

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 17 (97)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Religion studies

Moscow
2012

ВЕСТНИК РГГУ
№ 17 (97)

Научный журнал

Серия «Философские науки. Религиоведение»

Москва
2012

УДК 009
ББК 63.3(6)я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Серия «Философские науки. Религиоведение»

Редакционная коллегия:
А.И. Алешин – отв. редактор
В.Д. Губин
Е.Н. Ивахненко
А.Н. Круглов
Н.И. Кузнецова
В.В. Сербиненко
В.И. Стрелков
В.П. Филатов

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

<i>Л.Э. Крыштон</i> Постулаты в религиозном учении Канта	11
<i>А.С. Детистова</i> Феноменология восприятия Э. Гуссерля: имманентный и трансцендентный планы	24
<i>С.М. Малкина</i> Постметафизические стратегии философии Жюль Делёза: топология философских пределов	33
<i>Г.Г. Шевакин</i> «Жизнь как поиск» Уго Спирито	44
<i>А.М. Хохлов</i> Истолкование библейского сказания о грехопадении в философии Льва Шестова	54
<i>В.М. Лобеева</i> Материальное бытие общества: особенности и актуальные идеи социально-философского учения Б.Н. Чичерина	63
<i>М.В. Атякшев</i> В.С. Соловьев и Л.А. Тихомиров о соотношении личности, общества и Церкви	71

Философия. Культура. Общество

<i>Б.В. Подорога</i> Логика морфологического мировосприятия в культурно-исторической концепции О. Шпенглера	80
---	----

<i>Е.В. Шилов</i>	
Немецкий средневековый мистицизм и мифология Третьего рейха: Майстер Экхарт в интерпретации Альфреда Розенберга	89
<i>С.Б. Бережной</i>	
О значении рупа-скандхи в системе дхарм, представленной в трактате «Абхидхармакоша»	99
<i>Н.И. Булицина</i>	
Древнекитайская философия – базис китайской культуры (философия – искусство)	108
<i>О.М. Замолодская, А.В. Корчинский</i>	
Революционное отступничество Льва Тихомирова и дискурс террора: анализ брошюры «Почему я перестал быть революционером?»	115
<i>А.Л. Козлова</i>	
Концепт ребенка: философское осмысление и педагогические проекты	124
<i>К.К. Чухров (Чухрукидзе)</i>	
Антропология перформативности: к вопросу о критике театра в современной философии	134
<i>А.А. Исаев</i>	
Перевод и переводимость философского текста	144

Социальная философия

<i>И.В. Филатов</i>	
Идеологии и ценности в экономической науке	153
<i>И.Я. Мацевич</i>	
Творчество в плену у инноваций	162
<i>Г.А. Шаханов</i>	
Социальные медиа как системы аллокации социальных ресурсов	172
<i>М.Г. Федотова</i>	
Коммуникационные поля транзитивного общества	180
<i>О.В. Полякова</i>	
Трансгуманистическое движение как социокультурный феномен	189

Дискуссии

- В.В. Ильин, А.Г. Бидалова, И.О. Куренков*
Знание как форма духовного производства 199
- А.А. Шиян*
К проблеме интерпретации трансцендентальной
феноменологии Эдмунда Гуссерля 213

Философия религии. Религиоведение

- С.А. Коначева*
«Метафорическая истина»: путь от молчания к речи о Боге 221
- Е.В. Александрова*
Ритуальная коммуникация в текстах пирамиды Униса 230
- Л.Г. Жукова*
«Не молилась она, только числилась»:
религиозная жизнь субботников колхоза «Сталиндорф» 238
- М.Н. Красильникова*
Мусульмане-иммигранты в Европе: периодизация и методологические
проблемы исследования социальных изменений 247
- К.Н. Айсин*
Военное капелланство (на примере США и Великобритании) 254

Научная жизнь и обзоры

- А.А. Шиян, Т.А. Шиян*
Философия. Культура. История 262
- Н.И. Булицина*
Философия Тан Цзюньи: Восток и Запад 268
- В.В. Архипов*
Йога в России 272
- Abstracts 278
- Сведения об авторах 287

CONTENTS

History of philosophy

<i>L.E. KryshTOP</i> Postulates in Kant's religion doctrine	11
<i>A.S. Detistova</i> Perception phenomenology by E. Husserl. Immanent and transcendent planes	24
<i>S.M. Malkina</i> Post-metaphysic strategies of Gilles Deleuze's philosophy. Topology of philosophic bounds	33
<i>G.G. Shevakin</i> "Life as a Search" by Ugo Spirito	44
<i>A.M. Khokhlov</i> The Bible's story of the Fall interpretation in Lev Shestov's philosophy	54
<i>V.M. Lobeyeva</i> Material existence of the society. The peculiarities and the relevant ideas of social-philosophical doctrine by B.N. Chicherin	63
<i>M.V. Atyakshev</i> V.S. Solovyov and L.A. Tikhomirov about correlation among person, Society and Church	71

Philosophy. Culture. Society

<i>B.V. Podoroga</i> The principles of morphological perception of the world in Oswald Spengler's cultural and historic conception	80
--	----

<i>E.V. Shilov</i>	
German Medieval Mysticism and Third Reich Mythology. Meister Eckhart in interpretation of Alfred Rosenberg	89
<i>S.B. Berezhnuy</i>	
On the significance of Rūpa-skandha in the dharma system, represented in the treatise “Abhidharmakośa”	99
<i>N.I. Bulitsina</i>	
Ancient Chinese philosophy as a fundamental basis of Chinese culture (philosophy – art)	108
<i>O.M. Zamolodskaya, A.V. Korchinsky</i>	
Lev Tikhomirov’s revolution apostasy and the discourse of a terror. The analysis of brochure “Why I stopped being a revolutionary?”	115
<i>A.L. Kozlova</i>	
Concept of the child. Philosophic interpretation and pedagogic projects	124
<i>K.K. Chukhrov (Chukhrukidze)</i>	
Anthropology of performativity. On the critique of the Theatre in contemporary philosophy	134
<i>A.A. Isaev</i>	
Translation and translatability of a philosophic text	144

Social philosophy

<i>I.V. Filatov</i>	
Ideologies and values in Economics	153
<i>I.Ya. Matsevich</i>	
Creativity in captivity of innovations	162
<i>G.A. Shakhanov</i>	
Social media as sytems for social resources allocation	172
<i>M.G. Fedotova</i>	
The communication fields of transitive society	180
<i>O.V. Polyakova</i>	
The transhumanity movement as a social-cultural phenomenon	189

Discussions

- V.V. Ilyin, A.G. Bilalova, I.O. Kurenkov*
The knowledge as a form of spiritual production 199
- A.A. Shiyan*
On an interpretation problem of Edmund Husserl's
transcendental phenomenology 213

Philosophy of religion. Religion studies

- S.A. Konacheva*
“Metaphorical truth”. The way from silence to utterance on God 221
- E.V. Alexandrova*
Ritual communication in the Wnis' pyramid texts 230
- L.G. Zhukova*
“She didn't pray, she only pretended to be on the list”.
Religious life of subbotniks in collective farm “Stalindorf” 238
- M.N. Krasilnikova*
Muslim immigrants in Europe. Periodization
and research methodologic problems of social changes 247
- K.N. Aysin*
Military chaplain institution. The cases of USA and Great Britain 254

Scientific life and reviews

- A.A. Shiyan, T.A. Shiyan*
Philosophy. Culture. History 262
- N.I. Bulitsina*
Philosophy of Tang Jun-i: East and West 268
- V.V. Arkhipov*
Yoga in Russia 272
- Abstracts 278
- General data about the authors 291

История философии

Л.Э. Крыштоп

ПОСТУЛАТЫ В РЕЛИГИОЗНОМ УЧЕНИИ КАНТА

В статье рассматривается трансформация взглядов Канта на доказуемость бытия Бога. Проводится попытка различения таких понятий, как постулат и гипотеза, что помогает прояснить смысл учения о постулатах (Postulatenlehre), лежащего в основе религиозных взглядов критического Канта, всегда вызывавших немало споров.

Ключевые слова: постулат, гипотеза, бытие Бога, бессмертие души, вера, знание, мнение.

«Помню, говорил я тогда старику Иммануилу за завтраком: Вы, воля ваша, что-то нескладное придумали. Оно, может, и умно, но уж больно непонятно. Над Вами потешаться будут»¹. Эти слова Воланда о кантовском постулате бытия Бога из романа М.А. Булгакова можно было бы считать пророческими. Постулаты практического разума Канта – пожалуй, каждый хоть сколько-нибудь философски образованный человек считает, что знает, о чем идет речь. Но, тем не менее, именно кантовское учение о постулатах долгое время вызывало достаточно оживленные дискуссии, а наличие порою прямо противоположных их оценок свидетельствует скорее о том, что для многих сказанное Кантом действительно является хоть и «умным», но «уж больно непонятным». Тон же и язык некоторых высказываний в адрес кантовских постулатов заставляет согласиться и со второй частью реплики героя романа Булгакова. Прежде всего это относится к постулату бытия Бога.

Исследуя интерпретации кантовского религиозно-этического учения, можно найти самые разнообразные оценки данного положения. Так, уже первый публичный критик Канта в России про-

фессор Казанского университета *Александр Степанович Лубкин* (1770/71–1815), критикуя кенигсбергского философа за выведение религии из морали, именует постулат бытия Бога слабейшим доводом для уверения себя о бытии Божиим², который служит лишь целям подрыва и нравственности, и религии. Сам Кант тем самым «все разрушать хотел, ничего не созидая»³, и строил «пагубные ковы против человеческого общежития, против самого человечества»⁴. С Лубкиным солидарен *архиепископ Никанор* (1827–1890) – пожалуй, один из наиболее ярких обвинителей Канта в атеизме⁵ в России. На многочисленных страницах его «Критики на Критику чистого разума Канта» повторяется практически одно и то же: Кант низверг Бога до всего лишь трансцендентальной идеи, чистого понятия, мыслимой вещи и даже еще хуже, чем до мыслимой вещи, – до идеала. А идеал у Канта – «нечто весьма нехорошее, крайне неблагонадежное»⁶. *П.А. Флоренский* и вовсе называл Канта великим лукавцем⁷, так как «нет системы более уклончиво скользкой, более “лицемерной”, по апостолу Иакову, более “лукавой”, по слову Спасителя, нежели философия Канта»⁸.

После знакомства с подобного рода высказываниями русских мыслителей о Канте и его этико-религиозных воззрениях может сложиться мнение, что кантовская философская система в корне противна русскому религиозному самосознанию. И даже наличие таких лестных оценок, как, скажем, отзыв Л.Н. Толстого, считавшего Канта великим религиозным учителем⁹, не способно кардинально его изменить. Но и сводить все к исконно православному мировосприятию, единственно сохранившему подлинность истинной веры и в силу этого способному дать достойный отпор кантовской «чертовщине», тоже не следует. Как и большинство первых впечатлений, такая оценка была бы крайне поверхностной и достаточно опрометчивой, ведь практически такой же разброс мнений мы можем наблюдать и на родине Канта, никак не причастной православному духу. Так, у *Бенедикта Штаттлера* (1728–1797), одного из наиболее ярких противников кантовской моральной теологии, мы находим все те же обвинения Канта в лицемерии¹⁰. Кантовскую мораль Штаттлер именует лжеморалью без Бога и без религии¹¹. Сам же мыслитель превращается в антирелигионера¹², замысел критики которого состоял в том, «чтобы рассуждениями при помощи всякой логики и метафизики лишить достоверности главные первые истины религии и, следовательно, всей религии как таковой»¹³, а громкая слава которого проистекает как раз из уничтожения как теологии, так и морали¹⁴. Но эта позиция в Гер-

мании также была далеко не единственной. В частности, *Людвиг Генрих Якоб* (1759–1827) придерживался прямо противоположных взглядов на роль и цели кантовской философии: «Спасти столь важные и абсолютно необходимые для человечества учения о Боге, предопределении и бессмертии и навсегда укрыть их от пошлых посягательств – вот настоящее намерение критики разума»¹⁵.

Так в чем же причина такого широкого разброса мнений при оценке кантовского религиозного учения? И какую роль в нем призваны играть постулаты чистого практического разума вообще и вызывавший наибольшее число споров постулат бытия Бога в частности?

Вопрос о доказуемости бытия Бога

Вопрос о возможности доказательства бытия Бога волновал Канта еще в докритический период. Первое серьезное его освещение мы находим уже в работах начала 60-х годов XVIII в. При этом Кант не только пытался по возможности найти единственно¹⁶ верное доказательство бытия Бога, но и подробно разобрал все уже предпринимаемые ранее попытки осуществления этого мероприятия. Наиболее полное освещение этот вопрос нашел в работе Канта «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763). В ней философ приходит к выводу, что либо вообще невозможно доказать бытие Бога с логической строгостью, либо это доказательство должно быть онтологическим, т. е. должно идти от понятия возможного как следствия к существованию как основанию.

На первый взгляд кажется, что Кант, опровергая все возможные доказательства бытия Бога в соответствующем разделе «Критики чистого разума» (далее – КЧР), тем самым противоречит высказываемой в ранней работе 1763 г. мысли о возможности онтологического аргумента бытия Бога. Однако при более внимательном рассмотрении окажется, что предлагаемое в «Единственно возможном основании» доказательство в КЧР вовсе не подвергается какой-либо критике. Кант, повторяя все основные моменты критики основных трех доказательств, имевшие место и в упомянутой ранней работе, обходит вниманием то онтологическое основание, на которое ранее возлагались столь большие надежды. По сути же это означает, что Кант по-прежнему, как и в 1763 г., утверждает, что если и возможно доказательство бытия Бога, то его следует искать только в сфере чистых понятий. Но вслед за этим Кант недву-

смысленно констатирует, что познание существования Бога является априорно-синтетическим познанием. Оно же возможно для человека лишь в отношении вещей возможного опыта, к каковым Бог как трансцендентальная идея не относится. А следовательно, и установить его существование спекулятивный разум не может, но равно не может и опровергнуть¹⁷. И что же нам в таком случае остается? По мысли Канта, если спекулятивный разум не может доказать существование Бога, это вовсе не значит, что мы не можем убедиться в его существовании каким-либо иным способом, достаточным для осуществления целей нашего существования (каковые Кант усматривает прежде всего в нравственном совершенствовании нашей разумной природы). Если спекулятивный разум не может удостоверить нас в существовании Бога, это означает для Канта то, что поиски решения этого вопроса нужно перенести из сферы спекулятивной в иные сферы. Таким образом, основной вывод Канта в КЧР, как и в «Единственно возможном основании», по-прежнему гласит: «Безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это»¹⁸. И здесь, как и на протяжении всей истории христианства, встает вопрос о соотношении таких модусов познания, как знание и вера. Что должно остаться приоритетным и что применимо к Богу и в какой степени? Фактически кантовское «постулирование» бытия Бога и есть попытка дать ответ на этот многовековой вопрос.

Знание или вера

Знание и вера, наряду с мнением, составляют три вида признания истины. Различаются эти виды, в свою очередь, в зависимости от достаточности оснований принятия чего-либо за достоверное. Если и субъективно, и объективно основания недостаточны, то тогда достоверность лишь проблематическая, и это есть мнение. Если и субъективные, и объективные основания достаточны, то это есть знание, и оно обладает аподиктической достоверностью. Если же основания только субъективные, то тогда мы можем говорить лишь о вере, и такая достоверность будет ассерторической¹⁹. Однако проводить различие между знанием и верой лишь в соответствии с критерием аподиктичности / ассерторичности тоже нецелесообразно, так как сами знания подразделяются Кантом, в свою очередь, на рационально достоверные (математическая и философская достоверность) и на эмпирически достоверные (получаемые из своего или чужого опыта). Только первый вид есть знания в

подлинном смысле слова, т. е. аподиктически достоверны. Второй же вид знаний, знания эмпирические, обладают лишь ассерторической достоверностью²⁰.

Но если ассерторически достоверными могут быть и знания, и вера, то что же все-таки будет служить отличительным признаком одного модуса истинности от другого? На этот вопрос Кант дает весьма однозначный ответ: вера должна быть и всегда является свободной. Она не определяется объективными основаниями, а следовательно, ее нельзя передать, нельзя в строгом смысле убедить другого в истинности предмета веры. Она всегда зависит лишь от субъективных оснований, т. е. от свойств и интересов субъекта²¹. В этом и заключается ее достоинство. Вера никогда не станет знанием, но ей и не нужно к этому стремиться. Она проистекает из практических интересов и называется у Канта «моральной верой», и только она и имеет право именоваться верой в подлинном смысле слова.

Постулат или гипотеза

Рассматривая сферу теоретических познаний, Кант подразделяет их на познания спекулятивные (из одних только понятий) и познания природы. Относительно познаний спекулятивных (или познаний чистого разума) мы можем иметь либо аподиктические знания, либо не иметь никаких. Мы не можем иметь в сфере спекуляций веру или мнение. Относительно же познаний природы мы можем иметь как аподиктически достоверные знания, так и мнения. Но эти мнения, тем не менее, должны соотноситься с возможностью опыта, т. е. прежде чем высказывать какое-то мнение, мы должны быть уверены, что предмет этого мнения в принципе возможен в соответствии с формальными условиями опыта. В противном случае наше мнение будет лишь пустой выдумкой. Именно такое мнение, которое «приведено в связь с тем, что действительно дано и, следовательно, достоверно»²², и называется *гипотезой*.

Таким образом, гипотеза является разновидностью мнения и в строгом смысле слова допустима лишь в отношении познания природы. Тем не менее Кант говорит и о так называемых трансцендентальных гипотезах, к которым относит нетелесное единство души и существование высшей сущности²³. Но все подобного рода гипотезы, основывающиеся на одних только понятиях чистого разума (идеях), допустимы лишь в той мере, в которой они позволяют обосновать регулятивные принципы систематического приме-

нения рассудка в сфере возможного опыта. Что же касается идеи Бога, то в данном случае она может служить формальным условием мышления, обеспечивая нам завершенность применения рассудка. Тогда существование необходимой первоначала является регулятивным принципом и в силу этого получает свое право на существование. С этим мы сталкиваемся как раз в методе физико-теологии. Но при принятии идеи Бога могут возникнуть и препятствия для плодотворной деятельности рассудка, так как вместо того, чтобы тщательнее исследовать возможные причины непонятого нам физического явления, эта идея толкает нас на объяснение всего через божественное вмешательство. И так как «порядок и целесообразность в природе должны в свою очередь быть объяснены из естественных оснований и по законам природы», то «здесь даже самые дикие гипотезы, если только они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца»²⁴. Это свидетельствует о том, что Кант хотя и допускает трансцендентальные гипотезы, но с большой оглядкой. Они допустимы и даже могут быть очень полезны, но только «как военное оружие не для того, чтобы обосновывать на них свое право, а только для того, чтобы защищать его»²⁵. Трансцендентальные гипотезы должны служить лишь для того, чтобы доказать нашим противникам, что не в их силах исчерпать все возможности и что они ложно выдают отсутствие эмпирических оснований за доказательство невозможности предмета.

Но чтобы в сфере теоретического разума защищать свое право на внеэмпирическое понятие (идею), необходимо сначала это право иметь. И этого мы не можем достичь иначе, чем через посредничество разума практического. Только практические интересы субъекта определяют необходимость признать реальность идей чистого разума. И эта необходимость всегда остается чисто субъективной, т. е. мы имеем в данном случае дело с верой. Только «в отношении практического применения разум имеет право допускать нечто такое, над чем он не властен в сфере чистой спекуляции без достаточных оснований для доказательства»²⁶. Лишь моральная вера дает нам право на выдвижение трансцендентальных гипотез, а следовательно, и на любые спекулятивные познания божественной сущности.

