккуорри решительно вводит философский контекст в богословие, акцентируя имманентность Бога, а его понимание отношения языка к бытию выстраивается в соответствии с этим видением. Так же, как царство сущих формирует континуум – от простых вещей до человеческого существа, и именно оттуда сущие узнают о бытии, поддерживающем все сущее, язык сущего причастен бытию: «позвольте мне предположить, что рассмотрение возрастающих уровней сущего позволяет более ясно проявить характер бытия самого по себе. Для самых простых и низших сущих более высшее не только есть, но позволяет-быть, и это становится исключительно верным на уровне личностного бытия человека, с его ограниченной свободой и креативностью. Так, символы, которые выведены из уровня личностного бытия, имеют самую высокую адекватность, так как в бытии они указывают на позволение-быть» (5, 144). Он добавляет, что любовь стала высшим символом божественного бытия во всех религиях. Поскольку Маккуорри с особой силой подчеркивает онтологическую причастность бытию всего сущего, и особенно человеческой экзистенции, иерархия символического языка оказывается одновременно откровением бытия и конечным созерцанием. Спорным вопросом остается последовательность этого теологического метода. Пытаясь следовать за Хайдеггером в анализе бытия, Маккуорри все же сбивается на традиционные построения, в которых центральным различием было различие между бытием и ничто, а остальные дефиниции носили подручный характер. Маккуорри, конечно, отмечает отличие бытия от сущего и его свойств, но в контексте радикального отличия бытия от ничто. Хайдеггеровский ход иной – бытие радикально отлично от сущего, настолько радикально, что «на фоне сущего сливается с Ничто».

Маккуорри предлагает захватывающую альтернативную модель отношения Бога и сотворенного порядка мира. Его метод стремится охватить человеческий опыт современности и может многому научить своей критикой абстрактного рационализма и ориентацией на библейские теологические понятия. Его попытка синтезировать онтологию Хайдеггера, противостоящую метафизике, и изначальную библейскую веру оказала существенное влияние на религиозно-философскую мысль второй половины XX века. Но если мы примем, несмотря на хайдеггеровский запрет, это отождествление Бога и бытия, то непонятно, как оно может сочетаться с христианской концепцией личного Бога. Остается также вопрос, сохраняет ли подобная панентеистическая модель тождественность и свободу мира и человека?

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
2. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993.
3. *Macquarrie J.* Heidegger's Earlier and Later Work Compared // *Anglican Theological Review*, 49 (1967).
4. *Macquarrie J.* In Search of Deity. London: SCM Press, 1984.
5. *Macquarrie J.* Principles of Christian Theology. London: SCM Press, 2003.

Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII – начала XIX века

Каждый народ обладает особенностями менталитета, обуславливающими определенное направление интеллектуального и духовного развития, находящее свое отражение и в его философской культуре. Безусловно, народы не изолированы друг от друга, поэтому общение между ними не только возможно, но, пожалуй, даже необходимо для плодотворного развития. Однако взаимодействие русской философской мысли с западноевропейской склонны рассматривать как банальное заимствование – в лучшем случае, с некоторыми элементами видоизменения под конкретные исторические условия. Таким образом, неявно утверждается, что русская культура сама по себе «нефилософична», все ее положения являются изначально привнесенными извне, и ни о какой самобытности речи, естественно, идти не может. Некой защитной реакцией на это ущемляющее национальную гордость мнение является диаметрально противоположная позиция, в соответствии с которой русский народ обладает исключительной гениальностью, таинственной русской душой, находящей отражение, в том числе, и в философской мысли. По всей видимости, именно этой «талантливостью» и объясняются все беды России, все же с лихвой компенсирующиеся ее блестящими прозрениями. Я не согласна ни с одной из этих точек зрения, считая их крайними проявлениями одной позиции, утверждающей принципиально различную способность разных народностей к философствованию. В противовес этому я полагаю, что не существует «философских» и «нефилософских» культур как таковых, а каждой культуре свойственна определенная степень рефлексии на определенном этапе развития. Соответственно, самобытность культуры определяется не большей или меньшей философичностью, а лишь набором вопросов, актуальных в тот или иной временной промежуток. И именно этот набор и определяет не банальное заимствование одной культурой идей другой, а их неповторимое и иногда весьма неожиданное преломление в зависимости от насущных потребностей общества. В данной работе я попытаюсь это продемонстрировать на примере рецепции и интерпретации понятия постулата в русской метафизике XVIII – начала XIX века.

XVIII–XIX века были переломными для России во многих отношениях, в том числе и для развития русской философской мысли. Это век создания университетов и возникновения профессиональной философии, формирования языка русской метафизики. Влияние достижений

западноевропейской мысли на эти процессы неоспоримо. Причем, если французская и английская философия, воспринимаясь, скорее, как феномены культуры, были весьма популярны среди непрофессионалов и оказывали широкое воздействие практически на все сферы жизни российского общества, то теоретическая мысль находилась, главным образом, под влиянием немецкой метафизики в лице вольфианства. Христиан Вольф (1679–1754) был фигурой чрезвычайно популярной не только в России, но во всей Европе XVIII века, но для России он стал кумиром, а предложенный им метод надолго остался идеалом профессионального философствования. Т. В. Артемьева отмечает среди причин столь большой популярности этого философского течения прежде всего «немецко-голландские» пристрастия Петра I, а так же наличие в вольфианстве модели «компромисса» религии и науки, единственно возможной для России того времени (см. 2, 33-55). Как бы то ни было, влияние Вольфа на формирование университетской учебной программы и философского языка России XVIII–XIX вв. неоспоримо.

Основной заслугой Вольфа по праву считался его математический метод. Целью его было построение четкой, ясной системы метафизики, по достоверности сравнимой с математической. Безусловно, Вольф был не первый в своем стремлении. Вопрос возможности метафизики как науки волновал всех философов Нового времени не только в Германии, но и по всей Европе; каждый философ в той или иной мере стремился преобразовать метафизику до науки, столь же однозначной, сколь геометрия. А преимущество последней в свою очередь усматривалось в наличии евклидовых постулатов и аксиом, из которых выводятся все дальнейшие теоремы и задачи, и правильный выбор которых и обусловил, в конечном счете, плодотворное развитие математической науки. Такого взгляда на роль постулатов в геометрии придерживался уже Г. В. Лейбниц (см. 11, 172-173). При этом, он, придерживаясь аристотелевской линии, был склонен понимать постулаты «в смысле допущений, которые принимают до тех пор, пока не удастся их доказать» (12, 428). Вольф в этом вопросе следует Евклиду и определяет постулат как «недоказуемое практическое положение» (18, 259), «которое показывает, что нечто возможно, и истинность которого ясна из самого определения» (17, 1086). Впоследствии позиция Вольфа была подвергнута критике со стороны Хр. А. Крузия, И. Г. Ламберта; свое понимание данного понятия предлагал И. Кант. Однако это лишь подчеркивает важность рассматриваемой проблемы для немецкой философии того времени. Стоит заметить, что философские изыскания были сконцентрированы не только на прояснении значения данного термина, но и, собственно, на поиске тех достоверных положений, на которых можно было бы ос-

новать философскую систему, причем не только ее гносеологическую часть, но и моральную. Так, уже Вольф пытался установить в моральной философии постулаты, полагая, что нравственные принципы должны быть столь же четко сформулированы, как математические и гносеологические. Однако нельзя сказать, что ему это удалось в полной мере, поэтому заслугу введения постулатов в практическую философию следует все же оставить за Кантом.

Кант произвел своего рода переворот в понимании понятия постулата. В его теоретической философии постулаты суть априорные основоположения рассудка о модальности, обладающие субъективно-синтетическим характером и, в силу этого, непременно требующие если не доказательства, то, по крайней мере, дедукции (см. 7, 170-182). Гораздо более важны, как для самого Канта, так и для последующей философии, его практические постулаты, которые суть «не теоретические догмы, а предположения в необходимо практическом отношении» (6, 530). В понимании математического постулата Кант все же остался в рамках устоявшейся традиции, определив его как «практическое, непосредственно достоверное положение или основоположение, определяющее возможное действие, относительно которого предполагается, что способ его осуществления непосредственно известен» (8, 366). Таким образом, мы видим, что Канта волновали те же проблемы, что и Вольфа, и что пытался решить он их, по большому счету, теми же методами. Конечно, Н. А. Бердяев сильно преувеличивал, утверждая в своей работе «Смысл творчества» (1916), что Кант был «подавлен фактом математического естествознания» и подавил саму философию «делом Ньютона» (3, 53). Ведь кенигсбергский философ понимал «математическое» уже иначе, чем Вольф, и признавал необходимость для метафизики иметь свой метод, отличный от метода математического и естественнонаучного. Но, тем не менее, следует признать, что доля истины в этом суждении все же есть, так как, декларируя одно, Кант по факту все же во многом остался верен традициям классической метафизики, особенно по части поиска достоверных основоположений, правильный выбор которых, при соблюдении логических правил вывода из них остальных положений, мог бы гарантировать истинность построенной системы. Но если это так, то почему же, несмотря на чрезвычайную популярность вольфианства в России, кантовская философия у нас не прижилась? Критике в равной степени подвергались и теоретические, и этические, и религиозные взгляды Канта; отвергался сам его подход, сама попытка установления априорно истинных принципов (в том числе, постулатов и аксиом), которые нередко именовались пустыми и ложными именно в силу отсутствия их доказательства?

Для ответа на этот вопрос обратимся к российской действительности XVIII века. Вольфианская система в России фактически являлась синонимом «научности». Об этом свидетельствуют и учебные программы (основными учебниками являлись «Philosophia definitiva» Ф. Хр. Баумайстера и «Institutiones Philosophiae» И. Г. Винклера), и характер русскоязычных трудов того времени, воспроизводящих вольфианскую систему. Первым таким учебником можно считать учебник по философии Г. Н. Теплова (1711–1779) «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (1751). В нем особое внимание посвящено гносеологическим проблемам и практической применимости знаний.

В русских компендиумах проблема постулатов и аксиом не оставляется без внимания. Так, Д. С. Аничков (1733–1788), первый русский профессор философии Московского университета, в своем сочинении «Теоретическая и практическая арифметика, в пользу и употребление юношества, собранная из разных авторов» (1764) определяет аксиому как истину, «которая непосредственно выводится из определения, и не подлежит особливому доказательству, для своей ясности» (1, 4). Постулаты же (требования) суть «такие предложения, которые показывают возможность вещи, и утверждают об одной, что она таким образом сделана быть может» (1, 5).

Переведенный в 1766 году с латыни учебник по логике И. Г. Гейнекия (1681–1741) дает следующее определение аксиом и постулатов: «Все те предложения, которые непосредственно происходят из определений, ежели будут теоретическая, то аксиомами (axiomata), а когда практическая, то постулатами (postulata) называются» (5, 104-105). И аксиомы, и постулаты не требуют доказательства, «ибо если определение истинно, то и предложение произошедшее оттуда, не может не быть подлинно» (5, 105).

В «Философических предложениях» (1768) Я. П. Козельского (1729–1795) дается следующее определение: «Положение, или вопрос (postulatum), есть практическое предположение, не требующее доказательства, и выведенное из одного определения». Аксиома же есть «теоретическое предположение, которое для легкости в понятии его не требует доказательства» (9, 444).

Профессор словесности и ректор Харьковского университета И. С. Рижский (1759–1811) в своем «Умсловии или умственной философии» (1790) разделяет все предложения на предложения «не посредственные (judicia immediata), в которых такое бывает сказуемое, которое из первых понятий происходящих от понятия подлежащего; так, что не можно раздельного иметь понятия о подлежащем, не имея понятия о сем ска-

зуюмом», и на предложения «посредственные (judicia mediata), в которых такое бывает сказуемое, которое от понятия подлежащего произошло после многих других от него произошедших понятий». К непосредственным предложениям относятся предложения «видимые» (judicia intuitiva), так же «определения, которые содержат в себе такое свойство вещи определяемой, без которого она быть более тою вещью не может» и, наконец, предложения, «которые у Философов и Математиков называются основательными axioma, и требованиями postulata, в которых такое соединяется с подлежащим сказуемое, которое бывает или часть какого нибудь определения, или непосредственно выведенное из него следствие». Аксиомы являются предложениями теоретическими (propositio theoretica), а постулаты – деятельными (propositio practica). И те, и другие суть предложения, не требующие доказательства (propositiones indemonstrabiles) (16, 73-75).

П. И. Богданов (1776–1816) в своей «Краткой логике» (1806) также называет постулаты и аксиомы предложениями, «не требующими доказательства». При этом, «аксиома есть такое теоретическое предложение, которое утверждается на одном рассуждении; а постулатом есть практическое предложение, в котором выводятся из рассуждения следствия» (4, 48-49).

Профессор умозрительной и практической философии Казанского университета А. С. Лубкин (1770/71–1815) разделяет предложения на умозрительные, или же теоретические (theoretica), и на деятельные, или же практические (practica). В теоретических полагается, будто «что нибудь есть, или бывает», в практических говорится, «что сделано быть может или, долженствует». По внутренней своей силе и ясности предложения бывают недоказательные (indemonstrabiles), «кои сами по себе ясны, так что не требуют к утверждению своему никакого доказательства», и доказательные (demonstrabiles), «кои требуют еще какого нибудь доказательства, или посредством доказательства могут быть ясными». Аксиома (axioma) – предложение недоказуемое теоретическое, тогда как требование (postulatum) – предложение недоказуемое практическое (см. 14, 63-64).

В учебнике П. М. Любова (?1780–?1830) мы находим следующие определения: «Самоистина (axioma) есть такое предложение, которое непосредственно составляется из определения, наблюдения, или опыта, и содержит в себе мысль нужную *только для познания*», то есть аксиома является «умственным недоказываемым» предложением. «Требование (postulatum) есть предложение непосредственно выведенное из определения, наблюдения или опыта, содержащее в себе мысль, *тре-*

бующую исполнения», то есть постулат есть предложение «деятельное недоказуемое» (15, 50-52).

Несложно заметить, что все эти дефиниции представляют собой не слишком отличные друг от друга вариации традиционного вольфианского понимания постулата как практического недоказуемого положения, в противоположность которому аксиома является недоказуемым теоретическим положением. И даже несколько выбивающиеся из этого ряда определения Богданова и Козельского все же не являются чем-то принципиально иным.

Стоит отметить, что все приведенные определения встречаются, по большому счету, в логике. При этом, мы не находим никаких критических разборов и возражений, а находим лишь кальку с распространенного вольфианского понимания данного термина. В сочинениях собственно метафизического или естественнонаучного характера (являющихся чаще всего тоже различными вариантами изложения вольфианской системы) нет и намека не только на самостоятельные поиски постулатов и аксиом, на базе которых можно было бы смело строить философскую систему и которые обеспечили бы ей достоверность, сравнимую с математической. Из этого можно сделать вывод, что рассматриваемая проблема, наделавшая столько шума на Западе и породившая затем критическую философию Канта, на самом деле мало волновала русских мыслителей. Создается впечатление, что вольфианская модель, строго зафиксированная, выверенная, скорее дидактическая, несмотря на свое огромное влияние на формирование понятийного аппарата русской метафизики, тем не менее, стала лишь привнесенной извне формой, единственно приемлемой для философствования в России того времени и утвердившейся за счет ряда социально-политических причин (см. 2, 33-55, 99-123), но никак не в силу близости русскому духу проблем немецкой метафизики.

Напоследок разберем учебник по логике П. Д. Лодия (1764–1829) «Логические наставления, руководствующие к познанию и различию истинного от ложного» (1815). Эта работа особенно примечательна тем, что в ней явно прослеживается хорошее знание русским логиком собственно кантовских работ. В целом, Лодий относится к философии Кеннигсбергского мыслителя весьма скептически (см. 10, 260-267). Так, например, Лодий критикует взгляды Канта на разделение суждений по модальности, утверждая, что видов суждений по модальности больше, нежели определил Кант (см. 13, 225). Из этого можно сделать вывод, что Лодий достаточно хорошо ориентировался в «Критике чистого разума» вообще и в разделе, посвященном основоположениям, в частности. Тем не менее, при рассмотрении вопроса, что собой представляют

постулаты, русский логик остается в рамках традиционной вольфианской позиции: «Предложение практическое не доказываемое или не требующее никакого доказательства, называется требованием (*postulatum*), которого исполнение как возможное предполагается» (13, 225). О своеобразной трансформации данного понятия в кантовской «Критике» нет ни слова.

Из всего выше изложенного явствует, что русская философия, даже на заре своего оформленного становления, не была бездумной преемницей немецкой метафизики. По сути, заимствована была лишь внешняя форма, тогда как содержание было подвергнуто глубокому критическому осмыслению. Дальнейшее развитие получили лишь те идеи, аналог которых уже и без того формировался в русском обществе; услышаны и приняты были лишь те положения, которые резонировали с устремлениями «таинственной русской души»; ставились и решались лишь те проблемы, которые соответствовали нуждам тогдашней России. Такое заимствование уже никак нельзя считать бездумным и подражательным. Это больше похоже на обучение, нисколько не ущемляющее национальной гордости, так как не только в плодах этого обучения, но уже и в самом процессе усвоения изначально проявлялась самобытность и философичность русской культуры.

Литература

1. *Аничков Д. С.* Теоретическая и практическая арифметика, в пользу и употребление юношества, собранная из разных авторов. М., 1764.
2. *Артемова Т. В.* История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996.
3. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 2002.
4. *Богданов П. И.* Краткая логика, изданная в пользу юношества, обучающегося в Благородном Пансионе, учрежденном при Императорском Московском Университете. М., 1806.
5. *Гейнецкий И. Г.* Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историю философическою / С лат. М., 1766.
6. *Кант И.* Критика практического разума // Собр. соч.: В 8-ми т. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 4. М., 1994.
7. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
8. *Кант И.* Логика // Собр. соч.: В 8-ми т. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 8. М., 1994.
9. *Козельский Я. П.* Философические предложения // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. М., 1952.
10. *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009.
11. *Лейбниц Г. В.* Замечания к общей части Декартовых начал // Собр. соч.: В 4-х т. Т.3. М., 1984.
12. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении // Собр. соч.: В 4-х т. Т. 2. М., 1983.

13. *Лодий П. Д.* Логические наставления руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. Спб., 1815.
14. *Лубкин А. С.* Начертание логики, сочиненное и преподанное в Армейской семинарии. Спб., 1807.
15. *Любовский П. М.* Опыт логики. Харьков, 1818.
16. *Рижский И. С.* Умсловие или умственная философия, написанная в Санкт-Петербургском горном училище. В пользу обучающегося в нем юношества. Спб., 1790.
17. *Wolff Chr.* Mathematisches Lexicon. Leipzig, 1716.
18. *Wolff Chr.* Philosophia rationalis sive Logica. Leipzig, ³1740.

Феномен цинизма: тенденция к интернациональности

Цинизм – это реальность сегодняшнего дня, которая представляет определенную опасность для культуры и общества. Однако границы цинизма сегодня достаточно размыты, поэтому непросто локализовать его и определить как негативный феномен. В какой степени цинизм можно считать национальным или интернациональным? На протяжении двух с половиной тысячелетий цинизм выражал себя более или менее явно и развернуто и уже подвергался критике со стороны представителей самых разных философских течений и направлений.

Цинизм существовал – как контркультурная позиция – во все времена, однако отношение к нему постоянно изменялось. Во времена упадка государств, во времена краха великих идеологий и религиозных доктрин циники быстро завоевывали массовые симпатии. Когда общественный порядок и легитимирующая его система ценностей восстанавливались, усиливалось влияние государственного образования, воздействие религии и академической светской культуры, государственной идеологии и общественного мнения, то циники отходили на второй план. К сожалению, невозможно получить исчерпывающее представление обо всей цинической традиции контркультуры, существовавшей на протяжении многих веков. Цинизм в те столетия не был столь откровенным и не отстаивал свои позиции открыто в книгах и в средствах массовой информации. Но в эпоху, начало которой символизирует имя Фридриха Ницше, начинается массивное наступление цинизма под лозунгом «переоценки ценностей».

Сегодня циническая философия в ее новейшей интерпретации получила широкое распространение на Западе. Массовыми тиражами в Германии издаются книги «неокиника» Петера Слотердайка, который написал «Критику цинического разума», считающуюся теоретическим манифестом постмодернизма. Она представляет собой изучение проблематики цинизма в прошлом и настоящем.

Необходимо обратить внимание на существующие затруднения при попытке дать однозначную дефиницию цинизму. На рубеже XIX–XX веков словари квалифицировали цинизм только как учение одной из античных философских школ. (2, 209) Например, «Краткая философская энциклопедия» в определении понятия «циники» отсылает на статью «киники», где они описываются как «сторонники Антисфена, который в гимназии Киносарг» проповедовал нетребовательность и умеренность» (2, 209). Здесь же упоминается, что поздний кинизм отличался пренеб-

режением ко всякой культуре и ко всем обычаям, что временами вырождалось в цинизм (2, 209).

Современное слово «цинизм» обозначает исключительно негативные аспекты кинизма, лишённые его позитивных сторон – стремления к самопознанию и самосовершенствованию. Сегодня понятие «циник» связывается с определенной моральной позицией – или, говоря точнее, с отрицанием моральных ценностей как таковых, с признанием морали лицемерным средством для достижения своих собственных жизненных целей (5, 875). Под цинизмом можно понимать откровенное пренебрежение к требованиям морали, которые требуют ставить общечеловеческое, благое, санкционированное религией или светской культурой выше индивидуального, продиктованного наслаждением. По мнению французского философа В. Янкелевича, циник считает себя негодяем и руководствуется принципом «чем хуже, тем лучше». Оскар Уайльд дает такое определение циничному человеку: «Циник – это человек, который всему знает цену, но никого и ничто не ценит» (7, 665).

Насколько цинизм античный похож на цинизм современный? Кинизм (цинизм) начинается как учение, созданное в Древней Греции Антисфеном (ок. 450– ок.360 гг. до н.э.) и Диогеном Синопским (ок.400– ок. 325 до н.э.). Наиболее яркие последователи – Кратет, Метрокл, Бион и др. Общность «идейного происхождения» и взаимное влияние при личном общении позволяет определить античный кинизм как школу. Киники первые бросили вызов общественному строю, принятой обществом морали и нравственным нормам, а киническая оппозиция выявила несостоятельность властных и государственных установок античного полиса в период кризиса, а также несоответствие провозглашаемых принципов и реальной жизни граждан. Влияние кинических (цинических) идей выходит далеко за пределы античности и за пределы Греции; идейные наследники киников обнаруживаются по всему миру, в различные эпохи, вплоть до современности.

Ценности, пропагандируемые античными киниками, были прямо противоположны общепринятым среди свободных граждан. Например, Платон в своем «Государстве» говорил, что свободные люди могут заниматься физическим трудом с целью заработка только по причине своей корыстности – они рабы своих желаний, которые требуют все новых и новых затрат. Труд – дело презренное. Но именно ценность труда и отстаивал киник Антисфен: «Он утверждал, что труд есть благо, и приводил в пример из эллинов великого Геракла, а из варваров Кира» (1, 234).

Невовлеченность киников в политику и общественную жизнь давала необходимую отстраненность, позволявшую свободно критиковать

социальные порядки, законодательство, религию и мораль. Превыше всего свободные граждане полиса ставили свои высокие гражданские обязанности защищать полис от врагов и участвовать в управлении им. Против этого выступал Диоген Синопский, заявляя, что всякого рода обязанности – правовые и этические – лишают человека его собственной жизни, которая является единственной ценностью. Антисфен считал, что мудрец должен руководствоваться не общепринятыми законами, а законами добродетели.

Можно отметить следующие черты, свойственные античному кинизму:

- критика идеализма и рационализма, неверие в высокие идеалы, в человеческий разум, в благотворную роль образования;

- противопоставление культуре природы, биологизаторски толкуемой природы; человек толкуется как особое животное, которое вынуждено создавать для нужд биологического выживания социум, государство и культуру;

- отрицание государства и морали (рассуждения о божественном происхождении государства и о высоте моральных идеалов – ложь, которой прикрывается эгоизм). Необходимо возвращение к природе, чтобы обрести свободную, независимую, принадлежащую ему самому жизнь;

- разоблачение за «возвышенными» рассуждениями эгоистического интереса, неотъемлемо присущего каждому человеку как биологическому существу, составляет суть кинической сатиры. Кинизм характеризует юмор, связанный с телесными отправлениями;

- отрицание общественного прогресса: общество улучшить невозможно, поскольку все люди имеют вечную и неизменную эгоистическую биологическую природу. Человек остается один и тот же во все времена, попытки улучшить общество оборачиваются кровью и жертвами;

- лживые «гуманистические», «альтруистические», «общечеловеческие» ценности нужно заменить «естественными», причем устанавливать их должен для себя каждый человек индивидуально.

Крайности учения киников привели к деградации кинизма и превращению его в цинизм. В различные эпохи цинизм существенно изменялся. Далеко не все готовы признать наличие цинических мотивов в творчестве Д. Дидро или Ф. Ницше, а тем более А. И. Герцена или А. П. Чехова. Прежде всего, с такой квалификацией названных мыслителей не согласятся те, для кого цинизм уже имплицитно предполагает негативную моральную оценку. Тема многовековой цинической традиции – её наличия или отсутствия – остается в российской историко-

философской литературе открытой. Мы воздержимся от подробного рассмотрения этой темы, лишь приведем некоторые суждения и оценки исследователей античного цинизма.

И. М. Нахов косвенно указал на то, что кинизм можно считать первым учением, от которого начинается целое направление в последующей европейской философии, когда назвал мыслителей разных времен, равнявшихся на Диогена Синопского: «Для последующих веков Диоген стал олицетворением идеального мудреца, безгранично свободного, ни перед кем не пресмыкающегося и умеющего свести свои потребности до такого минимума, чтобы оставаться независимым. Таким, например, рисует Диогена Дидро в „Племяннике Рамо“. В Предисловии к третьей книге „Гаргантюа и Пантагрюэль“ Франсуа Рабле делает своим кумиром Диогена-кинника, прославляя его веселое правдолюбие, озорную независимость, жизнерадостное искание истины, палка которого – вечная угроза всем выходцам с того света, всему отжившему. Несмотря на диогеновский аскетизм, диогенизм оказался сродни раблезианству» (4, 64). Традиции античного кинизма находят отклик в эпоху Возрождения, а затем в новое и в новейшее время. Нахов указывает на то, что кинизм (циннизм) как единое направление в философии простирается от античности до XIX века, говоря о переоценке ценностей, которую он проводит – и, тем самым, указывает на любимое выражение Ницше.

М. А. Можейко находит влияние идей античных киников на идеологию молодежного бунта в 60-е годы XX века: «Кинизм оказал непосредственное содержательное воздействие на формирование философско-этической концепции стоицизма, предложившего менее эпатирующую и потому более конструктивную стратегию разрешения поставленных кинизмом проблем, прежде всего – проблемы духовной автономии. Аксиологическое влияние кинизма может быть обнаружено также в различных и разнородных культурных феноменах: христианский аскетизм (особенно отшельничество и юродство в раннем христианстве и православии), дервишество в мусульманстве, феномен хиппи и движение новых левых в современной западной культуре, концепция автономии в теории „нового класса“ и др.» (3, 1011).

С. С. Аверинцев доводит киническую традицию до современности, считая возможным определять кинизм как античную форму «контркультуры» и определяя школу киников в ряд разнообразных духовных движений, где социальная несвобода компенсируется асоциальной свободой, приводя в пример йогов, дервишей и современных хиппи. П. Слотердайк пишет об античном кинике: «Мы не могли бы сегодня составить себе представления о его внешнем виде, равно как и о его влиянии на окружающую афинскую среду, не имея мы в наши дни опыта

наблюдения за хиппи, бродягами и городскими индейцами. Это дикий, склонный к шуткам и выходкам хитрый тип. Образ, донесенный до нас античной традицией, свидетельствует, что киникам приходилось обходиться без имущества – в большинстве случаев не по доброй воле, а с детства, затем это вошло в привычку и стало добровольной нищетой, создавшей впечатление полной независимости» (6, 187).

Неокинизм в современной Европе, представителем которого выступает Слотердайк, предпринимает попытку реабилитации античных принципов цинизма и приспособление их к реалиям современной западной действительности. Неокинизм интерпретируется как следствие неудачи Просвещения; циниками представляются практически все современные люди, на словах следующие принципам Просвещения, но на практике прибегающие к насилию, манипулированию и эксплуатации, прикрываемым ханжескими интерпретациями просветительских идей. Неокинизм Слотердайка можно квалифицировать как попытку позитивного продолжения «критической теории» Франкфуртской школы, как преодоление её фундаментального пессимизма с помощью возрождения традиции народной смеховой культуры.