Но в сфере практической веры разума нет места гипотезам. Мы должны быть убеждены в реальности предметов, необходимых нам для нравственного совершенствования. Существование таких предметов становится необходимым для нас, но необходимым

лишь субъективно. И эту важную функцию установления для нас реальности столь необходимых для нашего счастья предметов, как Бог и бессмертие души, Кант возлагает на постулаты. Фактически в практической сфере постулируется то, что в сфере теоретической могло иметь статус лишь предположения (гипотезы). Только в практическом применении бытие Бога и бессмертие души могут рассматриваться нами как необходимые, так как практическому разуму достаточно только лишь субъективных оснований признания истинности этого, и он совсем не обращает внимания на недостаточность для этого шага оснований объективных. Поэтому в сфере практического данные допущения имеют силу постулата, и они столь же достоверны, сколь и знания в сфере теоретической. Но если мы позволим себе эти же самые допущения (Бог, свобода, бессмертие) в целях теоретического употребления разума, то мы получим лишь гипотезы, так как в сфере теоретического разума нет места вере в собственном смысле этого слова. И если объективные основания недостаточны для признания истинности, то мы в сфере теоретической автоматически переходим в область выдвижения мнений, разновидностью которых и является гипотеза. Таким образом, гипотезы бытия Бога, бессмертия души и свободы допустимы только как дополнение к постулатам чистого практического разума. Сами же по себе они превращаются в химеры и пустое фантазерство.

Судьба трансцендентальной теологии

В КЧР Кант критикует всякую теологию, основанную на спекулятивных принципах разума. А к таковой теологии мыслитель относит практически любые разновидности познания божественной сущности. Трансцендентальная теология (космотеология и онтотеология) не может доказать бытие Бога в силу невозможности априорно-синтетического суждения об этом предмете для человека. Физикотеология же никогда не дает нам величайшего из возможных действий, а потому не может привести нас и к величайшей из причин. Она в лучшем случае может дать нам в руки лишь гипотезу существования Бога, но не доказательство. Однако и та и другая могут послужить нам неплохим подспорьем в борьбе с нашими оппонентами, если каким-либо иным образом будет установлено, что Бог есть. Другими словами, все эти спекулятивные методы могут очень успешно применяться, но только после того, как будет заложена прочная основа. Сами же по себе они не имеют никакой ценности и даже вредны.

Но эту прочную основу закладывают, по Канту, как раз постулаты практического разума. В них находят выражение наша моральная вера. Эти положения необходимы для нас, в противном случае моральность не обладала бы движущей силой для нас. Категорический императив повелевает нам выбирать высшее благо своей целью, но для этого нам необходимо быть убежденными в возможности этого объекта нашей воли. А оно возможно только при существовании Бога и бессмертии души. И такое признание истинности по субъективным основаниям имеет в практическом отношении такое же значение, как признание истинности в теоретическом отношении из объективных оснований. Оно обладает такой же убедительной силой, правда, не логической, но практической (моральной), т. е. является достоверным для меня. Но, по Канту, такая практическая вера разума «часто бывает тверже всякого знания. В знании еще прислушиваются к аргументам против, в вере же – нет»²⁷. Теология же, исходящая из практического интереса субъекта, именуется этикотеологией и призвана служить установлению (постулированию) как раз той основы, без которой мы не имеем права на спекуляции в отношении трансцендентальных идей. Таким образом, именно этикотеология является единственно возможной самостоятельной теологией, все же другие разновидности могут служить лишь дополнением к ней²⁸.

Так в чем же заключается смысл религиозного учения Канта и было ли таковое у него вообще? Насколько обосновательно Канта обвиняли в атеизме и безбожничестве и так ли уж случайно КЧР попала в «Index librorum prohibitorum»²⁹? Конечно, Кант опроверг все имеющиеся доказательства бытия Бога и даже осмелился утверждать, что доказать тот факт, что Бог существует, невозможно, так как доказательства правомерны лишь в сфере теоретического разума, но Бог – трансцендентальная идея, и в области разума спекулятивного мы никогда не сможем доказать факт его существования. Да, это означает, что мы никогда не сможем в отношении существования Бога достичь аподиктической достоверности. Но значит ли это, что Кант был атеистом? Вовсе нет, скорее даже напротив: он пытался тем самым оградить веру и защитить ее от всевозможных рациональных извращений.

В этом и заключается смысл кантовских опровержений доказательств бытия Бога. Они вовсе не направлены на отрицание существования Бога как такового, но призваны оградить этот пред-

мет от слишком смелых посягательств науки. Бог – это не предмет знания, но лишь предмет веры. Он является трансцендентальной идеей и тем самым находится вне возможного опыта. Мы не можем указать ни на один эмпирический предмет, соответствующий этой идее. Следовательно, мы не можем иметь знания о его существовании. Ведь утверждение о существовании было бы априорно-синтетическим суждением, а оно допустимо лишь в отношении предметов возможного опыта. Но эта невозможность доказательства вовсе не означает, что мы должны считать, что Бога нет. Скорее, напротив, выводя бытие Бога за рамки сферы спекулятивного знания, Кант тем самым надежно защищает веру в Бога, ведь то, что невозможно доказать, в равной степени невозможно и опровергнуть.

Что же касается кантовского выведения религии из морали, в чем нередко усматривают ослабление как первого, так и второго³⁰, то с этим также можно поспорить. Да, безусловно, Кант кладет в основу мораль и практические интересы человека, но лишь для того, чтобы иметь возможность хотя бы каким-то образом удостоверить существование Бога в целях дальнейшего построения спекуляций о его природе. Проще говоря, выведение религии из морали потребовалось Канту и предпринимается им лишь для того, чтобы спасти религиозное учение как таковое, для спасения рациональной теологии.

Все эти принципиальные задачи в кантовской философской системе и призваны выполнять постулаты, которые по этой причине никак нельзя смешивать с такими понятиями, как доказательства и гипотезы. Опровергая доказательства бытия Бога, Кант предложил вместо них постулат. И хотя это, пожалуй, следует расценивать как полноценную замену, и замену именно в целях удостоверить реальность этой трансцендентальной идеи, тем не менее ни в коем случае нельзя утверждать, что Кант придумал вместо низвергнутых пяти свое шестое доказательство. Постулат – это не доказательство, и это принципиально важно. Несмотря на то что постулат, по Канту, обладает силой убеждения ничуть не меньшей, чем у доказательства, тем не менее это убедительность другого рода: она практическая, а не рациональная. Именно за счет этого и осуществляется вывод идеи Бога за рамки сферы теоретического разума³¹, что было бы невозможным, придумай Кант шестое доказательство, пусть даже только из жалости к своему слуге Лампе³². Только это исключение из области теоретических познаний и позволяет примирить веру в Бога и науку, теоретический и практический разум. Только это кладет «конец всем возражениям, которые

выдвигаются против нравственности и религии», и призвано «раз и навсегда устранить всякое вредное влияние ее [метафизики], устранив источник заблуждений»³³.

В этом же русле следует проводить не менее четкое разграничение между постулатами и гипотезами. Постулаты, представляя собой, по сути, допущения или предположения, тем не менее ни в коем случае не должны приравниваться к гипотезам. Область гипотез – это владения теоретического разума. Гипотезы могут сравниваться по степени достоверности с модусом знаний (доказательства) и сильно им проигрывают. Если мы будем приравнивать постулаты к гипотезам, мы вновь не получим «ограничения сферы знаний», не получим реальной альтернативы доказательствам бытия Бога. Только полагая, что Кант низвел идею Бога до лишь гипотезы (что он и сделал бы для разума теоретического, не будь у нас помимо него еще и разума практического), можно обвинять его в ниспровержении теологии и нравственности. Но именно поэтому философом и проводится четкое и принципиальное разграничение этих видов допущения. Если бы этого различия статуса положений (а соответственно, и терминологического различия понятий постулат–гипотеза) не было, то невозможно было бы спасти ни веру, ни теологию. Между тем в своей философской системе Кант оставляет место не только вере, но и теологии как науке. Причем не только этикотеологии, непосредственно основывающейся на постулате бытия Бога и ограничивающейся приписыванием божественной сущности неотъемлемых моральных свойств, без которых мы не могли бы считать возможным высшее благо (святость, благодать, справедливость). Кант оставляет возможность существования как науки и теологии трансцендентальной, так как «в науке мы часто имеем дело с познаниями, а не с представляемыми посредством них фактами, следовательно, может быть наука о том, о чем наше познание не есть знание»³⁴. Как раз с этим мы и встречаемся в теологии.

Если же сравнить эту позицию с взглядами докритического периода, нашедшими свое выражение прежде всего в «Единственно возможном основании», то придется констатировать, что коренных изменений взгляды философа не претерпели. Правомерно говорить скорее о закономерном их развитии. Раннего Канта волновала проблема удостоверения факта бытия Бога. Не утратил он к ней интерес и в критический период. Но если раньше философ все же питал надежду, пусть уже и шаткую, на возможность отыскать некий способ этого удостоверения в сфере теоретического разума (хотя уже

и в ранних работах он подчеркивает, что это если и возможно, то вовсе не столь уж необходимо), то в КЧР Кант окончательно отказывается от дальнейших поисков спекулятивного доказательства и переносит решение этого вопроса в сферу практического разума. Все это свидетельствует о том, что проблема поиска единственно возможного пути удостоверения существования Бога не переставала волновать Канта на протяжении всего его творческого пути. Она и в критический период осталась для него настолько же актуальной, как и в период докритический, не утрачивая своей значимости в его глазах. Просто предыдущий вариант ее разрешения, оказавшийся неудачным, Кант заменил новым. А наличие двух весьма сильно разнящихся обоснований для постулирования бытия Бога в первой и второй критиках³⁵ свидетельствует о том, что и это новое решение также не было окончательным и со временем подвергалось пересмотру и доработкам. Однако тот факт, что это решение по-прежнему остается в рамках понятий чистого разума, дает некоторым исследователям повод говорить о том, что мы имеем дело все с тем же, пусть и ослабленным, вариантом разработки онтологического основания как единственно возможного для доказательства бытия Бога³⁶.

Примечания

- ¹ Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. М., 1989. С. 17.
- ² См.: Лубкин А.С. Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии // Кант: pro et contra / Под ред. В.А. Жучкова. СПб., 2005. С. 14.
- ³ Там же. С. 17.
- ⁴ Там же. С. 18.
- ⁵ См.: Никанор, архиеп. (Бровкович А.И.). Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 3. Критика на Критику чистого разума Канта. СПб., 1888. С. 386.
- ⁶ Там же. С. 378.
- ⁷ Флоренский П.А. Чтения о культе (Культе и философия) // Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 103.
- ⁸ Там же.
- ⁹ См.: Толстой Л.Н. Дневник (8 августа 1907 г.) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 56. М., 1937. С. 51.

- ¹⁰ См.: *Stattler B.* Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München, 1788. S. 298.
- ¹¹ См.: *Ibid.* S. III.
- ¹² См.: *Ibid.* S. V.
- ¹³ *Ibid.* S. I.
- ¹⁴ См.: *Ibid.* S. V.
- ¹⁵ *Jakob L.H.* Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik. Halle, 1791. S. XIII.
- ¹⁶ По Канту, таких доказательств и не может быть несколько, так как есть только одно понятие о Боге (*Kant I.* Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (BG). A 204; T. 1. S. 498. Ср.: *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft (KrV). В 815–816 / A 787–788; КЧР. С. 462). Произведения Канта здесь и далее будут цитироваться по изданию Вильгельма Вайшеделя: *Kant I.* Werke in sechs Bänden. Darmstadt, 1998; по приведенной там пагинации «А» соответствует первому изданию, а «В» – второму. Русский перевод «Критики чистого разума» будет цитироваться по изданию: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994 (КЧР). Иные русские переводы будут даваться с указанием на соответствующий том издания: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. М., 1994.
- ¹⁷ См.: KrV. В 669 / A 641; КЧР. С. 385.
- ¹⁸ BG. A 205; T. 1. S. 498.
- ¹⁹ См.: *Logik (Log.)* A 99; T. 8. S. 323.
- ²⁰ См.: *Log.* A 108; T. 8. S. 328.
- ²¹ См.: *Log.* A 106; T. 8. S. 327. Соответственно, отсутствие веры или же недостаток таковой Кант склонен объяснять недостаточной моральной настроенностью субъекта. Чем эта настроенность выше, тем «тверже и жизненнее его вера» (См.: *Log.* A 106–107; T. 8. S. 328).
- ²² KrV. В 798 / A 770; КЧР. С. 453.
- ²³ См.: KrV. В 803 / A 775; КЧР. С. 455.
- ²⁴ KrV. В 801 / A 773; КЧР. С. 454.
- ²⁵ KrV. В 805 / A 777; КЧР. С. 457.
- ²⁶ KrV. В 804 / A 776; КЧР. С. 456.
- ²⁷ *Log.* A 110; T. 8. S. 330.
- ²⁸ «Если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой рациональной теологии» (KrV. В 664 / A 636; КЧР. С. 382).
- ²⁹ Подробнее о подготовке данного решения см.: *Göbel Chr.* Kants Gift. Wie die Kritik der reinen Vernunft auf den Index Librorum Prohibitorum kam // *Kant und Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* / Hrsg. von N. Fischer. Freiburg, 2005. S. 91–137.
- ³⁰ См.: *Лубкин А.С.* Указ. соч. С. 11; *Stattler B.* *Op. cit.* S. VII (5).

³¹ «Поэтому мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере, а догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично» (KrV. В XXX; КЧР. С. 24).

³² См.: *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии. М., 1994. С. 151–152.
³³ KrV. В XXXI; КЧР. С. 25.

³⁴ Log. A 110; Т. 8. S. 329.

³⁵ KrV. В 841 / А 813; КЧР. С. 476; КрV. А 223–238; Т. 4. S. 521–530.

³⁶ Такого мнения придерживается, в частности, Роберт Тайс (см.: *Theis R. Gott: Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994. S. 374). В целом данный подход заслуживает пристального внимания, однако мне кажется, что он является некоторым упрощением позиции Канта, хотя бы в силу того, что нивелирует весьма важные, на мой взгляд, различия между предположением-постулатом в сфере практического разума и предположением-гипотезой в сфере теоретического разума, а также практически не берет в расчет принципиальное различие процессов постулирования и доказательства.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ Э. ГУССЕРЛЯ: ИММАНЕНТНЫЙ И ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ПЛАНЫ

Обратившись к анализу восприятия в курсе лекций «Вещь и пространство» Э. Гуссерля, мы проясним один из моментов, ставший основополагающим для всей феноменологии: как на примере опыта восприятия Гуссерль отделяет имманентную сферу от трансцендентной и, тем самым, очерчивает границы применения самого феноменологического метода.

Ключевые слова: восприятие, интенциональность, созерцание, имманентность, трансценденция, эпохе.

В проекте феноменологической философии Гуссерль уделил особое внимание анализу восприятия. Не будет преувеличением утверждение, что он первый из философов осуществил анализ акта восприятия в его собственной значимости, в его сущностном отличии от ощущения и акта мышления. Феноменологический анализ восприятия во всех своих нюансах несводим ни к эмпиризму, который распознает в восприятии только ощущение, ни к интеллектуализму, который не учитывает чувственной составляющей опыта и видит в восприятии исключительно акт познания.

В обыденном понимании восприятие обозначает наш способ обращенности к внешнему миру, что вполне согласуется с его феноменологическим пониманием. На момент написания курса лекций «Вещь и пространство» (1907)¹ именно акт восприятия Гуссерль рассматривал как основу для феноменологического проекта. Во-первых, анализ акта восприятия представлял собой попытку постигнуть вещь в ее «живой самости». Во-вторых, в феноменологии восприятия он также решал гносеологическую проблему отно-

шения сознания и мира. Точнее говоря, им полностью переосмысливалась задача философии, а указанная проблема была отнесена к разряду философских псевдопроблем. Согласно основателю феноменологии, постановка вопроса, является ли объективность мира зависимой от субъективности сознания или наоборот, неверна и поэтому неразрешима по своей сути. Верным вопросом будет вопрос о прояснении того, *как* собственно нам дан мир, *как* для нашего сознания возможна сама предметность?

Итак, в феноменологии восприятие является привилегированной и простейшей формой данности предмета. Если научное знание стремится к *объективности*, то восприятие являет нам сам предмет, т. е. дает предметность или, как мы позволим себе выразиться, *объектность* (*Gegenständlichkeit*). В объектности феноменолог видит неотъемлемое условие обращенности сознания вовне, или его интенциональность, являющуюся основным свойством (согласно Ф. Brentano) или «сущностью»² (чтобы избежать обвинений в метафизичности, точнее будет сказать – сутью или родовым отличием, согласно Э. Гуссерлю), характеризующей наше сознание и позволяющей сознанию «встретить» трансцендентный ему объект. Восприятие есть акт сознания, благодаря которому объект нам дан. Только затем, на основе акта восприятия, можно выстроить научное знание и реализовать его объективность. В анализе восприятия феноменология находит свое настоящее основание и возвращает нас к вопросу о важности анализа опыта обычного восприятия, о необходимости согласования научного знания и «наивного» видения мира. В такой постановке вопроса учитывается то, что мы находимся в мире, который нам предшествует, и то, что именно мы становимся центром отношения (*Beziehungszentrum*) к тому, что нас окружает (*Umgebung*): мы слышим, видим, осязаем, иначе говоря, воспринимаем окружающий мир.

Восприятие – не единственный способ, каким нам дается предметность, и изучение всех форм данности является непростой задачей, которую ставил перед собой Гуссерль. Но именно на основе простого опыта трансцендентного восприятия надстраивается более сложный опыт: на восприятии объекта основывается возможность его воспоминания, воображения и других актов сознания (ценности, другого Я и т. п.). Таким образом, Э. Гуссерль хотел описать опыт сознания с помощью выделения в нем слоев или стратифицировать опыт от простого к сложному. Однако тот факт, что первым слоем опыта сознания является восприятие, вовсе не означает, что всякое сознание есть чувственное. В «Иде-

ях к чистой феноменологии» Э. Гуссерль дает понять, что опыт сознания несводим к чувственному: помимо чувственного, или телесного, измерения опыта, мы имеем опыт идеального, что позволило философу выделить два типа созерцания – чувственное и категориальное³.

В чем заключается особая ценность восприятия в качестве материала для философского анализа? В какой-то мере анализ восприятия как нельзя лучше проясняет идею феноменологии Э. Гуссерля. Находясь среди неоднозначных и сложных для понимания феноменологических понятий (таких, как редукция, эпохе, ноэма, ноэзис и др.), восприятие предоставляет феноменологу его собственный, доступный каждому и далекий от абстракций опыт в качестве основы для философского исследования. Таким образом, феноменологический анализ восприятия оправдывает определение феноменологии как исследования, обращенного к первичному опыту сознания и выявляющего суть этого опыта. Фактически восприятие играет роль связующего звена между феноменологической психологией и трансцендентальной феноменологией, т. е. восприятие отсылает и к конкретному индивидуальному опыту, и к всеобщему трансцендентальному опыту, связывая их друг с другом. Именно благодаря восприятию Гуссерль стремился преодолеть старые философские оппозиции идеализма и эмпиризма, объективности и субъективности, имманентности и трансцендентности и стремился в анализе конкретного восприятия показать, что объект восприятия нередуцируем исключительно к эмпирическим данным, ощущениям, но в то же время и не является «произведением», идеей сознания.