Философия Слотердайка – это философия грани XX и XXI веков, времени, когда нашли свое продолжение и завершение многие процессы, которые начались в эпоху Просвещения. Главным противоречием этой эпохи Слотердайк считает столкновение просвещенного и обыденного сознания, которое и порождает современный цинизм. Системе гуманистических ценностей, строящейся просветителями и их наследниками на протяжении трех веков, в XX веке была противопоставлена развитая и дифференцированная шкала потребительских ценностей, в которой духовности в старом понимании уже не нашлось места. Когда две эти системы ценностей сталкиваются в одном сознании, возникает то, что Слотердайк именует современным цинизмом. Это «просвещенное ложное сознание» (6, 28), которое ознакомлено с высшими достижениями человеческой культуры, но в грубой форме отрицает их в теории и на практике. Иными словами, сознание, которое усвоило в процессе образования гуманистические представления об истине, добре и красоте, но не следует этим представлениям из потребительских соображений. Человек просвещенный прикрывается высокими ценностями просветительской морали, но реально живет в соответствии с ценностями потребительского общества. В этом смысле цинизм можно считать интернациональным явлением, отметив лишь оттенок национального образа цинизма, который выражается у разных народов по-разному. В качестве примера рассмотрим паноптикум циников, который изображает Слотердайк. Первой фигурой паноптикума является Диоген Синоп-

ский, которого Слотердаjk называет родоначальником и первым представителем богемы и хиппи, подчеркивая, что бедность Диогена была не догмой, а необходимостью для освобождения от бремени ложных материальных ценностей. В античном мире многие являлись скрытыми циниками, если смеялись шуткам Диогена, хотя никогда не решились бы повторить эти шутки от своего имени, то есть не выступили бы в роли циников откровенных. Они отворачивались от киников, ведущих животный образ жизни, не считающихся с социальными установлениями и моралью – от бесстыдного Диогена, справляющего физиологические потребности в общественных местах. Но при этом они были готовы воспринимать цинизм в незначительном, «щадающем» проявлении. Античный циник, таким образом, еще воспринимался как фигура шокирующая, и в его философии теория и практика переплетались самым причудливым образом.

Смеховой мотив афинского кинизма погибает в позднем римском кинизме, последователи которого старательно пытались ограничивать потребности и пребывать в автаркии, но слишком серьезно относились к роли моралистов. Слотердаjk рассматривает это на примере сатиры Лукиана Насмешника из Самостаты, который выступает в качестве элемента господской сатиры против интеллектуальных простачков. Слотердаjk считает, что представители позднего римского кинизма были, скорее, попрошайками, трусами, изгоями, ханжами, чем насмешливыми индивидуалистами.

Следующей фигурой паноптикума является Великий Инквизитор Ф. М. Достоевского. Слотердаjk считает его прототипом современного политического циника и фигурой, типичной для эпохи. Два полюса в его сознании и мышлении, обостряющие противоречия, суть: реалист, аморалист, циник и утопист, гиперморалист, романтик. Слотердаjk приходит к выводу, что институт церкви у Достоевского представляет собой собирательный образ всех принуждающих институтов, регулирующих жизнь общества – прежде всего, государства и армии. Иными словами, против появления Христа выступает не религия как таковая, а религия как церковь, представляющая аналогом государства: «Человек нуждается в порядке, а порядок нуждается во власти, власть же нуждается во лжи. Тот, кто желает властвовать, должен в соответствии с этим сознательно использовать религию, идеал, обман и соблазн, а также (в случае необходимости) и насилие» (6, 220). Цинизм средств соединяется с морализмом целей, что дает нам представление о первой форме цинического сознания, которая развивается в XIX веке. Такое сочетание нивелирует мораль по отношению к средствам, что приводит к распространению нигилизма.

Последней фигурой паноптикума является *Das Man*, или безличность М. Хайдеггера. *Man* – не абстракция, не общее понятие, это – средний род Я-повседневного, заурядная сторона, обращенная к обществу, публичное Я с усредненными параметрами. Слотердаjk считает, что Хайдеггеру присущ системный аморализм, что обусловлено его кинизмом целей. Во-первых, Хайдеггер со своей теорией смерти переставляет акценты и низвергает тот способ видения, который объективирует гибель других. Во-вторых, общество, замкнутое на производстве, навязывает цели, ведущие к неподлинному существованию. Между тем, Хайдеггер показывает, что существование тревожно, без-домно, поэтому человек испытывает стремление вернуться на искусственную родину, прячась за стеной своих привычек. В-третьих, Хайдеггер обнажает противоречие между сознательным и бессознательным. Подлинность в данном случае выступает как непрерывное сознательное состояние, в отличие от бессознательного, которое управляет человеческой жизнью; это разбросанное, вынужденное сознание *Man*.

Необходимо отметить, что Слотердаjk, не включивший Ницше в паноптикум циников, считает его нео-«киником» или «мыслителем амбивалентности». Слотердаjk отмечает, что в цинизме Ницше проявляется «нечто такое, в чем слиты воедино стратегия и тактика, подозрительность и раскованность, прагматика и инструментализм – и все это находится в распоряжении набившего себе руку, думающего, в первую очередь и в конечном счете, о себе политического Я, которое внутренне лавирует, а внешне изображает себя твердым и монолитным» (6, 11).

В отличие от античности, когда киник для греческого полиса был фигурой редкой и выдающейся, по мнению Слотердаjка, в современном обществе цинизм приобретает иное качество – он становится массовым явлением. На наш взгляд, цинизм интернационален, поскольку его можно дифференцировать как установку сознания, как способ мышления.

Литература

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Изд-во «Мысль», 1979.
2. Краткая философская энциклопедия. М.: Изд. группа «Прогресс»-«Энциклопедия», 1994.
3. Можейко М. А. Сократические школы // История философии. Энциклопедия. Мн., 2002.
4. Нахов И. М. Философия киников. М.: Изд-во «Наука», 1982.
5. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. 4-е изд. М.: Азбуковник, 1999.
6. Слотердаjk П. Критика цинического разума / Пер. с нем. А. В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
7. Уайльд О. Сто афоризмов Оскара Уайльда // Портрет Дориана Грея: Роман, повести, пьесы, сказки, афоризмы / Пер. с англ. В. Чухно, М. Благовеценской. М.: Эксмо, 2007.

Мифомания и философия

Недавно одним из коллег был поставлен сам по себе очень правильный вопрос: «Как вводится Бог в философию?» Предполагалось проследить введение понятия Бога у различных философов. Кажется, этот вопрос следовало бы поставить так: «Как выводится Бог из философии?» Иными словами, проблема: «Как вывести Бога из философии?» должна напомнить нам то, как ранее – почти в этой же последовательности – выводилось названное понятие из математики, физики, химии и других наук. Подобно тому, как химия очищала себя от алхимии, так и философия также должна стать наукой. Если мы спрашиваем: «Возможна ли религиозная математика?» – то не сомневаемся, что получим в большинстве случаев отрицательный ответ. Возможны религиозные математики (как и философы), но религиозная математика недостижима почти так же, как недостижимы круглый квадрат и *regretuum mobile*. Но если мы спрашиваем: «Возможна ли религиозная философия?» – отвечаем обычно машинальным «да», потому что где-то слышали о такой, не задумываясь, что втягиваем в философию опасности квадратного круга.

Мы знаем, из истории философии, что в большинстве культур философия и теология не демаркируются удовлетворительно. Очень счастливым оказался случай, что в античной Греции не оказалось сколь-нибудь состоятельной и догматической теологии, благодаря чему возникновение весьма специфического феномена философии стало возможным.

Предмет доклада *speciatim* – вторичная потребность в мифологии, возникающая на почве постоянного (на протяжении веков) мифопотребления, и *generatim* – негативное действие мифологии на философию. Не думаю, чтобы отечественный менталитет был бы каким-то особенным образом мифологичен или подвержен опасности легкой мифологизации (хотя нельзя сказать, чтобы был как-нибудь особенно устойчив в этом отношении). Во всяком случае, наша философская культура особенно в том ее регионе, который можно именовать религиозно-философской традицией, проявила как в прошлом, так и в настоящем достаточно высокую склонность к разработке как самой темы мифологии, так и к включению в свои собственные построения отчетливо мифологических образований. Полагаю в этой связи, что сегодня имеются причины для беспокойства у тех, кто живет заботой о научном статусе философии и не безразличен к проблеме демифологизации, а также ос-

вобождения научного знания от трансцендентной метафизики. Меня спросят: «А при чем здесь метафизика»? Дело в том, что, на мой взгляд, «метафизику» и «метафизические» предложения следует рассматривать как результат пересечения философии и мифологии.

Обозначим как А множество мифологических предложений, обозначим как В множество философских предложений. Множество метафизических предложений С есть продукт множеств мифологических и философских предложений:

$$A \cap B = C.$$

«Метафизика» Аристотеля начинается словами: «Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать» (1, 65). Спрашивается, как возможно объяснить – исходя из цитированного – удовольствие от выдумок (мифа, метафизики)?

Непроизвольные ощущения (ощущения действительности) отличаются от свободных тем, что исключают свободное варьирование, какую-нибудь игру. «Составляемые» согласно определенному произволу из удержанных памятью воспоминаний о действительно имевших место ощущениях могут отличаться необычностью и одновременным чувством доступности. Так, и только так может, косвенным образом, удовлетвориться множество не находящихся обычно прямых путей к удовлетворению желаний. Поэтому выходы за пределы ощущений, «дарованных нам реальностью», могут отличаться достаточной остротой. Мифология, пронизывающая жизнь традиционных обществ, по-видимому, как сегодня «фильмы ужаса» для подростков и др., была одним из широко практикуемых средств выхода за пределы обыденных ощущений.

Метафизика вызывает особое подозрение (хотя многие науки не чужды тому или иному ее использованию), главным образом, потому, что время от времени грешит «выбросами мифологии». Более того, она имеет её одним из своих источников в плане происхождения, так что может, в конце концов, оказаться, будто метафизика есть просто сублимированная трансформация мифологии, развившаяся на субстрате мифологического мышления. Очень похоже, что в триаде «мифология – теология – метафизика» теология является средним звеном. Два аргумента говорят в пользу такого предположения.

Первый аргумент – *argumentum ab impossibili* указать какой-нибудь непарадоксальный когнитивный источник метафизики. Начиная, пожалуй, с Оккама, метафизика становится некоторым дублирующим физи-

ку знанием, то есть, говоря современным языком, паранаукой (*). Метафизику можно понять как постулирование такого бытия, которое принципиально не могло бы стать предметом предложений физики, или существования таких, правильно построенных, предложений, которые принципиально не сводились бы к предложениям физической науки. Бытие, которое принципиально не может быть предметом физики и все-таки претендует на то, чтобы им быть – вот предмет и претензия метафизики (равно и познание такого бытия). Метафизики всегда готовы усомниться в том, что знание о бытии есть, по последнему счету, знание физическое. Тем самым они претендуют, в сущности, на паранаучный источник своих построений.

Казус метафизики как социальной занятости представлялся бы беспрецедентным, маловероятным, если бы метафизика рождалась в ситуации, подобной той, какую мы имеем сегодня. Поэтому логично предположить, что метафизика есть высшая и последняя форма мифологического мышления.

Второй аргумент касается следующего обстоятельства. Предложения метафизики представляют собой систему общих предложений (**), и это рождает закономерный вопрос: как возможно существование и как возможно само возникновение системы предложений, лишенных единичных предложений, не включающей, как часть, множество таких предложений? Мыслима ли система (множество) высказываний о действительности без единичных предложений? Если система метафизических предложений есть система знания, то спрашивается: откуда это знание, так как знание не может возникнуть из общих предложений? И есть ли метафизика система знаний?

Знания формулируются первично в единичных предложениях. Но таких предложений в метафизике нет (исключая, правда, псевдоединичные предложения, например, «субстанция имеет акциденции», являющееся сокращающим выражением общего суждения: «все субстанции имеют акциденции, отделимые и неотделимые» и т.п.).

Как может знание возникать сразу в общих предложениях? Ведь если мы осуществляем операцию счета реальных индивидов, то само их распознавание, обнаружение и выделение их в пространственном созерцании требует большого опыта, занимающего продолжительное время и, естественно, уже определенного множества единичных предложений, в которых этот опыт и фиксируется. Ведь даже такой акт, как попытка пересчитать, скажем, десять индивидов сразу, будет, если исследовать внимательно процесс счета, состоять, по меньшей мере, из двух, если не из четырех, предложений. Если индивидов еще больше, скажем, 100 или 1000, то какое минимальное число предложений потребуется для их

подсчета (будь это даже точки на листе бумаги)? А выдвигающие метафизические сущности философствующие субъекты претендуют на онтологию, то есть на такие величины, которые измеряются не миллионами, но миллиардами единиц. В древности не знали больших чисел, и потому создавалась иллюзия, что можно рассуждать о реальных вещах и процессах большой экстенсивности, хотя уже Сексту Эмпирику было известно, что бесконечное предложение (предложение с неограниченной общностью) (***) нельзя проверить эмпирически (****).

Вторичность общих предложений несомненна. Общие предложения только переформулируют (или суть парафразы) то, что фиксируют, как факты, единичные предложения. Общие предложения представляют собой обобщающие положения, потому что нужно было наблюдать прежде большое число сущностей, оформляя опыт каждый раз в единичном эмпирическом высказывании, наблюдать долгое время, прежде чем множество предложений о наблюдаемых сущностях стало бы возможным заменить сокращающим общим выражением.

Сказанное, думаю, доказывает предположение, что единичными (или первичными) предложениями метафизики были высказывания относительно мифологических объектов, на что указал уже Фриц Маутнер (*****). Первичные предложения со временем отпали, а обобщения застыли догматизированной системой общих предложений.

Метафизика возникает из фантазии, на мифологической основе, то есть на основе некоторой, назовем ее первичной, потребности в мифе. Эта потребность, по-видимому, будет ослабевать с ростом образованности общества. Долгие века мифология являлась господствующей формой мышления, результат чего – формирование вторичной потребности в мифе. Подобно тому, как предложение формирует спрос, так феномен, порождаемый мифологическим мышлением, порождает потребность в привычке, которую мы назовем мифоманией. Мифологические наррации становятся самоцелью, потребляются ради них самих, поддерживая соответствующие состояния потребителя. Не удивительно, что важнейшей частью философии в обществах, которые не знали науки, была метафизика.

Вероятно, можно утверждать, что значение метафизических систем, какое они имели в истории, сводилось к выдвиганию рационализированных мифов. Большая рационализация (элемент логики), то есть большая прогрессивность, могли создать таким продуктам относительную ценность на фоне отсталых традиционных мифологических представлений – к примеру, сама замена формы представлений формой логики, даже самой фантастичной, то есть стоящей в тесной связи с мифотворчеством, есть уже шаг вперед. Но здесь появляется особая лазейка

для мифотворчества: фантастическую философскую систему не только терпят как более логичный, по сравнению с традиционными мифами, миф, но считают истиной, хотя истина – если обратить внимание на частую смену систем – не может быть «очередной», не говоря о сомнительности самой причастности мифологического мышления к истинности.

Философия предлагала вместо (или наряду) иррациональных мифов религии свои, более или менее логичные, метафизические мифы. Так ли велики заслуги подобного мифотворчества в истории, как это утверждает Карл Поппер? Об этом можно дискутировать, но, полагаю, с малой пользой для дела (современности).

Достоинства поэзии понятий жаждали, если подумать, на сомнительном основании. Любые фантастические, заведомо ложные измышления, которые выдвигались философами, могли получить признание только потому, что рядом с иррациональными, порожденными темной толпой мифами метафизические конструкты могли казаться дворцами разума. Однако подобное сознательное мифотворчество не могло остаться без последствий для интеллектуальной совести (*****). Возражат, что тогда не было интеллектуальной совести. Но ныне она есть, и нелишне поставить вопрос. И факты преследования философов догматическими конкурентами за рационалистический элемент в их продукции, факты, делавшие философию часто чуть ли не героической профессией, а философов – почти героями, не отменяют сам вопрос: как оценивать заведомо ложные измышления в философии? Вера в мифы может явиться смягчающим обстоятельством, но только этическим, а не философским: наивную веру простим филистеру, но не философу. *Quod licet bovi, non licet Jovi.*

Издержки подобной практики, кажется, до сих пор несет философия, деформированная к метафизике. Но там, где традиционная мифология не обладает прежней силой, – для чего там фантастическая философия? Таковая уже не имеет прогрессивного значения, но только отвлекает от познания действительных вещей. Некоторым это кажется концом философии: тем, кто не может – или не желает – понять, что конец метафизики (или фантастической философии) есть только начало философии научной.

Мы хотели еще раз напомнить философской публике о вторичной зависимости от мифов, которую нужно понимать как следствие продолжительного мифопотребления. Философия дорого заплатила за свою связь с теологической парадигмой: мы видим, с каким трудом усваивается научная парадигма. Поэтому каждый выход за границы научной парадигмы должен быть удовлетворительно обоснован (если только

может быть оправдан), а число таких случаев, по возможности, минимизировано. Итак, «будут ли они предложениями науки, т.е. будут ли они вообще предложениями» (2, 43)?

Примечания

(*) Для последователей Жана Буридана первая философия – физика. См., например, в Польше: *Hesse B. Quaestiones super octo libros «Physicorum» Aristotelis, Quaestio 2 (S. 4): «Utrum philosophia principalis, quae vocatur physica (выделено нами. – П. Л.), sit scientia speculativa vel practica»* (является ли первая, именуемая «физикой», философия, теоретической или практической наукой)? См. также о Буридане: *Ghisalberti A. Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica. Milano: Vita e pensiero, 1975*; о польских буриданистах: *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1978*.

(**) «Разве существует наука из полностью обобщенных предложений? Это звучит крайне невероятно» (2, 43).

(***) «Eine unbeschränkt allgemeine Aussage» (см., например 3, 121-131 [Kap. «Die Verifikation allgemeiner Aussagen»]).

(****) «Обдумай то, что все „предложения о бесконечных числах“ представимы посредством конечных знаков» (2, 42).

(*****) «Diese großen Abstrakta: Gott, Ewigkeit, Schöpfung, Kraft u.s.w. sind von dichterischen Köpfen zuerst symbolisch aufgestellt worden» (Основные абстракты, такие, как Бог, вечность, творение, сила и т.д. впервые появляются в головах поэтов) (4, 51).

(*****) Маутнер прямо говорит о «бесцеремонных словечках» «бесстыдных торгашей» «спекулятивной мыслью»: «Die Hilflosigkeit gegenüber dem Wort, die wir bei den Agenten und Lagermeistern des spekulativen Denkgeschäftes immer wahrnehmen, wird verzeihlicher, wenn wir auf die Frechheit achten, mit der das Wort wie ein schamloser Geschäftsreisender nach jeder Abweisung sich immer wieder einführt». Самым «бесцеремонным словечком» выступает у него слово «идея»: «Das frechste Wort ist wohl die alte platonische „Idee“. Es hat die Gründung des Wortrealismus verschuldet» (4, 85).

Литература

1. *Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1976.*
2. *Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. М.: «Канон+», 2009.*
3. *Kraft V. Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte. 2. Auf. Wien/New York: Springer-Verlag, 1968.*
4. *Mauthner F. Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1. 2. Auf. Stuttgart/Berlin: J.G.Cottasche Buchhandlung Nachfolger, 1906.*

Постановка проблемы смысла жизни у М. М. Рубинштейна

Обычно, когда говорят о смысле жизни, то, прежде всего, понимают этот вопрос, как вопрос психологический, возникающий у человека во время душевного кризиса. Между тем, есть несколько другой аспект этого вопроса, а именно – философский: когда он ставится не в том плане, «какой смысл жить дальше», а в плане смысла и ценности самой жизни, или жизни как таковой. Два аспекта этого вопроса связаны с двумя значениями слова «смысл» в выражении «смысл жизни». В первом, «психологическом» значении, смысл выступает как «цель». И если цель утрачивается, то тогда утрачивается и смысл жизни. Во втором значении смысл понимается как ценность или как система ценностей. И тогда цель жизни, какова бы она ни была, не является единственным смыслом жизни.

Конечно, эти два аспекта неразрывно связаны между собой. Книга М. М. Рубинштейна «О смысле жизни» не только выявляет эту связь, но и убеждает в том, что философская глубина вопроса о смысле жизни более существенна, чем его психологический аспект.

Важность и даже необходимость обращения к вопросу о смысле жизни лучше всего выразить словами самого Рубинштейна – «Есть вопросы, которые сильнее времени: к ним неприменим критерий новизны или устарелости; есть вопросы, которые становятся перед нашим сознанием с неустранимой необходимостью, пока течет сама жизнь. К числу таких вопросов принадлежит проблема смысла жизни» (1, 45). Так начинает Рубинштейн свою книгу «О смысле жизни».

Предпосылка необходимости философского осмысления этого вопроса, по мнению Рубинштейна, состоит в том, что уже на обыденном уровне вопрос этот, охватывая человеческую личность и его среду, неизбежно включает в себя весь спектр философских вопросов. Рубинштейн полагает, что вопрос этот с неизбежностью встает перед каждым мыслящим человеком. Как и Л. Н. Толстой, он считал, что вопрос о смысле жизни связан с вечной думой человека о том, что является действительно нужным и важным, а что ненужно и иллюзорно. И здесь Рубинштейн справедливо отмечает, что раз возникнув, вопросы эти не могут ограничиться пределами личных вопросов. Осмысление этих вопросов расширяет и углубляет их.

Но не только эти предпосылки побудили Рубинштейна обратиться к философии за разрешением вопроса о смысле жизни. Как видно из его рассуждений, философское решение этой проблемы является для него

компромиссом между слепой верой, с одной стороны, которая переносит смысл жизни в иной мир, и научным объяснением мира и жизни, с другой стороны, которое считает вопрос о смысле жизни давно решенным и «заношенным» вопросом. Однако здесь можно отметить еще одну, весьма спорную предпосылку – «У нас вообще не было бы нужды оправдывать такое обращение к проблеме смысла жизни, если бы она не являлась в глазах большинства ученого мира заношенным вопросом, опошленным поверхностными гаданиями» (1, 47).

Весьма сомнительно, что обращение к вопросу требует оправдания и должно строиться только на противоречии науке. Тем более что сам Рубинштейн только что говорил о вечных думках человека. Он представляет проблему смысла жизни как основную задачу философии. Можно отметить, что в постановке и при описании её Рубинштейн персонифицирует философию. Он говорит о ней, как о таинственной особе, как о многоликой птице Феникс, которая, умирая и возрождаясь из собственного пепла, должна решать проблему смысла жизни.

Конечно, такая персонификация и такие образы очень наглядны, и они определяют ход его дальнейших рассуждений. Преимущество этого состоит в том, что Рубинштейн насыщает эти рассуждения яркими красками, что придает книге литературно-романтический стиль. С другой стороны, такой стиль и, особенно, персонификация философии, вносят некоторые противоречия в рассуждения самого Рубинштейна.

Разумеется, он прав, когда говорит, что философия – это старейшая «дума человека», что она должна вернуться к истокам своим, а именно – выявлению жизненной мудрости, и на первый план выдвинуть вопрос о смысле жизни. Но если представлять философию как особу, пускай даже многоликую, то очень удобно говорить о том, что она должна и что она не должна делать. Можно в какой-то мере согласиться с Рубинштейном в том, что философия увлеклась теориями познания, что она «повисла между науками и художественно-жизненными рефлексиями: науки относятся к ней, то сдержанно, то прямо отрицательно и отсылают к жизни и искусству, а искусство и жизнь сторонятся от нее, как от науки» (1, 50). Но Рубинштейн предупреждает, что это не означает ограничения философии житейской мудростью и этическими проблемами. Она должна остерегаться двух крайностей – узкого прагматизма с одной стороны, и чисто теоретического созерцания с другой.

Возрождению философии как жизненной мудрости, по мнению Рубинштейна, мешает предикат научности, и поэтому он выступает против распространенного убеждения, что «нет голоса превыше науки» (1, 51). Рубинштейн отвергает определение науки как системы твердых достоверных знаний – определение, по его словам, данное еще стоика-

ми. Он критикует Э. Гуссерля и Г. Г. Шпета, которые на первый план выдвинули ясность и доказательность, а мудрость и глубокомыслие отвергли как ненужный пережиток. Однако и тот, и другой утверждали это относительно философии, а не науки. Кроме того, понимание науки у Рубинштейна близко к неокантианскому, которое не разделяли ни Гуссерль, ни Шпет.

Рубинштейн приводит в подтверждение определение науки у Вл. Соловьева, который определял «науку достоверностью, системой и доказательностью» (цит. по 1, 52). И остроумно замечает, что при таком взгляде «не только философия не наука, но науки вообще у нас нет, так как науки вечно спорят и сменяются» (1, 52). Но, по сути дела, Рубинштейн только расширяет понятие науки – она не должна ограничиваться системой готовых знаний, а сама должна искать. Он определяет науку как «самодовлеющее искание истинных знаний, устанавливаемых в систематической, общеобязательной, доказательной форме в исследованиях, проводимых с определенной точки зрения и по определенному, логически оправданному методу» (1, 52).

Говоря о философии, Рубинштейн исходит из того, что при определении философии как науки, она, во-первых, ограничивает и сужает саму себя, становится в ряд других наук и тем самым утрачивает свое царственное положение, а во-вторых, сама сущность философии как учении о жизненной мудрости отодвигается на задний план. Рубинштейн спрашивает, в каком смысле можно считать философию наукой.

Рубинштейн пишет, что философия, несомненно, обладает всеми «достоинствами» науки – «Она, пожалуй, даже более чем какая-либо иная наука, живет идеей истины, принципиальности, объективности, метода и системы, и этим она резко отделена от непосредственной жизни и от художественного творчества, с которыми были попытки сроднить ее. Вся ее, в особенности позднейшая, история указывает не только на тяготение философии к науке, но в наш век она питалась наукой и ее задачами в их основоположениях, расплачиваясь за это утратой интереса ко многим своим кровным задачам» (1, 53). Но, вместе с тем, философия и резко отделяется от науки не только потому, что она старейшая «дума человека». В отличие от наук, которые дробят жизнь, изучая какую-то одну из ее сторон, она пытается охватить всю полноту жизни. Таким образом, Рубинштейн доказывает, что философия – царица наук – также имеет свой предмет, и этот предмет – смысл жизни.

Но, пожалуй, самым важным признаком, по которому можно сблизить философию и жизнь, Рубинштейн считает то, что философия как и сама жизнь не являет нам единого лица. Поэтому противоречие философских систем не исключает правоту каждой из них. Он писал: «исто-

рия философии, особенно новой, не богата прямыми исследованиями проблемы смысла жизни личности, но косвенно или прямо ответ на этот вековечный вопрос можно услышать от автора каждой более или менее законченной системы философии» (1, 65).

Именно такой взгляд на философию способствует яркому изложению философских систем. Рубинштейн как бы становится на позицию автора и делает эту позицию даже более отчетливой понятной, чем их оценку у самого Рубинштейна. Поскольку он видит задачу в попытке дать свой ответ на вопрос о смысле жизни, то, рассматривая наиболее значительные философские системы, он подходит к ним не как к чисто историческим феноменам, а как к основным типическим решениям этого вопроса. Такой подход, как представляется, связан не только с той задачей, которую он сам ставит, но и с пониманием философа как учителя жизни, который только систематизирует естественные вопросы, возникающие у обычного человека. «Философия не может не учить, потому что она всегда – хочет этого философ или нет в своих сознательных крупных стремлениях, безразлично – кульминирует в проблеме смысла» (1, 61).

Из этой задачи и из идеи учительства становится более ясным, почему вопрос о смысле жизни личности неизбежно расширяется до размышлений над смыслом мира в целом. И именно в этом заключается источник возникновения мировоззрения у человека. Поскольку философия для Рубинштейна связана с идеей учительства и со сферой должного, то он останавливает свое внимание на тех философах, у которых эта идея и эта сфера выступают наиболее явно.

Ценность историко-критических очерков Рубинштейна состоит в том, что он, как и при рассмотрении задачи философии в целом, пытается найти средний путь между материализмом и идеализмом, между личными интересами человека и вселенскими задачами.

В заключение нашего сообщения отметим, что общефилософская позиция Рубинштейна прекрасно иллюстрирует одну из важных особенностей значительного ряда направлений русской мысли, проникнутых заботой о лучшем устройении человеческой жизни (личной и общественной), одним из условий чего может быть и должно быть ответственное исполнение учительской миссии философии.

Литература

1. *Рубинштейн М. М.* О смысле жизни // О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Т.1. М., 2008.

**О национальных способах выражения невыразимого
(Экзистенциалистские опыты
в богословии, философии и литературе)**

С античных времен вершиной антропологической премудрости считался тезис о том, что человек – это единственное из живых существ, способное сознавать свою смертность.

Сегодня, с учетом достижений всей антипозитивистской, философски фундированной психологии, можно и нужно этот тезис уточнить.

Во-первых, разум вовсе не справляется с той бурей переживаний, которую вызывает у человека мысль о его *собственной* смертности. Рациональные размышления о ней – всего лишь подобие профилактической прививки, при которой возбудитель опасной болезни преподносится организму в ослабленном виде, чтобы тот выработал в себе невосприимчивость к недугу. Человека, таким образом, можно определять как существо, которое пытается выработать в себе иммунитет к экзистенциальным кризисам – и, прежде всего, к тому бурному всплеску эмоций и чувств, которое вызывает у него переживание возможной смерти. Помыслить смерть – значит, совладать с этим кризисом. Написать о нем – значит, вывести его из себя и таким образом освободиться от него. Пусть другие, прочитав написанное, переболеют этим недугом – в ослабленном виде. И – обретут иммунитет?

Во-вторых, фундаментальные потрясения всей внутренней жизни, всех ее устоев вызывает у человека вовсе не только «пограничная ситуация» смерти, то есть комплекс чувств и мыслей, связанных с постижением собственной смертности. Есть еще и другие «вещи в жизни», переживание которых происходит не менее остро и бурно. Это – взросление (бытие-перед-лицом-взрослости), зрелость (бытие-перед-лицом-зрелости, или «кризис середины жизни»), старость (бытие-перед-лицом-старости). Впрочем, и эти отрезки достаточно условны. Временность человека непрерывно переживается им, вызывая у него так называемые «психологические кризисы».

* * *

Давно известно, что осознание таких кризисов уже в какой-то степени представляет собой совладание с ними. З. Фрейд выразил это формулой « Где было Оно, должно стать Я»; выразить непонятное, сумбурное, терзающее, бессознательно Оно на языке сознательного Я – значит, совладать с этим вызывающим кризисы фактором. Если это темное

«Оно» не будет выражено, наступит то состояние, о котором В. В. Маяковский говорил: «Корчится улица безъязыкая». Такие корчи чреватые агрессией и острым сумасшествием.

Стало быть, всякое «буйство глаз и половодье чувств» (С. А. Есенин) должно выводиться наружу, выражаясь в словах.

Весь вопрос в том, на каком именно языке лучше всего выражаются бурные кризисные переживания, которые принято именовать экзистенциальными.

Представители разных народов ответят на такой вопрос по-разному.

Одни из них предпочтут богословие.

Другие – поэзию и прочую «изящную литературу».

Третьи – философию.

Впрочем, говоря строго, выражение экзистенциальных переживаний всегда являет собой некоторую смесь богословия, философии и беллетристики; разница – только в «процентном» соотношении. Это последнее дает, однако, *качественные* различия, которые фиксирует и транслирует национальная культура. У немцев традиционно преобладает философия, являющая собой по содержанию развитие протестантизма. У французов и итальянцев доминирует беллетристика (от слов «прекрасные страницы», т.е. *изящная литература*).

В России, как обычно, все называется словами, похожими на европейские, однако означают эти слова нечто, совершенно другое. Так, богословие здесь никогда не было богословием как *мышлением о Боге*. Православие не допускало вольностей. А профаны, которые могли бы такие вольности допустить по незнанию или вдали от начальства, богословской подготовки не имели. Богословие всегда было внутренним делом церкви; дилетантизм в богословии, породивший такие феномены, как Жанна Д'Арк, Томас Мюнцер и им подобные, в российских пределах никогда не поощрялся.

В результате непрофессиональное богословие, склонное к размышлениям о Боге и к импровизациям, исканиям и отклонениям от догматов, именовалось в России философией. Эта последняя никогда не была сугубо логической, критической и скептической (если не считать явные заимствования с Запада), и прекрасно сочеталась с верой. Ни один из истинно русских философов даже не помыслил бы о написании трактата «Религия в пределах только разума».

А вот функции философии (включая критицизм и скептицизм) в России пришлось взять на себя литературе (именно по этой причине она и не представляла собой «беллетристики» в чистом виде, а поэт был больше, чем поэтом – философствующим гражданином.

Если учитывать сказанное, то становится понятным, почему российская литература всегда вела на равных диалог с западной философией и с западным богословием, а Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого на Западе считают философами.

* * *

Есть и еще одна особенность, которую непременно надо отметить: между западной «философией жизни» и экзистенциализмом, с одной стороны, и российской беллетристикой, с другой стороны, существовали такие же отношения, какие существуют между проектно-конструкторским бюро и экспериментальным сборочным цехом. То, что на Западе прописывалось в виде схем и проектов, в России облекалось в виртуальную плоть художественных образов, которые начинали жить собственной жизнью. (Как однажды выразился А. С. Пушкин: «Удивила меня моя Татьяна – она замуж вышла».) Если жизнь литературного героя получалась – в сравнении с проектной его схемой – ходульной, неестественной, надуманной, не соответствующей художественной правде, выносился вердикт: проект не годится. Происходила русская «доводка» западных проектов: герой дорисовывался не философски-схематический, а жизненный, хотя, возможно, и противоречивый. Антиномичный.

Богословие во всех странах ощущало себя дисциплиной самодостаточной, а потому до дискуссий с литературой и философией не снисходило. Философия тоже полемизировала с беллетристикой в исключительных случаях и с гримасой снисходительности. Тем не менее, и богословие, и философия, и беллетристика говорили об одном – хотя и на разных языках.

Убедимся в этом, сопоставив различные способы выражения того комплекса экзистенциальных переживаний, который связан с кризисом середины жизни.

* * *

Годам к тридцати человек уже настолько осваивается в избранном деле, что начинает считать, что не уступает мастерам. А кое в чем даже и превосходит их. Казалось бы, что за счастливые времена! Золотая пора в человеческой жизни! За порогом тридцатилетия человек уже сам чувствует себя мастером. Он, стало быть, хозяин своей жизни. Он сможет найти применение своим способностям в любом месте, так что уже ни от кого полностью не зависит. Мастерство дает человеку свободу. Может, мастера старшего и среднего поколения и умеют что-то такое, чего не умеет мастер молодой. Но зато у них уже нет энергии и задора.

Им приходится экономить силы. А потому они не ищут ничего нового, довольствуясь рутинной – тем, что было удачно найдено однажды и теперь только повторяется. Значит, у молодого тридцатилетнего человека есть блестящие перспективы для состязания с ними. Причем стимулов для роста предостаточно и помимо молодого честолюбия – ведь это как раз то время, когда надо обеспечивать семью, заводить и обустраивать свой дом.

Идеальное, казалось бы, время. Отчего бы не чувствовать в эту пору безграничное счастье?

Но...

Как же тогда объяснить те тяжкие душевные кризисы, которые во все времена подстерегали людей именно за порогом тридцатилетия?

* * *

В 534 году до нашей эры, в возрасте *двадцати девяти* лет, оставил семью сын выборного царя-раджи Сиддхартха Гаутама: «Бросив последний взгляд на спящую Яшодхару и сына Рахулу, он однажды ночью покинул родительский дом, снял перед городом свои дорогие одежды и знаки сословия, отрезал волосы и стал, как многие другие, бездомным» (7, 14).

До этого сих пор жизнь принца Гаутама была счастливой и безмятежной. Окруженный избранной аристократической молодежью, он проводил время в наслаждениях. Был ли принц Гаутама человеком успешным? Конечно! Ведь жизненный успех в те давние времена был предопределен происхождением. А что, спрашивается, может быть выше, чем положение принца – пусть даже и в маленьком государстве?

Но Гаутама оставил определенную ему от рождения счастливую и безмятежную жизнь – чтобы стать в новой жизни Буддой.

* * *

Как со свойственной ему научной точностью определил французский позитивист Э. Ренан, член Французской и Португальской Академий наук, а также член-корреспондент Петербургской Академии, Иисусу было около *тридцати трех* лет (*), когда он решил круто изменить свою жизнь. Иисус перестал плотничать, оставил овдовевшую мать и отправился из Галилеи креститься к Иоанну. Затем он удалился в пустыню, чтобы подготовить себя к совершенно новой жизни, в которой стал Христом.

Можно ли понимать этот поступок всего лишь как попытку уйти от неудачливой жизни простого плотника?

Разумеется, нет.

Даже если бы Иисус был всего лишь плотником, у него не было бы никаких оснований считать себя обделенным жизнью. Ведь он, как то и было положено, занимался ремеслом своего отца, продолжая семейное дело. Но, как доказало дальнейшее развитие событий, Иисус всего лишь плотником вовсе не был. В спорах с фарисеями и книжниками он обнаружил глубокую компетентность в богословских вопросах. Стало быть, он еще до ухода из дома готовил себя к духовной деятельности, хотя в школах книжников и не обучался.

О познаниях Иисуса Ренан пишет так: «Чтение книг Ветхого завета произвело на него сильное впечатление. [...] Истинная библейская поэзия, ускользавшая от наивных иерусалимских толкователей, была во всей полноте открыта его дивному гению. [...] Истинными его учителями сделались пророки, в особенности Исая и его продолжатели. Без сомнения, он читал также и многие апокрифические сочинения. Особенно его поразила книга Даниила» (5, 32-33).

Сочетание таких познаний с занятиями плотницким делом вовсе не представляло собой какого-то исключения: «Это положение не было ни унижительным, ни неприятным. Еврейский обычай требовал, чтобы человек, посвятивший себя умственному труду, знал какое-либо ремесло. Самые знаменитые из учителей были ремесленниками, например Святой Павел, получивший тщательное воспитание [у известного богослова Гамалиила. – А. П.], делал палатки или ткал ковры» (5, 48-49).

Так что до крутого жизненного поворота Иисус всего лишь жил, *как и было принято жить - именно так, как полагалось*. Он унаследовал от отца ремесло – и наверняка достиг немалого мастерства в плотницком деле к двадцати девяти годам. Кроме того, он читал книги и участвовал богословских спорах – и тоже достиг в этом немалых успехов. Ведь не взялось же ниоткуда его искусство полемики, позволявшее ему посрамлять фарисеев и книжников.

Так что жизнь Иисуса, предшествовавшая уходу из дома, могла считаться вполне успешной.

Почему же Иисус от нее отказался?

* * *

В *тридцать два года* Мартин Лютер получил под свое начало одиннадцать монастырей и фактически стал приором, то есть первым священником Саксонии. Бесспорный жизненный успех! И, как выражаются на своем сленге нынешние эксперты по менеджменту, прекрасная стартовая позиция для дальнейшей работы в системе.

Почему же всего через два года после такого успеха он опубликовал свои «Тезисы», положив, тем самым, начало протестантизму в Герма-

нии – то есть начал рушить до основания всю систему папистской церкви, в которой донныне трудился?

Откуда у тридцатилетних людей это стремление – зачеркнуть бы всю жизнь и сначала начать? Откуда такая тоска от успеха и благополучия?

* * *

Вот еще пример, на этот раз – отечественный: история князя Касатского, поведенная великим психологом Львом Толстым: «В Петербурге в сороковых годах случилось удивившее всех событие: красавец, князь, командир лейб-эскадрона кирасирского полка, которому все предсказывали и флигель-адъютанство и блестящую карьеру при императоре Николае I, за месяц до свадьбы с красавицей фрейлиной, пользовавшейся особой милостью императрицы, подал в отставку, разорвал свою связь с невестой, отдал небольшое имение свое сестре и уехал в монастырь, с намерением поступить в него монахом. Событие казалось необыкновенным и необъяснимым для людей, не знавших внутренних причин его; для самого же князя Степана Касатского все это сделалось так естественно, что он не мог и представить себе, как бы он мог поступить иначе» (6, 52).

Дело было вовсе не только в том, что его возлюбленная невеста оказалась любовницей государя. Сестра Степана Касатского, «такая же гордая и честолюбивая, как и брат», понимала, что «он стал монахом, чтобы стать выше тех, которые хотели показать ему, что они стоят выше его». Она понимала, что, «поступая в монахи, он показывал, что презирает все то, что казалось столь важным другим и ему самому в то время, как он служил, и становился на новую такую высоту, с которой он мог сверху вниз смотреть на тех людей, которым он прежде завидовал» (6, 58).

Когда Л.Н. Толстой пояснял смысл повести «Отец Сергей» В. Г. Черткову, он писал: «Борьба с похотью тут эпизод или скорее одна ступень; главная борьба с другим – со славой людской» (6, 507).

Князю Степану Касатскому стала ненавистна своя собственная слава среди людей. И вообще вся и всяческая слава, которая только существует в мире.

* * *

Читатель может сказать, что все приведенные нами примеры связаны с выбором религиозным: люди порывали с суетным миром и уходили на поиски новой веры. Да, мы намеренно выбрали их – как наиболее яркие и говорящие сами за себя: здесь не требуется доказательств того,

что происходит самый радикальный разрыв с прежней жизнью и окружением. Он просто бросается в глаза.

Однако желание круто изменить свою жизнь испытывали вовсе не только те люди, которые впоследствии порвали с миром. Просто у других кризис середины жизни находил менее явное и однозначное выражение. Они не оставляли мира, но совершали в нем самые неожиданные поступки. Одни бросали хорошо налаженное ими дело, приносящее немалый доход, и круто меняли не просто профессию, а род деятельности вообще, предвидя, что придется жить в нищете. Другие порывали с семьей, оставляли дом, вызывавший зависть других, и пытались начать все сначала. Третьи не решались даже на такие, менее радикальные шаги. Они продолжали жить по инерции, мучаясь от разлада с собой. Они по-прежнему делали дела, вызывавшие у них острую тоску, общались с людьми, совершенно чужими им – но иногда эта непереносимая тоска выражалась в пронзительных поэтических строчках.

Едва ли школьные учительницы литературы акцентируют внимание своих питомцев на вот этих строчках из «Евгения Онегина»:

«Кто жил и мыслил, тот не может
В душе не презирать людей;
Кто чувствовал, того тревожит
Призрак невозвратимых дней:
Тому уж нет очарований,
Того змея воспоминаний,
Того раскаянье грызет» (4, XLVI).

С легкой руки критиков-разночинцев все это «объясняется» универсальной формулой: праздный и пресыщенный дворянин уже испытал все возможные наслаждения и стал чувствовать себя «лишним человеком». И голодная паства этих критиков тотчас раздражалась негодованием – ишь, ростбиф окровавленный ему надоел!

Но как же тогда объяснить, что современные деловитые американцы, отнюдь не чувствующие себя «лишними людьми», снимают фильм «День сурка» прямо по пушкинской формуле:

«До утра жизнь его готова,
Однообразна и пестра.
И завтра то же, что вчера» (4, XXXVI).

Вечно повторяющийся один и тот же день!

Как объяснить, что такая же глубокая тоска от чужой, *несобственной* жизни охватывает поэта советских времен, познавшего неслыханный успех еще в молодости:

«Со мною вот что происходит:
ко мне мой старый друг не ходит,

а ходят в праздной суете
разнообразные не те.
И он
не с теми ходит где-то
и тоже понимает это,
и наш раздор необъясним,
и оба мучаемся с ним.
Со мною вот что происходит:
совсем не та ко мне приходит,
мне руки на плечи кладет
и у другой меня крадет...
О, сколько нервных
и недужных,
ненужных связей,
дружб ненужных!
Во мне уже осатанённость!
О, кто-нибудь,
приди,
нарушь
чужих людей
соединенность
и разобщенность близких душ» (3, 380-381).

Е. Евтушенко написал это послание Б. Ахмадулиной в 1957 году, в двадцать четыре года. (Поэты всё переживают раньше и острее, не дожидаясь тридцатилетнего рубежа. Самый печальный из них, М. Ю. Лермонтов, в двадцать семь лет уже погиб, но успел оставить целую галерею портретов безысходно одиноких персонажей – «духов изгнанья».)

Впоследствии отчаянный крик души Евтушенко был счастливо утоплен в патоке новогодней сказки Э. Рязанова: он стал проходной песенкой «лирического героя», у которого в фильме есть все – и верные друзья, и настоящая любовь, и любимая работа. Так что кризис середины жизни превратился всего лишь в мимолетную грусть.

Это, конечно, было точно такой же формой утешительной психотерапии, как и теория «лишнего человека»... Смысл терапии был в обоих случаях один: никаких психологических кризисов от «нервных и недужных связей» нет; а если и есть, то случаются они вовсе не с нами; а если и с нами, то редко и, главное, ненадолго.

Ну, нашел себе Женя Лукашин в фильме Рязанова не ту невесту. С кем не бывает? Но ведь кончилось всё хорошо! Бывает, конечно, такое, не только с пресыщенными «лишними людьми» из дворян, но и в обще-

стве развитого социализма, но – редко. И у вас тоже, уважаемые зрители, тоже все хорошо кончится, если что. Стоит только напиться до беспомыслия и улететь на самолете куда-нибудь в другой город...

Но если такие психологические кризисы редки и мимолетны, то как объяснить поистине всероссийскую любовь среднего поколения к чтению Г. Г. Маркеса?

Упомянутый уже Е.Евтушенко толкует его роман «Сто лет одиночества» в духе взвешенного и опасливого социалистического экзистенциализма: с одной стороны, бунтовать против «простой жизни» без плана бессмысленно, а с другой стороны – как же не бунтовать? Ведь совсем не тот, не та, не те, сплошные нервные и недужные связи.

«Маркес убедительно показывает, что стремление разрушать без ясного осознания созидательных задач бесплодно. Но бесплодно и стремление сохранить „статус-кво“, ибо наступает страшный процесс саморазрушения и появляются всепожирающие рыжие муравьи. Бесплодно прятаться в древние пергаменты, выискивая там спасительную мудрость. Бесплодно выкрикивать веселый лозунг: „Плодитесь, коровы, – жизнь коротка!“ – и устраивать лукулловы пиры. Бесплодно запираться от жизни, как Ребекка, и ожидать любого, кто осмелится нарушить ее покой, с заряженным пистолетом. Бесплодно ломать кровати, пытаюсь спрятаться в секс от беспощадного времени, как это делают представители младшего поколения Буэндия... Бесплодно накопительство, ибо время пережевывает все накопленное, как мул Петры Котес в конце концов пережевывает перкалевые простыни, персидские ковры, плюшевые одеяла, бархатные занавески и покров с архиепископской постели... Бесплодно и самоотречение Урсулы, надорвавшейся в заботах по сохранению дома и рода [...] Маркес предостерегает от всех опасностей безответственного бунта, но в то же время и призывает людей „плюнуть хотя бы один раз на все“» (2, 230-231).

Хотя бы один раз? Или – раз и навсегда?

Человек в середине жизни склонен выбрать второй вариант ответа.

Он, не задумываясь, подписался бы под словами апостола Павла:

«Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:19).

И еще – под словами Данте:

*«Земную жизнь пройдя до половины
Я очутился в сумрачном лесу»* (1, 17).

Примечания

(*) В Евангелии от Матфея сообщается, что «Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода», а царь Ирод умер в первой половине 750 года эры

города Рима, что соответствует 4 г. до н.э. Э. Ренан пишет об Иисусе: «Год его рождения с точностью неизвестен. Он родился в царствование Августа... то есть за несколько лет до 1 года эры, которую все цивилизованные народы исчисляют с предполагаемого дня его рождения» (5, 26). Иоанн Креститель был взят под стражу, по подсчетам Ренана, приблизительно в 29 году н.э. Таким образом, Иисусу в момент крещения было около 33 лет. Общепринятая дата рождения Христа и начала «нашей эры» была высчитана в VI веке Дионисием Малым, опиравшимся на некоторые гипотетические допущения.

Литература

1. Данте А. Божественная комедия. М.: Советско-американский фонд Интерпракс «Культурная инициатива», 1992.
2. Евтушенко Е. А. Завтрашний ветер. М.: Правда, 1987.
3. Евтушенко Е. А. «Со мною вот что происходит...» // Ахмадулина Б. А. Друзей моих прекрасные черты: М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000.
4. Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. 1.
5. Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы. Мн.: Беларусь, 1991.
6. Толстой Л. Н. Отец Сергей // Собр. соч.: В 12 т. Т.12. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1959.
7. Улиг Г. Будда. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998.

**Концепт К. Маркса «превращенная форма»
как способ описания реальности
в контексте традиции немецкого идеализма**

Одной из характерных черт немецкого идеализма было такое представление реальности, согласно которому ее часть, в силу различных причин, рассматривалась в качестве продукта отчуждения от другой части или некоторого целого. Поскольку этот процесс мог быть рассмотрен с активной стороны, то он мыслился в качестве самоотчуждения некоторой реальности, сущности и пр. Этому представлению способствовала, прежде всего, установка на строго монистическое представление о мире и его сущности. Та часть реальности, которая в рамках данной концепции представляла собой *иное* бытие по отношению к реальности, адекватно выражающей собой свойственный ей монистический принцип, воспринималась приверженцами немецкого идеализма реальностью отчужденной, и потому имела статус своего рода «псевдодействительного» существования.

Концепт «превращенная форма», введенный в научный оборот Карлом Марксом, был широко использован им для анализа и описания буржуазного способа производства и характерных для него феноменов как раз в рамках выше названной традиции. Подобно отчужденным формам реальности в философии классического немецкого идеализма, превращенные формы использовались Марксом для обозначения своеобразных «сгустков» иллюзорной (*в смысловом отношении*) реальности, действительность которых обеспечивалась общей превратной природой капитализма. Превращенные формы скрывали действующие, как полагал Маркс, закономерности и, тем самым, «воссоздавали» новую систему связей и отношений, служащую воспроизведению и устойчивому состоянию буржуазных экономических отношений.

В рамках марксистской концепции превращенные объекты не могли быть сведены ни к «истинным» объектам науки, ни к чисто «ложным» субъективным фикциям (см. 2). Можно сказать, что эти объекты обладали реальной фиктивностью, что сближало их в статусе с определенными классами объектов классической метафизики типа гегелевской. Для нее точно так же чувственно данная предметность была, в конце концов, формой бытия собственной противоположности – мысли. Поскольку для Гегеля все есть мысль, более того, все есть форма явления абсолютной идеи, постольку реально сущий мир был заполнен ее превращенными формами. Ведь в своей непосредственности он не мог сов-

падать с абсолютной идеей, но его «истина», тем не менее, была заключена именно в ней.

Иллюзии, порождаемые превращенными формами, обладали, согласно Марксу, определенным сходством с рядом спонтанно формирующихся иллюзий при восприятии людьми той или иной реальности (видимое движение солнца вокруг земли, очерченные горизонтом границы сущего и т.п.). Такого рода иллюзии в большинстве случаев обязаны, как правило, характеру взаимного отношения физических тел и процессов природы, с одной стороны, и человеческого тела вместе с данными ему возможностями чувственного восприятия вещей, с другой. Если такого рода иллюзия и свойственна неустранимость, основанная на непосредственных свидетельствах нашей чувственности, то иллюзии, связанные с превращенными формами экономической реальности капитализма имели существенно другой характер. В их формировании решающую роль играли не просто непосредственные данные спонтанно работающей чувственности, но сложившаяся система общественных связей, побуждающая и принуждающая к определенному толкованию тех или иных феноменов (3, 82). Для сколько-нибудь адекватного описания природы и силы таких иллюзий необходимо исследование той сферы действительности, которая представлена действиями и отношениями внутри человеческих коллективов. Иными словами, иллюзии в восприятии природной действительности могли быть более или менее успешно рассеяны в процессе прогресса наших знаний. Мы, в конце концов, в состоянии научиться отличать чувственную видимость солнечного движения относительно земли и действительное взаимное движение этих небесных тел, иллюстрируя его на моделях в школьных лабораториях. Однако превращенные формы буржуазного производства являли собой нечто глубоко отличное от указанных иллюзий.

Во-первых, само существование превращенных форм было обусловлено исключительно человеческой деятельностью. Её характеризовал особый тип, который в силу целого ряда институциональных причин (разделение общественного труда, существование частной собственности, рыночного хозяйства, появления свободной от собственности рабочей силы и мн. др.) функционировал, согласно Марксу, так, что при этом скрывался истинный характер сложившихся экономических отношений. Таким образом, люди, будучи бессознательными творцами иллюзий, которые держали их в своей власти, нуждались не столько в истинном знании относительно собственного бытия, но в чем-то существенно большем. Для Маркса сама возможность разрушения иллюзий и господства превращенных форм заключалась исключительно в *реаль-*

ном изменении самого *бытия* людей и тех институтов, существование которых закрепляло всевластие отчужденности и превращенных форм.

Во-вторых, в отличие от иллюзий, имеющих чисто эпистемологическую природу, иллюзии, обусловленные существованием превращенных форм, с полным основанием акцентированы на моменте «превращения» *одного в другое*. При этом важно, что такое превращение, его «прочность» и основательность были обязаны не только той видимости, которую являла, согласно Марксу, «поверхность» социальной реальности, но и прямой *заинтересованности* значительной части общества в восприятии настоящего таким, каким оно было дано по видимости.

В отличие от иллюзий, с которыми сражается наука о природе, превращенные формы буржуазного способа производства сами получили свое законченное смысловое выражение не без помощи науки – правда, экономической науки особого рода, которую Маркс называл вульгарной. Она, фактически, лишь рационализировала и приводила к возможному согласию те видимости, которые были порождены движением превращенных форм капиталистического общества. На этом основании, согласно Марксу, ей следовало бы вообще отказать в статусе вполне отвечающем научному.

Каковы же те обстоятельства, благодаря которым мир экономической жизни буржуазного общества, данный в теоретическом изображении Маркса, оказался миром преимущественно превращенных форм, обусловивших собою массовое неадекватное восприятие самого существа этого мира и его законов? Что побудило Маркса столь широко использовать концепт превращенной формы при описании экономической реальности капитализма?

Ответы на эти вопросы и являются основным содержанием нашего сообщения. Первое обстоятельство, заслуживающее внимания при попытке ответа на поставленные вопросы, заключалось еще в убеждениях раннего Маркса, близкого по своим взглядам и настроениям младогегельянцам, что современное им общество проникнуто фактически тотальным отчуждением в сферах духовной, нравственной и политической жизни. Однако «открытие» самого факта отчуждения и самоотчуждения в духовной сфере, энергичная критика выявленных массовых заблуждений, представленных такими ложными формами сознания как религия, метафизика, мораль и пр., не оказалась сколько-нибудь действенной. Поиск причин этой устойчивости отчуждения привел Маркса к выводу, что оно поддерживается и питается общим строем практической, в первую очередь, экономической жизнью современного общества. Истоки отчуждения необходимо обнаружить именно в этой сфере. Так в центре интересов Маркса оказались процессы отчуждения труда, а

способом прояснить природу такого отчуждения – занятия экономической наукой.

Экономические занятия Маркса убедили его в том, что своего рода вершиной предшествующей экономической науки явились воззрения Д. Риккардо, развивавшего в качестве своего рода ядра экономической науки трудовую теорию стоимости. Высоко оценивая заслуги Риккардо, Маркс, тем не менее, усматривал его недостаточную последовательность в приложении основного принципа к объяснению самых различных экономических феноменов. Полагаю, что недостаток последовательности был иным выражением отступления от строгого монизма в теоретическом постижении реальности, которое расценивалось Марксом и как общий недостаток методологического порядка. В этой оценке, на наш взгляд, и нашло свое выражение то влияние на Маркса своеобразной догмы монизма, столь характерной как раз для школы классического немецкого идеализма, и гегелевской философии в особенности.

Свое собственное экономическое исследование Маркс тесно связывает с теми трансформациями, которые претерпевает труд, рассматриваемый им преимущественно в форме физического труда, во-первых, и в качестве своеобразной *субстанции* экономического богатства современного общества, во-вторых. Это, в свою очередь, побуждало его во всех специальных экономических феноменах видеть либо то или иное воплощение труда в многообразии его возможных модусов, либо структуры и институты, способные к большему или меньшему искажению его (труда) функционирования. Так, по его мнению, все «общественные формы, поскольку дело доходит до товарного производства и денежного обращения, принимают участие в этом извращении. Но при капиталистическом способе производства и при капитале, который образует его господствующую категорию, его определяющее производственное отношение, этот заколдованный и извращенный мир получает несравненно большее развитие» (4, 394).

Присмотримся пристальнее к решающим пунктам как способа представления, так и критики Марксом самого феномена превращенной формы. В нашу специальную задачу не входит критика собственно экономических воззрений Маркса. Такая критика была превосходно развита, например, в австрийской экономической школе в конце XIX – начале XX веков, и некоторыми плодами ее мы будем вынуждены воспользоваться. Однако основная задача состоит в том, чтобы представить сам механизм тех или иных объяснений в экономической теории, когда возникает потребность в обращении к концепту «превращенная форма».