В анализе восприятия Гуссерль проводил два основополагающих для феноменологии различения. Во-первых, философ говорил о необходимости различать воспринятую вещь и восприятие вещи. Во-вторых, он различал восприятие как целостный интенциональный акт и ощущение как неинтенциональное «содержание» или материю этого акта. В данной статье мы остановимся лишь на первом различении.

Необходимым этапом феноменологического анализа является строгое различение восприятия вещи и самой вещи, явления и являющегося предмета. «Очевидно, что восприятие не есть вещь»⁴. Э. Гуссерль полагал, что из-за смешения столь разных понятий и происходила философская путаница. В своем существовании мир не зависит от нашего сознания (в отличие от философской позиции

Канта, где существование есть категория или чистое рассудочное понятие), но «зависит» в нашем знании о нем. Если феномен или то, что дается в восприятии, меняется, то сама вещь остается неизменной. В восприятии нам является лишь какая-то сторона вещи (какая-то сторона дома, дом снаружи или изнутри). Но несмотря на то что вещь трансцендентна (она никогда не может быть нам дана полностью, и мы даже не можем ничего сказать об ее существовании⁵), здесь присутствует вера (*Glaubhaftigkeit*) в то, что мы воспринимаем какой-то определенный объект. И если этот объект окажется чем-то иным, то мы будем явно удивлены или разочарованы. В восприятии нам дан феномен, а сам предмет присутствует интенционально, или присутствует само «отношение» к объекту. На этом основании Гуссерль проводил различие между данностью восприятия и воспринимаемой вещью и, следовательно, различие между высказываниями о восприятии и воспринятом предмете. Это различие основывается на том, что феноменологическая данность абсолютна, очевидна в силу своей имманентности. Таким образом, Гуссерль разделяет акты восприятия на имманентные и трансцендентные.

Теперь установим, что понимал Гуссерль под имманентными и трансцендентными восприятиями. Внутреннее восприятие сопровождает все акты сознания в качестве самосознания⁶. Оно очевидно в силу того, что направлено на сам акт, а не на его трансцендентный предмет. Другими словами, если я вижу дом, то благодаря внутреннему восприятию я не сомневаюсь в факте видения, но не могу гарантировать, что то, что я вижу, действительно является домом. Внутреннее восприятие (*Selbststellende Wahrnehmung*, само себя дающее восприятие, самоданность) адекватно, поскольку не требует для своего совершения трансценденции. Оно характеризуется моментальностью восприятия, поскольку его объект не является пространственным и не требуется время, чтобы охватить различные его аспекты. Внешнее восприятие (*Darstellende Wahrnehmung*, представляющее восприятие) не находится в таких же идеальных условиях: предмет не дан нам во всех своих возможных аспектах, и его восприятие растягивается во времени. Однако неадекватность восприятия не является недостатком, но, напротив, характеризует восприятие сущностным образом. По словам Гуссерля, даже Бог не обладает другой, более совершенной, способностью воспринимать. Именно эта конечность восприятия, являющаяся его неотъемлемым свойством, отличает его от воображения или чистого мышления, которые дают нам

объект полностью. Все «недостатки» восприятия (его возможная субъективность или неадекватность) являются «недостатками» нашего постижения мира. Другим, более «идеальным», способом постижения мира мы не располагаем.

Эта особенность восприятия выражается в стремлении постигнуть то, что оно не способно постигнуть. Именно из-за конечности трансцендентного восприятия мы формируем собственные ожидания. Наблюдая за вращающимся шаром с желтым рисунком, мы полагаем, что рисунок желтым будет и потом⁷. Но вдруг появляется рисунок совсем другого цвета, и наши ожидания не оправдались. Этот пример демонстрирует, что предмет не дан нам полностью, но лишь в некоторых из своих аспектов (*Ab-schattung*). Но наше сознание, тем не менее, наделяет его единством смысла и определенными ожидаемыми свойствами, которых у предмета может и не оказаться. Иначе говоря, любое восприятие является интерпретацией (*Auffassung*), которая в дальнейшем, с накоплением новых восприятий, может изменяться, корректироваться. Этот факт объясняет ошибочность опыта воспринимающего субъекта. В силу этого свойства трансцендентного восприятия в феноменологическом анализе нельзя путать вещь и представление о вещи. Даже когда мы уверены в очевидности воспринятой вещи, сомнение всегда должно иметь место, как выражался Гуссерль, быть «договорным» или методичным, как у Декарта.

Следовательно, несомненность воспринимаемой предметности конституируется именно в переживании, в восприятии. Речь идет не о психическом переживании, но о переживании как абсолютной феноменологической данности, данности феномена. Переживание обладает собственной текстурой, ничего не заимствующей от внешней вещи. Оно не выполняет функцию представления некоторой копии внешней реальности в сознании. Оно есть феноменологическая данность, полностью принадлежащая потоку сознания и отличная от реально существующей вещи.

Для Гуссерля очень важно отделить трансцендентную сферу от имманентной, для того чтобы очертить границы феноменологического метода: если предмет, являющийся в восприятии, есть трансценденция, то само восприятие имманентно. В значительной мере основатель феноменологии является последователем Декарта. Только в имманентной сфере нашего сознания мы можем получить достоверные и очевидные данные. Но в то же время это верно лишь отчасти, так как отличие феноменологического подхо-

да заключается в том, что все акты сознания соотносятся с внешним миром, сознание открыто для постижения мира. Философию не нужно основывать на критерии очевидности интроспекции, феноменологическое сознание должно включить в сферу анализа, помимо картезианского *cogito, cogitatum*, т. е. объект мысли, восприятия, фантазии. В имманентном восприятии мы в полной мере переживаем очевидность, объект нам дан полностью, а не как разномыслие своих ракурсов или нюансирующих проекций (*Abschattung*). Если действительно имманентным является лишь то, что дано в нашем сознании, то обычное, трансцендентное восприятие всегда есть восприятие чего-то внешнего, отличного от нашего сознания. Эту радикальную чуждость и трансцендентность снимает совершение процедуры эпохе, в результате которой воспринимаемая предметность в форме *cogitatum* также включается в сферу имманентного и очевидного, т. е. переживания. В таком случае мы в праве говорить о двух сферах имманентного: во-первых, абсолютно имманентной сознанию сферы и, во-вторых, предметности, включенной в сферу относительного имманентного. Включение *cogitatum* возможно благодаря феноменологической редукции (термин «редукция» Гуссерль впервые вводит в «Вещи и пространстве»), где мы отбрасываем то, что сознание не в состоянии гарантировать (существование или не существование воспринимаемой вещи), и концентрируем внимание на данных самого восприятия как переживания, имманентного сознанию. Феноменологическая редукция «выносит за скобки» саму позитивность существования объектов, давая право на описание только феноменов, без уточнений, феноменами чего они являются.

В таком случае в праве ли мы судить о том, что это восприятие чего-то другого, не зависящего от нас? Гуссерль полагал, что мы можем это утверждать, основываясь на интенциональном отношении переживания к предмету:

Здесь не принимается во внимание вопрос о реальности или нереальности, существовании или не существовании представленного объекта, но принимается во внимание вопрос о простом «интенциональном отношении» к предметности...⁸

Мы можем переживать два различных восприятия, но интенциональный объект этих восприятий может быть один и тот же. Или же, напротив, мы можем ошибаться, приписывая два разных восприятия одному интенциональному объекту. Следовательно, всегда следует помнить, что в феноменологическом анализе есть

два плана – «реальный» (имманентный) и «интенциональный» (трансцендентный). Восприятие также имеет две составляющие: «реальную» и «интенциональную»:

Мы сейчас находим очевидные возможности, реальное содержание восприятия и «интенциональное» содержание восприятия, то есть содержание, находящееся в отношении к его предмету⁹.

Другими словами, каждое восприятие имеет свое «реальное» содержание, которое принадлежит к сфере имманентного, и «интенциональное» содержание, удерживающее соотносительность имманентного с трансцендентным.

Феноменологический метод хочет удержать рефлексивность на границе имманентного и трансцендентного, оставшись причастным и тому, и другому. В случае восприятия, помимо очевидной данности самого восприятия, трансцендентность данной в восприятии вещи, ее несводимое к сознанию отличие выражается в неадекватном характере восприятия, необходимости аппрезентации и антиципации и говорит о том, что вещь всегда превосходит мое представление о ней. Трансцендентность характеризует само воспринятое и является конститутивным элементом являющегося, которое мы можем лишь условно и формально привести к имманентной данности сознания. Трансцендентность означает здесь не внеположенность по отношению к сознанию, а сам способ бытия вещи, не столько трансцендентность сущего, сколько трансцендентность его бытия. Гуссерль отвлекался от проблем реальной онтологии и обращал внимание на обоснование формальной онтологии.

Однако парадоксальным и проблематичным остается здесь двойственность этой попытки Гуссерля не удваивать объект феноменологического анализа, при этом модифицировать его таким образом, чтобы план имманентного и план трансцендентного оказались нередуцированными друг к другу и сохранили свою автономность. Остаются сомнения, удалось ли Гуссерлю полностью преодолеть картезианский дуализм, не удваивал ли феноменологический метод объект на объект трансцендентного мира и на данность сознанию? Ведь основатель феноменологии так настаивал на разделении феноменологических данных и самой вещи! Феноменолог – человек, который видит различия между воспринимаемой вещью и восприятием вещи, тождественной вещи и изменчивым потоком субъективных явлений,

конституирующих переживание. В размышлениях Гуссерля мы прослеживаем две тенденции: либо он различает имманентную данность и трансцендентность бытия, связь которых было бы абсурдно объяснять причинной связью, либо переформулирует проблемы реальной онтологии в терминах формальной онтологии и тем самым полностью подчиняет внешнюю реальность сознанию. Последняя позиция слишком близка кантовской, согласно которой различие смыслов сущего основано на различии в способах бытия субъекта. Гуссерль же понимал различие данности феноменов как основанное на различии в самих феноменах. В любом случае для него объективная реальность всегда имеет феноменальное бытие, а вещь растворяется во множестве переживаний сознания, что заставляет вспомнить о Юме, философская позиция которого оказала сильное влияние на Гуссерля, но которую он старался преодолеть. Основатель феноменологии при всей своей философской проницательности и скрупулезности анализа остался на уровне наивного позитивизма, от которого его позицию отличал только тот факт, что мы имеем дело уже не с «объективными данными», а с «феноменологическими данными». Феноменология так и остается на уровне бесконечно подготовительного анализа, не дающего достаточных определений и обоснований. Она описывает, проясняет, но отказывается объяснять. Гуссерль осуществлял оправданную и точную критику метафизической модели «представляющего» сознания, предполагающуюся в основе теорий своих предшественников, однако самой позиции Гуссерля присущ также некоторый догматизм в анализе и выборе языка для анализа. Отказываясь от представляющей функции сознания, философ впадал в другую крайность. А именно: проводя различие между тождественностью существующей вещи и множеством возможных явлений, философ создает опасность удвоения опыта, опыта фактического и опыта трансцендентального субъекта. Именно в попытке объединить эти два опыта в одном, феноменологическом, опыте заключалась оригинальность размышлений Гуссерля. Философ сосредоточен, прежде всего, на поиске живого основания логики идеальностей. Этим основанием является переживание, а понятием, обеспечивающим связь имманентного и трансцендентного, эмпирического и идеального, является интенциональность. Попытка объединить идеальное и фактическое разрешается, скорее, в доминировании идеи над фактом, формальной структуры восприятия над чувственностью переживания.

- ¹ *Husserl E.* Ding und Raum (Vorlesungen 1907) // Husserliana. Bd. XVI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 433.
- ² Говоря о сущности, Гуссерль ставит кавычки: «“Wesen” der Wahrnehmung» (Ibid. S. 19).
- ³ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический проект, 2009. С. 33–36.
- ⁴ *Husserl E.* Op. cit. S. 17.
- ⁵ «Воспринимаемый дом означает наличие сознания, феномена некоего представленного в “живой самости”, в его телесности (*leibhaft*) дома. Как обстоит дело с так называемым существованием, с действительным бытием и что это существование значит, об этом здесь речь не ведется» (*Husserl E.* Op. cit. S. 15).
- ⁶ Речь не идет об интроспекции.
- ⁷ *Husserl E.* Op. cit. S. 44.
- ⁸ Ibid. S. 31.
- ⁹ Ibid. S. 19.

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ ФИЛОСОФИИ ЖИЛЯ ДЕЛЁЗА: ТОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДЕЛОВ

Анализируется отношение Ж. Делёза к проблеме «конца философии». Показываются основания отнесения его философии к постметафизическому мышлению и выявляются стратегии такого мышления: пересмотр категорий единого и многого, ризомная организация системного континуума, изменение роли субъекта, динамизация мышления, связь философии с префилософским (нефилософским), пространственная трактовка мышления.

Ключевые слова: Делёз, концепт, постметафизическое мышление, ризома, событие.

Проблема метафизичности философии как таковая не проговаривалась Делёзом. Или, точнее, проговаривалась в отрицательном ключе: он заявлял, что «никогда не касался преодоления метафизики, или смерти философии, или отречения от Всеобщего, Единого, субъекта, никогда не создавал драматических ситуаций»¹. Более того, Делёз, как и Деррида, не выделял себя из традиции, рассматривая дело философии как универсальное, единое по своим стратегиям мысли, как у Платона, так и у него самого и его современников. Но эти универсальные философские стратегии выстраивались таким образом, что создавали измерение понимания философских проблем. Как отмечает Г. Ламберт, «в отличие от метафизической традиции, которая всегда схватывала мысль как предмет репрезентации, Делёз располагает этот предмет не-отношений в плане выражения»². Данная позиция распространялась Делёзом не только на собственную философию, но и на любую фи-

лософию вообще, даже если она сама склонна определять себя как рефлексию или созерцание. Делёз вовсе не разрывал с традицией, он просто рассматривал ее в новом ключе.

Это означает, что для Делёза философия не мыслится под знаком конца, речь идет скорее о новом истолковании того же самого: «Вопрос о смерти метафизики или преодолении философии у нас до сих пор еще не был проблематизирован, были лишь тягостно-никчемные пересказы давно известного. Сегодня толкуют о крахе философских систем, тогда как просто изменился концепт системы»³. Именно поэтому можно говорить не о не-метафизичности философии Делёза (когда речь идет о «преодолении» метафизики и разрыве с традицией), а о *постметафизичности* его позиции в философии. Постметафизическое идет не «после завершения» метафизического, более уже не действительно, но как бы «по ту сторону» метафизического, составляя его «изнанку», заставляя переосмысливать никуда не исчезающую метафизику.

Говоря о границах метафизики, постметафизика располагает себя на этих самых границах. Именно так, «постметафизически», и понимал философию Делёз: «Чем бы мы ни занимались, это всегда вопрос преодоления, выхода за пределы или за грань (*d'en sortir*). Когда мы занимаемся философией, например, чтобы остаться “в” философии, нам нужно выйти за нее»⁴. Ключевым здесь оказывается даже не вопрос о преодолении или непреодолении метафизики, а изменение стратегий мышления, которые заново, «постметафизически» размечают «метафизическое» пространство.

В качестве наиболее общих характерных черт постметафизического мышления часто называют следующие: отказ от возможности построения *единой* концептуальной системы, установку на связь смысла с интерпретативными практиками, деконструкцию бинарных оппозиций, примат сингулярного над общим⁵.

Эти черты говорят не о «преодолении метафизики» в том смысле, как об этом говорилось в позитивизме, это не «отбрасывание» или изживание метафизического как «устаревшего», irrelevantного, ненаучного. Скорее, речь идет о том, что метафизическое – это попытка свести многообразие к единству, а различие – к тождеству, а постметафизическое мышление – это попытка избежать этих тенденций. Стратегическая линия постметафизики реализуется через ряд философских тактик, продуманных Делёзом тончайшим образом, которые как раз и демонстрируют, как «изменилось понятие системы».

Прежде всего, это *переход к множественности*. Выделение концепта, плана имманенции и концептуального персонажа, которые вместе создают пространство философии, представляет собой постметафизический способ анализа проблем. Проводя демаркацию между традиционной трактовкой понятия и концептом, выявляя то, что делает концепт носителем специфически философского, Делёз выделяет главную характеристику концептов: они принципиально множественны. Но это не множественность интерпретаций, а множественность концептуального бытия, когда смысл концепта продуцируется скоплением нескольких составляющих, между которыми существует напряженное взаимодействие. Здесь важно отметить, что это не просто переход от стремления к однозначному определению, которое было характерным устремлением классического стиля мышления в философии, к множественности определений и смыслов. Во-первых, составляющие концепта также могут быть концептами, т. е. мы имеем дело с не просто множественностью, а с принципиально иной, ризомной организацией бытия. Во-вторых, эти составляющие связаны между собой, так что концепт образует в определенном смысле единство, *сингулярность*, таким образом, это уже не множественность, а, по выражению Ж.-Л. Нанси, «бытие единичное множественное»⁶. В-третьих, Делёз отмечал, что не бывает концепта со всеми составляющими, это был бы хаос.

Здесь не совсем корректно говорить о простом переходе от единичного к множественному, поскольку речь идет именно о пересмотре самого отношения единого и множественного (не случайно большую роль в его философии играет сингулярное), лучше всего это видно на примере концепта. Концепт – точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих, упорядочивание составляющих по зонам соседства. Составляющая – не общий или частный признак, а *единичное* (сингулярное). То есть в отношении концепта речь идет уже не о логическом родо-видовом определении, концепт не относится к всеобщему или абстрактному, как это можно было бы сказать о категории. Концепт, таким образом, можно представить как смысловое сгущение, точку смысловой напряженности. Это смысловое сгущение функционирует принципиально отличным от метафизического понимания образом, поскольку концепт – это не логическое место конъюнкции смыслов его составляющих, это вообще не какой-либо конкретный смысл, а *проблема*, причем не одна, а зачастую целый *перекресток проблем*, где концепт соединяется с другими сосуществующими концептами, пересекает разные планы.

Еще одним понятием, обеспечивающим «сдвиг понятия системы», но в каком-то смысле сохраняющим его, является «план имманенции». Делёз называл план имманенции абстрактной машиной в том смысле, что именно он делал возможным конденсацию концептов, был горизонтом событий, представляющим собой пространство возможной событийности. Можно сказать, что план имманенции – это образ мысли, посредством которого она сама себя представляет, обозначая значение того, что значит мыслить. Тем самым Делёз заявлял о плюральности философского мышления, так как нет единого плана имманенции, а есть скорее «подшивка» планов со множеством листов. Каждый новый философ создает новый план имманенции – или новый изгиб прежнего плана. Как и с концептами, здесь нет четких переходов, план имманенции расслаивается, и можно говорить о плане имманенции с множеством страниц.

Особенность плана – то, что он является чистой возможностью, ограниченной определенным горизонтом. План имманенции – это кривая поверхность, где каждое движение сгибается, сгибает другие и получает сгиб от других. Философская мысль не выпрямляет и упрощает, напротив, она создает новые изгибы, которые и формируют уникальный «рельеф» той или иной философии. Движения двойственны – мысль и природа, позитивное и негативное соседствуют друг с другом и в равной мере участвуют в сгибании поверхности. Время философии – это время страниц-пластов: появление нового пласта обозначает новую эпоху в философии. План – это территория, здесь могут происходить изменения пейзажа: прежние составляющие концепта или проблемы могут отходить на задний план, подобно высыханию реки, или могут активизироваться концепты и проблемы из прежних философий-пластов, подобно выходу на поверхность древнего пласта: это позволило Делёзу говорить о географии и геологии философии. Таково *становление* философии как отличное от *движения* истории.