Воспользуемся с этой целью той критикой триединой формулы доходов в буржуазном обществе: заработной платой, прибылью и земель-

ной рентой, которую развивал Маркс. Эти доходы, согласно марксистской теории трудовой стоимости, в своей совокупности равны всей массе производимой трудом стоимости. Заработная плата является превращением той части стоимости, которая соответствует стоимости рабочей силы. Прибыль, состоящая из предпринимательского дохода и процента на капитал, вместе с земельной рентой являются превращенными формами прибавочной стоимости. Иррациональность этих трех форм (заработной платы, прибыли, земельной ренты) выражает себя и в способах их функционирования, и в превратности понимания их источника и сути каждой из них. Вместо того чтобы видеть в качестве их источника наемный эксплуатируемый труд, как это понимал Маркс, агенты капиталистической действительности видят на месте труда совершенно иные сущности, причем ни одна из них не связана с эксплуатацией. В результате появляется «триединая формула» капиталистического способа производства, согласно которой капитал является источником прибыли, земля – земельной ренты, труд – заработной платы. Капитал, земля, труд – вместо того, чтобы быть представленными в качестве свойств общественных отношений, в качестве общественных сил труда и общественных форм этого труда, какими их видел Маркс, превращены в их источники, имеющие самостоятельную силу: «Они являются... таковыми в том смысле, что капитал фиксирует часть стоимости... в форме прибыли, земельная собственность другую часть в форме ренты и наемный труд – третью часть в форме заработной платы, и как раз благодаря этому превращению эти части делаются доходами капиталиста, земельного собственника и рабочего, не создавая, однако, самой субстанции, превращающейся в эти различные категории» (4, 389). Одним словом, капиталистическая форма производства является «отчужденной формой проявления экономических отношений, в которой они *prima facie* принимают нелепый характер и полны противоречий..., хотя для обыденного представления они кажутся привычными» (4, 383-384).

Утверждая иррациональный характер отношений в буржуазном обществе, Маркс не был склонен отрицать его прогрессивности: «Одна из цивилизаторских сторон капитала заключается в том, что он принуждает к этому прибавочному труду таким способом и при таких условиях, которые для развития производительных сил, общественных отношений и для создания элементов высшей новой формы выгоднее, чем при прежних формах рабства, крепостничества и т.д.» (4, 386). Прогрессивность неизбежно выражает себя и в усложнении структуры общества. Действительно, в рассматриваемой экономической сфере капиталистического общества появляется множество дополнительных сущностей – таких, как предпринимательский доход, процент, рента, средняя норма

прибыли и т. д. Эти сущности появляются в результате высокой дифференциации капиталистического общества. Таким образом, превращенные формы приобретают значение особого способа существования элементов системы, соответствующего высокому уровню развития этой системы. Появляющиеся новые социальные группы – такие, как промышленник, арендатор, банкир – разделяют, как считает Маркс, единую прибавочную стоимость на соответствующие части, попутно скрывая ее истинную сущность. Помимо этого усложняются сами сущности, они приобретают более рафинированный, более комплексный характер. Другими словами, усложненные общественные отношения создают своего рода новую реальность, населенную новыми элементами и, соответственно, новыми каузальными связями между ними: «Действительный процесс производства... порождает все новые формы, в которых все более теряется нить внутренней связи, отношения производства все более приобретают самостоятельное существование по отношению друг к другу, а составные части стоимости закостеневают в самостоятельные одна по отношению к другой формы» (4, 396).

Однако само существование действительных элементов (прибыль, рента и т.п.), отличных от элементов, постулируемых как истинные (прибавочная стоимость и т.п.), пусть оно и вызвано усложнением и дифференциацией общества, приводит к очевидным противоречиям. Необходимо признать, что в действительности, то есть в том пространстве, которое Маркс именует «поверхностью буржуазного общества», действуют законы принципиально отличные от тех, которыми он описывал действие «капиталистического механизма». Так, Маркс согласен с тем, что значения таких величин, как предпринимательский доход и процент, определяются законом конкуренции: «Определенная пропорция, в которой происходит деление, здесь носит случайный характер, то есть определяется исключительно отношениями конкуренции» (4, 432), тогда как сама прибавочная стоимость, частями которой они являются, определяется законом трудовой стоимости. То же можно сказать о законах определения величины действительной стоимости, то есть цены и «истинной» стоимости. Первая, утверждает Маркс, определяется состоянием рынка, а вторая – количеством часов простого труда.

Мыслителю было хорошо известно множество подобных несоответствий, порожденных расхождением между его «идеализированной моделью» «внутреннего механизма и сущности» капиталистической экономики, с одной стороны, и действительностью таких феноменов, как цена, стоимость труда, средняя норма прибыли, цена производства, торговая и предпринимательская прибыли, процент на капитал, земельная и неземельная ренты и пр., с другой стороны. Все эти феномены, согласно

марксистской теории трудовой стоимости, должны были быть поняты не в их реальных экономических связях, так как в них они являлись либо чистой бессмыслицей (типа: цена труда), либо искаженным содержанием действительной сущности.

Решение подобных противоречий Маркс осуществлял, наделяя указанные феномены статусом псевдодействительных сущностей, а точнее, превращенных форм главенствующей в его экономическом мире субстанции труда, ее метаморфоз, не оставляющих им никакого подлинно самостоятельного места и значения. Но проведение столь строгого монизма в истолковании экономической жизни оказалось за пределами всяких разумных возможностей. Не будет преувеличением отметить, что фактически вся совокупность исследуемых экономических феноменов в «Капитале» являет собой мир превращенных, и только превращенных форм (за исключительно крайне малого их числа, необходимого для формулировки базовых положений теории трудовой стоимости), а их теоретическое представление – своего рода формой их тотальной критики. Может сложиться впечатление, что в целом экономическая теория Маркса есть своеобразный *симбиоз* различных теорий, законов и принципов. Поэтому не случайно, что марксистская теория трудовой стоимости, начиная с классического утверждения о сущности стоимости, заканчивает положением, согласно которому распределение прибавочной стоимости, а значит и значение цен, в сущности «носит случайный характер» (4, 432).

Таким образом, если изначально в словаре теории трудовой стоимости Маркс объяснял значение *индивидуальных* цен одним образом, то при завершении общей картины экономической динамики такой тип объяснения мог быть принят только в отношении цен в их совокупности: «Но в действительности эта сфера есть сфера конкуренции, в которой, если рассматривать каждый отдельный случай, господствует случайность, в которой, следовательно, внутренний закон, прокладывающий себе дорогу через эти случайности и регулирующий их, становится видимым лишь тогда, когда они охватываются в больших массах, и в которой он остается невидимым и непонятным для самих отдельных агентов производства» (4, 395-396). Но, тем самым, теория трудовой стоимости перестает количественно что-либо определять, так как утверждение о том, что вся совокупность цен равна всей совокупности стоимости, при понимании цены как превращенной формы стоимости равноценно утверждению о том, что весь труд равен всему труду (1). Однако Маркс настаивал вопреки всему на том, что теория трудовой стоимости лежит в основе всякой экономической сущности, ибо все они являются превращенными формами стоимости: либо стоимости товара,

либо стоимости рабочей силы, либо стоимости прибавочной, либо, на крайний случай, стоимости добавочной, а всякая стоимость есть количество часов простого труда. Подобное положение Маркс еще раз доказывал от противного. Суть этого доказательства сводилась к следующему. При рассмотрении того положения, при котором прибыль не обозначает прибавочной стоимости, а цена – товарной стоимости, Маркс, по его словам, приходит к противоречию, а в действительности, лишь к констатации того, что эти сущности ничего кроме самих себя не обозначают. Однако он глубоко убежден, что этого не может быть, так как всякая сущность, и в особенности экономическая, должна обязательно чем-то конституироваться, иметь своего рода *естественное* значение: «Ведь мы как раз хотим найти естественную цену..., то есть не ту цену..., которая регулируется конкуренцией, а ту, которая, наоборот, регулирует ее» (4, 435). Более того, все видимое многообразие должно необходимо сводиться к единому принципу. В многообразии много случайности и непредсказуемости, что, согласно Марксу, должно быть необходимо упразднено строгой закономерностью. Иначе объяснение неизбежно наталкивается на порочный круг. И потому на месте сущностей, которые не могут быть сведены к единому принципу и строгой закономерности, в марксистской теории появляются превращенные формы, сущности с отсутствующей сутью и псевдодействительным существованием, которые лишь с первого взгляда не могут образовывать порочный круг, так как ничего «по истине» не обосновывают. Однако Маркс упускал из виду, что вводя превращенные формы, он начинал признавать их иррациональное, рыночное функционирование, создавая тем самым иной порочный круг, а именно круг, возникающий между двумя типами отрицающих друг друга, но в то же время сосуществующих в одной теории закономерностей.

Таким образом, концепт «превращенная форма» как способ описания инобытия имеет ряд своих особенностей. Прежде всего, применение этого концепта ограничивается исключительно социальной экономической сферой и, более того, не всей ее областью, а лишь некоторой ее частью, соответствующей определенному (капиталистическому) уровню развития «производительных сил». Причиной этому служит представление Маркса о принципиальной превратности капиталистической реальности: как в силу крайнего отчуждения (опять же с точки зрения Маркса), охватившего все сферы общественной жизни, так и в силу предельной усложненности ее структуры, в смысле принципиальной иррациональности.

При этом основополагающая теория (теория трудовой стоимости), продолжая оставаться (а точнее называться) основополагающей, меняет в про-

цессе этой эволюции объект объяснения. Если изначально она была заявлена как теория, объясняющая непосредственно эмпирические данные, то в дальнейшем ее объяснение перемещается к «оси колебания» эмпирических данных, далее, к оси колебания осей и так далее. Таким образом, введение превращенных форм в качестве элементов теории сталкивается с множеством сложностей, одной из которых является необходимость бесконечного дополнения.

Итак, все индивидуальное и конкретное объясняется Марксом с помощью превращенных форм. Благодаря этому превращенные формы стали отличным способом *искусственного* согласования теории трудовой стоимости с реалиями экономической жизни буржуазного производства. С другой стороны, представляя реальность капиталистической экономики в виде своего рода фантазмагорической картины, пронизанной иррациональностями господствующих смысловых значений, этот концепт сыграл принципиально важную роль в радикальной социальной критике капитала, предпринятой Марксом. Концепт «превращенная форма» придал этой критике характер «объективного научного анализа» буржуазного способа производства и системы рыночного производства вообще.

Литература

1. *Бём-Баверк О.* Критика эксплуатации // Критика теории Маркса. Челябинск: Социум, 2002.
2. *Мамардашвили М. К.* Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) // Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.
3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. второе. Т. 23. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1960.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. второе. Т. 25. Ч. 2. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1960.

**Тема обожения в русском богословии:
вклад иеросхимонаха Антония (Булатовича)**

Пробуждение интереса к проблематике спора о почитании имени Божия, разгоревшегося в России между «имяславцами» и «имяборцами» в 10-х годах XX века, привело к появлению ряда работ – от статей до обобщающих монографий, где рассматривается или проблематика спора в целом, или его отдельные аспекты (обзор литературы последних лет по данной теме см. в [18] и [19]). Однако изучению богословских сочинений главного апологета имяславия о. Антония (Булатовича) до сих пор уделяется незаслуженно мало внимания: исследователи анализируют, да и то довольно поверхностно, лишь первую его книгу – «Апологию веры во Имя Божие и во Имя Иисус», – и в целом относятся к его богословию с долей пренебрежения, не утруждая себя глубоким изучением остальных его работ. Такой подход ведет за собой искаженную оценку богословия о. Антония, поскольку для правильного понимания его взглядов – а значит, и афонского имяславия в целом – необходимо исследовать все его работы, а не одну «Апологию». Особое сожаление вызывает тот факт, что вторая его книга – «Моя мысль во Христе» (далее *ММ*) – до сих пор почти не привлекала внимание исследователей. Между тем, это наиболее оригинальное богословское произведение о. Антония, где он излагает большей частью *свои собственные* мысли, «которые отчасти открылись» ему «из молитвенных размышлений и слов Святого Писания» (2, 66). *ММ* практически не содержит цитат из отцов Церкви и представляет собой размышления над литургическими и библейскими текстами, причем о. Антоний поднимает важнейшие богословские темы: отношение сущности и энергии в Боге, отношение имени Божия и энергии, цель христианской жизни, религиозная вера, молитва и спасение; в *ММ* гораздо полнее, чем в других книгах Булатовича, изложено «энергичное» богословие и тема спасения человека как обожения.

Затронутая о. Антонием тема обожения особенно должна привлечь внимание уже потому, что учение об обожении и причастии человека нетварным божественным энергиям, составляющее самую суть всего богословия византийских отцов, было практически забыто в России к началу XX века. Об этом не только не учили в духовных академиях, но даже у русских святых мы едва ли встретим прямое упоминание о нем. Хотя русские подвижники не переставали писать о стяжании благодати Св. Духа, о боговидении и просвещении Божественным светом через

молитву, однако учение о спасении как о *реальном* обожении спасаемых было, похоже, забыто настолько прочно, что И. В. Попов, автор единственной дореволюционной богословской работы, специально посвященной этому вопросу, не усомнился сказать, что для святых отцов «обожение души» есть «**как бы** восприятие ею в себя Бога» – всего лишь потому, что «для древней философии был еще совершенно неясен творческий характер человеческого познания», и она «рассматривала познавательную деятельность ума как восприятие им объекта познания»; Попов задается вопросом, «каким образом понятие о Боге, слагавшееся из сухих логических абстракций, могло возбуждать такой энтузиазм», и приходит к выводу, что «абстрактное понятие о Боге может согреть сердце лишь теплотою отраженных чувств» (16, 62-63). В таком духе он продолжает рассуждать и дальше, приходя к выводу, что идея обожения была основана на «жажде физического обновления» и страхе перед «холодом зияющей могилы» (16, 69); похоже, он даже не предполагает, что за понятием обожения у отцов действительно стояла реальность бытия в Боге.

Работа Попова наглядно показывает, насколько далеко академическое богословие предреволюционной поры отошло от богословия святоотеческого, и объясняет, почему писания о. Антония вызвали тотальное непонимание и сильнейшее раздражение именно у выпускников духовных академий вроде архиепископа Антония (Храповицкого), чья христология, изложенная в «Догмате Искупления», не допускала «вообще никакого представления о реальности обожения» (12, 395; ср. 11, 26-30). *ММ*, где тема обожения и причастия Богу раскрыта с особенной полнотой и рельефностью, пришлось не по нраву даже стороннику имяславцев о. Павлу Флоренскому, который, по прочтении части книги, написал о. Антонию, что его мысли «даже в людях единомысленных [...] возбуждают сомнения и соблазн», и что бросается в глаза «торопливость, небрежность, наконец просто недостаточная богословская подготовка автора» (5, 135-136).

К счастью, о. Антоний не побоялся нареканий и все-таки издал свою книгу, и в ней мы имеем во многих отношениях уникальное для русской религиозной философии произведение, затрагивающее важнейшие темы христологии, сотериологии и христианской антропологии, написанное в духе византийской богословской мысли – и при этом человеком, не знакомым с писаниями многих отцов Церкви, мысли которых он порой почти дословно повторяет. Обратимся к его интерпретации темы обожения человека.

«Ради чего создал Бог человека? – пишет о. Антоний в *ММ*. – Ради того, чтобы осчастливить созданное существо приобщением ему Боже-

ства Своего. Ради чего создал Бог человека? – Ради того, чтобы, сделав человека способным воспринимать и усваивать совершенные свойства Божии и сделав его образом Божиим, дать ему возможность сделаться и возможно совершеннейшим *подобием* Божиим. Для чего создал Бог человека? – Для того, чтобы соединить его с Собою союзом Божественной любви и сделать человека причастником Божественного Естества. [...] Итак, Бог создал человека, чтобы обожить его, *обожение же человека заключается в том, что в человека вселяется Энергия Божества. Сущность Божества Божия неприобщима твари, но Деятельность — приобщима*» (2, 65-66) (здесь и далее в цитатах курсив принадлежит о. Антонию).

Здесь о. Антоний излагает центральную идею богословия всех восточных отцов, от Григория Богослова до Григория Паламы (см.: 13, 75-77, 358-363; 14, 210-213; 15, 124-146; 10, 70-72, 84-92; 22, 11-12; 6, 118-151), и богословствует в русле святоотеческого учения о причастии Богу и спасении. Целью воплощения Сына Божия было обожение человека, «приобщение человеку Духа Божества Божиего и сообщение человеку Глаголов» Слова (2, 80); толкуя Ин. 10:34-35, о. Антоний пишет: «богами признаются все приявшие Божественную Благодать в обращении к ним Глаголе Божиим» (2, 184). Обожение и вечная жизнь есть причастие нетварной Божественной энергии, которое осуществляется тройким образом: «...единственный способ обрести жизнь вечную есть тот, дабы приобщившись в Глаголе, в Имени, в Плоти и Крови Сыну Божию, иметь в себе Сына Божия во Энергии Его» (2, 162).

«В Плоти и Крови» – через евхаристию; «в Имени» – через молитву именем Божиим. Толкуя слова Григория Синаита: «Молитва есть Бог, производящий все во всех, потому что одно действие Отца, Сына и Святого Духа, совершающего все во Христе Иисусе» (9, 54, §113), – о. Антоний пишет: «Святой излагает откровение великой богословской тайны, [...] что молитва, о Имени Иисусовом творимая, есть действие Божие, которое есть единое, как единое действие единого существа, и тройственное, ибо в нем участвуют все три Лица, о Христе Иисусе» (3, 119-120). К мысли о том, что молитва является не просто человеческим действием, но и действием Бога в человеке, что истинная молитва и «истинное именование Бога» возможны только при синергии Бога и человека, что молитва богодвижна, что Дух Сам молится в христианине, о. Антоний возвращается не раз во всех трех своих главных богословских произведениях (см. 1, 27, 51-53; 2, 85-86, 104-105; 3, 202). Если противники имяславцев упрекали их в том, что они якобы проповедуют замену молитвой Иисусовой всех правил, богослужения и даже евхаристии (например 17, 79-81), то для о. Антония никакого противопоставления

тут не может быть: и евхаристия, и церковное богослужение, и частная молитва суть разные стороны одного и того же – причастия Богу в Его энергии; выражаясь словами современного патролога, «нет противоречия между индивидуальной молитвой ко Христу и личной встречей с Ним „в сердце” и присутствием Бога в освященных Дарах на алтаре. Причастие Христу в сердце и у алтаря взаимосвязаны. Лучше сказать, они есть одно и то же таинство» (22, 111).

Но что значит причастие Богу «в Глаголе»? «Глаголом» о. Антоний, опираясь на церковнославянский перевод Евр. 1:1-3, называет энергию Бога-Слова, «не понимая слово „Глагол” в смысле членораздельного слова, но понимая в смысле некоей неведомой словесной Деятельности Слова, [...] определяющего, сиречь глаголющего все волеизволения Отца», «не в смысле членораздельного слова человеческого, но в смысле духовно-мысленном» (2, 8, 20). Глаголом Слова является евангельская проповедь – «слова Божественного посева, семена Божественных добродетелей, [...] живые слова Божии, [...] Его Деятельность и Божество» (2, 96), и в этих Глаголах «деет и Отец совместно с Сыном и со Святым Духом» (2, 111). Эти Глаголы суть Сам Бог: «„Уже бо вы чисти есте за Слово, еже глаголах вам. Будите во Мне, и *Аз в вас*” (Ин. 15:2-3). [...] Вы очищены, говорит Господь Апостолам, словами Уст Моих. Пребывайте мыслию в словах Моих, и Я Сам пребуду в вас, ибо Я есмь в Глаголах Моих. [...] „Аще убо пребудете во Мне, и *Глаголы Мои в вас пребудут*, его же аще хотите, просите, и будет вам”. Как видите, сказанное в предыдущем тексте: „*Аз в вас*”, – в этом тексте читается: „*Глаголы Мои в вас пребудут*”. Кто же осмелится усомниться в том, что Господь именем *Аз* именуется не только Существо Свое, но и Деятельность Свою, Глаголы Свои!» (2, 140-141). Имя Божие есть частный случай Глагола Божия, «словесного», т.е. духовного, действия Бога, богооткровенная истина, «слово живое и действенное» (см. 1, 5, 17, 23, 38, 187-188; 2, 86-87, 178).

Через уразумение слов Откровения, через молитву именем Божиим и исполнение заповедей Божиих человек приобщается энергии Божией и достигает обожения. Царство Небесное «заключается в приобщении людей к Свету и вообще к Энергии Божества» (2, 38), когда «Дух Божий, то есть Энергия Божества вселяется в человека» (2, 93-94). Толкуя притчу о сеятеле (Мф. 13:3-23), о. Антоний пишет, что Христос потому называет семя «словом Царствия», что Его слова заключают в себе Его энергию, и «с восприятием верою слов Спасителя воцаряется в человеке и Дух Святой»; «„сыном Царствия” человек может сделаться лишь при условии принятия в себя словесной Энергии Сына Божия, Глаголов Его, которые суть семя живое. С восприятием сей словесной Деятельности

Слова, словесного Семена Его в волю, в мысль и в чувство человека, в человеке воцаряется Троица Святая Троица тройственной Деятельностью Своею, и тогда наступает для человека „Царствие Божие”, о котором сказано, что оно „внутри вас есть” (2, 94-95). «Всякий Глагол Слова в Писании скрывает в себе Божественную Силу и Божественное откровение, и при благоприятных условиях сия сокровенная Сила и Истина проявляются в человеках» (2, 123); такими благоприятными условиями являются вера в слова Христа, покаяние и исполнение человеком повелений Божиих (2, 124-125, 130). Слово Божие есть «святое семя», которое при содействии человека может в нем «расти и множиться», оно доступно в Евангелии для каждого, но одними оно воспринимается с верой и приносит плод, а другими «попирается, унижается, отменяется», а потому и остается бесплодным (2, 151-155). Таким образом, причастие Богу и обожение происходит при условии синергии Бога и человека. Внешнего, человеческого знания недостаточно для истинной веры: «Выучить и познать Имена Божии может каждый, но почувствовать выражаемую Именем Истину можно только содействующим уму и сердцу нашему Духом Святым, Который открывает уму нашему разумение той истины, которая выражается призываемым Именем, [...] чего одному человеческому уму достичь невозможно» (3, 30-31). Когда человек с верой принимает откровение Божие и исповедует имя Божие, тогда «действие Откровения Сына, принятое верою и исповеданное сердцем человека, делается для него источником „жизни вечной” [...] И с возвещением сих Откровений Духом Святым, ради принятия верою этих Откровений, будет совершаться Духом Святым вселение Самого Христа и общение со Отцом и Святым Духом» (3, 79). «Жизнь вечная» есть энергия Св. Духа и приобщение к ней (2, 47, 81, 118-119).

В *ММ* о. Антоний не раз, анализируя новозаветные тексты, возвращается к мысли, что энергией Божией, светом, силой и Божественным «семенем» являются не только слова Самого Христа, сказанные Им при Его земной жизни, но и слова обоженных святых, прежде всего апостолов, а потому эти слова, будучи записанными, несут в себе сокровенную силу Божию, которая всегда может воздействовать на человека при условии принятия этих слов с верой (2, 58, 87-88, 110, и др.); то же самое следует сказать и о словах ветхозаветных пророков (2, 136), и вообще о богодухновенных мыслях: «Господь говорит, что „Дух Святой наставит” нас „на всякую истину” – „от Моего приемлет и возвестит вам”, „не вы будете глаголющие”, но Дух Святой, „когда вас поведут на судилища за Имя Мое”, – и таким образом Господь ясно свидетельствует сими словами [...], что боговдохновенные помыслы и идеи в человеке

суть Его деятельность вместе с деятельностью благоизволяющего Отца и Духа Святого» (4, 58).

Однако для причастия Богу и спасения, подчеркивает о. Антоний, необходима истинная вера и пребывание в Церкви: «Но если Истина Евангельская есть Бог, если восприятие сих глаголов есть общение с Самим Иисусом Христом и со всею Св. Троицею, то почему же не спасительным оказывается учение всяких сектантов, баптистов и им подобных, которые говорят, что тоже признают и весьма чтут Св. Евангелие и, следовательно, в евангельских словах, как будто, могут состоять в живом общении со Христом? В том-то и дело, что для живого общения со Христом в Глаголах Его, которые суть „Свет“, необходим еще и другой дар Христов – „Разум“. [...] Как приобщение Св. Таин Тела и Крови Христовых бывает спасительным только тогда, когда достойно воспримется, так и обращение с Глаголами Божиими бывает спасительным, если эти Глаголы право понимаются», что возможно только в Церкви, при условия участия «в Таинствах Церковных, в жизни Церковной, в живом общении с Главою Церкви Иисусом» (2, 226-227).

Современному читателю, знакомому с патрологическими исследованиями XX века, особенно касающимися богословия Дионисия Ареопита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы, эти рассуждения о. Антония, возможно, не покажутся чем-то новым. Но не следует забывать, что он писал *до* появления всех этих исследований. Читая его произведения, невольно задаешься вопросом: «Откуда у него все это?» (Мф. 13:56) – откуда почерпнул он это учение и, в частности, сам термин «обожение»? С работой Попова, вышедшей в то время, когда Булатович уже был на Афоне и ничего не читал, кроме Писания и отцов, он не мог быть знаком, да и его взгляд на обожение не имеет ничего общего со взглядами Попова; что же касается других русских авторов, то у них термин «обожение» тоже не встречается. Хотя у русских византинистов и патрологов дореволюционной поры можно встретить упоминания о святоотеческом учении об обожении, однако, греческое *θεωσις* передается ими как «обожествление» (см. например 7, 224-225; 20, 75) (исключение составляет С. Л. Епифанович, но его книга [10] вышла позже работ о. Антония); кроме того, очевидно, что на церковную среду и академическое богословие той поры эти исследования не оказали особого воздействия. Таким образом, представляется сомнительным, чтобы о. Антоний мог заимствовать термин «обожение» из современной ему богословской или научной литературы.

Зато этот термин нередко встречается в богослужебных текстах православной Церкви (и в Октоихе, и в Триоди, и в Минеях), которые о. Антоний, ежедневно совершавший полный круг богослужений, должен

был знать очень хорошо. То, что *ММ* является, по его словам, плодом «молитвенных размышлений», лишь подтверждает нашу догадку: о. Антоний узнал об обожении не из «ученых» книг, а из церковного богослужения. Точно так же учение о причастии христиан Божественному естеству, о силе молитвы и том, что слово апостолов и святых суть подлинные слова Божии, а не слова человеческие, отсылают нас не к дореволюционному русскому богословию, а к аскетическим творениям святых, которые афонские монахи тоже должны были постоянно читать, – к примеру, подобные мысли часто встречаются в «Духовных беседах» св. Макария Великого, в творениях св. Симеона Нового Богослова и других отцов, которых читали на Афоне (о круге чтения афонских монахов см. 8, 555, 561-563; 21, 66-67).

Конечно, возможные источники богословия о. Антония еще ждут своих исследователей, но в целом, видимо, можно сказать, что своими писаниями он подтвердил мысль своего современника, также монаха-афонца, св. Силуана, который по поводу удивления одного католика, что на Афоне монахи читают такие святоотеческие книги, которые на Западе «читают только профессора», сказал: «Наши монахи не только читают эти книги, но и сами могли бы написать подобные им... Монахи не пишут, потому что есть уже многие прекрасные книги, и они ими довольствуются, а если бы эти книги почему-либо пропали, то монахи написали бы новые» (21, 67).

Литература

1. *Антоний (Булатович)*, иеросхим. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913.
2. *Антоний (Булатович)*, иеросхим. Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Пг., 1914.
3. *Антоний (Булатович)*, иеросхим. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Пг., 1917.
4. *Антоний (Булатович)*, иеросхим. Прощение в Правительствующий Синод. Спб., 1913.
5. Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2 / Общ. ред. игум. *Андроника (Трубачева)*. Томск, 1998.
6. *Бирюков Д. С.* Тема «причастности» у Никифора Григоры и ее предыстория в святоотеческой мысли // *Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009.
7. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.
8. Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схииархимандрита Макария. Кн. 1 / Сост. иером. *Иоаким (Сабельников)*. М., 2001.

9. Весьма полезные главы иже во святых отца нашего Григория Синаита, расположенные акростихами // *Григорий Синаит. Творения* / Пер. с греч., прим. и послесловие еп. Вениамина (Милова). М., 1999.
10. *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003 [1-е изд. К., 1917].
11. *Лурье В. М.* [Рец. на:] Архиепископ Феофан Полтавский. Доклад об учении Митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления. М., 1998 // Вертоградъ-информ. 1999, № 6 (51).
12. *Лурье В. М.* Послесловие, комментарии // *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
13. *Лурье В. М.*, при участии *Баранова В. А.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
14. *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
15. *Мейендорф И.* Иисус Христос в восточном православном Богословии. М., 2000.
16. *Попов И. В.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви // Православный путь. Джорданвилль, 2002 [1-е изд. М., 1909].
17. Святое православие и именовбожническая ересь. Харьков, 1916.
18. *Сенина Т. А.* (мон. *Кассия*). Афонское имяславление: степень изученности вопроса и перспективы исследований // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2008. Т. 9. Вып. 1.
19. *Сенина Т. А.* (мон. *Кассия*). Новые монографии по вопросам имяславия // Волшебная гора. 2009, № 15.
20. *Соколов И. И.* Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб., 2004.
21. Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.–Ново-Казачье–Мн., 1991.
22. *Golitzin A.* St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: the Ethical Discourses. Vol. 3: Life, Times and Theology. Crestwood, NY, 1997.