Все это очерчивает смыслы, вносимые словом «план» (*plan*). Но не менее существенна имманентность этого плана. Делёз предлагал мыслить чистую имманенцию (не имманенцию чему-то, так как иначе мы имели бы дело не только с имманенцией, но и с трансценденцией), но то, чему приписывалась имманентность и тем самым автоматически выносилась за пределы мышления и пространства философии. Такое трансцендирование Делёз называл частой иллюзией плана имманенции, сопутствующей ему.

В рамках своего рода «рентгеновского снимка» метафизики Делёз выделял несколько видов иллюзий плана имманенции: *иллюзию*

трансцендентности (имманентность чего-то, например субъекта у Канта, или трансценденция внутри имманентности, вроде «объемлющего» у Ясперса); *иллюзию универсалий* (концепты смешиваются с планом; это иллюзии созерцания, рефлексии, коммуникации); *иллюзию вечности* (когда забывают, что концепты должны быть сотворены); *иллюзию дискурсивности* (концепты смешиваются с пропозициями). Подобно тому как у Канта трансцендентальные иллюзии возникают естественно из функционирования самого разума, так и иллюзии плана имманенции не случайны. По аналогии с Кантом, у которого метафизика как критическая философия должна иллюзии разоблачать, философия вообще, по Делёзу, должна быть бдительной к подобным иллюзиям, это и будет неметафизической работой в поле метафизики.

Особое место занимает понятие события, которое также не принадлежит к категориям метафизики. Концепт не имеет референта, в концептуальном бытии исчезают всякие отсылки к реальности. Делёзовское концептуальное поле самодостаточно и является, собственно, реальностью-в-себе, вовсе не требующей какой-то иной реальности, поскольку концепт сам, в силу своей творческой консистенции, создает событие, парящее над всяким опытом. Поскольку в концепте познается не реальность, а событие, поэтому задача философии – выделять события из вещей и людей.

Концептуальная новизна философии Делёза состоит и в том, что он рассматривал *историю философии* как *повторение*. Повторение Делёз отличал от цикличности законов природы, целенаправленности нравственного закона, привычки или памяти. Повторение – это событие, всегда сингулярное, единичное, а не всеобщее. Таким повторением будет, например, представление в театре, каждый раз новое, хотя и то же самое, а не разучивание актером роли на репетиции, пока пьеса не выучена. Поэтому историко-философское прочтение должно быть именно *повторением*, промышлением заново, повторением-событием мысли. Событийность повторения несводима к сущности (логической или «сознательной»). Философское у Делёза в отличие от классической метафизики в принципе находится на границе формально-логического. Дело не в том, что Делёз предлагал использовать какую-то новую версию логики, – на краю логического философия встречается с телами, пространствами, событиями и т. д., т. е. с нелогическим по природе. Он выступал активным противником аналитической философии, другой формы современного мышления, также ставящей вопрос о постметафизическом. Он специально предпринимал усилия по

разведению концептов и пропозиций, показывая, что путь логики – это не путь философии. Если пропозиции науки референциальны, строятся на независимых переменных и выстраивают иерархические координаты с помощью «частных наблюдателей», то концепты неререференциальны, событийны, неиерархичны, образуют неразделимые вариации с помощью концептуальных персонажей.

Логика же образует особую форму мышления, ненаучную и нефилософскую, в которой в отличие от науки референция деформируется и становится пустой. Логика нацелена на распознавание истины в проспектах, в то время как философия нацелена, по Делёзу, не на истину, но на интересное. Логика занимается неинтересными казусами, которые, может, и имеют отношение к истине, но не имеют отношения к проблеме мысли. Логика способна *показать* сферу виртуального⁷, но не творить в ней и из нее. Делёз отказывает логике в статусе философии, называя логический аналог концепта проспектом, и показывает разницу между ними. Он солидарен с Ницше в том, что метафорическое, образное и т. д. составляют конститутивную часть философии: «Абсолютно необходимы неточные выражения, дабы обозначить что-либо точно»⁸.

Постметафизический сдвиг философии Делёза осуществлялся также через *динамизацию мышления*, которая еще со времен Гегеля была призвана выявлять в метафизике подлинной философское содержание. Концепт не является застывшей вечной формой, у него есть история и становление (взаимодействие с другими концептами), которые играют существенную роль в продуцировании смысла. Концепт не имеет готовой структуры, скорее он представляет собой условную концептуальную точку, пробегающую по своим составляющим, как заряд в электроне, при этом сами составляющие концепта бессмертны и одновременно мутируют. Концепты – это центры вибрации, перехода, связки-«мосты» между концептами тоже являются подвижными конструкциями, поэтому философия постоянно находится в ситуации отклонения, «дисгрессивности».

Говоря о постметафизическом характере мысли Делёза, нельзя не затронуть *роль субъекта* в его философии. Метафизика Нового времени движима стремлением к максимальной объективности и потому имперсональности, но при этом все же начинается с субъекта. Трансцендентальный субъект как универсальная абсолютная точка отсчета философии Нового времени аналогичен божественному знанию в античности. Для Делёза подобный трансцендентальный субъект – это тоже концепт, он не вынесен за пределы познаваемого мира, является условием его познания и составляет его конститу-

тивный элемент. Философия, по Делёзу, не бывает бессубъектной, безлично-логичной. Пересматривая представление о концепте, он говорит о том, что это уже не безличные «объективные» категории, универсальные и единые для всех философов всех времен, «без подписи сотворившего они (концепт. – С. М.) ничто»⁹, точно так же, как «нужно мыслить повторение лично, ... нет повторения без повторяющего»¹⁰.

Можно сказать, что Делёз возвращает в философию субъект после попыток имперсонального мышления в позитивизме, структурализме и т. п., но этот субъект понимается уже неметафизически, поскольку он является здесь одновременно и творцом, и творением текста. Концепт не только имеет подпись, он творится – в плане имманенции – с помощью концептуального персонажа. Концептуальный персонаж – это не философ как таковой, но инстанция, осуществляющая динамику концепта, он является частью текста, обеспечивающей постановку и развитие проблемы, агентом высказывания: «Я – больше не я, но способность мысли видеть себя самое и развиваться через план, который в нескольких местах проходит сквозь меня»¹¹. Концептуальный персонаж обладает теми чертами (которые являются одновременно и личностными, и диаграмматическими), которые нужны для создания пространства мысли, плана имманенции и формирования концепта (фигура простеца у Кузанского и Декарта или же Диониса у Ницше).

Когда Делёз говорил о трансформации понятия системы, следует отметить, что его концептуальный мир имеет *ризомную организацию*: «Любой концепт с конечным числом составляющих разветвляется на другие концепты, иначе составленные, но образующие разные зоны одного и того же плана, отвечающие на взаимно совместимые проблемы, участвующие в сотворчестве»¹². Между ними нет иерархических отношений, нет абсолютно главного концепта, и ни один концепт не является первичным, даже когда с него «начинается» философия. Таковую реальность Делёз назвал ризомой, корневищем, где в тотальной переплетенности корневых отростков осуществлялась отсылка от одних концептов к другим, не создавая при этом какого-либо единого смыслового центра.

Понятие ризомы превосходит любые возможные представления о множественности, так как представление обладает функцией синтезирующего единства, которого лишена ризома. Характеристики ризомы представляют собой ряд принципов: 1) соединения, 2) неоднородности, 3) множественности, 4) «а-означающего» разрыва, 5) картографии, 6) декалькирования¹³. Принцип соединения

состоит в том, что в ризоме каждая точка может соединяться с любой другой, это абсолютно ацентрированный, неиерархичный граф. В отличие от мышления «корневого» (объединенного главным стержнем, от которого происходит бинарное деление) или «корешкового» (где множественность мыслится под знаком единства), в ризомной организации вообще нет какого-либо единства. В этом смысле если классически целое мыслится как нечто большее, чем сумма частей ($n+1$), то ризома – это всегда $n-1$, где не только нет добавочного объединяющего элемента, но, напротив, сама его нехватка заставляет устремляться дальше по ризомным путям.

Принцип неоднородности означает наличие в ризоме взаимодействующих элементов разной природы, вида и т. п.:

Сборка в своей множественности с необходимостью работает одновременно в семиотическом, материальном и социальном потоках <...> Больше нет деления на три части [tripartition] между полем реальности, т. е. миром, полем репрезентации, т. е. книгой, и полем субъективности, т. е. автором¹⁴.

Принцип множественности состоит не только в невозможности какого-либо синтезирующего единства, но и в преодолении дуализма, бинарной логики «древесной» генеалогии. Нет деления на «плохое» и «хорошее», нет каких-либо видов синтеза, есть только различные виды разветвления. Таким образом, нет дуализма-противопоставления даже между ризомой и иерархической структурой: надо «достичь магической формулы, каковую все мы ищем: ПЛЮРАЛИЗМ = МОНИЗМ»¹⁵.

Попытку построения ризомной модели Делёз называл картографией, а мышление в классических отношениях «оригинал–копия» – перенесением образа на кальку. Если карта может сочетать разнородные элементы (как, например, Делёз показал в своем анализе книги Фуко «Надзирать и наказывать», где сочетаются в диаграммах власти режимы видимого и говоримого, являясь разнородными средами¹⁶), то калька – это насильственное подведение под какую-либо структурную модель (как это может происходить в фрейдовском психоанализе, сводящем карту бессознательного к структуре Эдипова комплекса, ломающего ризому). Но, поскольку нет дуализма карты и кальки (калька – это территориализованная карта, а карта – детерриториализованная калька), Делёз говорил о необходимости операции декалькирования: воссоединить кальки на карте, привести корни или деревья к ризоме, показать, в какой точке ризомы образуются те или иные очаги территориализации.

Делёз деконструировал традиционную метафизическую установку на беспредпосылочность философии, любая философская позиция, любой философский концепт предпосылочен и опирается на ряд посылок¹⁷. На фоне такой «предпосылочности» настоящим «началом» философии становится концепт, который, будучи сотворенным, оказывается способным к самополаганию. Именно концепт создает пространство мысли, в котором и существует философия. Более того, само понятие «начало философии» является концептом и именно в качестве концепта является подлинным началом философии. Рассматривая таким образом природу концепта, Делёз и заключает, что нет смысла говорить о смерти философии: «Пока есть время и место для творчества концептов, соответствующая операция всегда будет именоваться философией или же не будет от нее отличаться, хотя бы ей и дали другое имя»¹⁸.

Существенным отличием делёзовской трактовки концепта от понятия в традиционном философском смысле является то, что концепт недискурсивен, у концептуального мышления нет необходимости быть последовательным, поэтому философия вовсе не выстраивается в виде ряда пропозиций. И если, как, например, в позитивизме, высказывают претензии к философии как области пустых пропозиций, то лишь по причине того, что путают концепт с пропозицией. Примечательно, что стиль философии самого Делёза также подчеркнуто непропозиционален. Как отмечает Ж.-Л. Нанси, «это философия именованная, а не дискурса. Она имеет дело с обозначением сил, моментов и конфигураций, не интерпретации значений или истории смысла. Именованное, как таковое, – это не семантическая операция: цель – не обозначить вещи, а скорее, указать посредством собственных имен элементы виртуального универсума»¹⁹.

Это свойство недискурсивности концепта примыкает к трактовке Делёзом природы плана имманенции как пре-философской. В этом смысле философия не чисто дискурсивное занятие, она «всегда полагает нечто префилософское или даже нефилософское... философия не может быть понята одним лишь философско-концептуальным способом»²⁰. Префилософский характер плана имманенции, учреждающего философию, означает, что на своем пределе, в момент начертания плана, философия пользуется нефилософскими средствами: таковы интуиции, грезы, патологические процессы и т. д.

Таким образом, философия никогда не замкнута на себя, она открыта в не-философское, существуя лишь на этой границе. В этом

пребывании «на краю» философия также встречается и со своими «двойниками»-лжетолкованиями, когда ее либо отождествляют с наукой, либо воспринимают как интеллектуальный товар и т. п. С точки зрения Делёза такие «встречи» не несут какой-либо серьезной опасности для философии, поскольку у нее есть свое место, а именно пространство смысла. «Чем чаще философия сталкивается с ... соперниками, чем чаще она встречает их внутри себя самой, тем более бодро она себя чувствует для выполнения своей задачи – творчества концептов... Неудержимый смех отбивает у нее охоту плакать»²¹. Эти встречи с «двойниками» заставляют философию снова и снова проводить границу своего существования, выходить на эту границу, а значит, собственно, быть философией.

Примечания

¹ Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. СПб.: Наука, 2004. С. 118.

² Lambert G. The non-philosophy of Gilles Deleuze. L.; N.Y.: Continuum, 2002. P. 9.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 18.

⁴ Алфавит Жиля Делёза. Беседа с Клер Парне. 1988–1989. Мн.: ПроPILEI, 2001. 92 с. URL: http://dironweb.com/klinamen/End_Deleuze-ABC-Final_kli.pdf (дата обращения: 21.04.2011).

⁵ Можейко М.А. Постметафизическое мышление // Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный дом, 2003. С. 777.

⁶ См.: Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. 272 с.

⁷ Понятие виртуального у Делёза соотносится с понятием хаоса: собственно хаос и есть «виртуальность, содержащая в себе все возможные частицы и принимающая все возможные формы, которые, едва возникнув, тут же и исчезают без консистенции и референции» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 150). Поскольку план имманенции является срезом хаоса, то задача философии – «придать виртуальному специфическую консистенцию», которая и принимает форму концепта.

⁸ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 36.

⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 14.

¹⁰ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 39.

¹¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 83–84.

¹² Там же. С. 29.

- 13 См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. С. 12–23.
- 14 Там же. С. 40.
- 15 Там же. С. 37.
- 16 См.: Делёз Ж. Новый картограф // Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 46–71.
- 17 См.: Делёз Ж. Различие и повторение. С. 163–165.
- 18 Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 18.
- 19 Nancy J.-L. The Deleuzian Fold of Thought // Deleuze: A critical reading / Ed. by P. Patton. Cambridge, MA: Blackwell Publishers Ltd., 1996. P. 111.
- 20 Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 55.
- 21 Там же. С. 21.

«ЖИЗНЬ КАК ПОИСК» УГО СПИРИТО

В статье рассматриваются положения концепции проблематизма Уго Спириито, изложенные им в книге «Жизнь как поиск». Итальянская философия в лице ее многих представителей до сих пор остается мало известной в России, меж тем как изучение богатого интеллектуального опыта итальянских мыслителей способно дать многое для понимания современной духовной жизни Запада.

Ключевые слова: Уго Спириито, проблематизм, антиномия, жизнь как поиск, Абсолют.

Уго Спириито (Ареццо, 9 сентября 1896 – Рим, 29 апреля 1979) – итальянский мыслитель, экономист. Ученик Джованни Джентиле. Редактор статей «Итальянской энциклопедии» в разделах «Философия», «Право» и «Экономика». Редактор (1920), а затем и директор (с 1947) «Критического журнала итальянской философии» (“Giornale critico della filosofia italiana”). Вместе с Арнальдо Волпичелли – основатель и директор (1927–1935) периодического издания «Новые исследования права, экономики и политики» (“Nuovi studi di diritto, economia e politica”). Один из разработчиков корпоративизма. Преподавал в университетах Пизы (1932–1935), Мессины (1935), Генуи (1936–1937) и Рима (с 1938). С 1949 г. – пожизненный президент философского общества Джованни Джентиле. Член-корреспондент Национальной академии деи Линчеи¹ (с 1960). Действительный ее член с 1969 г.

Основатель учения, названного им проблематизмом. Свою концепцию Спириито изложил в работах: «Жизнь как поиск» (“La vita come ricerca”, 1937), «Жизнь как искусство» (“La vita come

arte”, 1941), «Проблематизм» (“Il problematicismo”, 1948), а также «Жизнь как любовь» (“La vita come amore”, 1953). На формирование его взглядов большое влияние оказали воззрения его учителя Дж. Джентиле. Также в его работах заметно влияние Дж. Вико, Ф. Бэкона, Декарта и Гегеля.

Начало XX столетия – время, которое было отмечено в Европе кризисом многих институтов. Само понятие кризиса лежало в основании жизни. Это не было периодом единичных кризисов, совпавших по времени появления, все они были в каком-то смысле выражением кризиса метафизического, кризиса мысли западной цивилизации.

В этот период в Италии присутствуют аспекты, не характерные для философской мысли других европейских стран. На территории Апеннинского полуострова философия всегда была связана с определенными местными особенностями. Прежде всего, Италия – оплот католицизма, религии, оказывавшей большое влияние на все сферы человеческой деятельности – от политической до культурной.

Невозможно также не упомянуть о периоде двадцатилетней фашистской диктатуры (1922–1943), который стал для итальянских мыслителей непростым испытанием. В то время в Италии не была гарантирована свобода печати, и многие мысли приходилось выражать с осторожностью. Сам Спирито в ранние годы разделял идеи фашизма, в котором видел движение, способствующее реализации творческого потенциала человека. Однако к середине 1930-х годов он в нем разочаровался и перестал разделять его идеи.

В этот период и была написана книга «Жизнь как поиск». Она была первой из цикла книг, названных впоследствии исследователями его творчества трилогией, представляющей существо его философии. И, будучи первой в этом ряду, она представляет особый интерес, символизируя переход во взглядах Спирито от философии актуального идеализма Джентиле, верным слушателем и последователем которого он был в ранние годы, к новой концепции.

Ее название – «проблематизм», – появится уже после этой книги, и хотя в исследуемом тексте оно и не встречается, по признанию самого Спирито и по мнению многих зарубежных исследователей его творчества, именно отсюда растут его корни². Некоторые даже полагали ее наиболее важным и значимым произведением философа³.

Выраженная в ней позиция явилась следствием неудовлетворенности концепцией актуального идеализма Джентиле, направ-

ленной во многом на переосмысление гегелевской диалектики. Для Спириито характерно сомнение в правильности существующих философских систем, а также желание размышлять о жизни (а это, по его мнению, одна из основных задач философии). Его размышления представляют собой не только критику предшествующих концепций и анализ проблем современной мысли, но и попытку заглянуть в ее будущее, предсказать ее развитие. Отправной точкой концепции Спириито стала критика идеализма, или, точнее, актуализма. Он ставит в вину Гегелю и Джентиле, что они представили диалектику в виде окончательного решения, чем, по мнению итальянского мыслителя, она не является.

С первых страниц книги Спириито обращается к идее антиномичности мышления, возникшей еще в древнегреческой философии.

Говоря об антиномии, которую современная мысль не в состоянии решить, итальянский философ пишет так:

Мыслить означает возражать. Человек простодушно слушает и верит; он воспринимает слова подобно тому, как глаза его воспринимают свет, до тех пор пока в его душе не возникнет первое сомнение и потихоньку не завоюет всё его сознание, заменив догму проблемой, и зародив новые мысли. Однако он не только слушает, а реагирует и отвечает. И первое слово, дающее жизнь его рассуждениям, вскормленное его индивидуальностью, первое слово, которое с необходимостью является утверждением и отличительной чертой этой индивидуальности, – это ужасное и односложное *но*. Тезису противопоставляется антитезис, вере – сомнение, заключению – антиномия. И начинается дискуссия с другими и с самим собой, возникает жажда убедить и убедиться, разрешить постоянно возникающую вновь проблему, ответить на постоянно возрастающие возражения. И продолжается это до тех пор, пока мы не остановимся, разочаровавшись в возможности достижения решения или будучи удовлетворенными, что его достигли. Но в одном и в другом случае мы прекращаем мыслить. Когда возражения заканчиваются, завершается дискуссия⁴.