Своеобразие кризисного мироощущения и его оценка в работах русских мыслителей (*)

Введение: кризис и кризисное сознание в XX веке

В последние годы тема кризиса (общества, экономики, культуры) стала одной из самых популярных и злободневных. Однако кризис – это далеко не новое явление в истории человечества. Кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождают человечество на всех этапах его исторического развития, обостряясь в эпоху социальных перемен. Это мироощущение характерно для сознания простых людей, оно находит многообразное выражение в искусстве, литературе, работах ученых и философов.

Тема кризиса может рассматриваться как одна из общезначимых и сквозных для современной философии. На протяжении XX столетия к теме социо-культурного кризиса обращались многие представители западноевропейской философии – Э. Гуссерль, Г. Зиммель, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, А. Камю и др. Особое место анализ кризисного мироощущения занимает в творчестве представителей русской религиозной философии: Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова и др.

События первого десятилетия XXI века дают основания предполагать, что тема кризиса вновь войдет в число актуальных вопросов философии. В данной работе мы обращаемся к вопросу о своеобразии оценки и анализа кризисного мировосприятия в работах русских мыслителей, своеобразии кризисного мировосприятия как такового, характерного для русского человека, российского общества и, возможно, России.

Русские мыслители о закономерности эсхатологического мировосприятия и утопическом сознании

Русскую философскую мысль всегда отличало внимание к социальной проблематике и историософии. «Русская мысль сплошь и рядом историософична, – отмечал В. Зеньковский, – она постоянно обращена к вопросам о смысле истории, конце истории и т. п. Эсхатологические концепции XVI-го в. перекликаются с утопиями XIX-го в., с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей „русской души”» (6, 16-17).

В начале XX века Н. Бердяев писал, что русская мысль более всего занята проблемами философии истории: на построениях философии истории формировалось национальное сознание русского человека, в центре духовных интересов были споры славянофилов и западников о России и Европе, Востоке и Западе. Построение религиозной философии истории есть, по мнению Бердяева, призвание русской философской мысли: «Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически. В этом – отличие ее от мысли Запада. Но это и придает ей прежде всего характер религиозной философии истории» (1, 4).

Действительно, кризисное мироощущение, предчувствие конца эпохи пронизывают русскую культуру середины XIX – первой четверти XX веков. К так называемой религиозно-эсхатологической проблематике обращались в своем творчестве Н. Федоров, Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, Г. Федотов, В. Розанов и др. Эта тема присутствует не только в философской, но и в художественной литературе, а также в других видах искусства.

В русской религиозной философии рубежа веков тема кризиса рассматривалась в широком диапазоне – от утопических теорий, достаточно оптимистических проектов будущего (например, у Н. Федорова и у его последователей-космистов, в «теократической утопии» Вл. Соловьева и т.д.) до явного катастрофизма (проблемы духовного вырождения, конца культуры и цивилизации, трагической судьбы России, смысла революции как исторической катастрофы и т.п.).

Корни эсхатологического восприятия истории уходят далеко в глубь веков. Человечество всегда проявляет интерес к апокалиптике, сталкиваясь со сложными социальными проблемами: социальными катаклизмами, бунтами, государственными переворотами, войнами, эпидемиями – всем тем, что заставляет поднимать вопрос о смысле и конце истории. Разумеется, эсхатологическая проблематика претерпевает определенную трансформацию в разные периоды человеческой истории. И, тем не менее, она с определенной устойчивостью всплывает в самых разных ситуациях. В чем же нужно искать причины и специфику русской эсхатологической мысли?

С. Булгаков в работе «Апокалиптика и социализм» отмечает, что «особый интерес к апокалиптике проявляется в нашу эпоху, в сознании которой так неотступно встает проблема о смысле истории, цели ее и исходе, которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительно-неудержимого, произвольного даже движения вперед, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлито в нашей духовной атмосфере» (2, 377).

Булгаков характеризует свою эпоху как «жгучую и тревожную современность». Чтобы разобраться в биении ее пульса, с его точки зрения, следует обратиться за помощью к религиозно-историческим интуициям, которые позволяют более чутко, чем позитивные исторические исследования, уловить смысл времени. Прежде всего, речь идет об апокалиптике, которая может быть своего рода метафизическим зеркалом эпохи, средством духовного ориентирования в ней. В широком понимании апокалиптики – это лишь «откровения», касающиеся истории и последних судеб мира, эсхатологии.

Булгаков рассуждает о проблемах философии истории и теории социального прогресса, обращая внимание на возможность двоякой ориентации в истории. «В одном случае, – пишет мыслитель, – история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, – условно назовем это рассмотрение хилиастическим (хилиазм – тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории)» (2, 390).

Хилиастическому пониманию истории Булгаков противопоставляет эсхатологическое мировосприятие. Эсхатология с ее проблемами, «проклятыми вопросами» неискоренима в человеческом сознании: «Дитя двух миров, человек может забыть о своем происхождении и утратить живое чувство связи с иным миром, лишиться переживания запредельного наряду с переживанием имманентного, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира» (2, 390). Эсхатологические представления тесно связаны с общим метафизическим учением о Боге и мире. Эсхатология пронизывает большинство религиозных учений: «В эсхатологии человечество усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель. Мир созревает для своего преобразования творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмешательство *deus ex machina* в представлениях человечества, которое своими силами делает свою историю, чувствуя себя прочно устроившимся на этой земле, неизбежно получает характер мировой катастрофы» (2, 390-391). Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм. По мысли Булгакова, перед лицом вечности меняются и даже переоцениваются все исторические ценности.

Другой русский религиозный мыслитель, последователь и ученик Вл. Соловьева, князь Е. Трубецкой обращается к закономерности эсхатологического мировосприятия, его укорененности в истории христианства. В работе «Смысл жизни» (1918) Трубецкой размышляет об эсхатологических параллелях Евангелия и современности. На пике социального и духовного напряжения, которые захватили русское общество в конце второго десятилетия XX века, мыслитель обнаруживает, что налицо все указанные Еван-

гелием признаки близости конца вселенной. Однако философ не торопится с «последними» выводами, поскольку те явления, которые воспринимаются как «знаки», «символы» конца истории, «конца света», случаются и повторяются, по мысли Трубецкого, во все дни великих мировых потрясений и кризисов: «Не в первый раз мир обагрывается кровью, и не в первый раз из войны рождается смута и голод; также и гонение против Церкви, начавшееся на наших глазах, – не только не первое, но и далеко не самое беспощадное» (5, 291).

Трубецкой вспоминает кризисные периоды христианской истории, ее катастрофические эпохи, которые сопровождались трагическими событиями, неизменно вызывавшими в христианском обществе эсхатологические предчувствия. Последние были сопоставимы с пророчествами Евангелия и пугали реальной близостью конца истории (крушение римской империи; войны эпохи Средневековья; войны Реформации; наконец, обострение эсхатологических настроений в России, связанное с царствованием Петра I, – многочисленные войны, гонения против раскольников; следующая волна ожидания конца – наполеоновские войны и т. д.).

Согласно Трубецкому, мировые катастрофы – явления, повторяемые в истории. «При каждом повторении они становятся глубже и шире, распространяются на все большую и большую область земной поверхности. Мы не знаем и знать не можем, – пишет философ, – сколько раз суждено повториться в мире катастрофическим явлениям войны, смуты, голода и гонения, как часты и как сильны будут в будущем землетрясения, которых также бывает много во все века. Но, как бы часто ни повторялись все эти ужасы, – безусловный смысл их всегда один и тот же. *Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение.* Ошибка начинается только с того момента, когда мы начинаем мерить эту близость нашим человеческим аршином, т. е. днями и годами в буквальном смысле и в особенности – *определенными датами*» (5, 280).

В 30-е годы XX века, осознавая весь трагизм последствий Первой мировой войны, Октябрьской революции, политических и социальных процессов в России и в Европе, находившийся в эмиграции Д. Мережковский также обращается к теме эсхатологии истории и видит в тяготе к эсхатологическому мировосприятию проявление именно русской ментальности и, как следствие, особенность русской литературы и философии. Мережковский пишет в своей эпохальной работе «Атлантида – Европа»: «Чтобы понять, что „конец света” есть видение русское, вспомним, что вся наша литература – от Чаадаева, который всю жизнь молился в смертном страхе за Россию и Европу вместе: „да придет царствие твое”, и Гоголя, который сошел с ума и умер от этого страха, через Достоевского, „человека из Апокалипсиса”, до Вл. Соловьева с

повестью его о „кончине мира” и Розанова с его „Апокалипсисом наших дней” – вся русская литература, душа России, есть эсхатология – религия Конца. Как будто прославленная сейчас в Европе, все еще остается она неизвестной в этом, главном. „Делают из этого забаву... Но когда сбудется – вот уже сбывается, тогда узнают, что среди них был пророк”» (4, 22).

Мережковский определяет эсхатологию как метод религиозно-исторического познания, не менее точный, чем все научные методы: «Чтобы понять середину – всемирную историю, надо видеть ее начало и конец; чтобы понять смысл пути, надо видеть, откуда и куда он ведет. Первое знание, данное человеку: „я“, бытие внутреннего мира, личности – психология, в самом широком смысле; второе знание: „не я“, бытие внешнего мира – космология; третье: конец „я” и „не я” – эсхатология. Все эти три знания одинаково точны, но не одинаково легки: самое легкое – первое, третье самое трудное. Вся культура, или, вернее, „цивилизация”, движется в среднем – в космологии; вся религия – в крайнем – в эсхатологии» (4, 24); *«Если бы физическое тело двигалось от земли к луне, то достигло бы точки в пространстве, где кончается земное притяжение, начинается – лунное: так человечество, двигаясь от начала мира к его концу, достигает точки во времени, где кончается История, начинается Эсхатология»* (курсив мой. – Т. С.) (4, 157).

Между тем утопическое мировосприятие, утопизм как выражение утопического сознания характерны для русской философской традиции. И хотя мы не находим в ней таких образцов утопии, как «Государство» Платона или «Утопия» Т. Мора, утопические идеи и устремления наполняют работы многих русских философов. Русская утопия редко представлена в отдельных произведениях, но ее идеи и мотивы можно встретить и в фантастических рассказах, и в социальных романах, и в публицистике, и, наконец, в собственно философских сочинениях.

При этом, согласно Е. Чертковой, «утопизм русской философии значительно отличается от западноевропейского, под влиянием которого он начал формироваться. Так, например, для России нехарактерны специальные труды собственно утопической направленности. Утопическое сознание в России рассредоточено в произведениях самого разного жанра. В то же время можно отметить и черты, общие всякому утопическому сознанию, что роднит русский утопизм с западноевропейским: осмысление социального идеала, социальная критика, предвосхищение будущего общества, идея абсолютного преобразования действительности. Однако между западноевропейским и русским утопизмом есть и существенные различия, вытекающие из специфики русской философской мысли, которую А. Ф. Лосев определил как борьбу с между запад-

ноевропейским абстрактным „рацио” и восточно-христианским конкретным богочеловеческим „логосом”. [...] И если для западноевропейского утопизма преобладающей темой является поиск путей рационалистического переустройства общества в соответствии с принципами разума, то для русского утопизма – преобразование общества в соответствии с законами социальной правды как единства истины и справедливости, в соответствии с духом Евангелия» (6, 528).

Если западный утопизм развивался от религиозного мирозерцания через рационалистическую философию к утопии, апеллирующей к науке, то русский утопизм, также имея религиозный источник, проделал иной путь: от православия через заимствованные с Запада идеи рационализма и просвещения к религиозной философии, которая критикует утопии как неадекватные формы решения религиозных проблем. В отличие от западной философии с ее гносеологизмом и онтологизмом для русской философии характерны антропоцентризм и связанное с этим доминирование моральных, социальных и историософских проблем, обращение к вопросам о смысле истории, ее цели и т.д. (6, 531).

Итак, в русской философии утопии перекликаются с эсхатологическими концепциями, как перекликается общее и отличное в западноевропейской и русской составляющих философии кризиса, кризисном мировосприятии и оценках кризисных событий Европы и России, западноевропейских и русских мыслителей.

Примечания

(*) Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Современные социокультурные ориентации: смена парадигм» № 09-03-00872а/У.

Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.
2. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
3. Зеньковский В. В. История философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991.
4. Мережковский Д. С. Атлантида – Европа: Тайна Запада. М., 1992.
5. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Избранное. М., 1995.
6. Черткова Е. Л. Утопизм // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995.

Положения дел как проекция взаимодействия вещей в философии Д. Армстронга

Англоязычная аналитическая философия распространила свое влияние далеко за пределы островной философии и на протяжении XX века стала популярной в Европе, США и, отчасти, в Австралии. Вопросы, которые вызывали интерес в течение этого времени, были связаны с феноменологией, историей философии и даже психологией. Местный колорит наложил свой отпечаток на обсуждаемые проблемы после того влияния, которое было оказано непосредственными учениками Витгенштейна, Малкольма, Остина, фон Вригта и других представителей аналитической философии начала–середины прошлого столетия. Дэвид Армстронг является одним из таких учеников, несмотря на то, что он воспринял идеи от своего австралийского учителя, Джона Андерсона, лишь косвенно связанного с аналитической традицией. Идеи Армстронга весьма популярны в среде материалистов, поскольку он придерживается материалистических взглядов в философии сознания и реализма в языке. В данной статье будет рассмотрена его позиция в отношении положений дел в его книге «Мир положений дел» (1).

Армстронг опирается на известное понятие Витгенштейна о положении дел (1, 5 [2-2.011]), которые существуют только в том случае, если единичный термин обладает свойством, или имеется отношение между двумя или более единичными терминами (2, 1). Под единичными терминами подразумеваются *Сократ*, *Цезарь*, *этот камень* (*this stone*) и т.д. Отношение является зависимостью между объектами в том случае, когда они составляют причинно-следственную линию в физическом смысле, или опосредованы сознанием. Несмотря на сложность вопроса о сознании как опосредующем звене между объектами, проблема причинно-следственной связи во многом определяется подходом, свойственным сторонникам той или иной теории. Иными словами, материалисты утверждают, что объекты будут отражаться сознанием, и они будут причиной его изменения. Идеалисты, напротив, будут говорить о том, что сама причина изменений внешних сознанию вещей конструируется сознанием. И здесь встает вопрос о том, что материализм и идеализм несостоятельны в данном случае, поскольку любая причина, выраженная в языке, представлена суждением о некотором событии. То, что камень приближается к земле с ускорением g , можно считать обусловленным законом притяжения, или желанием ученого-испытателя в очередной раз подтвердить этот закон. Причиной падения камня можно счи-

тать физический закон или определенное положение дел, вызывающее условия, при которых в сознании человека действует психологический механизм агрессии, заставляющий послать нервный импульс в руку и запустить камень.

Очевидно, что каждое взаимодействие характеризуется не только каузальными отношениями, но и пропозициональными установками к миру. Последнее представляет собой систему мнений и суждений индивида о реальности. Армстронг употребляет термин Витгенштейна не шаблонно. Использование понятия «положение дел» отличает его от термина «факт» тем, что у Витгенштейна сами факты не были связаны отношениями взаимозависимости. Логический атомизм «Логико-философского трактата» имел своей задачей объяснить функционирование статического мира-картины, отражения реальности. Положения дел были своего рода фактами в неизменном логическом пространстве. Система представлений, «картина мира» положений дел в теории Армстронга призвана выстроить схему отношений между универсалиями и единичными терминами, которые составляют мир.

Свойства, как предикативные качества, которые приписываются объектам, являются элементами суждений. Анализ предложений, их классификация, упорядочивание на различные коммуникативные акты (как это делал Остин), а также приписывание истинностного значения, являются вопросами, связанными с грамматикой. В середине XX века интерес философии обыденного языка к высказываниям внес определенный вклад в развитие дискуссии об употреблении слов в зависимости от экстралингвистического контекста. «Открытие» объектов, до которых, в буквальном смысле, «рукой подать», а также развитие феноменологии, привели к смещению этого интереса на сложный вопрос о взаимодействии между сознанием и вещами. Реальность в данном случае возникает не как самостоятельный объект исследования, а как опосредующее звено между структурой сознания и структурой мира. Эмпиризм вступает здесь в права доминирующей теории, поскольку само взаимодействие строится на основе описания ощущений, полученных в результате опытного знания. Но в самом сознании разобщенные ощущения не выстраиваются в картину мира без той части, которую Кант назвал «трансцендентальным единством апперцепции», а философы-аналитики описывают по-разному.

Витгенштейн говорит о том, что граница между реальностью и «моим миром» находится в языке, а Армстронг утверждает, что постановка вопроса о единственно возможном варианте структуры сознания обрекает исследователя на одну из позиций, например, материализма, или дуализма. Знак равенства между сознанием и мозгом, который Армст-

ронг делает в своих работах, означает признание материальной «оболочки» структуры мира в виде набора физико-химических элементов строения головного мозга как органа. Сложность этой проблемы заключается в том, что действия сознания не полностью могут быть описаны с помощью выведения химических формул и создания модели мира изоморфной системе представлений индивида. Кроме того, отсутствие подтверждающих фактов предположения о строении представлений в самой коре головного мозга приводит к выводу об их универсальном характере. «Положения дел», которыми называются элементы мира, суть экспериментальные выводы о наличии или отсутствии определенного «ядра» реальности. Если учитывать, что все положения дел можно свести к одной логической форме, как сделал Витгенштейн, то предположение об их универсальности только укрепится. С другой стороны, каждое положение дел конструируется сознанием вне зависимости от того, соответствует ли реальности данное положение дел. Предположение о существовании элементарной частицы подтверждается экспериментально, но в сознании не возникает материального положения дел о том, что данная частица существует.

Фраза «эта частица существует меньше, чем вы можете себе представить» сохраняет структуру положения дел, которое может «возникнуть» в сознании. Последнее силится представить элементарную частицу, время жизни которой измеряется только приборами, создающими модель для восприятия наблюдателем картины микроскопического мира. Однако созданный образ успешно применяется при создании сложных систем, взаимодействующих между собой. Проблема заключается в том, насколько правильно объединять в одну структуру элементы, «данные» сознанию без посредства каких-либо инструментов кроме самого сознания, использующего органы чувств, и опосредованные элементы, возникающие в ходе научного эксперимента. В вопросе об эффективности полученных результатов экспериментатор руководствуется только успешностью применяемых методик, но не истинностью модели, которой должна соответствовать структура факта.

В ситуации с физическими объектами опыт показывает, насколько практична та или иная модель. Результативная принимается, нерезультативная – отбрасывается. При построении модели принимается, что она является только удобным примером для рассмотрения объектов. Элементами фактов могут быть вполне ощущаемые объекты в виде предметов в пространстве и времени. Их онтологический статус вызывает сомнение только при анализе самого сознания, которое подобно глазу, не способному увидеть самого себя, как на это указывает Витгенштейн в «Трактате» (1, 56-57 [5.633]). Визуальное поле сознания со-

средоточено на внешних по отношению к нему вещах. Интроспекция показывает обратную сторону сознания, когда исследуются психологические механизмы его функционирования. Но в случае с конструированием мира из положений дел психологический портрет сознания не сможет прояснить сами положения дел, которые отличаются от восприятия сознания своим внешним происхождением.

Несмотря на то, что последнее замечание множество раз вызывало дискуссии по поводу объективности внешнего мира, будь то в проблеме существования внешнего мира, представленной Муром, или субъективизма Беркли, до определенного времени (а именно, до появления философии языка в версии позднего Витгенштейна и философии Остина) спорным оставался только вопрос о связи между внешним миром и сознанием. То есть, интерес был смещен на отражение мира в сознании, дань которому отдал ранний Витгенштейн в «Трактате». При этом структура сознания должна была повторять логические законы, заключенные в языке, ограничивающем этот мир «моим» миром (1, 56 [5.6]). Возрождение реализма и номинализма в виде различных теорий (Д. Армстронг, Дж. Бигелоу, Р. Паргеттер, П. Форест и др.), как указывает Эндрю Ньюмен (3), привело к развитию нового спора об универсалиях. Армстронг утверждает, к примеру, что универсалии являются абстрактными положениями дел, выраженными в мысли (2). Универсалии имеют место в языке, с точки зрения реализма, и, следовательно, единичные термины являются только их примерами в реальности.

Связи между вещами внешнего мира принимают вид проекции отношений между объектами, существующими независимо друг от друга. Эти связи приписываются вещам в зависимости от того, наблюдается ли данное положение дел или нет. Положения дел выступают, согласно Армстронгу, как факторы истинности. Использование термина «фактор истинности» (2, 13) (англ. truthmaker) означает введение опосредующего звена между языком и миром, которое означает лишь удобное понятие для именованной связи. Несмотря на то, что связи имеют место только в сознании, или в языке, они могут являться классами вещей, согласно Армстронгу (2, 113). Универсалии, о которых идет речь, находят отражение в языке, при этом они имеют сходную с положениями дел структуру. С другой стороны, автор утверждает, что универсалии зависят от положений дел. Они выстраивают определенный порядок, соответствующий тому или иному факту и, таким образом, также являются положениями дел.

Как структурные элементы, которые упорядочивают положения дел, универсалии являются основой для моделирования возможного мира из самих положений дел. Важной составляющей в процессе этого конст-

руирования является истинностное значение конститuentов факта. Армстронг утверждает, что это суть вещи (2, 113). Но когерентная теория истины здесь выступает только основанием материализма во взглядах на онтологию сознания. Речь идет об определении сознания и мира в терминах когерентной теории истины. Сознание имеет своими элементами универсалии, содержащиеся в языке. Мир представлен в виде фактов, положений дел, которые формируют язык, оказывая на него обратное воздействие – накладывание пространственно-временной системы (*the spacetime system*, по выражению Армстронга) (2, 5).

Эти идеи австралийского философа центрируются вокруг важной темы фактов и сознания, структуры мира и языка. Особенность его взгляда состоит в том, что не предлагается какой-то единственно верной теории. Рассмотрение сильных и слабых сторон каждой из них приводит к градации их эпистемического рейтинга (2, 7) и выводу о наибольшей силе фактуализма.

Таким образом, книга австралийского философа сохраняет в себе все признаки английского эмпиризма – со стороны философии сознания, и австро-английского логического атомизма – со стороны онтологии, но на уровне современной естественнонаучной теории о строении мира. Специфичность подобного взгляда мыслителя обуславливается, скорее, его принадлежностью к школе. Философская школа Сиднея в лице его учителя Андерсона привела Армстронга от дискуссий о сознании к развитию нового направления исследований в аналитической традиции – фактуализму, или того, что можно было бы назвать онтологическим атомизмом, берущем свои корни в логическом атомизме Рассела и Витгенштейна.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. М.: «Гнозис», 1994
2. *Armstrong D.* A world of states of affairs. Cambridge University Press, 1997.
3. *Newman A.* The correspondent theory of truth: an essay on the metaphysics of predication. Cambridge University Press, 2002.

Страх и ирония смерти французской философии (к вопросу о национальном стиле философствования)

Философствование как способ говорить о мире предполагает за человеком особую позицию, которая является залогом искренности каждого его шага и решения. Позиция эта такова, что требует самовольной постановки в безвыходное положение скептической позиции, позиции принципиального сомнения, но лукавство ее заключается в том, что это – позиция сомнения, уравновешенного здравым смыслом. Другими словами, это позиция ироника, еще в греческом смысле слова «ирония» – нарочного утаивания и забалтывания, имеющее целью достижение истины. Своеобразный вид сократической беседы (по форме и целям), преследующей поверхностное и наносное в человеке и его способе говорить. Поэтому ирония – всегда игра с недостатком или принципиальной малостью, человеческой малостью, за которой обнаруживается в своей наготе человеческое, за пределами условностей и социальных шор. Ирония заключается не в безусловном переживании скептического отношения, а в игре с условностями, затеваемой скепсисом с целью добиться «наготы», истины.

За этой общей позицией философствования есть то, что, безусловно, создает так называемый стиль философствования (французский, британский, немецкий, русский), который, разумеется, заключен не в мастерстве примерки на себя этой позиции скептика, а в умелой и тонкой игре ироника. В чем суть этой игры, я и предлагаю объяснить на примере французского стиля философствования. Однако сначала мне хотелось бы озвучить еще одно существенное замечание, которое заключается в том, что стиль философствования отличает не позиция скептика (она есть собственно философская позиция), а само отношение к этой позиции, «манеры» человека, в ней оказавшегося. Разница стилей – это как раз разница «философских манер». Поэтому разумно ответить, что философия переводима на все языки, она суть одно и то же, но сами переводы будут настолько различны, насколько различны «манеры» их переводчика. Здесь каждому есть смысл полагаться на свой вкус и разделить те или иные условности стиля, умея разоблачить эту игру в «манеры», – это и есть залог адекватности философского перевода.

Позиция ироника во французском стиле философствования – это во многом позиция «голого короля», в которой для Франции тесно сплетается человеческая позиция и как позиция «величества», и «ничтожества», – это отражает одновременно и историческую, и интеллектуальную

жизнь Франции. Игра ироника – это, прежде всего, игра с определяющим человеческое существование, игра с его смертностью и страхом смерти, сопровождающими человеческую жизнь. В этом отношении Франция в философии – изящна, как и во многих других областях. Никто не оспорит ее изящество и легкость, даже те, кто претендует на особую шкалу философского веса, ставя в пример немецкий тип философствования. И именно это изящество философствования и обнажает, как мне представляется, ту внутреннюю атмосферу, в которой рождается философия. Изящество как способ ответить на безвыходность и, в первую очередь, безвыходность смерти, – вот то, что делает философию ироничной. Ирония – просто лучший, наиболее яркий способ показать несоизмеримость двух человеческих полюсов, непрестанно открывающих человека в его абсурдности. Тема стремления и тщеты, пожалуй, именно французская тема, в которой и лежит ключ к пониманию «игры» ироника человеческим положением. Игры со «смыслом», поскольку представление об осмысленности образует связь смертности и абсурдности, человеческой ситуации, высвечивая ее в той самой неприкрытости, которую ищет ирония. Вслед за А. Камю нетрудно признать, что жертва у греков или мятежность денди могут быть равным образом следствием одной и той же натуры (1, 138-160).

Принципиальной позицией, которую Камю заявляет еще в «Эссе об Абсурде» (2), является недопустимость «скачка» в попытке рассмотрения человеческой ситуации, что и будет означать невозможность проекта реабилитации человека относительно какого бы то ни было абсолютного представления. Сущность его идеи бунта заключается в том, что такую невозможность соотнесения необходимо сделать основанием философствования, что, собственно, и будет означать перенесение позиции скепсиса в основание философствования. Собственно человеческое очерчивается в бунте как непрестанная реализация отказа от такого рода соотнесенности, которая позволила бы преодолевать абсурд человеческого существования.

Таким образом, ирония как своеобразная «манера» философствования рождается в рамках французской философии как ответ на ситуацию абсурда и страха, в которую погружено человеческое в своей открытой «наготне». Еще Вольтер замечал, что ничего из того, что стало смешным, не может быть опасным. В этом отношении французская философия в лице Б. Паскаля (3) выступила с новаторским проектом исследования человека через страх и выражение его позиции как позиции страшящегося, несмотря на то, что эта позиция наибольшее развитие получит позднее и не во французской философии. Именно в этом смысле Паскаль заявляет проблему принципиальной противоречивости как основа-

ния определения человека. Страх выступает внутренней формой противоречия, тем не менее, страх не обязательно предметен; таким образом, основание страха – осознание бессновности, которое, в свою очередь, уже и порождает психологический механизм опредмечивания страха. Это замечание очень точно в том, что касается позиции философствования во Франции – позиции выхода за пределы такого рода психологических и социальных механизмов к человеческому как «изыщному» чувству «голода» (недостатка, малости всего), удовлетворение которого возможно называть «пресыщением» в духе М. Монтеня. Но такой выход может осуществляться только решительным шагом сомнения в самой серьезности ситуации страха, либо в ситуации смерти, – в этом отношении ирония есть своеобразная оборотная сторона идеи бунта, где осознанность абсурдности приобретает характер решительности действия или слова, собственно позиции ироника (хотя позиция ироника существенно старше позиции бунта, предложенной Камю, все же это позиция, укорененная в самом способе постановки – ситуации философствования, а потому очерчивающая национальный стиль философствования).

Вполне возможно сказать, что формулирование этих представлений не является собственно достижением философии Франции, однако, в начале моего доклада я намеренно оговорился, что серьезное отличие стилей философствования возможно увидеть только в отношении «манер» философии, в отношении способа постановки и выражения скептической позиции, а поэтому интересным мне представляется исследование собственно этих «манер» в философии и того, что именно их вызывает к жизни, что рождает само представление о философском «вкусе» (на манер национальной кухни).

Литература

1. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. М.: Политиздат, 1990.
2. Камю А. Эссе об Абсурде // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1988.
3. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. СПб.: Азбука-классика, 2005.

Драма национального сознания в австрийской философии на рубеже XIX – XX веков

Как правило, в большинстве исследований феномена австрийской философии вопрос о национальной специфике философии ставится с большой осторожностью: «Это странно, но тем не менее, исторический факт: о смысле и идее никакой другой европейской страны не писали, не думали и не вели стольких философских споров, сколько о смысле и идее Австрии и о том, что такое „австрийское“...» (4, 16).

Динамика австрийского развития была настолько бурной, что территория, язык, государственность, религия, экономика и культура крайне редко застывали, сходясь в едином фокусе, настолько, чтобы можно было говорить об устойчивых национальных чертах. Стоило достичь этого фокуса, как один из параметров тут же начинал расплываться. «Подлинно австрийское» схватывалось в понятиях столь же трудно, сколь и экзистенция, «подлинное существование» человека. Именно на это и намекает название книги Р. Менассе «Страна без собственных качеств» (*Menasse R. Das Land ohne Eigenschaften. Wien, 1993*), перекликающееся с названием нашумевшей книги Р. Музиля – «Человек без свойств».

Осознание национального для Австрии, как и для многих европейских государств, было связано с формированием государственной идеологии, содержание которой было весьма противоречивым. В политических амбициях Габсбургов не было определенности: в разные периоды истории Австрии то раздавались призывы объединить германские культуры и земли, то с учетом противодействию «онемечиванию» венгров, чехов и других народов, которых издавна объединяла империя, обосновывалась особая «австрийская идея». Эти две тенденции проявлялись очень ярко в XIX веке.

С 1815 года в австрийских пределах непрерывно велись разговоры о «едином немецком народе», о воссоединении с Германией, из состава которой Австрия выделилась в начале XVI века. Но, в то же время, Австрия постоянно соперничала с Германией в борьбе за роль духовного и политического центра Европы. В аристократических салонах рассуждали о необходимости толерантности, которая позволила бы дать пример «мудрого правления» огромным многонациональным государством. Держава Габсбургов представляла, таким образом, как открытое государство, принципиально не желавшее как-то определять свою национальную идентичность, чтобы не отталкивать от себя другие народы.

В борьбе за лидера в германском единстве Австрия конкурировала с Пруссией, но больше преуспела в этой борьбе Пруссия. В 1834 году во главе с ней и без участия Австрии образовался Таможенный Союз семнадцати немецких государств. А к 1835 году Германский Союз представлял собой уже не механическое объединение 38 государств, а вполне сложившуюся качественно новую трехчастную политическую систему, в двух частях которой с Австрией уже не считались.

Однако с идеей общенемецкого объединения отнюдь не было покончено: от правителей империи Габсбургов она перешла к оппозиции. Интеллектуалы, готовившие почву для революции 1848 года, видели в объединении Австрии с германскими государствами возможность избавления от реакционной политики Меттерниха в сфере австрийской идеологии и культуры (в 40-е годы цензуре подвергались даже надписи на надгробных памятниках). Разгул реакции заставлял либерально настроенных австрийцев с надеждой смотреть на Пруссию, где с триумфом распространялись идеи гегелевской философии истории: прогрессивное развитие к свободе и разумный порядок. Именно потому революционные события 1848 года в Австрии проходили опять-таки под лозунгом объединения немецких народов.

Как это часто бывает в истории, идея, с которой связывались великие, но неоправдавшиеся надежды, тут же подверглась ожесточенной критике в разочарованном обществе. Проповедь пангерманизма не дала в итоге национального государства с буржуазными свободами, а потому идея германского единства теперь утратила привлекательность и для либерально мыслящих интеллектуалов. Разочарование повлекло за собой критическое отношение к немецкой культуре во всех ее проявлениях. Империя Габсбургов вновь осознает себя многонациональной державой и принимается определять свои отличия от германских государств. Этому способствует и то, что проповедь пангерманизма вызвала ответную реакцию в среде «ненемецких» народов Дунайской монархии. Особенно сильным оказалось национальное движение венгров, перед лицом которого центральная власть была вынуждена свернуть пропаганду пангерманизма. Наконец, еще один мощный удар по идее общенемецкого объединения нанесли события 1866 года, когда в результате обострения отношений между Австрией и Пруссией вспыхнула «братская война» между ними, и Австрия была исключена из Германского Союза. (Большинство исследователей признают 1866 год переломным и именно от него начинают отсчет истории особой австрийской культуры).

В результате маятник стремительно качнулся в противоположную сторону: превознесение пангерманизма сменилось уничижительным

отношением к нему. Под напором национального движения венгров в Конституции 1867 года пришлось провозгласить Австро-Венгерскую монархию, Королевство венгров обрело автономию, а остальная часть державы Габсбургов, управлявшаяся немецкими либералами, даже ... осталась без собственного названия. Немцы, проживавшие в ней, продолжали называть ее Австрией, но с этим были категорически не согласны чехи, поляки и представители иных народов, ее населявших. Властям пришлось пойти на компромисс и избрать нейтральное в национальном отношении название – «Страны и королевства, представленные в Рейхсрате». Это название оказалось слишком длинным, а потому в обиходе утвердилось неофициальное, не менее нейтральное, чисто географическое название – Цислейтания. Именно эта ситуация, когда Австрия осталась таковой только для населявших ее немцев и интеллектуалов, продолжающих лелеять идею об особой «австрийской миссии», стала завязкой драмы национального сознания, а точнее драмы перспективы обретения национальной идентичности, нашедшей отражение в бурном расцвете литературы и философии.

Дальнейшее движение маятника стало угрожать целостности империи: «австрийские немцы должны были теперь, в конце концов, поставить перед собой вопрос о том, кем они хотят быть – немцами или австрийцами» (2, 415). Избавление от самого слова «австрийский» как чересчур «немецкого» грозило повлечь за собой утрату объединяющей центральной власти на том основании, что бюрократия была, главным образом, немецкой. Продолжение автономизации в тенденции вело к распаду Австро-Венгрии на национальные государства населяющих ее народов. Против этого активно начинают выступать те социальные слои и группы, статус и материальное благосостояние которых прямо зависят от сохранения целостности «лоскутной империи», а также представители «малых» народов, которые не могли надеяться на создание собственных государств в случае распада империи Габсбургов: «Безусловно австрийцами, то есть „не-националами“, считали себя государственные чиновники, представители бюрократического аппарата и профессиональные военные — два социальных слоя, существованию которых могли бы угрожать распад империи, а также евреи, которые будучи „не-националами“, принципиально были более австрийцами, чем сами австрийцы» (1, 29). Показательно, что значительное число сторонников «Национального немецкого Союза, образовавшегося в 1882 году, составили представители высшего слоя еврейской интеллигенции» (3, 328). Они считали, что стабилизация положения австрийских немцев только и позволит сохранить «австрийскую идентичность». (Правда, следует отметить, что это вынужденное межнациональное единение вскоре потер-

пело крах из-за введения в 1885 году так называемого «параграфа об арийцах» [3, 328-329].)

В 1880 году на территории Чехии и Моравии произошел фактический отказ от немецкого языка как языка государственного: «Пришедший к власти граф К. Бадени, идя на компромисс с чехами, издал 1897 году „языковое распоряжение“, по которому в судебных и административных органах чешских земель закреплялось равенство чешского языка с немецким». На прошения и обращения чиновники должны были отвечать на языке просителя, что привело к вытеснению немцев из госаппарата на этих территориях, так как они, как правило, не говорили по-чешски, а чехи владели обоими языками свободно. В это же время произошел фактический раскол Пражского университета на чешский и немецкий, официально заверченный к 1882 году. Кстати, как раз в это время ректором университета, первоначально единого, а затем немецкого был известный физик и философ Э. Мах.

Мах ставит философские вопросы и подвергает критике германскую философию именно в период кризиса. Физик философствует, чтобы определить новые пути философии вне схем немецкого идеализма, символа культуры, с которой единство уже не может быть достигнуто.

К 1899 году происходит новое усиление пангерманских настроений. Однако они возникают в новом политическом контексте – в связи с идеями наследника австро-венгерского престола эрцгерцога Франца-Фердинанда о создании федеративного государства. Эта федерация должна была сложиться в Австрии в ходе ряда ненасильственных реформ, но при политической поддержке Германии (немецкое начало опять-таки отождествляется с государственным).

Первая мировая война оказалась катастрофой для всех идеологических проектов. В ноябре 1918 года на развалинах империи Габсбургов возникло новое государство – республика с новыми политическими границами и относительно однородным этническим составом (в основном, австрийские немцы).

Таким образом, можно говорить о том, что именно на рубеже XIX–XX века австрийская культура вновь и вновь ставила вопрос об австрийской идентичности, но не явно, а опосредованно. И в литературе, и в философии этого периода можно увидеть две ключевые темы: критика германской культуры (в философии, прежде всего И. Канта) и критика языка (язык стал предметом рефлексии именно в контексте споров о национальном).

Австрийская литература пытается разрешить сложные идентификационные проблемы различными художественными средствами. Здесь были и попытки «уйти» в «чистое» искусство, создав особый аристо-

кратический стиль, и стремление переосмыслить сущность человека, поставив его родовую сущность вне социально-исторических условий.

На рубеже 80-х и 90-х годов формируется группа писателей, развивающих новый литературный стиль, к началу века получивший известность как венский стиль – модерн. Группа объединилась вокруг известного критика, прозаика и драматурга Германа Бара (1863–1934). К группе Бара примкнули Артур Шницлер (1862–1931), Гуго фон Гофмансталь (1874–1929), Рихард Шаукаль (1874–1942), среди модернистов был и Петер Альтенберг (1875–1919), одна из легендарных венских фигур конца 90-х.

Миниатюры Альтенберга обнаруживают одну из важнейших проблем литературы того периода – поиск «идеального», «чистого» языка. Основанием «языковых» исканий безусловно была проблема национального, государственного и родного языка, связанная с исторической ситуацией 70-х–80-х годов. Поэтому постоянно совершенствуется «прозрачный стиль» венской школы и формируется особый «ясный» и, в то же время, театральный, условный язык. Недосказанность – одна из основных черт стиля – постепенно осознается как единственное средство «говорить о главном». В силу этого новелла, повесть, миниатюра также имеют массу преимуществ. Тема языка, возникшая в австрийской философии несколько позже, безусловно осознавалась как проблема в условиях уже говорящей об этом литературы.

Утрата языка воспринимается как утрата Я, как душевный кризис, который становится основной темой в творчестве Гофмансталя. В 1902 году в вымышленном «Письме лорда Чандоса Френсису Бэкону» он пишет: «Я полностью утратил способность связно думать или говорить о чем-либо... отвлеченные слова... распадаются у меня в устах словно гнилые грибы... Все для меня распалось на части, части же – тоже на части, и все уже ускользало от охвата понятием. Разобщенные слова плавали вокруг меня, сворачивались в глазки, которые пялились на меня, принуждая пялиться на них и на меня самого: ... язык, на котором мне назначено не только писать, но верно и думать... язык, ни единое слово которого мне не известно, на котором ко мне обращаются вещи немые» (1, 86).

В философии характерным примером драматичной критики языка является творчество Ф. Маутнера (1849–1923). Он родился в 1849 г. в Чесне-Горжице, в еврейской семье, и хотя в основном вокруг все говорили по-чешски, в его семье, как и в других еврейских семьях, говорили по-немецки. В силу этого, как пишет сам Маутнер, он «к четырем годам одинаково хорошо или одинаково плохо болтал по-чешски и по-немецки ..., скоро должен был начать изучение иврита» (1, 89), ко всему

прочему в ходе образования он еще учил латынь. Этот факт, о чем, как правило, пишут биографы Маутнера, в значительной степени повлиял на философскую проблематику его работ, составивших его известность как критика языка: «Уже в юные годы в Чехии Маутнеру стала очевидна искусственность языка – он должен был изучать не один, а три языка одновременно как родные ...» (8, 2). Философ полагал, что он обречен заниматься критикой языка, хотя в молодости он должен был стать поэтом, во всяком случае, мечтал об этом. «Но для искусства слова, – писал Маутнер, – у меня отсутствовало живое слово родного диалекта...» (6, 35).

Для критики языка, особенно его мифологической власти, огромное значение играет принцип экономии мышления Маха. Так как критика начинается именно с нарушения привычной триады «действительность – идея – суждение [слово]», действительность предстает в совершенно таинственном свете, условном в силу невозможности выйти за комплекс ощущений: научные теории при всей их ценности и высоте не меняют степень тайны скрытого, не влияют на тайны психической реальности, все они работают в конечном итоге с одним и тем же – с элементами. Маутнер увидел у Маха принципиальное «неуважение» к величию научной теории: «Теория же, – говорил Мах ..., – суть как бы сухие листья, опадающие после того, как они в течение известного времени давали возможность дышать организму науки» (1, 89).

Работы и идеи Маха имели в этот период огромное влияние в австрийской культурной среде. «Анализ ощущений» к 1904 году был переиздан трижды и читался не только философами, но и писателями, поэтами. Из числа философов, занимающихся критикой языка, можно было бы еще назвать Адольфа Штёра (1855–1921), который под влиянием идей Маха активно критиковал метафизику старого порядка. Он пытался вслед за Махом уравновесить не только психическую и физическую реальность, но логическую и психическую. Так появились «Учебник логики в психологическом изображении», «Очерк теории имен». Работы Маха решали вопрос о соотношении мышления и действительности, определяя перспективу необходимых философских исследований в направлении изучения феномена представления. «Терапевтический нигилизм» Рихарда Вале (1857–1935) также был создан под влиянием идей Маха. В своих произведениях он, как Мах и Штёр, часто сводит психологию к физиологии. Его критика языка была менее последовательна, чем критика Маутнера, но он также напал на систематическую философию и отвергал возможность философствовать при помощи абстракций. Он был еще более критичен, чем критичный Маутнер, полагая, что

любая абстракция распространяет ложь и неточность больше, чем обыденная речь.

Критика языка Маутнера должна была, по замыслу автора, превзойти и преодолеть критику разума Канта. Г. Ландауэр, последователь Маутнера, связывал появление критики языка с новыми социальными преобразованиями: по аналогии с «Критикой чистого разума» и революционными преобразованиями 1830 и 1848 гг. «Маутнер готовит путь уже новой мистики и для нового сильного действия» (5, 7). Философия Канта (как символ высоты германского духа) в рамках австрийской традиции является объектом неперемennого улучшения и усовершенствования или, по меньшей мере, объектом явной критики. Поэтому кантовская схема познания становится исходной точкой для критического рассуждения Маутнера. Во-первых, подвергается сомнению принцип разделения мира на мир-вещей-в-себе и мир-вещей-для-нас. По-настоящему верный принцип видения мира – это сенсуализм, а последовательный сенсуализм не может допускать ничего, что не дано нам в опыте, в опыте наших чувств. Но опыт наших чувств не «конденсируется» где-то отдельно, он выражается в языке. В языке нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах и опыте – так по-новому звучит формула «сенсуализма по Маутнеру». С помощью языка мы всегда можем исследовать только то, что так называемые вещи есть для человека. Мы не обладаем совершенным языковым средством, чтобы описать то, чем могут быть эти вещи сами по себе. Если мы не можем ни выразить «мир-сам-по-себе» в словах, ни ощутить его особенность, то полагание его есть попытка говорить об абсолютном, что приводит к разрушению чувства реального, чувства «мира-для-нас».

Соответственно, не может быть никаких доопытных форм, кроме форм языковых, которые, как уже говорилось, суть результат опыта. Как подчеркивает Ландауэр, «Кант, как обычно, делает еще одну попытку объяснить вещи вещами...» (5, 11), а Маутнер объясняет вещи словами, впрочем, как и все люди, потому что вещи с необходимостью «втискиваются» в формы существительных, качества выражаются в форме прилагательных, отношения человека к вещи в форме глаголов. В силу этого мир действительных вещей, данных человеку в опыте, фиксируется как система связей и отношений в грамматике языка; она создает некую иллюзию априорности, готовности представить опыт в привычной речевой форме: «Кто может поверить, после сказанного, что по ту сторону языка существует еще нечто более „существительное“, и есть даже языки с другими категориями, головы с другими представлениями!» (3, 11). Таким образом, мир, как комплекс ощущений, будучи сказанным, в момент называния утрачивает первозданность. Маутнер

переносит таинственность кантовской вещи-в-себе в область ощущений. Простота, определенность «элементов мира» в постоянном движении создают необыкновенно сложную живую картину, обладающую той степенью тайны, которая может быть выражена в условиях агностической мистики.

«Критика языка» затевалась Маутнером как глобальная работа по изменению исходной познавательной позиции человека во всех сферах знания, начиная с философии и заканчивая естественнонаучными дисциплинами, с непременным выходом в сферу обыденной нравственности, в сферу практической политики, где должно было произойти свержение власти слова. «Первый мой план – писал Маутнер, – подвергнуть критике основные понятия всех наук, естественных и духовных» (7, 443). Он полагал, что его замысел реализуется не только им, но и его единомышленниками, среди которых видел естествоиспытателей, юристов, врачей, поэтов. Маутнер видел себя Колумбом новой эпохи в философии, в истории культуры (7, 443).

В завершение хотелось бы подчеркнуть, что революции такого рода можно отыскать во многих философских произведениях этого периода. В той или иной мере драма идентичности отразилась и в обсуждении пределов «психического», как в феноменологии, так и психоанализе. Уникальные перспективы будущей австрийской истории очерчивали и реализовывали австромарксисты. Именно в это время происходит расцвет философии в Австрии, и именно в момент кризиса национальной идеи философия обрела уникальные черты.

Литература

1. *Нипи К.* Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987.
2. *Энгельс Ф.* Предисловие ко «II Крестьянской войне в Германии» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 16. М., 1960.
3. *Bauer R.* Österreich. München, 1994.
4. *Götslich E. J., Romanik F.* Geschichte Österreichs. Wien, 1995.
5. *Landauer G.* Skepsis und Mystik. Berlin, 1903.
6. *Mauthner F.* Sprache und Leben. Salzburg, Wien, 1986.
7. *Mauthner F.* Sprachkritik. Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Leipzig, 1910.
8. *Schmidt S. J.* Sprachkritische Philosophie // Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Berlin, 1971.

Место и роль философии в современном медийном пространстве России

Учитывая тот факт, что в XXI веке информационные технологии стали определяющим фактором организации человеческой деятельности, а средства массовой информации – самым мощным инструментом управления общественным сознанием, вопрос о том, как будет развиваться современная российская философия, пойдет ли она дальше по пути медиатизации или останется, в основном, «текстовой» наукой, является особенно актуальным. Иначе говоря, встает вопрос, возможно ли для современной философии существовать в рамках российского медийного пространства, а нас в данном контексте больше всего интересует интернет и телеэфир как самые массовые и наиболее влиятельные на сегодняшний день средства массовой информации, и если да, то каковы перспективы этого союза.

Для того, чтобы определить место и роль современной философии в медийном пространстве (а имеется в виду, конечно, российская интеллектуальная традиция в рамках «родного» медийного пространства), необходимо охарактеризовать это пространство и найти в нем ту нишу публичности, на которую может претендовать современная философия, или, не обнаружив ее, обозначить потребность в ней российского зрителя.

Отправной точкой для понимания того, что есть «медийность» является несомненная потребность современного человека в продуктах медиа. Чем это обосновано? Как пишет В. Куренной, «СМИ организуют смысловое пространство мира, находящегося за гранью моего личного опыта, создавая тем самым предметно-событийный каркас» (4). Иначе говоря, СМИ успешно отвечают потребности человека в той информации, которую он не может получить посредством личного опыта. И принимая предлагаемую СМИ трактовку происходящего, мы доверяем, не имея возможности проверить. Это значит, что СМИ, во-первых, обладают тотальными возможностями манипуляции общественным сознанием, а во-вторых, обуславливают постоянную потребность современного человека в медийном продукте. Сегодня «быть в курсе» означает «быть в тонусе».

Как правило, переработанная СМИ информация поступает к нам в форме однозначных посланий. И это характерно не только для деловых СМИ, но и для развлекательного формата. Медийный продукт должен легко восприниматься. Поэтому информация упрощается до

образов и моделей, и возникает описанный П. Бурдые эффект fast-thinking (1). Он отмечает, что телевидение имеет дело с fast-thinker'ами, потребителями, мыслящими готовыми идеями: «Готовые идеи – это идеи, усвоенные всеми, банальные, общие, не вызывающие возражений; это также идеи, усвоенные всеми до того, как вы их усвоили, поэтому проблема восприятия не ставится. Коммуникация возникает мгновенно, потому что в каком-то смысле ее не существует» (1, 44).

Но телевидение, по мнению Бурдые, предпочитает работать не только с «готовыми идеями», но и с «готовыми собеседниками» (1, 45), постоянными участниками ток-шоу и других программ. Если «под рукой есть привычные, готовые разродиться статейкой или дать интервью, завсегдагаи СМИ», то отпадает необходимость в поиске эксперта, интеллектуала, рефлексирующего субъекта. На их место, как считает В. Савчук, приходит фигура «культурала», человека, мыслящего себя исключительно медийно, репрезентирующего себя посредством СМИ и зависимого от СМИ – фигура «прирученного интеллектуала» (5). В итоге интеллектуал, философ остается за кадром, хотя, казалось бы, его мнение здесь не лишнее.

Но возможен ли вообще публичный дискурс в рамках телеэфира? Ведь большинство теоретиков медиа достаточно негативно отзываться о тех продуктах, которые предлагает зрителю российское телевидение. Речь идет о качестве медийного продукта: сегодня все чаще отмечают «понижающий стандарт» нашего телевидения. В. Зверева подчеркивает, что «в российской культуре идет постоянный, но совсем не отрефлексируемый процесс приучения зрителей к понижающему стандарту» (3, 126). Она же отмечает, что российское телевидение обладает специфическими представлениями о потребностях зрителя, выпуская медийные продукты с содержательностью «проще среднего» (3, 127). Конечно, ориентация СМИ на упрощение информации характерна не только для российской действительности. Многие западные теоретики (самый яркий тому пример – Бурдые и его работа «О телевидении и журналистике» [1]) подчеркивают, что стратегия «упрощения», сужения информационного материала до кратких посланий и легко воспринимаемых образов необходима в работе журналиста, собственно этим он и занимается – выбирает из огромного потока информации самое актуальное и «адаптирует» для потребителя. Но «исходящее от медиа более или менее общее требование простоты реализуется в разных странах по-разному. В российской системе ТВ понижающий стандарт трактуется как некоторое всеобщее «само собой разумеющееся» правило, вытекающее из самой природы теле-

видения. На него часто ссылаются производители отечественных программ в ответ на пожелание сделать сериал или шоу более интересным и изобретательным. «Зритель не поймет», поэтому не стоит пытаться сделать телевизионный текст и его аудиторию сложнее и хитроумнее» (3, 127). А сами производители телевизионных программ нередко признаются, что выпускают свою продукцию для «большинства», «для народа», «для них». Тенденцию ориентации СМИ на некоего «усредненного потребителя» отмечает и Б. Дубин: «Телевизор – не инструмент коммуникации между группами, кружками, слоями; он в большей степени обращается к обществу в виде массы, ко „всем как один“, почему, особенно в российских условиях, работает на человека семейного, но не человека публичного» (2, 4).

Тогда возникает вопрос: исчезает или нет потребитель, способный отличить хороший медийный материал от ненужной информации? Конечно, не исчезает, наоборот – современный зритель, читатель, пользователь интернета все более требователен и рефлексивен. Как отмечает Зверева, отчасти потому, что «люди как граждане информационного общества учатся выбирать свое содержательное поле» (3, 130), отчасти потому, что сегодня велика занятость в сфере услуг, и все больше людей знают, «как строится медийная „убедительность“, „желанность“, „привлекательность“ идеи или продукта» (3, 6). Рефлексирующий потребитель не исчезает, он, занимает отстраненную, критическую позицию, констатируя низкое качество содержания телевизионных программ и отсутствие публичного дискурса, дискуссионной ниши в рамках медийного пространства. Но такая позиция рефлексирующего потребителя не изменит сложившейся ситуации: «махнуть рукой на ТВ – значит отказаться от попытки побороться за смыслы именно в той области, которая связана с их ежедневным производством для самой широкой аудитории» (3, 125). Критическая позиция должна быть высказана публично. Выход из ситуации – так называемые «дискуссионные передачи» (6).

Появляющиеся время от времени дискуссионные передачи занимают незначительное место в эфире и транслируются, в основном, в ночное время. Телевизионщики объясняют сложившуюся ситуацию ожиданиями низкого рейтинга подобных программ. Но низкий рейтинг не отменяет актуальности дискуссионного формата, а напротив – подчеркивает ориентацию современных СМИ на получение прибыли. Конечно, так называемого «среднестатистического зрителя» (а для него, как правило, и составляется эфирная сетка) сложно причислить к потенциальной аудитории дискуссионных программ. Но это еще не значит, что нужно игнорировать эту аудиторию, наоборот, – интеллек-

туальная элита современной России должна иметь такое пространство публичности.

Кроме того, если СМИ ориентированы на формирование общественного мнения, а оно, прежде всего, обусловлено социально-культурными реалиями, то неужели дискуссионная форма осознания происходящего как восходящая к наиболее продуктивному способу коммуникации – диалогу, не оправдывает себя?! Именно появление в рамках российского медийного пространства такого феномена как философская рефлексия будет отвечать потребности общественности в осмыслении тех или иных событий посредством их проговаривания, а не пассивного согласия с предлагаемой СМИ трактовкой.

Исходя из вышесказанного, мы видим следующие возможные пути проникновения философского дискурса в медийное пространство России. 1) Учитывая тотальность развлекательного формата, можно преподнести «философское» в форме ток-шоу, а философу, соответственно, предоставить роль шоумена. Таким образом, будет занята определенная ниша публичности, будет сохраняться необходимый режим диалога. Но как оценивать тогда уровень такого философствования? И будет ли такая дискуссия рефлексивной? 2) Учитывая ориентацию российских медиа на массового потребителя и заведомое упрощение информационного материала, не рисковать статусом российской философии и оставить за ней право быть «книжной наукой». Но, в таком случае, пространство публичного дискурса будет и дальше сужаться, и «философское» будет иметь статус элитарного, понятного не многим. 3) Учитывая, с одной стороны, специфическую ориентацию российского медийного пространства на понижающий стандарт, на «большинство», и, с другой стороны, факт существования «интеллектуального меньшинства» и его потребность в дискуссионном формате, в корне переориентировать деятельность российского медийного пространства, и в первую очередь, телевизионного, о котором, в основном, шла речь, с целью появления публичного дискурса, интеллектуальной ниши, дискуссионного пространства.

Литература

1. Бурдые П. О телевидении и журналистике. М., 2002.
2. Дубин Б. Посторонние: власть, масса и массмедиа в современной России // Отечественные записки. 2005, № 6. Электронный ресурс: http://magazines.russ.ru/oz/2005/6/2005_6_1.html
3. Зверева В. Телевидение понижающего стандарта. Российское ТВ: теория и практика // Искусство кино. 2009, № 1.

4. *Куренной В.* Медиа – средства в поисках целей // Отечественные записки. 2003, № 4. Электронный ресурс:
http://magazines.russ.ru/oz/2003/4/2003_4_2.html
5. *Савчук В. В.* Интеллигент. Интеллектуал. Культурал. Электронный ресурс:
<http://anthropology.ru/ru/texts/savchuk/kultural.html>
6. ТВ с Анной Голубевой. Электронный ресурс:
<http://www.openspace.ru/media/projects/147/>

Преодоление «фундаменталистского либерализма» в философии Р. Рорти

Конец XX – начало XXI веков в России – это время нарастающего интереса к либерализму и либеральной политике. Этот интерес вызван радикальной модернизацией российского общества, начатой ещё в 1985–1991 гг. Однако на данный момент большинство населения России относится к либеральным ценностям неоднозначно. По сути дела, за прошедшие десятилетия ценности либерализма так и не материализовались в конкретную, внятную, электорально пригодную программу. Однако подобная ситуация противоречит несомненному реальному потенциалу либерализма как общемировой парадигмы развития. Я полагаю, что решением этого парадокса для нашего общества может послужить изучение и анализ новейших теорий западного либерализма. Данный доклад посвящен «либеральному антифундаментализму» – одной из таких теорий, на сегодняшний день оказывающей все большее влияние на западную философско-политическую мысль.