Утверждение сомнения является для Спириито первопричиной формулирования антиномии. Человеческая мысль в действительности не в состоянии завершить дискуссию, лишь умножая антиномию до бесконечности, превращая первое «но» в бесконечный ряд.

Каждой точке зрения противостоит другая, равноценная. А, согласно итальянскому мыслителю, изначально человеку не дан критерий для решения вопроса, какая же из них истинная. Антиномия разрастается и не дает нам вздохнуть свободно, однако принять ее вызов – задача современных мыслителей.

Мыслить означает возражать. Утверждение и отрицание, суждение и осуждение и т. д. – все является актом мысли в бесконечной антиномии. Само это понятие Спириито определял так: «Мысль, усиленная вплоть до гиперкритицизма, дающая мне радость свободы, не достигнутой ранее, и боль рабства так же как никогда ранее глубокого и полного; мысль, которая заставляет меня чувствовать себя бесконечно богатым и бесконечно бедным»⁵.

Фундаментальной характеристикой концепции Спириито был дуализм – одновременно утверждение и отрицание. И он не случаен. Спириито предложил именовать такой дуализм поиском, вводя понятие «жизнь как поиск», являющимся прямым проявлением критической позиции. Это понятие затрагивает не только и не столько деятельность теоретическую, сколько практическую, проявления поиска итальянский философ видит в каждом жизненном акте.

Фундаментом философии Нового времени, от которого и отталкивался Спириито в своих рассуждениях, были воззрения Декарта. *Cogito ergo sum* лежит в основании современной западной мысли. Спириито же добавлял: *ergo Deus est*. В западной мысли произошёл переход от Бога к Я, и современный человек останавливался на первом *ergo*, сформулированном Декартом, не достигая второго. Более четко это положение было сформулировано Спириито в последующих работах: «Наука извлечения выгоды, наука денег и частной собственности, а также экономика являются вершиной поворота современной мысли от Бога к Я; они сдались декартовскому *ergo sum* без перехода к *ergo Deus est*»⁶.

Такой дуализм Бога и Я привел Спириито к утверждению существования двух видов блага (экономического и неэкономического) и, как следствие, к существованию двух видов науки (науки и философии), о чем мы скажем далее.

Для итальянского мыслителя современные ему концепции актуализма, историцизма и многие другие, поскольку они являются окончательными философскими системами, имеют характер догматических «мифов». Все они суть пример антиномии критики и мифа, решение которой, согласно Спириито, только одно – победа над мифом. Эти рассуждения позволили ему внутри каждого положения современной мысли выделить два элемента антиномии:

критический процесс, благодаря которому удается освободиться от традиционного мифа, установившегося исторически, и некритический процесс, дающий новую установку и новый миф в качестве решения.

Современная мысль оказалась разделенной на критический тезис (тезис сомнения, идущий от Декарта, а в трактовке Спириито – поиск) и некритический антитезис (миф). Отсюда вытекает установка проблематизма: обращаться к первому, избегая второго, и оставаться в позиции поиска до тех пор, пока решение антиномии не окажется действительно абсолютным.

Проблематизм – сын своего времени в том смысле, что это переходная позиция, решение не раз и навсегда, а здесь и сейчас. Для современного человека, оказавшегося в ситуации кризиса всех ценностей и нуждающегося в новой жизненной установке, это, возможно, более простое и незамысловатое, чем наличествующие философские системы. И итальянский мыслитель предложил этому человеку критический подход – жизнь как поиск, достаточно простую для понимания формулировку, напоминающую по форме скептицизм – учение, выдвигающее в качестве основного тезиса сомнение в возможности познания.

Предвидя такое сравнение, Спириито уже на страницах «Жизни как поиска» пытался разъяснить отличия в подходах скептика и того, кто стоит на позиции проблематизма.

Из истории философии мы знаем, что под скептицизмом может пониматься как утверждение о невозможности познания вообще, так и положение о том, что мы знаем только то, что ничего не знаем, но которое не исключает саму возможность познания в будущем. В первом случае «обвинение может возникнуть против понятия жизни как поиска, когда предполагается, что в нем заключается уверенность в невозможности нахождения»⁷. Но Спириито в этом вопросе разделял стандартную модель науки, полагающую, что факты нам открыты в природе, они преднаходимы. Поэтому предположение, что нахождение (открытие) невозможно, для него логически недопустимо.

Во втором же случае обнаруживается большее сходство с проблематизмом, и кажется, что понятие жизни как поиска совпадает с такого рода скептицизмом. Согласно Спириито, в утверждении «знаю, что ничего не знаю» сосуществование знания и незнания невозможно, они исключают друг друга, делая бессмысленным такую позицию, поэтому скептицизм впадает в миф. Антиномия знания и незнания, в нем содержащаяся, воплощается в утверждение «ищу,

тщательно разыскиваю», в котором избегается противоречие скептицизма посредством возрождения проблематичности, исключенной из знания о незнании. Таким образом, Спирито переходит от «знаю, что ничего не знаю» к «знаю, что изыскиваю», тем самым показывая, что первое знание остановилось в своем развитии, оно завершено (следовательно, имеет характер догматического мифа), а второе, являясь противоречивым и проблематичным, продолжает развиваться через понятие жизни как поиска.

Но если скептицизм действительно преодолен, то становится сложно определить дальнейшее направление поиска как в теоретическом, так и в практическом плане, потому что не определены его четкие критерии. Философская позиция Спирито стремится к нуллизму (ит. *nulla* – ничто; термин впервые был введен А. Росмини и В. Джоберти для обозначения систем, основанных на абстрактных положениях).

В рамках проблематизма постулируется противоречие, но неизвестно, как из него выйти. Такая позиция кажется непреодолимой для любой критики, так как само ее допущение и является фундаментом концепции. В этом смысле «правильной» будет лишь та критика, которая избавит проблематизм от впадения в догму или в нуллизм, дав ему уверенность в обладании абсолютном. Между начальным догматизмом и конечным нуллизмом и движется поиск в своем неизбежном противоречии. Как полагал Спирито, когда оно будет устранено, нуллизм будет заменен истиной, и поиск прекратится.

Продолжая сопоставлять понятие поиска с различными проявлениями современной мысли, Спирито переходит к его связи с диалектикой, в которой обнаруживаются механизмы, похожие на те, что двигают сам поиск: «От тезиса к антитезису для достижения синтеза, который не будет являться окончательным выводом, а станет новым тезисом к новому антитезису и т. д.»⁸.

Считая, что в диалектике противоречие и проблематичность поставлены в основание жизненного процесса, он заключает, что в ней также проявляется необходимость восприятия жизни как поиска. Ведь в конце концов за всеми тезисами и антитезисами проявляется окончательный синтез – диалектический миф. Но жизнь, по мысли итальянского философа, представляет собой не только проблему, но и непрерывное решение, ведь если решение было бы окончательным, всё ушло бы в ничто.

Из этого рассуждения Спирито делает два вывода. Во-первых, формально понятие поиска тоже является завершением, это не те-

зис и не антитезис. Следовательно, поиск в некотором смысле тоже догматичен. Во-вторых, соотнеся понятие поиска с другими понятиями (антиномия, проблема, диалектика и т. д.), он получил нечто, что можно назвать системой поиска. Системой, поддающейся теоретизированию, являющейся в некоторой степени решением и, следовательно, мифом. Но мифом наименее догматичным из всех, поэтому, по мысли Спириито, проблематизм и следует предпочесть другим концепциям.

Но что означает наименьшая догматичность и как ее определить? Остальные мифы, по мнению Спириито, являются окончательными, так как полагают, что нашли ответы на все вопросы, а поиск, после того как отрицает всё остальное, видит необходимость и в отрицании себя. То есть необходимо в какой-то момент прекратить поиск, чтобы достичь абсолютного знания. Поиск тоже впадает в миф, как и все другие концепции, но делает это осознанно, с намерением выйти из него в будущем, как только отыщется способ.

Такой подход, как вера в будущее решение, не случаен. Он основывается на отсутствии некоторых ключевых элементов системы, что позволяет исключить возможность окончательного вывода. Логично будет предположить, что наличие этих элементов исключило бы саму возможность построения подобной концепции. Поэтому проблематизму чужды всякого рода трансцендентальные основания.

В свете понятия жизни как поиска, охватывающего все сферы человеческого существования, Спириито надеется придать нечто новое и вопросу о соотношении двух форм знания – научного и философского. Итальянский мыслитель пишет: «Философия исходит из убеждения, что окончательная истина уже найдена, и занимается ее объяснением в системе следствий и частных проявлений; наука, напротив, всегда исходит из неизвестного, из проблемы и старается понемногу приблизиться к той истине, которая, как она считает, открылась ей лишь частично»⁹. Разделив их именно так, Спириито приходит к дуализму истины и поиска истины. Наука в его системе оказывается не знанием о частном, а скорее, знанием о части частного (индукция), философия же может быть знанием об общем, не будучи при этом наукой, поскольку следует поиску (дедукция). Философ и ученый оказываются на разных полюсах одного и того же процесса поиска знания. С той разницей, что первый, веруя в то, что он знает, находится в конце процесса, а второй, отталкиваясь от незнания, стремится к единству, которого пока не может обрести. Придя к такой трактовке, философ связывает понятие поиска с

наукой и приходит к выводу о том, что «наука стремится к философии, не имея пока что возможности ею стать»¹⁰.

В рамках понятия жизни как поиска возможно помыслить существование одной лишь науки, которая исключает в настоящем философию, являющуюся целью завтрашнего дня. Возможно также помыслить их сосуществование, которое Спирито именуется философией будущего, являющейся главной причиной настоящего поиска. Но нельзя сказать о том, что в рамках проблематизма проявляется их идентичность.

По сути, Спирито отказывает философии в существовании в настоящем, объявляя ее делом будущего, однако такая позиция не помогает в устранении противоречий, о чем пишут и исследователи его творчества: «Поневоле приходится признать, что соотношение философии и науки остается противоречивым в философии Спирито. Автор отмечает исторический факт внушительного распространения науки в современном мире и соединяет с этим прочным основанием свой идеал жизни как поиска. Но, подчеркивая, что научная достоверность – это только факт, а не ценность, в отличие от истины, становится непонятно, как наука, собирающая и объединяющая достоверные факты, может стремиться к философии, являющейся идеалом будущего. Тем более что он сам утверждает, что только философия может придать жизни смысл»¹¹.

Соотношение двух форм знания является теоретической стороной проявлений жизни как поиска. В практическом плане они переходят в соотношение экономики и этики. И здесь рассуждение происходит по тому же принципу, беря начало из противопоставления частного и универсального. Аналогом науки становится экономика, являющаяся фактом настоящего, а потому рассматриваемая как благо относительное. Философии же соответствует этика в качестве абсолютного блага, которое будет достигнуто в будущем. И так же как наука исключает в настоящем философию, так и экономика исключает этику, являющуюся задачей будущего. Естественно, практическая сторона поиска абсорбирует и все противоречия стороны теоретической.

Наука	ЧАСТНОЕ Экономика (благо относительное)
Философия	ОБЩЕЕ Этика (благо абсолютное)

Таковы в общих чертах положения концепции проблематизма У. Спирито, выраженные им в книге «Жизнь как поиск». Один из его современников, Витторио Прагола, писал о его воззрениях следующее: «Проблематизм – сын актуализма, берущий от него логику в форме безжалостного гиперкритицизма, разрешающегося в постоянном отрицании, стремящегося убежать от скептицизма и от собственной догматичности, от всех “мифов” и догматических иллюзий, возникших в человеческой мысли в тот момент, когда она подумала, что всё охватила и разложила по полочкам»¹².

На наш взгляд, заслуга Спирито состоит в попытке переосмысления самого основания человеческой жизни и связанного с ним кризиса начала XX столетия. Как писал он сам, для того, кто действительно ищет, кто воспринимает жизнь как поиск, понятия не являются фактами, а представляются проблемами, к которым невозможно приспособиться, из них нужно выйти, т. е. решить их. В этом смысле тот, кто ищет, является революционером, потому как именно в революции он видит решение проблемы.

Проблематизм, по мысли Спирито, является необходимым и неизбежным этапом современного критицизма, его логическим развитием. Итальянский философ довольно четко уловил состояние радикальной неопределенности современного ему человека и предположил, что именно такое состояние и заставляет его чувствовать потребность в неоспоримой истине и искать ее. Он предложил воспринимать мысль как антиномию и указал на возможные пути и способы решения указанной трудности.

Но, по сути, восприятие настоящего как осознания собственной противоречивости является абсурдом, нуллизмом. Нельзя надеяться на будущее решение антиномий, если поиск происходит без всяких критериев поиска. Возникает проблема, как жить в настоящем, которое не может опереться ни на прошлое, полное мифов, ни на гипотетическое будущее, которое не удастся объявить нормой, стандартом для настоящего.

Carpe diem – жизнь одним днем – становится лозунгом проблематизма, потому что этот день уже не связан с прошлым, но еще не связан с будущим. Жизнь как поиск продолжается в незамедлительности момента, в действии или, как напишет Спирито в следующей работе, в жизни, понятой как предмет искусства.

Стоит отметить, что, отойдя от основных позиций актуального идеализма, Спирито во многом упростил свою философскую позицию. При этом получилось так, что достижения некоторых значимых для истории философии учений не были учтены вовсе. Его

философия – это отражение итальянской философской культуры первой половины XX в. и в этом контексте представляет особый интерес. Время революций в обществе породило попытки революции в философии, отражением чего и служат взгляды любимого ученика Джентиле.

В заключение следует отметить, что автор не претендует на всестороннее и исчерпывающее раскрытие темы, считая проделанную работу началом, постановкой проблем и вопросов, и надеется, что итальянская философская мысль XX в. не будет обделена вниманием в отечественной историко-философской науке.

Примечания

- ¹ Accademia Nazionale dei Lincei – Национальная академия деи Линчеи, т. е. «рысеоких», является одной из старейших академий наук в мире.
- ² См.: *Spirito U. Il problematicismo*. Firenze: Sansoni, 1948. 192 p.; а также: *Fancelli M. La ricerca di Ugo Spirito dal 1937 al 1970 // Il pensiero di Ugo Spirito*. Perugia: Ist. Enciclopedia Italiana, 1990. P. 41–49.
- ³ См.: *Dessì G. Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*. Milano: Luni, 1999.
- ⁴ *Spirito U. La vita come ricerca*. Firenze: Sansoni, 1948. P. 7–8.
- ⁵ Ibid. P. 29.
- ⁶ *Spirito U. Il problematicismo*. P. 25.
- ⁷ *Spirito U. La vita come ricerca*. P. 98.
- ⁸ Ibid. P. 105.
- ⁹ Ibid. P. 129.
- ¹⁰ Ibid. P. 130.
- ¹¹ *Valitutti S. La vita come ricerca di Ugo Spirito // Il pensiero di Ugo Spirito*. P. 540.
- ¹² *Pratola V. L'uomo nel problematicismo di Ugo Spirito*. L'Aquila: Japadre, 1969. P. 15.

ИСТОЛКОВАНИЕ БИБЛЕЙСКОГО СКАЗАНИЯ О ГРЕХОПАДЕНИИ В ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ШЕСТОВА

В настоящей статье автор пытается прояснить те сложные и противоречивые отношения, которые складываются между двумя базовыми особенностями мысли Льва Шестова – вниманием к трагичности человеческого положения в мире и обращением к мифологическим сюжетам. В качестве примера исследуется шестовская интерпретация библейского сказания о грехопадении.

Ключевые слова: Лев Шестов, библейский текст, грехопадение, трагедия, метафора, миф.

В 1935 г. Шестов выступил с докладом, посвященным творчеству Киркегора¹ и Достоевского. Тему доклада он сформулировал в следующих словах: «Я буду говорить лишь о том, как понимали Достоевский и Киркегард первородный грех, или – ибо это одно и то же – об умозрительной и откровенной истине»².

Как получилось, что для Шестова первородный грех и противопоставление умозрительной и откровенной истин есть «одно и то же»? В статье мы предложим некоторый вариант ответа на этот вопрос.

В философии Льва Шестова имеется целый набор базовых мировоззренческих положений и интуиций, которые он как философ никогда и ни при каких обстоятельствах не оспаривал, но, напротив, всегда из них исходил. Он постоянно спорил об этих положениях и интуициях с другими, но никогда не спорил о них с самим собой.

Производя анализ шестовских текстов, можно вычленить эти фундаментальные положения, проявляющие себя, прежде всего, в

склонности определенным образом задавать вопросы. Эта склонность скорее интуитивна, чем рефлексивна. Здесь Шестов как философ должен лишь только начаться, а Шестов как живой человек уже проявляет себя. Попытаемся вычленилть две такого рода базовые мировоззренческие данности (хотя это не значит, что иных у него нет).

В качестве первой из них мы укажем на осознание Шестовым принципиальной трагичности человеческого существования. Для того чтобы пояснить смысл нашей формулировки, мы приведем фрагмент из афоризма № 14 2-й части «Апофеоза беспочвенности»:

...молодость никогда и не спрашивает. О чем ей спрашивать? Разве песня соловья, майское утро, цветок сирени, веселый смех и все прочие предикаты молодости требуют истолкования? Наоборот, всякое истолкование к ним сводится. Настоящие вопросы впервые возникают у человека при столкновении со злом. Заклевал ястреб соловья, увяли цветы, заморозил Борей смеявшегося юношу, и мы в испуге начинаем спрашивать. «Вот оно зло! Правду говорили старики! Недаром и в книгах называют нашу землю юдолью плача и печали!»³

Именно такого рода *трагические вопрошания* Шестов неизменно кладет в основу собственных философских изысканий⁴. Во многом та мировоззренческая борьба, которую Шестов вел всю жизнь, была именно борьбой за право *так* спрашивать, из *такого* «вопрошания» исходить.

В качестве второй базовой данности мы отметим особую склонность Шестова обращаться к мифологическим сюжетам. Два основных источника, из которых эти сюжеты черпаются, – античная мифология и библейский текст. Важно заметить, что эта склонность тоже «аксиоматична» для шестовского мышления (хотя в его текстах можно обнаружить в отношении к ней признаки авторской рефлексии).

Соотношение этих двух мыслительных данностей мы рассмотрим на одном примере. Нас будет интересовать то истолкование, которое в разные годы творчества получал у Шестова библейских сюжет о грехопадении.

Сказание о грехопадении начало привлекать внимание Шестова уже на заре его философской деятельности. Вероятно, самый ранний пассаж на интересующую нас тему имеется в конце предид-

словия к работе Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» (1900). Вот это место:

Хотя мы и не знаем до сих пор, есть ли дерево познания также и дерево жизни, но для нас уже выбора нет. Мы вкусили от плодов первого, и теперь – хотим не хотим – нам приходится приподнимать завесу над тайной, которую так тщательно скрывал Белинский, и говорить публично о том, о чем он говорил только наедине со своими близкими друзьями⁵.

О чем идет речь? Это написано в комментарии Шестова по поводу знаменитого письма В.Г. Белинского к В.П. Боткину. В нем Белинский писал:

Если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень лестницы развития – я и там бы попросил вас отдать мне отчет во *всех* жертвах условий жизни и истории, во *всех* жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II-го и пр. и пр.; иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет *каждого* из моих братьев по крови⁶.

Собственно, само это требование Белинского оказывается для Шестова не чем иным, как одной из формулировок трагического вопрошания. От этой формулировки Шестов не отказался и на склоне лет⁷.

Представляется, что «грехопадение» (вкусение от древа познания) есть в данном случае метафорическое указание на *обнаружение* Шестовым противоречия между публичной позицией Белинского и той позицией, которую он декларирует лишь в частной переписке.