«Второе дыхание» пришло к англо-американской социальной и политической философии в 70-е годы XX века, после выхода в свет фундаментального труда Дж. Роулза «Теория справедливости». Это событие дало начало жарким и интенсивным дебатам по поводу неолберальной доктрины. Участников этих дебатов можно условно разделить на три группы. Одни пытаются сохранить установки и понятийный аппарат классического либерализма эпохи Просвещения как основание для практик и институтов либерального сообщества (например, Р. Дворкин). Другие пытаются доказать необходимость кардинальной замены всех этих институтов и практик как легитимированных дискредитировавшей себя философией. К третьему направлению могут быть отнесены философы, которые находят возможным их сохранение, но при отказе от традиционных способов обоснования. Наиболее известным представителем последнего направления является американский философ Ричарда Рорти. Именно он вводит термин «антифундаментализм» для обозначения системы своих взглядов.

В основании взглядов Рорти лежит общее практически для всей американской философии неприятие рационализма и универсализма классической западной философии, особенно ярко выраженных в гегелевской метафизике. Критический пафос работ Рорти направлен, в первую очередь, против закрепления за философией статуса фундаментальной дисциплины – статуса, сформировавшегося еще в эпоху Нового

времени и во многом сохраняющегося по сей день. «Фундаментальная» традиция характеризуется логоцентричной, рационалистически ориентированной стратегией философствования, базирующейся на представлении об упорядоченности и разумности мира; установкой на возможность точного отображения объективной реальности в познании; использованием «бинарной» модели устойчивых асимметрических различий, структурирующих философский дискурс; универсализмом, понятым как поиск устойчивых оснований познания и бытия. В противовес ей Рорти выдвигает ряд «антифундаментальных» тезисов, касающихся, в первую очередь, проблем теории познания, однако впоследствии ставших базисом для его социально-философской концепции.

Прежде всего, речь здесь идет о рортианском понятии истины. Он согласен с Ницше в том, что истина – это не более чем стремление к власти над множеством ощущений, а также с Джемсом, полагавшим, что истина – это орудие, которое мы используем в процессе мышления. Другими словами, Рорти настаивает на инструментальной природе истины. Истина – это инструмент, который создается в соответствии с актуальными целями людей, а не «открывается» как нечто объективное. Истина не находится в мире, она не «внеположена» нам хотя бы потому, что она выражается в предложениях, предложения же являются элементами человеческих языков, а человеческие языки являются человеческими творениями. Следовательно, и философские проблемы не «естественны» (т.е. нельзя сказать, что любой размышляющий ум рано или поздно наткнется на них), а «искусственные», «сделаны» и могут быть сведены на нет, если использовать иной словарь, иной язык – не те, которыми пользовалась названная философская традиция. Поэтому лучший способ борьбы с «метафизикой» заключается в отказе говорить на её языке: «Язык греческой метафизики и христианской теологии... был полезен для целей наших предков, но у нас теперь другие цели, для которых нужен другой язык» (2, 23), – констатирует Рорти. Таким образом, он опровергает представление об универсальной природе философских истин, ставя их в зависимость от избранного языка, или словаря.

Этот тезис о взаимозависимости мышления и языка является важнейшим для всей философии Рорти. Говоря об этом, он опирается на гипотезу лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа, согласно которой любой язык направляет мышление его носителей по тому руслу, которое предопределяется мировидением, заключенным в их языке. «Мы видим, слышим и вообще воспринимаем мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества» (4, 261) – утверждает Э. Сепир. Для обозначения этих «язы-

ковых привычек» Рорти использует термин «словарь», под которым подразумевается не просто набор слов, знакомых индивиду, а определенный способ мышления, горизонт, определяющие индивидуальные границы мира.

Описывая индивидуальные «словари», Рорти опирается на идеи У. ван О. Куайна, высказанные в работах «Слово и объект» и «Онтологическая относительность». Это, прежде всего, представление о неопределённости перевода, которое впоследствии трансформируется в идею непереводимости индивидуальных словарей – исторических, культурных, философских – на некоторый универсальный язык. Отсюда берет начало тезис о невозможности создания метасловаря, о несводимости разных речевых практик к одной. Отсюда же следует представление о невозможности их сопоставления и иерархизации. Действительно, выходя из одной языковой игры, мы неизбежно попадаем в другую, не имея возможности выйти за пределы различных словарей и найти «метасловарь», который бы принял во внимание все возможные способы суждения и восприятия. В рамках антифундаменталистского мышления отрицается сама задача выведения этого метасловаря как заведомо невыполнимая и потенциально опасная, антидемократическая (если под ключевой задачей демократии понимать плюрализм). Рорти придерживается принципа пролиферации индивидуальных словарей, согласно которому возможно, и даже необходимо, размножать и разрабатывать теории и концепции, несовместимые с существующими и признанными теориями, сколь бы абсурдными и неприемлемыми они не казались.

Рорти строит представление о человеческой истории и речевых практиках как о неупорядоченном, стихийном потоке, не подчиняющемся какой-то необходимости или логической последовательности. Тезис об «исторической случайности», или «контингентности», культурных эпох и «словарей» является центральным для Рорти. Этот принцип распространяется на все элементы человеческого опыта. В отношении языка «контингентность» действует на уровне словарей, которые сосуществуют в виде параллельных языковых практик. Рорти формирует свой собственный словарь, который распространяется не только на представления о познании. Его словарь построен на терминах общеупотребительной речевой практики, но термины, как их использует Рорти, следует понимать метафорически. Конечность, контингентность, метафоризация, ирония и т.д. – все эти слова Рорти использует несколько в другом значении, чем большая часть его коллег. Можно сказать, что Рорти удаётся создать новый, весьма полезный философский инструмент.

С помощью своего словаря Рорти критикует неолиберальные концепции, базирующиеся на словаре Просвещения и либерализма XVIII века. С точки зрения Рорти, они были полезны в то время, но для целей сегодняшней демократии не годятся. Они не обладают никакой метафизической, фундаментальной укоренённостью в реальности, так как являются следствием контингентного творческого акта по созданию новых словарей. Они исторически детерминированны и случайны, и поэтому могут быть отброшены, если будет создана речевая практика, в большей степени отвечающая нашим сегодняшним потребностям.

Таким образом, идея свободы, ключевая для философии либерализма, развивается Рорти через отрицание фундаментализма философии модерна, требующей подчинения одному «основному» словарю, то есть понимается в неразрывной связи с пониманием языка.

И точно так же, как и интерпретация языка, интерпретация социальной свободы у Рорти неотделима от понятия случайности. Свобода нашего существования определяется именно осознанием этой случайности. В работе «Случайность, ирония и солидарность» Рорти цитирует слова Й. Шумпетера: «Осознавать относительность своих убеждений и все же непоколебимо стоять за них – вот что отличает цивилизованного человека от варвара». Начиная со времен Г. В. Гегеля, в обществе появлялось все больше людей, способных распознать случайность используемого словаря. Способность распознать конечность, смертность, случайность земного бытия позволяет придать смысл человеческой жизни, делает существование человека человеческим в подлинном смысле этого слова, ориентируя личность на постоянное самообладание и самообновление. Такая способность является главной добродетелью либерального общества. Случайность, осознанная как необходимость, обрекает осознавшего на свободу и лишает его счастливой привилегии на «метафизически комфортное» и «безответственное» существование, заставляя его осознавать огромную ответственность за каждый сделанный им поступок.

Такое понимание свободы противостоит универсализму «фундаментальной» философии. По мнению Рорти, универсализм пагубен во всех его проявлениях, во всех сферах. Это и рационалистическая традиция эпохи Просвещения, и социальный гностицизм тоталитарных социальных проектов XX века, и все, что сводится к попыткам создания, как его называет Рорти, «того самого» словаря. При этом критика философии Просвещения и созданной на ее основе политической традиции у Рорти не носит тотального характера. Он признает, что на определенном этапе создания демократических обществ рационалистический универсализм был необходим. Однако он отказывается признавать эти

принципы в качестве основания современного либерализма. По его мнению, постулируемые либералами идеалистические принципы полезны, но только как способ выражения либеральной надежды; они не могут служить основанием для нее (1, 98). В такой трактовке либерализм близок постмодернизму – в том смысле, какой вкладывает в этот термин Ф. Лиотар. Антифундаменталистскому либерализму свойственно постмодернистическое «недоверие к метаповествованиям», таким как Абсолют, Истина, Человек и его природное естество и т.д. Такие метаповествования теряют свою легитимирующую роль, сменяясь нарративами, повествующими об истории формирования сообществ и дающих представление об их случайности и неустойчивости.

Тем не менее, современные либеральные институты пользуются преимущественно тем языком, который они унаследовали от Просвещения. Избавиться от привычки «вести разговор по-платоновски» нелегко: правозащитники и чиновники вынуждены пользоваться словарем восемнадцатого столетия со всей специфической лексикой о правах и свободах, чтобы быть понятыми. Антифундаментализм настаивает на необходимости обновления этого теоретического инструментария в рамках современных демократических институтов. Важна опять-таки не «истинность» или «ложность» прежних речевых практик, а их адекватность. Критерием выступает прагматическая эффективность, и в этом отличие критики Рорти от прочих критик: «Ради осуществления либеральной утопии... теперь можно и нужно обойтись без представления о центральном и универсальном человеческом компоненте, который называется „разумом“... Я настаивал на том, что демократии сейчас находятся в таком положении, когда они могут отбросить те лестницы, которые были использованы при их строительстве» (3, 244). Схожим образом дело обстоит с такими понятиями, как «мораль», «справедливость», «добро»: согласно антифундаменталистскому пониманию либерализма, они не нуждаются в универсалистском обосновании, не обладают «внутренней сущностью» или «природой», но предстают в качестве мета-стабильной и самодостаточной системы, не регулируемой никакими внешними общими правилами и нормами.

Свой либеральный проект Рорти создает в рамках существующей системы либеральной демократии, которую считает – вполне в духе антифундаментализма – не венцом социального развития, а лишь результатом удачного стечения исторических обстоятельств. Интересно, что подобная точка зрения перекликается с утверждением З. Фрейда о том, что нам следует понимать себя как очередной эксперимент Природы, а не как венец замысла Природы, а также с использованием Т. Джефферсоном и Дж. Дьюи термина «эксперимент» для описания аме-

риканской демократии. Рорти говорит о либеральной системе не как о «правильной» или «лучшей», а как о наиболее комфортной для развертывания отношений языкового плюрализма.

Либерализм представляет собой оптимальную среду для дискурсивного плюрализма, а не застывшую в своей неизменности систему. Подлинное значение этой благоприятной среды нам пока недоступно, так как попытка «выскочить» за рамки собственного словаря оказывается тщетной. Никто не в состоянии занять позицию вне определенной исторически обусловленной речевой практики, которой он пользуется – позицию, позволяющую выносить суждения об этой практике. В таком случае невозможно придать ценностям либерализма привилегированный статус, оценив их «извне», наряду с другими ценностями – «например, с тем смыслом национальной цели, который нацисты на короткое время предложили немцам, или с тем смыслом подчинения воле Господа, который вдохновлял религиозные войны». Что же, в таком случае, может заставить нас «непоколебимо стоять» за эти ценности? Хотя мы не можем оценить идеологию либерализма с позиций метасловаря, однако мы уже можем сказать достаточно для того, чтобы дать ей предварительную оценку. Термины «лучше» или «хуже» неприменимы к либеральной демократии уже хотя бы потому, что сама либеральная свобода есть результат случайности. Но демократия максимально *эффективна* с точки зрения плюралистического развития; она есть условие самосовершенствования социума.

В заключение хотелось бы вкратце обобщить вышесказанное. Просвещенческий аналитический инструментарий, с помощью которого традиционно описывается либерализм, в настоящее время перестал быть эффективным. Одним из возможных способов адекватного описания современных демократических обществ является антифундаментализм, отказавшийся от универсализма и фундаментализма новоевропейской философской стратегии. Изменения традиционного понимания либерализма философы-антифундаменталисты предлагают начать с изменения речевой практики. Язык описывается как исторически изменчивая, случайная, не поддающаяся оценке система, за пределы которой невозможно выйти. Такое описание подразумевает, что даже аксиологически окрашенные понятия, такие как разум, свобода, мораль – одним словом, те метафизические основания, на которых в универсалистской традиции базируется либеральная идеология – теряют свой привилегированный статус. Либеральная система настолько же конечна, случайна и антиметафизична, насколько и наши речевые практики. Индивид, находящийся внутри этой системы, осознает свою неукорененность в мире, случайность и конечность своего бытия. Но именно это позволяет ему осоз-

нать полноту ответственности за каждый из своих поступков, а следовательно, является главной добродетелью в либеральном сообществе.

Литература

1. *Джохадзе И. Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001.
2. *Рорти Р.* Постмодернистский буржуазный либерализм. Логос, № 9, 1999.
3. *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1997.
4. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.
5. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.

Тело как элемент концепции культуры повседневности в философии Э. Левинаса: нравственные мотивы русской литературы и феноменологическая традиция

Характер человека, темперамент, привычки, ценностные ориентиры – в равной степени являются унаследованными и приобретенными в процессе жизни. Философская мысль – в равной степени общечеловеческая и обладающая национальным колоритом. В интеллектуальном наследии одного мыслителя сочетаются универсальные максимы и специфика мышления отдельной нации.

Данный посыл обуславливает наш интерес к Эмманюэлю Левинасу. Левинас – феноменолог, специалист по вопросам этики, мысль которого вышла на смежные с «философией диалога» темы, интерпретатор Талмуда. Кроме того – сын Израиля, житель Харькова, студент Германии, философ Франции. Более подробно мы остановимся на представлениях Левинаса о телесном в связи с их идейной подпиткой в русской литературе и укреплением со стороны феноменологической традиции. По этой причине мы рассмотрим идейные истоки представлений Левинаса о теле, обнаружимые в русской литературе; проследим, каким образом данные идеи соединяются с феноменологическими; эксплицируем характеристики телесного в концепции философа.

Тело как фундамент повседневного мира является темой интереса феноменологической традиции. О неоспоримости телесности человека и окружающего его «жизненного мира» в своё время напомнил Э. Гуссерль. Феноменологическую традицию продолжили и придали ей специфический колорит работы М. Хайдеггера, Г. Марселя, М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра.

Представления о телесном у Левинаса оформились на неоспоримой почве еврейской традиции (*). В связи с русской культурой отметим следующее. Событийность, обусловившая процесс создания произведений А. С. Пушкиным, И. С. Тургеневым, Л. Н. Толстым, Ф. М. Достоевским, творчество которых оказало влияние на мысль Левинаса, стала стимулом к осмыслению таких тем, как поиск смысла жизни и определение места человека в ней, веры и сомнения, этики и религии. Факты харьковских лет жизни будущего философа подтолкнули его к изучению аналогичной проблематики.

Харьков – единственный город Российской империи, где в течение 1917–1920 гг. не было еврейских погромов, чему способствовала деятельность полицмейстера И. Шостенко (1, 56) и откуп, который пред-

ложила сплоченная еврейская община города денкиным войскам. Потому семья Левинасов уцелела. Будущий философ с восторгом встречал установление нового режима, а в знак протеста по отношению к царскому режиму ходил в военной шинели с сорванными знаками отличия. Но на смену вере в создание державы, которая открывает бесконечные возможности, основываясь на братстве и всепрощении, пришло сильнейшее разочарование. Красный террор, установленный молодой властью, был демонстрацией того, как бесконечное вырождается в тотальность. Первый социальный опыт повлек за собой первое разочарование. Он же позволил по-новому прочесть знакомые с детства в литовском Ковно мысли классиков русской литературы. Мы не утверждаем, что пребывание в Харькове в течение 1916–1920 гг. открыло будущему философу русскую мысль, но подчёркиваем, что события 1917–1920 гг. позволили прочесть её с чётким этическим акцентом.

Если обратиться непосредственно к текстам классиков русской литературы, можно обозначить первое значимое в контексте нашей темы наблюдение: в произведениях указанных авторов мысль о внутреннем мире человека является «насыщенной» телесностью и тесно связана с появлением Другого.

Экзистенциальные искания осуществляются в «конкретике» мира повседневности. Базисом мысли о неделимости внутреннего мира человека с его воплощением во внешнем мире (а наибольшей «внешностью» для Я выступает Другой) выступает христианское представление о невозможности полноценного осознания себя без участия Другого: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Моё не есть истинно. Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне» (Ин. 5:31–32).

Обоснование существования человеческого бытия как изначально этического благодаря существованию других людей (или более кратко – **этичность телесности**) рассмотрим на примере творчества Достоевского. Писатель абсолютизирует ответственность, **возводя сострадание в степень предчувствия**. В романе «Идиот» князь Лев Мышкин обострённым чувством справедливости впервые увидел Парфёна Рогожина, словно заглянул в будущее, где тот из ревности планирует убить самого князя и лишает жизни Настасью Филипповну: «... я вам честно скажу, вы мне очень понравились, ... хотя у вас и **лицо сумеречное**» (выделено нами. – *Н. Ш.*) (3, 39). В «Братьях Карамазовых» уже обнаруживает себя жест **предчувствия всем телом**, когда старец Зосима кланяется молодому балагуру Дмитрию Карамазову: «Я вчера великому будущему страданию поклонился» (2, 228). Достоевский словно «приглашает» тело к участию не только в сострадании, но и в самом его предчувствии.

Современный представитель школы философской антропологии В. А. Подорога называет героев Достоевского «людьми без кожи», т.е. не имеющими индивидуализированного тела. По мысли исследователя, Достоевский большое внимание уделяет домам героев, поскольку они пытаются интерьером комнаты заменить утраченную оболочку (6, 229). Соглашаясь и оспаривая, мы продолжим данную мысль таким образом. Герои Достоевского имеют собственное тело. Но внутреннее этическое чувство к Другому вырывается вовне и максимально льнёт к окружающему миру. Потому герои Достоевского не без кожи. Они **сострадают всем телом**, без раздела на внутренность и кожу. Поэтому **этичность обнаружима и в коже**.

У нашего вывода есть научное обоснование, осуществлённое А. А. Ухтомским в его учении о **доминанте**. Концепция возникла из того же самого источника, что и идеи большинства русских мыслителей, – из Библии. Впервые результаты исследования были опубликованы академиком в 1922 г., т.е. учение не было известно Левинасу во время его пребывания в Харькове.

Петербургский исследователь, творческое наследие которого было забыто на долгое время из-за богословской направленности, обосновал **биологическую природу этичности**. Согласно Ухтомскому, действие человека всегда ориентировано вовне – в сторону другого человека, и, вообще, становится возможным благодаря существованию окружающего мира (7, 40). Следовательно, **самосознание, раскрытие Я как самоценности синхронизировано с констатацией Я в глазах Другого**. Такую мысль отстаивают представители русской литературы (в частности, Зосима кланяется Дмитрию – он предчувствует и сострадает всем телом). Ярчайшие примеры этого синтеза – эпилептические припадки как опыты сочувствия «каждой клеточкой тела». Позже этот тезис будет обосновывать Левинас, но со сменой логического удара: изначальную этическую природу человека заменит обращение к Другому как радикально **осознанный** этический жест.

Значимость телесности, но уже в **гносеологическом** процессе, обосновывает Гуссерль, отметив, что научная картина мира не тождественна мировоззренческой картине. В связи с этим он выдвигает тезис о «жизненном мире» – конкретике повседневного существования, познание которого осуществляется, в первую очередь, посредством **тела**. Но редукция, столь необходимая для познания, требует отмежевания от окружающего мира, информация из которого, в результате, усложняет процесс познания. К тому же Гуссерль делает акцент на том, **как** субъект осуществляет познание, потому вершина его философии – это **самопознание**. В то же время уровень интереса к «жизненному миру»,

которые проходит Я на пути к авторизации, открывает возможности изучения повседневности как самодостаточного явления. На этом же уровне становится возможным существование Другого по причине наличия у него **тела**. Но, опять же, с целью познания, Гусерль говорит о **снятии инаковости** посредством аналогии.

Шаг вперёд осуществляет Хайдеггер, когда делает Dasein не познающим, а **переживающим** повседневность. Но повседневное пространство, сотворённое «людьми» (безликой массой **других**) вызывает негативные эмоции. Телесность, в сравнении с внутренним миром субъекта играет роль вторичного элемента. Тело, которым **отягчено Я**, позволяет субъекту разместиться в пространстве повседневности. И, в то же время, оно является **границей**, которая **отмежевывает Я от повседневности**, где «люди разворачивают свою диктатуру» (8, 126). Другой у Хайдеггера существует преимущественно во множественном числе и, вслед за Гусерлем, «Другой – дублет самости» (8, 124). Таким образом, «люди» – многочисленные другие не интересуют Хайдеггера, поэтому он не задаётся вопросом о **телесности Другого**.

Отметим, что феноменологическая традиция как таковая сформировалась в рамках немецкой культуры. Психосоматическая концепция человека, без деления на материальный и духовный миры, с нескрываемым витализмом, как сущность отношения к телу в немецкой культуре, воплощена, для Эмманюэля Левинаса, в творчестве Томаса Манна и выражается одной фразой: «Человек – это конкретное „Я”» (9, 4). Напомним, что герои «Волшебной горы» живут **в перспективе постоянной угрозы смерти**, о чем постоянно «напоминает» их собственное **тело**. Потому для Левинаса пафос романа состоит в том, что в нем впервые в немецкой культуре, еще не обособленно в целостное учение, человеческая жизнь изображается как приобретающая смысл при условии осознания собственной смерти (9, 10). Впоследствии подобная направленность на мысль о конечности своего бытия получит название «бытие-к-смерти» в терминологии Хайдеггера.

Мы не будем подробно останавливаться на выявлении национальных черт феноменологической традиции. В контексте нашей темы подытожим: немецкая мысль является методологической основой и дополнительным идейным подтверждением мысли Левинаса о том, что тело является не просто одной из знаковых тем культуры повседневности, а отправной точкой исследований в данном направлении.

Как же воспринимает и интерпретирует совокупность мыслей о теле своих предшественников Левинас? Перчаткой в сторону Хайдеггера летит мысль о **наслаждении** как фундаментальном свойстве существования Я в повседневности: «Быть у себя в чём-то другом, нежели ты

сам; быть самим собой, живя чем-то другим, живя **чем-то**... – читаем у Левинаса, – всё это конкретизируется в моём телесном существовании» (4, 178). **Телесность** для Левинаса представляет собой хайдеггеровскую отягченность и способность к самоконтролю, сумма которых «...составляет счастье тех, кто наслаждается им» (4, 178). Поэтому отпадает по-хайдеггеровски инструментальное отношение к телесности. В мыслях о телесном существовании Я уже обнаружимы пролегомены **устремлённости к Другому**.

Тело у Левинаса трансформируется из **границы**, защитной стены от повседневности, в **поле** взаимодействия Я и мира. Более того, философ, в отличие от своих предшественников, изображает не «готового» субъекта, чьё сознание **уже** неделимо сопряжено с телом, посредством которого постигается повседневность или происходит ограждение от неё. Левинас намеревается воссоздать **динамику становления этического Я**. Формирование сознания, в том числе и нравственного, что особо интересует философа, осуществимо с помощью тела, взаимодействующего с повседневностью.

Обострённый интерес Левинаса к телесному спровоцирован Холокостом. В условиях отсутствия надежды на прекращение насилия человек остро ощущает, что боль **конкретна**, от неё невозможно уклониться. Поэтому после лагеря, упоминания о котором на страницах произведений Левинаса отрывчаты, появляется **философия свидетельства**.

И здесь Левинас утверждает себя как сын своего народа. Можем сказать, что он свидетельствует в память о жертвах трагедии самим **фактом жизни**, в том числе телом, которое обладает уникальной (как становится понятно в концлагере) возможностью утолять жажду, утомляться, отдыхать, перемещаться в пространстве. Или словами самого мыслителя: «Моё тело – это не только возможность для субъекта попасть в рабство, стать зависимым от того, чем оно не является: тело есть способ обладать, трудиться, располагать временем, преодолевать инаковость того, чем я должен жить» (4, 139).

Этическая составляющая телесного у Левинаса вновь отсылает к Достоевскому. Заметим, что опорой мысли Достоевского о предчувствии выступает православный мистический опыт. Левинас, наследуя Достоевскому, не признаёт мистики, но также доказывает опыт сочувствия «каждой клеточкой тела»: «открытость – это уязвимость кожи... с головы до ног, до мозга костей Я есть уязвимость... Уязвимость – это одержимость Другим» (5, 650–651).

Как видим, если ответственность и можно назвать чувством, то к жесту ответственности, в самом прямом смысле слова, привлекается тело. Так ли это? Ответ находим у самого Левинаса: «Кожа и челове-

ское лицо – именно та точка, где непрестанно происходит превращение интенционального в этическое, где приближение **входит** в сознание. Контакт – это нежность и ответственность» (4, 338). То есть, вместо предложенной Гуссерлем интенциональности Левинас при описании отношений с Другим во главу угла помещает этику – чувство взаимной обращённости к Другому. Но не в качестве идеи, голой абстракции: этика для Левинаса является тем механизмом, который «координирует» жесты.

Тогда как выглядит тело ключевого персонажа Левинасовой мысли – Другого? Мы не утверждаем, что тело Другого не интересует философа. Хотя в этом месте можно было сослаться на трансцендентную природу другости и констатировать аморфность тела Другого. Но перед нами философия, окончательно оформившаяся после Второй мировой войны и Холокоста. Апофеоз насилия 1933–1945 гг. привёл к формированию мысли, отстаивающей полное непосягательство на инаковость Другого. Потому манифестом мира звучат слова из предисловия к программному произведению Левинаса «Тотальность и Бесконечное»: «Война создаёт такой порядок, который полностью поглощает человеческую личность. Отныне ничто не может быть вовне. Война не допускает никакой экстерности, не даёт возможности иному существовать как иному...» (4, 66–67). Мысль о не-насилии узаконивает образ Другого в его непостижимой целостности. По этой причине отрывистое упоминание телесной конституции Другого – это свидетельство почтительного отношения к его инаковости.

Итак, тело как поле, в пределах которого осуществляется взаимодействие Я с миром, становится первой возможностью обращения к Другому. Другой, чьё появление, согласно Левинасу, начинается с зова, так же призывает к ответу. Ответение происходит не только голосом или жестами, а, в первую очередь, самим фактом **присутствия Я** всем телом. В свою очередь, зов Другого осуществляется голосом, звучание которого свидетельствует о **его присутствии**. И в данном случае тело Другого – поле возможной **близости** с ним, предел которой задаёт поверхность тела – кожа. И снова Левинас: «Жизнь – здесь» (4, 340), т.е. именно в ситуации касания завершается одинокое существование Я. Возможность тактильного контакта с Другим упорядочивает мир повседневности. Тело Другого свидетельствует о себе прикосновением к нему Я. Тело как граница, рубеж, который преодолеть невозможно. Но уже не в понимании Хайдеггера – как ограждение Я от повседневности, а как возможность сохранения инаковости на соматическом уровне.

Теперь попытаемся ответить на не менее важный вопрос. Есть ли место Третьему в мире, где Другой – на расстоянии вытянутой руки?

Утвердительно «да» следует из текстов Левинаса: «**Инаковость имеет место как сдвиг и прошлое...** сдвиг возможен лишь в результате вмешательства! Следовательно, нужен посторонний, разумеется, пришедший, но ушедший **до того**, как прийти...» (4, 327). Это означает, что появление Другого возможно при условии существования Третьего. Таким образом, существование Третьего не просто допускается, оно изначально заложено в структуре человеческого бытия, заявляет о себе синхронно с установлением односторонней связи между Я и Другим.

В разрез с мыслью Бубера о «Я-Ты-отношениях» Левинас подчёркивает *социальность* человеческого бытия. Не интимное общение двух, а *постоянное пребывание в контексте социума* – так обостряется вопрос об ответственности Я, об уникальности Другого, о справедливости. Ведь «... третий, он тоже мой другой, мой ближний...», и дальше: «... справедливость предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально, любой Другой уникален» (4, 356). И тем сложнее выстраивать отношения, если Третий вне поля зрения, как это становится возможным сегодня, в условиях интенсивной виртуализации общения.

Тело Третьего практически нигде не заявлено у Левинаса как понятие его философии. Но на помощь приходит слово. Вербальное измерение задаёт координаты взаимодействия в социуме. Третий – «ушедший **до того**, как прийти», – важен как **отсутствие**, некоторым образом регламентирует общение Я и Другого. Он становится **социальным контекстом**, учитывать который тем сложнее, чем меньше возможности его физического присутствия на расстоянии вытянутой руки. В этом заключается слабость социального элемента в концепции Левинаса. Но, с другой стороны, ежели столь знаковым является для Левинаса пояснение Лика **без пластики лица**, в таком случае, концепция философа демонстрирует потенциал по части личностного самоопределения, поскольку предлагает каждому совершить вполне осозанный выбор принятия Другого или отвержения его инаковости. Предписание Третьего – желание философа проверить свою мысль на соотнесённость с действительностью. В контексте нашей темы телесность Третьего – завершение сотворения культуры повседневности в мысли Левинаса.