Сам сюжет грехопадения здесь начисто лишен какой-либо религиозной значимости – в резком противоречии с поздним творчеством Шестова, где он, кроме того, имеет центральное значение. Упоминание грехопадения в приведенном фрагменте – только метафора, причем метафора довольно провокационная. В ней имеется некая гностическая интонация: Шестов допускает, что древо познания есть *вместе с тем* также и древо жизни⁸.

В романе «Братья Карамазовы» Иван в беседе с Алешей говорит о людях: «...они съели яблоко и познали добро и зло и стали “яко бози”. Продолжают и теперь есть его». И далее: «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» В своем

сочинении «Достоевский и Нитше: философия трагедии»⁹ Шестов, комментируя эти слова Ивана, пишет:

Да, есть на земле ужасы, которые и не снились учености ученийших. Пред ними бледнеют рассказы Карамазова о зверстве турок, об истязании детей родителями и т. д. И «яблоко» здесь, конечно, ничего не объясняет¹⁰.

У нас не остается сомнений: сказание о грехопадении не имеет в глазах Шестова никакого религиозного значения. Оно для Шестова – лишь некая метафора, смысл которой, быть может, даже для него самого не вполне понятен. И тем не менее эта метафора чрезвычайно притягательна для Шестова, и он возвращается к ней снова и снова¹¹.

В поздний период творчества¹² Шестов производит полную переоценку сюжета о грехопадении. Обратимся снова к тексту шестовского доклада о Киркегоре и Достоевском. Шестов говорит:

Человек поддался искушению, вкусил от запретных плодов, глаза его открылись и он стал знающим. Что ему открылось? Что он узнал? Открылось ему то, что открылось греческим философам и индусским мудрецам: Божественное «добро зело» не оправдало себя – в сотворенном мире не все добро, в сотворенном мире – и именно потому, что он сотворен, – не может не быть зла, притом много зла и зла нестерпимого. Об этом свидетельствует с непререкаемой очевидностью все, что нас окружает, – непосредственные данные сознания; и тот, кто глядит на мир с «открытыми глазами», тот, кто «знает», иначе об этом судить не может. С того момента, когда человек стал «знающим», иначе говоря, вместе со «знанием» вошел в мир грех, а за грехом и зло. Так по Библии¹³.

Здесь мы имеем дело с мировоззренческим ответом Шестова на вопрос, поставленный Белинским в приведенной выше цитате. Этот глубоко авторский ответ Шестов искал многие годы. При этом значительная часть его интеллектуальных сил была отдана критике тех «ответов», которые казались Шестову фальшивыми, недостаточными.

Именно в этом коренится то радикальное неприятие, которое проявляет Шестов в отношении так называемой «умозрительной философии». На конкретно-историческом уровне эта «традиция» представлена у Шестова именами Аристотеля, Спинозы, Канта, Ге-

геля, Гуссерля. Шестов пишет о Гегеле (против которого Белинский и выступал в своем письме):

...если бы Гегелю довелось прочесть эти строки Белинского¹⁴, он бы только презрительно пожал плечами и назвал бы Белинского варваром, дикарем, невеждой: явно, что не вкусил от плодов дерева познания и потому даже не подозревает, что *существует непреложный закон, в силу которого все, имеющее начало, т. е. именно люди, за которых он так страстно вступается, должно иметь конец*, и, стало быть, вовсе не к кому и незачем обращаться с требованиями об отчете о существах, которые как конечные никакой охране и защите не подлежат¹⁵.

Враг Шестова в данном случае – не наука, не здравый смысл, а тот паллиатив избавления от трагического, который нам предлагают приверженцы умозрительной философии. Умозрительное «избавление», как оно предстает в изложении Шестова, заключается в том, чтобы признать наличие частной воли, частных желаний, частных эмоций принципиально порочным и тем самым представить страдания как *заслуженные*. При этом не может быть и речи об избавлении от страданий в эмпирии, ибо наличие этих страданий закономерно¹⁶.

Здесь было бы неуместно вдаваться в подробности шестовского учения о человеческой личности, но мы не можем обойти молчанием одну немаловажную деталь этого учения. *Шестовское трагическое вопрошание коренится в принципиальном нежелании девальвировать личное страдание*¹⁷. Для Шестова человеческая личность есть, прежде всего, совокупность эмоций. Именно поэтому для него неприемлема рефлексия как способ преодоления страданий. Отказ человека от своих страданий есть предательство им самого себя. С этим связана и особая апология эгоизма, столь характерная для Шестова. Он много иронизирует по поводу представлений о моральной вине, и акцент у Шестова всегда стоит на зле как страдании, а не на моральном зле.

Вместо того чтобы просто вымести из бытия эмпирическое зло-страдание, умозрительная философия говорит, что необходимость этого зла-страдания вплетена в саму метафизическую структуру бытия и исчезнуть могла бы лишь вместе с ним. Так говорит человеку его умозрение, которое склонно рассматривать существующее положение как положение вечное. Но в чем корень этой склонности? Почему разум «жадно стремится ко всеобщим и необходимым

суждениям»¹⁸? Вот ответ Шестова: «...если хотите, висевшие на запретном дереве плоды и были те синтетические суждения а priori, которые, как учил Кант, делают возможным наше познание и дают ему характер всеобщности и обязательности»¹⁹.

Таким образом, в сказании о грехопадении Шестов обнаруживает некий нарратив, который, как ему кажется, способен подорвать основания умозрительной философии.

Как мы сказали в начале, склонность обращаться к мифологическим сюжетам всегда была присуща шестовскому мышлению. Однако в ранний период эти образы присутствуют лишь как метафоры, как проявление талантливой склонности к образному мышлению. Основополагающей же установкой и главной темой является проистекающее из нежелания поступиться своим страданием радикальное и бескомпромиссное требование избавления. В позднем творчестве Шестова мы обнаруживаем иное соотношение: *метафора, постепенно наполняясь трагическим содержанием, приобретает вес религиозной истины*. Сказание о грехопадении оказывается для Шестова ответом на поставленный трагический вопрос. Библейский текст подводит онтологическую базу под то противопоставление трагического и умозрительного, которое Шестов констатировал, исследуя творчество великих философов и мыслителей прошлого. Древо познания истолковывается как источник умозрения, древо жизни – как источник откровения.

Древо познания ведет человека к умозрительной истине (синтетическим суждениям а priori), которая навсегда лишает нас возможности «получить отчет» о страдании каждого конкретного человека. Истина же откровенная (данная в библейском тексте) ведет нас к обещанному нам в Апокалипсисе древу жизни²⁰.

Именно поэтому для Шестова первородный грех, с одной стороны, и противопоставление умозрительной и откровенной истин – с другой, есть «одно и то же».

В связи с вышесказанным хотелось бы сделать одно наблюдение.

Мы обнаружили некую особую данность шестовской мысли: *библейское сказание о грехопадении истолковывается в терминах умозрительной философии, и вместе с тем умозрительная философия истолковывается как следствие грехопадения*. Здесь мы имеем дело с наличием особого мировоззренческого синтеза, который словно замыкает в круг шестовское мышление. Оно оказывается построенным на взаимном преобразовании абстрактных философских понятий и конкретных мифологических образов. При этом оказывается практически невозможным сказать, что имеет пер-

вичную истолковательную силу – понятийное философское мышление или мифологическое библейское повествование? Шестов формулирует свои трагические вопрошания в философских понятиях, а отвечает на них (истолковывает их) через мифологические образы. В свою очередь, сам библейский текст, источник этих мифологических образов, истолковывается языком философских понятий («плоды на запретном дереве есть синтетические суждения а priori») ²¹.

Видимо, нужно признать, что авторское мировоззрение формируется в мыслительном противоборстве разных, друг от друга не зависимых, друг к другу не сводимых и могущих друг другу противоречить базовых данностей, исходных интуиций. Примирение этих *пропереживаний* между собой, синтез их есть цель этой мировоззренческой борьбы. В случае Шестова она окончилась созданием оригинальной религиозно-философской концепции.

Примечания

- ¹ Шестов пишет его фамилию по-русски как «Киргегард».
- ² *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс–Гнозис, 1992. С. 7.
- ³ *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. Томск: Водолей, 1996. Т. 2. С. 102.
- ⁴ В отношении приведенного фрагмента любопытно, впрочем, что с формальной точки зрения это вообще не вопрос. Это скорее некая эмоциональная констатация – не случайно в конце стоит восклицательный, а не вопросительный знак. У Шестова мы можем встретить различные формулировки такого «вопрошания», и отмеченная выше «неформальность» таких вопрошаний встречается неоднократно. Между тем сам Шестов (приведенный пример это подтверждает) понимает эти формулировки-констатации именно как своего рода вопрошание.
- ⁵ *Шестов Л.* Сочинения. Т. 1. С. 219–220.
- ⁶ Цит. по: Там же. С. 215.
- ⁷ В докладе о Киргегоре и Достоевском он вновь приводит эту цитату (см.: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 11).
- ⁸ В сборнике «Великие кануны» (1910) мы можем обнаружить еще более провокационное в своей неортодоксальности толкование сюжета о грехопадении, которое во многом является для шестовского творчества переходным: «Чего, кажется, недоставало Адаму? Жил в раю, в непосредственной близости к

Богу, от которого он мог узнать все, что ему нужно. Так нет же, это ему не годилось. Достаточно было змию сделать свое коварное предложение, как человек, забывши о гневе Божиим и обо всех грозивших ему опасностях, сорвал яблоко с запретного дерева. И тогда истина, прежде, т. е. до сотворения мира и человека, – единая, раскололась и разбилась на великое, может, бесконечно великое, множество самых разнообразных, вечно рождающихся и вечно умирающих истин. Это было седьмым, не записанным в истории днем творения. Человек стал сотрудником Бога, стал сам творцом» (*Шестов Л. Сочинения. Т. 2. С. 301*). Переходный характер пассажа особенно наглядно проявляется во вполне отчетливой религиозной значительности, которую имеет авторское прочтение, и вместе с тем в резких гностических обертонах, совершенно отсутствующих в поздний период творчества.

9 В этом сочинении можно найти еще одно обращение Шестова к сюжету о грехопадении – в тональности, предельно схожей с приведенным нами пассажем из «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (см.: *Шестов Л. Сочинения. Т. 1. С. 352*).

10 *Шестов Л. Сочинения. Т. 1. С. 389.*

11 При желании можно было бы привести и ряд других образов, с регулярностью употребляемых Шестовым: голова Медузы, жезл Меркурия, «оборачивание» (грех Хама, причина гибели жены Лота). Все эти образы так или иначе полчают у Шестова своеобразное смысловое наполнение. Все они объединены темой перехода из живого в неживое: голова Медузы превращает того, кто на нее взглянет, в камень, жена Лота, обернувшись, превратилась в соляной столб, жезл Меркурия мог превратить что угодно в золото. Нюансы смысла в каждом случае различны. Голова Медузы символизирует у Шестова «ужасы жизни». Жезл Меркурия символизирует неприемлемый для Шестова способ избавления от этих «ужасов» – через триумф разума над чувствами, триумф рефлексии, того столь часто вспоминаемого Шестовым призыва Спинозы: «Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere» («не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать»). Оборачивание же есть метафора греха рефлексии, греха неверия.

12 Мы будем условно отсчитывать его от статьи Шестова «Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева» (1927).

13 *Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 9–10.*

14 Строки из приведенного нами письма к Боткину.

15 *Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С. 11–12. Выделение в цитате Шестова.*

16 Лев Шестов находит обоснование своего видения у Анаксимандра (личности, стоявшей у истоков западной философии): «Откуда пришло к отдельным существам их рождение, оттуда, по необходимости, приходит к ним и гибель. В установленное время они несут наказание и получают возмездие одно от

- другого за свое нечестие» (Цит. по: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. С. 8). Шестов интерпретирует эту мысль в том смысле, что отдельное, частное существование *уже* включает в себе принципиальное нечестие.
- 17 Нет ни малейших сомнений в том, что Шестов был солидарен с той позицией, которую он приписывал Достоевскому: «Достоевский, наконец, договорился до последнего слова. Он открыто теперь заявляет то, что с такими оговорками и примечаниями впервые выразил в “Записках из подполья”: никакая гармония, никакие идеи, никакая любовь или прощение, словом, ничего из того, что от древнейших до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека» (*Шестов Л.* Сочинения. Т. 1. С. 389).
- 18 Шестов цитирует Канта (см.: *Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 325).
- 19 *Шестов Л.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 378–379.
- 20 Представляется, что, по Шестову, плоды с древа жизни должны исцелить человека от того *гносеологического* повреждения его природы, к которому привело грехопадение. Об этом он говорит в следующих выражениях: «Человек хочет мыслить в тех категориях, в которых он живет, а не жить в тех категориях, в которых он приучился мыслить: древо познания не глушит более древа жизни» (*Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 332). И еще: «Пусть альфой и омегой Писания будет помещенное в самом начале Ветхого Завета сказание о грехопадении и помещенное в конце Нового Завета обетование, что Бог даст вкушать человеку от плодов дерева жизни» (*Шестов Л.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 160).
- 21 Стоит заметить, что здесь мы, по-видимому, имеем дело с особой модификацией герменевтического круга.

МАТЕРИАЛЬНОЕ БЫТИЕ ОБЩЕСТВА:
ОСОБЕННОСТИ И АКТУАЛЬНЫЕ ИДЕИ
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ
Б.Н. ЧИЧЕРИНА

В статье с позиций системного подхода исследуются основные идеи социальной философии Б.Н. Чичерина по проблеме материальных оснований бытия общества. Выделены и проанализированы актуальные теоретические построения и выводы ученого. Указаны и прокомментированы противоречивые и спорные обобщения.

Ключевые слова: природа, общество, народонаселение, государство, материально-экономическая жизнь.

Значительное место в социальной философии Б.Н. Чичерина занимает исследование оснований бытия общества. Разрабатывая проблему, ученый выделяет два вида оснований: материальные (природно-материальные) и духовные. В настоящей статье автор ставит своей задачей анализ основных особенностей и актуальных идей учения Чичерина о материальных основаниях социума.

Важной особенностью взглядов Чичерина является то, что он не сводил материальное бытие общества только к экономической жизни, а ставил проблему шире и формулировал совокупность идей, утверждавших существование тесной взаимосвязи биолого-генетических, физических, психологических и социальных факторов человеческого бытия с природным миром.

Чичерин подчеркивал, что максимальная степень связи-зависимости общества от природы приходится на эпоху первобытности. Однако развитие человеческой духовности приводит к снижению зависимости людей от сил физической стихии, развивает в них умения и навыки покорения природы, использования ее себе

во благо. При этом делается важное уточнение о том, что влияние природы на человека и общество ослабевает постепенно, но никогда не исчезает полностью, а выражается в различных явлениях, к числу которых принадлежат «строение почвы» и климат.

«Строением почвы» философ называет сушу и море. Из природных характеристик этих мест обитания людей формулируются выводы об объективном, но противоречивом влиянии «строения почвы» на процессы возникновения государств, развитие их политических форм, формирование системы коммуникаций, особенности психологии людей. Эти выводы в своей совокупности подчеркивают единство и многообразие взаимосвязи природы и человека.

Чичерин утверждал, что равнины часто определяют возникновение больших государств, а горы и долины между ними малых. В них общественные связи носят более тесный характер, а процесс формирования политической свободы происходит быстрее и легче, чем в больших государствах. В больших государствах, как правило, невозможна прямая демократия как форма власти, поскольку ее осуществлению препятствуют большие расстояния, а малые государства более предрасположены к формированию демократий.

Рельеф местности существенно влияет на возможности коммуникаций. Например, равнины и реки способствуют связям и объединению населения, а горы препятствуют этому, порождая очаги изолированной жизни. Море служит защитой народам и государствам, но оно же и затрудняет их связи с внешним миром. Страны, оказавшиеся в центре заселенной местности, вблизи торговых путей, развиваются быстрее, заимствуя достижения соседних народов, а удаленные от цивилизационных центров отстают в развитии, но успешней сохраняют свою культурную идентичность.

Чичерин исследует и проблему влияния природы на особенности формирования психологии людей. Ученый утверждал, что горы формируют в людях дух независимости, привязанность к традициям. Жителей равнин отличает более мягкий характер. Просторы порождают в них удаль, а незащищенность природными факторами приводит к тому, что равнинные народы легче подчиняются чужому влиянию. Жители внутренних районов равнин, мало соприкасающиеся с внешним миром, являются приверженцами традиций. Островитяне, во многом изолированные от внешнего мира, отличаются сплоченностью, стремлением к сохранению своего уклада, зостью взглядов.

Чичерин весьма тонко и верно отмечал особенности влияния «строения почвы» на человека. Но важнее другое: ученый не догматизировал свои обобщения и обращал внимание на то, что эти факторы могут лишь налагать «известную печать на характер и развитие народа, а вследствие того и на само государственное устройство»¹.

Ученый был прав в утверждении, что климат влияет на формирование потребностей людей и на их деятельную активность. Однако его выводы о том, что жаркий климат многое дает людям в готовом виде, а потому не является стимулом к труду, а холодный климат выступает таким мотивом, выглядят упрощенными и не дают исчерпывающих ответов на философские вопросы о связи потребностей людей и их практической деятельности. При этом нельзя не согласиться с утверждением о том, что климатические крайности осложняют жизнь человека и развитие общества, однако развитие опыта и знаний людей ослабляет их зависимость от природы и ведет к ее покорению. Наличие полезных ископаемых и других природных ресурсов значительным образом предопределяет производственную специализацию стран и народов, их материальное благосостояние, особенности занятий и быта. Правомерно его суждение о том, что природой во многом детерминировано разделение труда и мировой торговли между народами.

И все же отдельные выводы Чичерина не бесспорны. Так, он утверждал, что жаркий климат не благоприятствует сосредоточенности и формированию внутреннего мира человека. Представляется, что это обобщение не учитывало тот исторический факт, что именно в жарких странах их народами, для которых такой климат был единственным и привычным, были созданы великие культуры. Они никак не могли возникнуть вне развитого внутреннего мира. В контексте высказанного возражения роль холодного климата, стимулирующего развитие духовных сил и склонности к свободе, представляется, на наш взгляд, преувеличенной.

Чичерин подчеркивал и влияние природы на формирование народонаселения. Его обобщения по этой проблеме по праву принадлежат не только социальной философии, но также демографии и социологии.

Количество народонаселения трактовалось им как основа государственной силы и стимул для формирования больших государств. Это побуждало маленькие государства к объединению с крупными государствами или к заключению союзнических отношений с ними. Правомерно отмечается, что крупные государства

всегда сталкиваются со сложностями во внутреннем управлении. С учетом данного обстоятельства им сделан вывод о том, что большие государства более нуждаются в сильной власти и развитой системе администрирования. Поэтому применительно к России философ не раз указывал на необходимость сильной власти как условия ее существования и стабильного развития.

В отношении крупных государств существенная проблема усматривается также в редком населении, что объективно ведет к ослаблению внутренних связей в обществе, замедляет его развитие, даже угрожает безопасности. По этому поводу он делает важное замечание: возникающие новые средства коммуникации (железные дороги, телеграф) не могут полностью решить проблему и восполнить количество населения. Истинность этого замечания подтверждается и особенностями развития современного общества.

Чичерин не без оснований утверждал, что количество детей в образованных и материально обеспеченных семьях сокращается. Это объясняется высокой степенью ответственности старших поколений за будущее новых поколений. В то же время им отмечалась опасность увеличения численности бедных слоев общества. Причину этого процесса он усматривал в несдерживаемых физических страстях, а также в более опасной для общества нравственной безответственности, порождающей в новых поколениях те же качества – нищету и обездоленность. Вывод ученого пессимистичен: сокращение населения вообще и особенно образованного и обеспеченного населения способно повлечь за собой ослабление государства, его незащищенность перед внешней опасностью.

Качественные характеристики народонаселения Чичерин связывал с «этнографическими свойствами» народа и степенью его развития. Эти свойства народа трактовались им довольно широко: от расовых особенностей до обозначения единства духовной жизни этноса, превращающей его в народ.

В решении проблемы качественных характеристик народа особенно явны противоречия в позиции Чичерина. С одной стороны, он проводил идею об общих метафизических свойствах человека, о том, что «высшие области человеческого духа, религия, наука, искусство, государство существуют у всех рас»². Из этого следовало признание за всеми людьми человеческого достоинства и человеческих прав. С другой стороны, Чичерин формулировал суждения, которые в условиях XIX в. считались допустимыми, но в современном обществе квалифицировались бы как неполиткорректные. К примеру, он утверждал, что не все человеческие «породы» (расы)

обладают одинаковыми способностями и, следовательно, не все способны к высшему развитию. К «неспособным» отнесены «красная» (американская) и негроидная расы. Даже корни рабства как социально-исторического феномена усматривались им в природной «податливости», которая облегчала обращение негра в «служебное положение». Чуть выше оценивается степень развития монгольской расы, но с оговоркой, что свобода как главный источник духовного развития человека ей не присуща. В итоге первенство отдавалось белой расе, призванной возглавить развитие человечества, так как «явила знаки несомненного превосходства над остальными»³.

По мнению Чичерина, для исторического развития духовное единство народа имеет гораздо большее значение, чем биологическое. Духовное единство народа, проявляясь в общности культурных ценностей и единстве исторической судьбы, обеспечивает прочность государства. В этот общий тезис ученый вносил уточнение, касающееся многонациональных государств. Он утверждал, что в таких государствах для противодействия центробежным силам одна из народностей должна быть преобладающей.

В потенциальном противостоянии различных народностей в одном государстве Чичерин усматривал основу для возникновения и существования абсолютизма либо для распада государства. Будучи последовательным сторонником сильного и единого государства, он рассматривал разрушение государства под воздействием внутренних причин как событие, ломающее законы истории, поскольку «внутреннее распадение также почти всегда составляет для государства насильственное событие. Как вечный общественный организм, государство, по юридическому существу своему, неделимо»⁴. Кроме того, формулируя идею о том, что «еще менее можно признать право отторжения за областями, находящимися в полном единении с целым»⁵, Чичерин отчетливо заявлял о своей антисепаратистской позиции и утверждал, что государство должно защищать себя от распада. И эта задача

становится тем легче, чем более преобладающая народность имеет перевес над остальными количественно и качественно, чем богаче она материальными и духовными силами, чем более она обладает способностью ассимилировать себе другие или распространиться на их счет⁶.

В этом утверждении при желании можно усмотреть признаки шовинизма. Однако было бы неверным представлять Чичерина как сторонника этой примитивной идеологии. Напротив, сочине-

ния ученого свидетельствуют о стремлении к формулированию определенной парадигмы сосуществования народов в многонациональном государстве. Он открыто осуждал проявления ксенофобских настроений и действий в России. О своем видении этой больной проблемы Чичерин писал не один раз⁷. Страницы работ передают то чувство стыда, которое испытывал ученый из-за существовавшей в России несправедливости в межнациональных и межконфессиональных отношениях.

Философ однозначно выражал свое негативное отношение к этим серьезным проблемам внутренней жизни страны и возлагал значительную долю ответственности на правительство. Обвиняя власть в дискриминационной политике по отношению к нерусским народам, проживающим в империи, он писал, что

самодержавие в самом грубом его виде, выставлялось исконно неотъемлемою принадлежностью великорусского племени, и все должно было подводиться к уровню этого племени. Исторические предания, местные особенности, родной язык – все подвергалось неуголному преследованию со стороны не знающей никаких нравственных сдержек власти⁸.

Насущную задачу правительства он видел в юридическом и политическом решении проблемы ксенофобии различного происхождения. Если правительственные меры будут приняты, то они постепенно изменят и отношения в обществе. Чичерин был уверен, что «этого требует не только справедливость, воспрещающая притеснять людей, не совершивших ничего преступного, но и самая польза страны»⁹.

Помимо собственно природных оснований общественной жизни, Чичерин исследовал ее материально-экономические основания. Экономическую жизнь общества Чичерин обозначал категорией «экономический быт», в основе которого лежит материально-экономическая деятельность людей. Существо этой деятельности усматривалось им в «покорении природы и обращения ее сил и произведений на удовлетворение человеческих потребностей»¹⁰. Отмечая этот факт, он формулировал универсально-прагматический принцип, на котором должно строиться отношение людей к природе. Он утверждал, что «какие бы цели ни ставил себе человек, осуществить их в материальном мире он может не иначе, как сообразуясь с вечными и неизменными законами природы, которые полагают пределы его деятельности»¹¹.

В качестве источника материально-экономической деятельности Чичерин называл материально-экономический интерес людей. При этом уточнял, что путь поиска источника экономической активности в сфере духа ошибочен, поскольку в экономической сфере первенствующее значение имеет отношение к материальному миру, а не проявления человеческой духовности. Отстаивая свою позицию, философ критиковал представителей нравственной, религиозной и эстетической политической экономии, которые обнаруживали источник экономической активности в духовных феноменах социальной жизни. Но особенно резкой критике была подвергнута им социалистическая экономическая мысль, которая видела в личном экономическом интересе только проявление человеческого эгоизма, а не объективную и естественную потребность человеческого существования.

Сущность экономического производства он усматривал в обращенности к материальным нуждам людей, а его содержание – во взаимодействии основных «деятелей экономического производства», к которым отнесены природа, труд, капитал, направляющая воля. Ученый утверждал, что обратить природные силы на пользу людям может только труд, рассматриваемый как первенствующий среди других факторов производства, поскольку такие факторы, как капитал и направляющая воля, не только связаны с трудом, но и напрямую из него вытекают. Капитал определяется как произведение, обращенное на новое производство. Направляющая воля, в современной экономической теории именуемая предпринимательскими способностями, трактовалась как элемент умственного труда, который рождает эффективное управление производством, поскольку «тут требуются энергия и распорядительность, постоянство, умение приспособляться к обстоятельствам и пользоваться ими»¹².

Тщательное исследование основных факторов производства привело Чичерина к важному выводу об их комплексной значимости в экономике. Именно поэтому он весьма строго оценивает теории, абсолютизирующие роль одного, отдельного фактора. Физиократы критикуются за абсолютизацию роли природы, меркантилисты за преувеличение роли капитала, социалисты – за выпячивание роли труда.

Цель материально-экономической жизни общества Чичерин усматривал в удовлетворении потребностей людей и справедливо отмечал, что средний уровень потребления людей имеет тенденцию к возрастанию. Иерархичную систему человеческих потребностей ученый классифицировал, выделяя необходимые потребности (те,

что направлены на поддержание жизни), потребности удобства и удовольствия (обеспечивающие приятность жизни), потребности роскоши (обеспечивающие изящество жизни). Несомненно, что предложенная классификация одновременно отличалась рациональностью и понятийной оригинальностью.

Проведенный в статье краткий анализ позволяет нам утверждать, что, несмотря на отмеченные противоречия, теоретические построения Чичерина заставляют заново пересматривать привычные понятия и точки зрения. Очевидно, что выводы ученого по анализируемой проблеме построены на принципах взвешенного географического детерминизма и социального эволюционизма. Указывая на объективные и многообразные связи человеческого бытия с природным миром, Чичерин формулировал и обосновывал систему универсальных идей, смысл и ценность которых состоит в том, что они могут выступать в качестве теоретической парадигмы устойчивого экономического и социально-политического развития общества.

Примечания

- ¹ Чичерин Б.Н. Социология. Тамбов: Тамбовполиграфиздат, 2004. С. 83.
- ² Там же. С. 96.
- ³ Там же. С. 99.
- ⁴ Чичерин Б.Н. Общее государственное право. М.: Зерцало, 2006. С. 107–108.
- ⁵ Там же. С. 109.
- ⁶ Чичерин Б.Н. Социология. С. 103.
- ⁷ См.: Соловьев В.С. Письмо к автору // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 299–300; Чичерин Б.Н. О польском и еврейском вопросах. Варшава, 1906. С. 16; *Он же*. Земство и Московская дума // Чичерин Б.Н. Воспоминания: В 2 т. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2010. Т. 2. С. 457–462.
- ⁸ Чичерин Б.Н. Земство и Московская дума. С. 457.
- ⁹ Там же. С. 461.
- ¹⁰ Чичерин Б.Н. Социология. С. 126.
- ¹¹ Там же. С. 407.
- ¹² Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб.: РХГА, 2005. С. 361.

В.С. СОЛОВЬЕВ И Л.А. ТИХОМИРОВ
О СООТНОШЕНИИ ЛИЧНОСТИ,
ОБЩЕСТВА И ЦЕРКВИ

Статья посвящена сравнительному анализу взглядов Л.А. Тихомирова и В.С. Соловьева на природу человеческой личности, общества, Церкви и их взаимоотношений.

Ключевые слова: общество, органический процесс, личность, Церковь, природно-свободное существо, душевный элемент, духовный элемент.

В 80–90-х годах XIX в. В.С. Соловьев вел долгую печатную полемику со славянофилами. В 1893 г. в эту полемику включился и недавно вернувшийся в Россию из эмиграции Л.А. Тихомиров, и между ним и Соловьевым разгорелся продлившийся почти год спор о веротерпимости.

Поводом к нему стала статья Соловьева «Исторический сфинкс» (Вестник Европы. 1893. № 6), направленная формально против националистов, а по существу – против государственной политики угнетения национальных и религиозных меньшинств. В.С. Соловьев считал, что такая политика противоречит основной нравственной заповеди – «не делай другому того, чего не желаешь себе» – и потому неприемлема для христианского государства. Он настаивал на том, что Русская Православная Церковь должна быть отделена от государства, а государственная религиозная политика должна основываться на принципе равноправности всех вероисповеданий¹.

Л.А. Тихомиров ответил ему статьей «К вопросу о терпимости» (Русское обозрение. 1893. № 7), в которой писал, что христианские нравственные заповеди обращены к личности, а не к государству, обществу или народу, и назначение их – помочь человеку спасти

свою бессмертную душу, а у государства или общества души нет, и потому требовать от них соблюдения этих заповедей бессмысленно². В статье «Два объяснения» (Русское обозрение. 1894. № 5) он также заявил, что равноправие всех религий еще не гарантирует их свободы: оно может быть и равенством в бесправии, и что государство, в котором все религии имеют равные права, по существу безразлично к вере, а от такого государства сложно ждать уважения к религии³. Финалом полемики стала статья В.С. Соловьева «Конец спора» (Вестник Европы. 1894. № 6), в которой он возразил своему оппоненту, что равноправие вовсе не предполагает равноценности всех верований и, следовательно, одинакового отношения к ним⁴. На эту статью Л.А. Тихомиров уже не стал отвечать.

Так, в общем виде протекала полемика Соловьева и Тихомирова о веротерпимости. Особого внимания исследователей она не привлекла: Е.Н. Трубецкой, К.В. Мочульский, В.Ф. Асмус и А.Ф. Лосев в своих сочинениях о Соловьеве, говоря о его споре со славянофилами, даже не упоминают Л.А. Тихомирова. О.А. Милевский в своей 494-страничной монографии о нем уделяет этому вопросу полторы страницы⁵. Кроме Милевского, как нам известно, об этой полемике сколько-нибудь подробно не писал никто.

Впрочем, и нас полемика Соловьева и Тихомирова интересует не сама по себе, а как повод для сравнительного анализа их взглядов на природу общества, государства и Церкви, их отношения друг к другу и к нравственным ценностям, так как именно различием в этих взглядах и были обусловлены разногласия между ними. В случае Соловьева этот вопрос изучен достаточно хорошо, так как является в его творчестве одним из основных и потому более-менее освещается в каждом исследовании его философии (в том числе и в работах вышеназванных Е.Н. Трубецкого, К.В. Мочульского, В.Ф. Асмуса и А.Ф. Лосева). Л.А. Тихомирову повезло меньше: хотя в постсоветские годы его сочинения и вызвали немалый интерес в православно-консервативных кругах, но этот интерес является не столько научным, сколько идеологическим. Поэтому наибольшей популярностью у исследователей пользуются либо его идеи монархической государственности, либо критика демократии, другие же аспекты его творчества остаются почти или совсем неизученными. К ним относится и проблема отношения общества и Церкви.

Так как человеческое общество состоит из личностей, для понимания его природы необходимо выяснить природу личности и ее отношение к обществу. По Соловьеву, личность и общество неотделимы друг от друга: всё, что существует в общественной

жизни, всегда существует только в отдельных личностях и только благодаря им воплощается в действительности. И наоборот – содержание личности всегда усваивается ею из общества и так или иначе обусловлено состоянием последнего. Так что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество»⁶.

Общество хотя и состоит из личностей, но создается не их волей: «основные общественные связи не зависят от личного произвола: напротив, личная жизнь обусловлена этими связями»⁷. Поэтому каждый человек волей-неволей участвует в коллективной жизни общества, человечества и всего мира, которую Божественное провидение направляет к конечной цели истории – всеединству, Царству Божьему, восстановлению утерянного единства между Богом и миром⁸.

Это восстановление, считал Соловьев, совершается в три этапа. Сначала Царство Божие должно быть явлено отпавшим от него людям как некий внешний безусловный факт. На этом этапе создается собственно Церковь как Храм Бога. Затем, вступив с Царством Божиим во внешний союз, люди должны усвоить его себе своим собственным трудом, потому что «Царство Божие силою берется» (Мф. 11 : 12), т. е. создать христианское государство – Церковь как живое тело Бога (ср.: Кол. 7 : 13). Наконец, оно должно раскрыться в людях в полноте своего совершенства, как «любовь, мир и радость в Духе Святом». Тогда явится совершенное христианское общество – Церковь как апокалипсическая Богоневеста⁹ (Откр. 21 : 9–10).

Христианская Церковь в собственном смысле этого слова уже давно существует; христианское общество пока лишь идеал; в настоящее же время главной задачей является развитие христианского государства¹⁰. Подобно тому как христианская личность должна преодолеть свою эгоистическую обособленность, так и христианское государство должно служить не своему собственному могуществу и процветанию как самоцели (такое государство Соловьев считает языческим, хотя бы оно и называлось христианским), а Царству Божьему. Это значит, что оно должно проводить в общественную и политическую жизнь христианские нравственные начала, тем самым постепенно поднимая общество до высоты церковного идеала всеобщего свободного единства в добре. А для этого нужно, чтобы правительство христианского государства верило в Церковь как в проводника Божьего дела на земле, добровольно подчинялось ее нравственному авторитету и руководилось в своей

политике прежде всего высшими целями, а не только своими эгоистическими интересами¹¹.

Но для этого Церковь сама должна оказывать активное нравственное воздействие на политическую и общественную жизнь. Исправить человечество, исправляя лишь отдельных людей, невозможно, как невозможно вылечить больной организм, излечивая по отдельности каждую клетку¹². А между тем Церковь на протяжении почти всей своей истории даже не пыталась сколько-нибудь серьезно влиять на общественные и государственные институты и ограничивалась лишь работой с отдельными личностями. Ссылаясь на слова Христа: «Царство Мое не от мира сего», она оправдывала и освящала языческий характер общественной и политической жизни¹³.

Ее удовлетворяло приятие христианства светскими властями и народными массами как отвлеченной, хотя и безусловной истины. Но она воспринималась не в ее реальном значении, но как внешний факт, как дополнение к их привычной жизни и не как начало совершенно новой жизни во Христе¹⁴.

Этот принципиальный компромисс между христианством и язычеством составлял, по Соловьеву, суть средневекового мировоззрения, которое очень многими принималось за истинное христианство. Но оно больше напоминает какой-то восточный дуализм¹⁵. Истинными носителями Духа Христова, утверждал Соловьев, были вовсе не поборники этого мнимого христианства, а деятели «социально-нравственного и умственного прогресса последних веков»¹⁶, т. е. просветители, либералы, социалисты и им подобные. Да, многие из них не принадлежали к христианству и даже были ему враждебны, но ведь дух, по Евангельскому слову, дышит, где хочет, и вполне может действовать даже и через неверующих людей. Но если неверующие служат Христову делу невольно, сами того не зная, то христиан само их звание обязывает служить этому делу сознательно и не препятствовать общественному прогрессу, а, напротив, помогать ему прийти к его истинной цели – Царству Божьему, всеобщему свободному единению в Боге¹⁷.

Л.А. Тихомиров уже после смерти Соловьева, в 1903 г., в своей брошюре «Личность, общество и Церковь» признавал несомненные заслуги покойного в разработке вопроса об отношениях общества и Церкви. Но при этом он все же считал, что Соловьев допускал в своем учении серьезные ошибки, так как недостаточно ясно понимал природу общественности и ее связь с личностью. Главная его ошибка, считал Л. Тихомиров, в том, что он был готов отожд-

дествлять с обществом любую человеческую коллективность, даже потустороннюю¹⁸. Отсюда и возникали его идеи «христианской общестственности» и «христианского государства», которые Л. Тихомиров считал утопическими.

Собственные же идеи Тихомирова таковы. Начинал он с того, что рассматривал всю мировую жизнь и выделял в ней четыре уровня организации: неорганический, органический, животный и духовный. Человек объединяет в себе их все. Телесный элемент человеческой личности он связывал с неорганическим и органическим уровнями жизни, душевный (психический) – с животным миром, наконец, духовный выходит за пределы земного, посюстороннего мира. Так, утверждал Л. Тихомиров, «учит нас вера»¹⁹.

Все эти уровни жизни подчинены мировому закону единения, коллективного существования, который на интересующих нас животном и духовном уровнях проявляется в виде, соответственно, социальной жизни (сюда относится и жизнь человеческого общества) и церковной коллективности. Поскольку каждый уровень основывается на низших и сам служит основой высшим уровням, то и законы низших уровней не упраздняются, а продолжают существовать как частный случай. Они могут кое-что прояснить для нас в законах высшего уровня, но только кое-что, потому что уровни организации жизни имеют, по Л. Тихомирову, каждый свою особую природу и друг в друга эволюционно не переходят. Поэтому нельзя, например, уподоблять общество организму, а Церковь – обществу, это явления разного порядка²⁰.

Общество, писал Тихомиров в ранних статьях, есть кооперация сознательных личностей, объединенных общими или сходными интересами. «Средняя линия» этих интересов и определяет вектор его развития²¹. Образуется эта «средняя линия» стихийно, как стихийно возникают у людей их стремления и желания; поэтому общество, по Тихомирову, есть стихийный природный процесс, развивающийся, как все в природе, по законам необходимости. Такой необходимостью для него являются власть, иерархия и авторитет²². Интересы и стремления личностей, образующих общество, бывают не только сходными, но и различными и даже противоположными, а само понятие кооперации предполагает некоторое единство устремлений и действий, стало быть, обществу необходима какая-то организующая сила, т. е. власть. Власть предполагает подчинение, и отсюда неизбежно возникает иерархия. Наконец, чтобы власть была проч-

ной, она должна вызывать у подвластных желание добровольно ей подчиняться²³, т. е. обладать авторитетом.