Данное исследование позволяет нам сделать такие выводы. Мы обращались к Левинасу как философу, мысль которого оформилась на перекрёстке культур. Концепция культуры повседневности Левинаса, опирающаяся на радикально помысленный этический жест обращённости к Другому, сформировалась под влиянием следующих элементов. Первое, что мы контурно прорисовали, – это еврейская культура как отправная точка рефлексивной практики Левинаса. Второй элемент,

существенно повлиявший на формирование взглядов философа – харьковский контекст жизни будущего философа, который привел к перепропрочтению им русской литературы. Основанная на христианской мысли о неотделимости ответственности Я перед Другим, с привлечением к этичности тела, русская литература доказала возможность опыта ответственности за Другого. Третий элемент – феноменология. Гуссерль узаконил тему повседневности в философии, введя понятие «жизненный мир». Другой в его мыслях присутствует как другое тело, но не как другое сознание. Также в рамках немецкой культуры, подчёркивающей темы отягчённости телесностью и Другого как бесформенной усреднённости у Хайдеггера, были переосмыслены Левинасом как наслаждение телесностью и уникальность Другого.

Так складывается собственное представление Левинаса о теле. Декрипция Я как созидающее начало в культуре повседневности осуществляется философом с разведением понятий тела и пространства. При всей «конкретике» мысли материальная наполняющая обретает смысл сквозь призму встречи Другого. Поэтому поверхность тела – кожа – становится тем полем, в пределах которого: происходит становление Я; субъект взаимодействует с повседневностью; становится максимально возможным приближение к Другому.

Тело Третьего заявлено как данность. Его миссия – уровень справедливости, но иллюзорность назначения ужесточает этическое отношение к Другому. Существование Я изначально сопряжено с Другим и Третьим уже на уровне телесности, что является подтверждением со стороны феноменологии этических положений о телесном в русской литературе.

Этичность телесности – спорный тезис, открывающий перспективы для дальнейших исследований. Является ли возможным проследить кинетику телесного и то, как она соотносится с Другим? Но наш интерес в данном случае более узок: мы обращались к телесному преимущественно в статике. Изначальная привязка к телесной проблематике свидетельствует о том, что Левинас ставит прежде слова и дела *мысль о Другом*, наличие которой и руководит вербальным и соматическим контактом с Другим. Потому столь и важна телесность. «Насыщенность» этичностью делает телесность средоточием мысли о Другом, в связи с чем тело – фундамент концепции культуры повседневности Эмманюэля Левинаса. Подобная позиция может служить примером того, как совокупность элементов национальных философий трансформируется в целостную систему, которая одновременно отсылает к национальной и конфессиональной принадлежности автора и демонстрирует умение его мысли находить свое выражение в различных типах культур.

Примечания

(*) Такой угол зрения требует отдельной глубокой проработки. Поэтому тезисно определим, что в мысли философа прослеживается иудейское представление о служении Богу каждым жестом своего тела – сном, трапезой, беседой, любовью (или: «Во всех путях твоих познавай Его, и Он направит стези твои» [Притч. 3:6] – словами Торы), – что резко контрастирует с христианскими представлениями о греховности имманентного мира и второстепенности тела. Кроме того, отметим, что взгляды таких представителей еврейской мысли, как Г. Коген, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, М. Бубер, задали один из лейтмотивов мысли Левинаса. А именно: критика тотальности, и в связи с ней – апология множественности опытов, что допускает представления о культуре повседневности как открытой многоуровневой структуре.

Литература

1. Берлін В. Служив Вітчизні // Губернія. 2005, № 3.
2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.
3. Достоевский Ф. М. Идиот. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
4. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000.
5. Левинас Э. Трудная свобода / Пер. с франц. М.: РОССПЭН, 2004.
6. Подорога В. А. Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского) // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. М.: ИФРАН, 1995.
7. Ухтомский А. А. Доминанта. СПб.: Питер, 2002.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003.
9. Levinas E. The understanding of spirituality in French and German culture / Translated by A. Valevičius // Man and World. 1998, № 31.

Еврейский мессианизм и универсальность в работах Э. Левинаса

В эссе «Мессианские тексты» (3, 89-142/369-304), представляющем собой объединение двух его докладов на коллоквиумах еврейских интеллектуалов в 1960 и 1961 годах, Левинас обсуждает корпус текстов из трактата «Сангедрин», посвященный разным обстоятельствам и условиям прихода Мессии. Скажем сразу, что Левинаса никак нельзя счесть представителем еврейского мессианизма – даже в том «слабом» смысле, в котором можно говорить о мессианизме Розенцвейга или Бенямина. Левинас неоднократно предупреждает о политической и духовной опасности, связанной с мессианскими ожиданиями. Однако в комментарии к фрагментам из трактата «Сангедрин» Левинас предлагает свою собственную концепцию мессианства, отождествляющую Я как ответственную этическую личность, Кнессет Израэль и Мессию.

Левинас начинает излагать свою мессианскую концепцию с анализа знаменитой дискуссии между Шмуэлем и р. Йохананом, касающейся того, к какой эпохе следует отнести мессианские пророчества: к «будущему миру» (точка зрения Шмуэля) или только к «мессианским временам» (точка зрения р. Йоханана)? Однако прежде чем излагать позиции спорящих, Левинас считает своим долгом напомнить читателю, что талмудический спор не есть спор европейский, в котором один из спорящих прав, а другой ошибается. В Талмуде оба собеседника независимы, оба собеседника равноценны, оба правы. Левинас пишет: «Отметим – ибо это характерно для талмудического подхода к проблемам, – что противостояние рабби Йоханана и Шмуэля, как вообще все противостояния Учителей, отражает те две позиции, между которыми мысль как бы вечно колеблется. [...] Обе концепции принадлежат еврейской мысли, так как обе они выражают человека. И нужно предостеречь против легкомысленной игры антитезами, которой предаются те, кто пытается представить так называемые альтернативы еврейской мысли» (3, 96/374).

В этом, довольно резком, пассаже имеется в виду великий историк и исследователь еврейского мистицизма Гершом Шолем – в частности, его текст «К пониманию мессианской идеи в иудаизме». В своем (теперь уже классическом) исследовании Шолем рассматривает еврейский мессианизм как борьбу двух течений: эсхатологического (мистического) и рационалистического (представленного Галахой и Маймонидом). С точки зрения Шолема, посвятившего свою жизнь изучению Каббалы,

«отвержение эсхатологии привело к тому, что из иудаизма были выкорчеваны его наиболее живые, несущие в себе движение истории элементы» (7, 33). Но для Левинаса, литвака и митнагеда, наследника рационалистической традиции в иудаизме, такой подход выглядит недопустимым упрощением: «Как будто рационализация – это всего лишь отрицание чудес и как будто в области духа возможно отвергнуть оспариваемые ценности, не предложив новых! Здесь и обнаруживается позитивное значение раввинистического мессианизма, которое я хотел бы показать в своем комментарии» (3, 89 n.1/577, перевод изменен).

Что же предлагает Левинас вместо традиционной мистики, которая, с точки зрения Шолема, и дает иудаизму его «поразительную жизненную силу» (7, 39)? Левинас видит замену мистике в новой герменевтике, которая не стирает различие между различными толкованиями в универсализирующем движении синтеза, но сохраняет в себе напряжение, существующее между различными мнениями. В такой перспективе талмудический спор, интерпретация спорящими Писания и Предания, является не только основной формой существования мысли, но и тем инструментом «возобновления Откровения», которое тогда оказывается самой уникальной чертой иудейского религиозного сознания. «Стремление свести все „мнения“ и „альтернативы“ к перипетиям Проблемы, где они обретают достоинство *мыслей*, составляет подлинный дух Талмуда», – утверждает Левинас (3, 98/377). Разумеется, значение спора как метода постоянного поддержания двойственности в еврейской философии было известно и до Левинаса. Классическим примером «спора во имя Неба» служит противостояние школы Гиллеля и школы Шаммая: они ни в чем не согласны друг с другом, однако «слова одних и слова других есть слова Бога Живого». Как пишет один из учеников Левинаса, М.-А. Уакнен, эту фразу следует понимать в условной форме: если есть слова одних и слова других — тогда это слова Бога живого (6, 134). Этот плюрализм, который, по словам Левинаса, «характеризует раввинистическую мысль», однако, не исключает «единства Откровения», но, напротив, «составляет саму его жизнь» (5, 125). Данный метод толкования предполагает, что тезис и антитезис не снимаются в синтезе, а продолжают существовать отдельно, сохраняя свою собственную инаковость. Цель, которую ставит себе Левинас, заключается в том, чтобы показать, что именно «спор во имя Неба» как традиционная форма мышления, а не мистические порывы, защищает традиционную еврейскую мысль от догматичности и придает ей свойственную ей подвижность и внутреннюю жизнь.

Итак, аморай Шмуэль утверждает, что мессианские времена, эпоха царя-Мессии, будут отличаться от нынешнего века только отсутствием

«ига язычников», иначе говоря, только отсутствием политического угнетения Израиля, в то время как р. Йоханан считает, что в мессианские времена исполнятся все пророчества без исключения; что же касается будущего века, то «никакой глаз не видал его, помимо Тебя, Господи, который столько сделает для уповающего на Тебя». Это аллюзия к стиху «от века [...] никакой глаз не видал другого бога, кроме Тебя, который столько сделал бы для надеющихся на него» (Ис. 64:4). Левинас так трактует смещение акцента в этой цитате: «Переводы авторов Талмуда – всегда особенные, подчас причудливые – стремятся открыть поверх простого урока, содержащегося в тексте, новые перспективы. Благодаря им становится доступным измерение, где только и может выстроиться глубинный смысл простого чтения» (3, 91/377). Восходящий к той же самой традиции сдвиг в цитировании данного текста есть и у ап. Павла: мир не познал премудрости мессианских времен, но верные знают ее Духом, потому что «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кол. 2:9).

Гершом Шолем видит в позиции Шмуэля оппозицию эсхатологическому народному движению, существовавшую у части галахических авторитетов (7, 45); тогда Шмуэль оказывается прямым предтечей Маймонида, который в посвященном приходу Мессии 83 трактате «Мишне Тора» интерпретирует пророчество Исаяи «волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком» (Ис. 11:6) как аллгорию избавления Израиля от ига язычников, чья свирепость передается образами волка и барса (7, 57). Левинас предлагает альтернативное аллгорическое прочтение этого места: речь идет не только и не столько о мессианских временах, сколько о противоречии между внутренней жизнью человека и его обязательствами перед другими людьми. Р. Йоханан утверждает примат внутренней жизни над любыми внешними ограничениями или влияниями: «личное спасение людей, непосредственное и интимное отношение между человеком и Богом ускользают от нескромности пророчеств» (3, 92/371). А для иллюстрации позиции Шмуэля Левинас привлекает на помощь параллельный отрывок из трактата Брахот, где Шмуэль говорит о том, что хотя мессианские времена и принесут избавление от ига язычников, «нищие всегда будут среди земли» (Втор. 15:11). И тут Левинас добавляет: разве не сказано несколькими стихами выше: «не будет у тебя нищего» (Втор. 11:4)? Тогда, в свете заповеди «да не будет у тебя нищего» позиция Шмуэля приобретает совсем иной смысл: «духовная жизнь как таковая неотделима от экономической солидарности с другим: *дар (le donner)* – это в некотором роде первичное движение духовной жизни. Мессианское исполнение не в силах его упразднить... Нужно мыслить более радикально: дру-

гой – всегда нищий; нищета определяет его в качестве другого, и отношение с другим всегда останется приношением и даром, и никогда не станет приближением к нему „с пустыми руками“. Духовная жизнь по своей сути есть жизнь нравственная, а ее преимущественное место – экономика» (3, 93-94/372). Можно отметить, что тут Левинасу не вполне удается сохранить баланс между двумя противоречащими мнениями; он явно склоняется на сторону Шмуэля, в то время как в его описаниях позиции р. Йоханана проскакивает слегка иронический оттенок: «Р. Йоханан словно верит в идеал развоплощенного духа, всеобщей благодатности и гармонии, свободный от драматических элементов» (3, 93-94/372). Такому р. Йоханану вполне можно было бы адресовать ту критику, которую Гершом Шолем высказывает в адрес христианской апокалиптики: «Искушение рассматривается как событие в сугубо духовной, невидимой реальности, событие, которое отражается в душе, в частном мире каждого индивидуума и последствием которого является внутренняя трансформация, не соответствующая ничему внешнему» (7, 23).

Дальнейший текст Гемары интерпретируется Левинасом как развертывание того же самого противостояния: внутреннее–внешнее. Для кого пророчествовали пророки – для праведников или для грешников? Для грешников, что же касается безупречных праведников, то р. Йоханан, опираясь на тот же самый стих Исаяи, считает, что им уготовано нечто, что превыше любых пророчеств. Иначе говоря, праведники существуют «вне драмы — это праведники, исторгнутые из противоречий мира». Наступление мессианских времен оказывается в перспективе р. Йоханана событием, которое зависит исключительно от самого человека, от его нравственного усилия. Левинас так прочитывает позицию р. Йоханана: «Моральный агент остается главным действующим лицом происходящего; вливаясь в историческую реальность, его намерения остаются неизменными» (3, 97/374-375, перевод изменен).

Иначе говоря, в интерпретации Левинаса р. Йоханан оказывается представителем аристотелевской линии в философии: ценность поступка определяется исключительно намерениями морального агента, который, в свою очередь, соотносится с данными реальности; отношения с другими людьми есть отношения дружбы, то есть взаимной приязни, равенства и уважения. В свою очередь Шмуэль выступает сторонником внешнего воздействия: наступление эпохи нравственного идеала обусловлено определенным фактором, находящимся *вне* самого человека. И тут мы видим, как Левинас в своем комментарии снова полностью выносит за скобки мессианский аспект дискуссии, сосредоточиваясь исключительно на ее структуре. Он пишет: «Является ли это *извне* дейст-

вием Бога или политической революцией... – не так важно: Талмуд подчас гораздо больше озабочен категорией, чем самим событием, о котором идет речь. Концепция рабби Йоханана всё отдает человеческой свободе и нравственному действию, в то время как концепция Шмуэля помещает между нравственным начинанием, человеческой свободой и достижением блага препятствие совершенно нового типа: политическое насилие, которое должно быть преодолено пришествием Мессии» (3, 97/374-375). Здесь мы снова видим левинасовский герменевтический метод «универсализации и интериоризации» в действии: не об одном наступлении мессианской эпохи и будущего мира говорят нам мудрецы Талмуда, а о том, что касается каждого человека в его здесь и сейчас, а именно о том, возможно ли достижение нравственного совершенства без воздействия извне.

Такая постановка проблемы позволяет Левинасу поставить вопрос об искупительной силе страдания. Может ли страдание, которое всегда имеет свой источник вне человека, вне его субъективности, быть тем фактором, который приближает или даже гарантирует Избавление? Левинас разбирает здесь изречение Шмуэля, которое гласит: «пребывающему в скорби довольно его скорби». Кто же этот страдающий и пребывающий в скорби? Бог, Израиль или Мессия? И могут ли страдания – пусть даже страдания Мессии, богоизбранного народа или даже самого Божества – нести в себе искупительную силу? Левинас последовательно «переводит на греческий» (2, 325), на язык философии эти три альтернативы, и каждый раз дает отрицательный ответ.

Страдания Бога оказываются страданием той объективной воли, которая движет историю, и когда этих страданий станет «довольно», все уладится само собой. Так должно быть, потому что *«объективный порядок вещей не может вечно превывать в состоянии неудачи»*, и так будет, потому что таково «не только требование рационализма, но и [...] абсолютно необходимое требование религии» (3, 104/380). Рационализмом здесь называется синтезирующее, гегельянское видение истории, глубоко чуждое Левинасу.

Традиционная для еврейской мистики тема страдающего Мессии, Машиаха Бен Йосеф, который своими страданиями должен предварить всеобщее избавление, тоже не встречает у Левинаса сочувственного отклика. Он рассказывает знаменитую агаду о Мессии, который под видом нищего сидит у ворот Рима, и который на вопрос: «Когда ты придешь?» отвечает: «Ныне же». Да, Мессия придет ныне, но (как разъясняет пророк Илия) тут речь идет о стихе «если бы вы ныне послушали гласа Его» (Пс. 94:7). Если покается народ, то Мессия придет сегодня, сейчас: он так торопится, так ждет этого покаяния, сидя у врат

Рима, что даже (в отличие от других нищих) не накладывает повязки себе на раны: он должен быть готов встать и пойти в любой момент. Но главным условием спасения оказываются все же не страдания Мессии, но покаяние: «Мессия готов прийти ныне же. Но всё зависит от человека. Страдания Мессии, а значит, страдания человечества, страдающего в Мессии, – того страдания, которым страдает Мессия, – недостаточно для спасения человечества» (3, 106/382).

Позже, обратившись в статье «Богочеловек?» к теме искупительных страданий Мессии в ее христианском варианте, Левинас все же сможет обнаружить в ней положительный философский смысл: образ Богочеловека, который отдает себя в жертву *за другого*, интерпретируется Левинасом как «утверждение идеи субституции», в которой «выражается сама идея субъективности» (4, 69). Субъект не есть одно лишь сознание, он есть тот, кто самим фактом своей воплощенности как открытости страданиям и оскорблениям *заменяет, замещает* Другого – вплоть до ответственности Я за враждебные по отношению ко мне жесты другого. Именно в этом ключе Левинас интерпретирует слова Иеремии «подставляет ланиту свою биющему его, пресыщается поношением» (Плач 3:30): «Не потому, что страдание имеет какую-то сверхъестественную силу. Но потому, что быть Я – значит быть ответственным за преследования, которым я подвергаюсь. Я есть пассивность по эту сторону идентичности, пассивность заложничества» (4, 69).

Тема страданий и их смысла снова возникает у Левинаса в одной из последних работ – в «Беспольном страдании» (1982). С одной стороны, страдание само по себе есть безусловное зло, само по себе не имеющее никакой позитивной, тем более искупительной, силы; с другой стороны, «в чистом страдании, самом по себе лишенном всякого смысла, и приговоренном, в своей безысходности, к самому себе, уже сквозит трансцендентность [un au-delà] межчеловеческих отношений» (4, 103). В качестве иллюстрации Левинас приводит аггаду о том, что хотя р. Йоханан исцелил заболевшего р. Хийю бар Аббу, сам он не смог исцелиться, а обратился за помощью к р. Ханине. В этой, заложенной в любом страдании возможности искать помощи вовне, у другого человека, вне радикальности зла, присущей страданию самому по себе, Левинас видит определенное решение «фундаментальной этической проблемы незаслуженных страданий» (4, 102). Здесь мы видим, как тема внешнего вмешательства приобретает позитивный смысл: обращаясь к Другому, я отвращаюсь от зла, которое несет в себе страдание; обращаясь к Другому за исцелением, которое я не могу дать сам себе, я еще раз утверждаю «диссиметрию отношения *одного к другому*» (4, 112). Другой смысл страданий Левинас видит в своеобразной трансубстанциализации мое-

го собственного страдания в страдание *за* другого. Разумеется, сострадание само по себе, то есть «праведное мучение Я за неоправдываемое мучение другого», не может придать смысла «бесполезным мукам другого», однако же «конституциональная бесполезность» и бессмысленность моего собственного страдания, «моего приключения в страдании», может приобрести смысл, если оно станет поистине состраданием, страданием за кого-то другого (4, 104).

Сходную амбивалентность в осмыслении страдания мы находим и в размышлениях Левинаса о страданиях Израиля. С одной стороны, мученичество Израиля составляет его достоинство; но, в то же время, это достоинство как «достоинство жертвы» не есть заслуга в собственном смысле этого слова (3, 105/381). Спасение же должно заслужить. Левинас опирается на мнение Махарша, комментатора трактата «Сангедрин», «ужаснувшегося христианскому аромату» идеи «избавления, достигаемого только в силу страдания и без какой бы то ни было положительной добродетели» (3, 105/381). Можно сказать, что роль страдания заключается в том, чтобы побудить Израиль к покаянию; это означает, что «страдание занимает в домостроительстве бытия совершенно особое место: оно еще не является нравственным начинанием, но только через страдание *порождается свобода*. Человек принимает страдание, но в этом страдании как бы возникает нравственная свобода. В страдании идея внешнего вторжения в дело спасения соединяется с представлением о том, что источник спасения необходимо должен находиться внутри человека. Человек одновременно и принимает спасение, и трудится для него» (3, 105/381).

Как же соединить воедино необходимость и заслужить спасение, и принять его извне? Ответ связан со своеобразием левинасовского подхода к свободе. Действительно, если философия Левинаса и является гетерономией, как он сам неоднократно утверждал, то это такая «гетерономия», которая *не предполагает подчинения моей свободной воли какой бы то ни было внешней инстанции*. А именно: воздействие на меня Другого не является принуждением, потому что в этом воздействии аффицируется не только и не столько воля и интеллект, сколько сама сущность моей субъективности. Точнее, воздействие Другого как обучение Учителем не есть воздействие на волю субъекта, потому что это воздействие на Я и есть то, что субъективность субъекта образует и формирует. Если бы Я в качестве самости, в качестве субъекта существовал *до того*, чем оказался аффицирован Другим, я должен был бы – подчиняясь логике *conatus essendi*, – для сохранения себя в качестве «бытия-самостью», следовать своему собственному закону, ибо такая моя ответственность перед самим собой. Однако отношение между

учителем и учеником не сводится «к передаче идей», к интеллектуальному воздействию. Ученичество заключается в том, чтобы увидеть в учителе – лик Другого, его уникальность. В соответствии с этим видением Левинас интерпретирует талмудический спор об имени Мессии.

Имя Мессии каждой школой ассоциируется с именем основателя школы потому, что мессианство есть призыв к личному призванию, и, в частности, к личному призванию истолкователя. *«В день, когда истина будет повторяться без утаивания имени того, кто первым возвестил ее, придет Мессия.* Мессия придет в тот день, когда истина, несмотря на свою безличную форму, сохранит печать выразившейся в ней личности, и эта печать убережет универсальность истины от безымянности. Ибо такая ситуация и есть само мессианство» (3, 126/396). Иначе говоря, секрет мессианства интерпретируется Левинасом как секрет личности.

Выходит, что приход Мессии-Избавителя, этот наиболее частный, узконациональный момент иудейской религии, истолковывается Левинасом в терминах уникальности человеческой личности, то есть глубоко универсалистским, доступным любому представителю европейской культуры, образом. Здесь Левинас снова опирается на авторитет своего учителя, Мордухая Шушани: «Библия касается только Израиля, его частной истории, а Талмуд – это мысль, выраженная в плане всеобщности. Прямо противоположное тому, что думают обычно. Талмуд выходит за пределы случайностей истории Израиля или, по крайней мере, он их расширяет до всеобщего» (1, 288). Унаследованная Левинасом от Шушани методика толкования заключается в том, чтобы «вынести за скобки» то, что «верующий, мистик или богослов» могут увидеть в тексте Талмуда, и сохранить исключительно общезначимое, философское содержание. Она основана на убеждении, что значение любого талмудического отрывка «не просто переложимо на язык философии, но связано с философскими проблемами» (3, 101/378). Разумеется, такой подход облегчает своего рода «трансфер» различных интеллектуальных конструкций из области талмудической мысли в философию. В то же время может возникнуть опасность, что столь широкое использование этого спектра понятий, заимствованных у живой религиозной традиции, в качестве теперь уже привычных философских терминов может привести к забвению первоначального контекста и превращению их в часть инструментария западноевропейской метафизики.

Литература

1. Halperin J., Amado Lévy-Valensi E. (éd.) La conscience juive: données et débats. Paris: PUF, 1963.

2. *Handelman S.* Fragments of redemption: Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
3. *Lévinas E.* Difficile Liberté. Paris, 1963 (1976) / Рус. пер.: *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
4. *Lévinas E.* Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris, 1991.
5. *Lévinas E.* L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, 1982.
6. *Ouaknin M.-A.* Le livre brûlé: lire le Talmud. Paris: Lieu Commun, 1990.
7. *Scholem G.* Le messianisme juif. Calman-Levy, 1971 (Press Pocket, 1992).

Наши авторы

Алешин Альберт Иванович – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ

Белоусов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, преподаватель центра феноменологической философии философского факультета РГГУ

Бушнев Василий Владимирович – аспирант, ассистент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ

Волкова Ксения Александровна – аспирантка кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ

Губин Валерий Дмитриевич – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой истории зарубежной философии, декан философского факультета РГГУ

Ершова Любовь Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ

Зайцев Дмитрий Александрович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ

Коначева Светлана Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ

Крыштон Людмила Эдуардовна – студентка философского факультета РГГУ

Кудрявцева Валентина Ивановна – канд. филос. наук, ассистент кафедры религиоведения философского факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Лютиков Петр Владимирович – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ

Молчанов Кирилл Викторович – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ

Перцев Александр Владимирович – д-р филос. наук, профессор, декан философского факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Рыбаченко Светлана Васильевна – аспирантка кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ

Сенина Татьяна Анатольевна (монахиня Кассия) – соискательница кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета

Сидорина Татьяна Юрьевна – д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики (Москва)

Собанцев Александр Александрович – ведущий инженер Института Конфуция при Уральском государственном университете (Екатеринбург)

Сысолятин Антон Андреевич – магистрант философского факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Черепанова Екатерина Сергеевна – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философской антропологии философского факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Черепанова Татьяна Витальевна – магистрантка философского факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Шаповалова Ольга Викторовна – аспирантка кафедры социальной философии философского факультета РГГУ

Шолуха Наталия Евгеньевна – аспирантка кафедры культурологи факультета культурологи Харьковской государственной академии культуры (Украина)

Ямпольская Анна Владимировна – канд. филос. наук, преподаватель центра феноменологической философии философского факультета РГГУ

Содержание

Предисловие	3
<i>Алешин А. И.</i> Религиозно-философская традиция в России: ее своеобразие и истоки	5
<i>Белоусов М. А.</i> О кантовском понятии априори	18
<i>Бушнев В. В.</i> Движение НОТ в Советской России 20-х годов: выбор перспективы социального исследования	26
<i>Волкова К. А.</i> Свообразие философии немецкого Просвещения	33
<i>Губин В. Д.</i> Есть ли русская национальная философия?	42
<i>Ершова Л. С.</i> Дар ученичества русской философии: эстетические идеи Р. М. Цебрикова	50
<i>Зайцев Д. А.</i> О влиянии Киево-Могилянской традиции на интеллектуальную жизнь Московского Царства XVII века	55
<i>Коначева С. А.</i> К вопросу о возможности философской теологии: экзистенциальная интерпретация	64
<i>Крыштон Л. Э.</i> Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII – начала XIX века	73
<i>Кудрявцева В. И.</i> Феномен цинизма: тенденция к интернациональности	81
<i>Лютиков П. В.</i> Мифомания и философия	88
<i>Молчанов К. В.</i> Постановка проблемы смысла жизни у М. М. Рубинштейна	94
<i>Перцев А. В.</i> О национальных способах выражения невыразимого (Экзистенциалистские опыты в богословии, философии и литературе)	98

<i>Рыбаченко С. В.</i> Концепт К. Маркса «превращенная форма» как способ описания реальности в контексте традиции немецкого идеализма	108
<i>Сенина Т. А.</i> (монахиня <i>Кассия</i>) Тема обожения в русском богословии: вклад иеросхимонаха Антония (Булатовича)	117
<i>Сидорина Т. Ю.</i> Своеобразие кризисного мироощущения и его оценка в работах русских мыслителей	125
<i>Собанцев А. А.</i> Положения дел как проекция взаимодействия вещей в философии Д. Армстронга	131
<i>Сысолятин А. А.</i> Страх и ирония смерти французской филосо- фии (К вопросу о национальном стиле философствования) ...	136
<i>Черепанова Е. С.</i> Драма национального сознания в австрийской философии на рубеже XIX – XX веков	139
<i>Черепанова Т. В.</i> Место и роль философии в современном медийном пространстве России	147
<i>Шаповалова О. В.</i> Преодоление «фундаменталистского либерализма» в философии Р. Рорти	152
<i>Шолуха Н. Е.</i> Тело как элемент концепции культуры повседнев- ности в философии Э. Левинаса: нравственные мотивы русской литературы и феноменологическая традиция	159
<i>Ямпольская А. В.</i> Еврейский мессианизм и универсальность в работах Э. Левинаса	168
Наши авторы	177

Научное издание

НАЦИОНАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ В ФИЛОСОФИИ

Материалы межвузовской конференции
Москва, 8–9 декабря 2009 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Подписано в печать 6.11.2009
Уч.-изд. л. 10,5. Усл. печ. л. 10,6.
Тираж 60 экз. Заказ № 299

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская площадь, 6