Общественная жизнь, конечно, имеет огромное значение для развития личности (собственно, мировая роль общественности и заключается именно в «развитии индивидуальной особи»²⁴). Общество обеспечивает услугами каждого своего члена силами и средствами остальных, сохраняет запасы знаний, опыта и материальных средств, накопленных предыдущими поколениями, и передает их новым поколениям. Тем самым оно избавляет их от необходимости осваивать мир с нуля, – словом, в немалой степени избавляет человека от забот о собственном выживании и позволяет ему заняться саморазвитием. Но при всем этом, как бы ни была общественная среда благоприятна для развития личности, она все же не может дать ей полного удовлетворения²⁵.

Дело в том, что общество, как уже говорилось, основано на душевном элементе, а личность, кроме него, обладает также и духовным, который связывает ее с трансцендентным духовным миром. Дух по природе свободен, поэтому и личность является «природно-свободным» существом, «вкрапленным» в «природно-необходимый процесс» общества²⁶. Из этого и возникает извечный конфликт личности, всегда стремящейся к свободе, и обществом, всегда стремящимся эту свободу ограничить, чтобы она не расшатывала его устоев. При этом совсем уж ограничивать свободу личности обществу тоже нельзя: без свободы личность не может развиваться. А свойства общества, как всякой кооперации, зависят от средних свойств его членов, и чем менее эти члены развиты, тем ниже творческая сила самого общества, которое в итоге может захиреть и погибнуть²⁷. С другой стороны, и личность, как мы видели, вне общества развиваться не может и обречена на весьма жалкое существование.

Внести же свой духовный элемент в жизнь общества, одухотворить ее человек не может, так как его духовный элемент исходит не от него самого, а от Бога. Он есть «дуновение Божества в душе человека»²⁸. Только в единении с Богом, в Церкви, человек может вступить в гармонический духовный союз с другими людьми и найти удовлетворение всех своих высших стремлений, которые общество удовлетворить не может. Только в единении с Богом человек становится поистине свободным. Бог есть единственный источник подлинной свободы, а свобода без Бога – это, по церковному учению, иллюзия и рабство греху²⁹. Наконец, только в Церкви возможна та «христианская общественность», о которой

говорил В. Соловьев, – всеобщее гармоническое единство в Боге, основанное на свободе, равенстве и братской любви. При этом нет никакой нужды в одухотворении общественной среды, потому что общество, по Л. Тихомирову, нужно Божьему промыслу лишь как низший, предварительный этап выработки личности, лишь до тех пор, пока в человеке духовный элемент не возобладает окончательно над душевным³⁰.

Поэтому, считал Л. Тихомиров, все попытки европейских прогрессистов, начиная со времен Французской революции, устроить общество на основе не свойственных ему по природе духовных начал свободы, равенства и братства бессмысленны и прямо вредны. Из этого выходит только уродливое копирование форм Церкви, с заменой Живого Бога какой-нибудь абстракцией вроде Разума просветителей или марксистского коммунизма, а Царства Божьего – царством материального благосостояния, чисто животного счастья. Подобные учения обычно проповедают (причем вполне искренне) освобождение личности от всяческих оков, мешающих ей развиваться, но на деле ведут ее лишь к деградации³¹. Оно, впрочем, и неудивительно, так как проповедуемая ими свобода – это свобода без Бога, т. е., по учению Церкви (и убеждению Л. Тихомирова), рабство греху.

Однако не стоит думать, будто Л. Тихомиров, в духе критикуемого Соловьевым «средневекового мировоззрения», считал напрасной всякую заботу об улучшении социальной жизни – напротив, по его мнению, Церковь и ее члены обязаны об этом заботиться, и христианство в истории сделало в этой области очень много. Более того, улучшения, сделанные неверующими прогрессистами (которых хвалил Соловьев), тоже в сущности были подсажены им духом христианства, в котором они изначально были воспитаны³².

Точно так же Л. Тихомиров не считал, будто формы общественного устройства не имеют принципиального значения. Напротив, он, как известно, был поборником монархии, и не потому, что считал ее наиболее подходящей для России, а потому, что видел в ней наиболее высокую в нравственном отношении форму правления. Монархия означала для него верховное господство в общественной жизни нравственного начала, воплощенного в одном человеке – монархе³³, который, в свою очередь, был бы верным членом Церкви и преданным Богу и отвечал только перед Ним и своей совестью³⁴. Стоит также отметить, что подобные взгляды высказывал и В. Соловьев в конце 1880-х годов³⁵. Но если он, в духе своей философии

всеединства, полагал, что просветленное и преображенное общество, как и все сущее, войдет в итоге в Царство Божие, то Л. Тихомиров, настроенный более ортодоксально, считал, что общество в процессе приготовления мира к приходу Царства Божьего понемногу исчезнет, просто растворившись в Церкви.

Примечания

- ¹ *Соловьев В.С.* Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. № 6. С. 784. Пятью годами ранее в статье «Русская идея» Соловьев назвал политику русификации поляков, ограничения прав евреев и подавления униатской церкви «национальным грехом России» (*Соловьев В.С.* Русская идея / Пер. с фр. Г.А. Рачинского // Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Избранные сочинения. Мн.: Харвест, 1999. С. 192).
- ² *Тихомиров Л.А.* К вопросу о терпимости // Тихомиров Л.А. Критика демократии. Избранные статьи. М.: Москва, 1997. С. 400. Соловьев в ответной статье «Спор о справедливости» (Вестник Европы. 1894. № 4) назвал эту точку зрения языческой.
- ³ *Тихомиров Л.А.* Два объяснения // Тихомиров Л.А. Критика демократии. С. 503–504.
- ⁴ *Соловьев В.С.* Конец спора // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 533–541.
- ⁵ *Милевский О.А.* Лев Тихомиров: две стороны одной жизни. Барнаул: АлтГУ, 2004. С. 272–273.
- ⁶ *Соловьев В.С.* Оправдание Добра. М.: Республика, 1996. С. 204.
- ⁷ *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни. СПб.: Магик-пресс, 1995. С. 126.
- ⁸ *Соловьев В.С.* Оправдание Добра. С. 184–185.
- ⁹ *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 238–239.
- ¹⁰ Там же. С. 241.
- ¹¹ *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни. С. 126, 130–131.
- ¹² Там же. С. 126–127.
- ¹³ *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. С. 236.
- ¹⁴ *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 12 т. Т. VI. Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. С. 384–387.
- ¹⁵ Там же. С. 381, 391.
- ¹⁶ Там же. С. 391.
- ¹⁷ Там же. С. 392–393.
- ¹⁸ *Соловьёв В.С.* Оправдание Добра. С. 203.
- ¹⁹ *Тихомиров Л.А.* Личность, общество и Церковь // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М.: Алир; Облиздат, 1999. С. 56–57. Видимо, речь идет об

В.С. Соловьев и Л.А. Тихомиров о соотношении личности, общества и церкви

учении известного православного богослова епископа Феофана Вышенского, ныне канонизированного как святитель Феофан Затворник (см.: *Свт. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться* // Наука и религия. 2004. № 5. С. 37–40).

20 *Тихомиров Л.А. Личность, общество и Церковь. С. 56–57.*

21 *И. Кольцов (Тихомиров Л.А.) К вопросу об экономике и политике* // Дело. 1881. № 5. С. 18–19.

22 *Тихомиров Л.А. К вопросу о свободе* // Тихомиров Л.А. Критика демократии. С. 452.

23 *Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 12–15.*

24 *Тихомиров Л.А. Личность, общество и Церковь. С. 61.*

25 Там же.

26 *Тихомиров Л.А. К вопросу о свободе. С. 452.*

27 *Тихомиров Л.А. Личность, общество и Церковь. С. 62–63.*

28 Там же. С. 63.

29 *Тихомиров Л.А. Вечные вопросы* // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. С. 94. Ср.: Мф. 24:25.

30 *Тихомиров Л.А. Личность, общество и Церковь. С. 67.*

31 Там же. С. 81.

32 Там же.

33 *Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 61.*

34 Там же. С. 412–418.

35 См.: *Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство* / Пер. с франц. Г.А. Рачинского // Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 219–220.

ЛОГИКА МОРФОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ О. ШПЕНГЛЕРА

В данной статье автор пытается установить взаимосвязь между образом мировидения культурно-исторического субъекта и исходными органическими параметрами исторической действительности в философии О. Шпенглера.

Ключевые слова: гештальт, культура, восприятие, цикл, природа, история.

Морфология, или «учение о гештальтах» (*Gestaltenlehre*), используется Шпенглером, как для формирования целостного образа исторического генезиса, так и для утверждения гносеологических параметров субъекта истории, позволяющих ему созерцать окружающую действительность и реализовывать свои творческие возможности. Последовательность витков органического цикла, олицетворяющая ход истории, представлена в «Таблице “одновременных” духовных эпох». Логика взаимодействия Природы и Истории, определяющая образ мировидения культурно-исторического субъекта, отражена в диаграмме, поясняющей тезисы, изложенные в начале второй главы первого тома «Заката Европы»¹. Настоящая статья представляет собой обобщенный комментарий к этим двум схемам. Он покажет, что шпенглеровская теория гештальтов может рассматриваться в качестве единства представления об исторических циклах и опыта морфологического мировосприятия, что будет, в свою очередь, проиллюстрировано в нашей собственной «проективной» диаграмме. Итак, рассмотрим сначала две схемы, приводимые Шпенглером на страницах «Заката Европы».

Таблица «одновременных» духовных эпох. Фрагмент «Лето».

Лето

Созревающая сознательность.

Первые ростки гражданско-городского и критического движения

Реформация: в рамках религии народный протест против великих форм ранней эпохи

Брамины, древнейшие элементы упанишад	Орфическое движение Религия Диониса «Религия Нумы»	Августин Несторианцы Монофизиты Маздак	Николай Кузанский Гус, Савонарола, Карлштадт, Лютер, Кальвин
--	---	---	---

Начало чисто философской формулировки мироощущения.

Противоположность идеалистических и реалистических систем

Содержится в упанишадах	Великие досократики	Византийская, иудейская, сирий- ская, коптская и персидская литература	Галилей, Бэкон, Декарт, Бруно, Бёме, Лейбниц
----------------------------	------------------------	--	--

Создание новой математики.

Концепция числа как отражения и сущности формы мира

Утрачено	Число как величина (мера) (геометрия, арифметика) Пифагорейцы	Неопределенное число (алгебра) Развитие не исследовано	Число как функция (анализ) Декарт, Паскаль, Ферма, Ньютон, Лейбниц
----------	--	--	---

Пуританизм: рационалистически-мистическое скудение религиозного начала

Следы в упанишадах	Пифагорейский союз	Мухаммед, Павликиане иконоборцы	Английские пуритане, Французские янсенисты (Пор-Рояль)
	<i>Душа</i>		<i>Мир</i>
Существование Бодрствование	Возможность	Осуществление (жизнь) Становление Направление Органическое Символ, картина	Действительность Ставшее Протяженность Механическое Число, понятие
Картина мира		<i>История</i> Такт, гештальт Физиогномика Факты	<i>Природа</i> Напряжение, закон Систематика Истины

Таблица есть образ органического развития культур. Хронологические отстоящие друг от друга на столетия и тысячелетия, они сосуществуют друг с другом в рамках виртуального времени непрерывно осуществляющей себя жизни.

Юная, робеющая, полная предчувствий душа изливается на рассвете романского стиля и готики. Она заполняет фаустовский ландшафт от Прованса трубадуров до Хильдесхаймского собора епископа Бернварда. Здесь дует весенний ветер. <...>. Детство глаголет таким же образом и совершенно родственными звучаниями из раннегомеровской дорики, из древнехристианского, т. е. раннеарабского, искусства и из творений Древнего царства в Египте, начинающегося с 4-й династии. Мифическое мироосознание борется тут со всем темным и демоническим в себе и в природе, дабы медленно вызреть навстречу чистому светозарному выражению наконец завоеванного и осмысленного существования. Чем более приближается культура к полуденной высоте своего существования, тем мужественнее, суровее, сдержаннее, насыщеннее становится ее окончательно удостоверенный язык форм, тем увереннее она в ощущении своей силы, тем яснее прорезываются ее черты. Ранним утром все это было еще смутно, сбивчиво, ищуще, исполнено детской тоски и одновременно страха. Присмотримся к орнаментике романо-готических церковных порталов Саксонии и южной Франции. Вспомним древнехристианские катакомбы и вазы дилоновского стиля. Теперь же, в полном сознании зрелой формообразующей силы, каковой ее являют эпохи начинающегося Среднего царства, Писистратидов, Юстиниана I, Контрреформации, каждый нюанс выражения выглядит изысканным, строгим, размеренным, исполненным изумительной легкости и самоочевидности. Здесь повсюду встречаются мгновения яркого совершенства, те самые мгновения, в которые возникли голова Аменемхета III (сфинкс гиксосов из Таниса), свод Св. Софии, полотна Тициана. Более поздними, нежными, почти ломкими, исполненными щемящей радости последних октябрьских дней предстают книдская Афродита и кариатиды Эрехтейона, арабски сарацинских подковообразных арок, дрезденский Цвингер, Ватто и Моцарт. Наконец, со старостью наступающей цивилизации огонь души угасает. Убывающая сила вторично покушается с половинчатым успехом – в классицизме, не чуждом ни одной угасающей культуре), – на творчество большого размаха; душа еще раз тоскливо вспоминает – в романтике – о своем детстве. И вот же усталая, раздосадованная и холодная – она теряет радость жизни и, как в римскую императорскую эпоху, из ... света вожделеет обратно к мраку *прадушевой* мистики, к материнскому лону, к могиле².

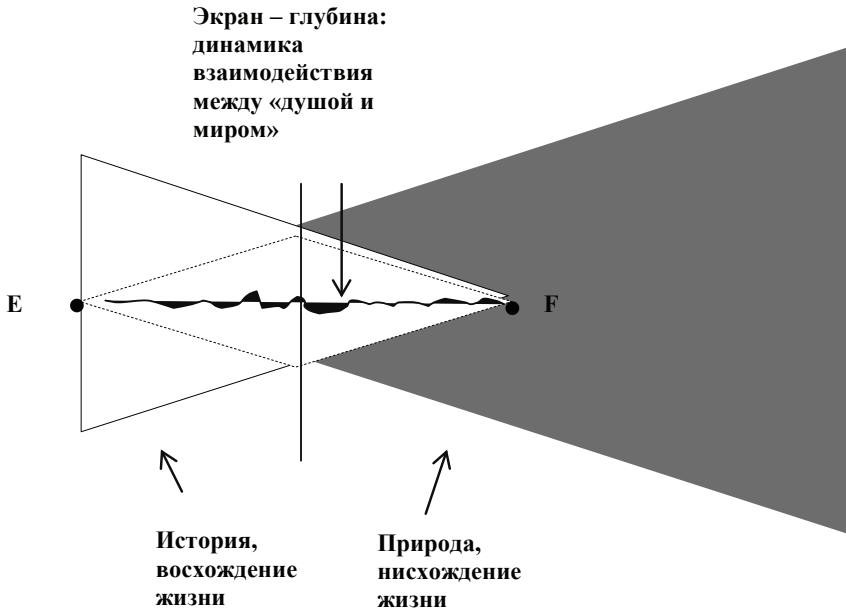
Несмотря на утверждение Шпенглера об истории как о несвязанных друг с другом биографиях различных культур, они все же являются частями единого исторического целого, которое весной набирает силу, летом достигает максимума своих проявлений, осенью идет на спад, а зимой опускается до минимально возможного уровня органической жизнедеятельности. Первые два периода жизни исторического организма связаны с непрерывным увеличением его жизненных сил, максимальный подъем которых определяет его подлинно историческое существование, тогда как вторые два оказываются началом упадка, завершающегося цивилизацией, т. е. слиянием исторических форм с безжизненным, бесформенным и практически неподвижным ландшафтом. Органический цикл представляет собой *более* или *менее* интенсивную пульсацию жизненно-психических энергий, и поэтому с точностью определить момент перехода от «мрака прадушевности» к «световым образам» души невозможно. Каждый его «сезон» связан или с усилением, или с ослаблением этих энергий, что выражается в соответствующем языке форм, который может быть «смутным», «сбивчивым», «ищущим», «сдержанным», «мужественным» и «насыщенным» или «усталым» и «холодным».

Вторую схему Шпенглер использует для того, чтобы проиллюстрировать наиболее значимые аспекты морфологического мировосприятия, формирующегося посредством взаимодействия образов Природы и Истории. Его логика выражается в принципе *двойного видения*, который позволяет субъекту созерцать историческую действительность в качестве единства чувственно-эмпирических вещей и духовных образов, погруженных в поток становления. Представление о таком единстве дает уже лексика немецкого слова «Gestalt», указывающая как на конкретную форму, так и на *ничто*, находящее в ней свое выражение. К примеру, «Eine Gestaltannehmen» – «приобрести форму» или «воплотиться в реальный образ», «рисоваться, представляться»; «Der Teufel in der Gestalt der Schlange verkorpert» – «дьявол является в образе змеи»; «uns gefiel die tänzerische Gestalt des Faust durchden Tänzer W.» – «нам понравился балетный образ Фауста, созданный артистом В.»; «Ritter von der traurigen Gestalt» – «рыцарь печального образа». Эти примеры употребления слова «Gestalt» демонстрируют механизм двойственного восприятия, который в рамках философии Шпенглера выстраивается через взаимодействие природного и исторического восприятий мира.

Здесь налицо два возможных способа, которыми человек в состоянии внутренне овладеть окружающим миром и пережить его. Я со всей строгостью отделяю – не по форме, а по субстанции – органическое восприятие мира от механического, совокупность гештальтов от совокупности законов, образ и символ от формулы и системы, однократно-действительное от постоянно возможного, цель планомерно упорядочивающей фантазии от цели целесообразно разлагающего опыта...³.

Историческое восприятие есть *переживание* (Erlebnis) субъектом архитектурной энергии *становления*, проявляющейся во всем, что «описывается направлением, временем, ритмом, судьбой, стремлением: от цокота копыт упряжки рысаков и мерной поступи воодушевленной армии до безмолвного взаимопонимания влюбленных, до такта благородного общества, внятного одному только чувству, до взгляда знатока человеческой природы, уже обозначенного мной раньше как физиогномический такт»⁴. Это переживание свойственно художникам, поэтам, музыкантам и мистикам, в момент которого состояние индивида полностью совпадает с состоянием окружающей его действительности, определяющимся исходным ритмическим порядком пульсации космоса. Разделение действительности на субъект и объект становится невозможным, ибо первый оказывается тем, *что* им переживается, и это позволяет ему постигать явления окружающей действительности в качестве множества единичных, уникальных и неповторимых органических всплесков, каждый из которых получает свое собственное «лицо и почерк»⁵. Природное мировидение есть познание (*erkennt*), которое «представляет собой, в сущности, напряжение: “чувство” и “предмет”, “я” и “ты”, “причина” и “следствие”, “вещь” и “свойство” – все это расколото и напряжено...»⁶. Решающую роль здесь играет *ощущение* (Empfinden), которое подвергается субъектом критике, отделяющей от него элементы его собственной субъективности и, следовательно, с его точки зрения, максимально приближающее его к реальной действительности. Тем самым обнаруживается следующий парадокс: для того чтобы подвести всю совокупность феноменов окружающей действительности под единую и неизменную эмпирическую или морально-этическую основу, которая может быть представлена в качестве научного закона, естественноведческой системы или религиозной догмы, необходим субъективный творческий акт, но формируемые в рамках природного мировидения образы считаются объективными как раз в силу того, что они воспроизводятся в самой природе⁷.

Попробуем более детально прояснить сущность исторического и природного мировидения и их взаимодействия. Рассмотрим следующую диаграмму.



Эта проективная диаграмма учитывает представление о жизненном цикле истории, отраженное в таблице «одновременных духовных эпох», и логику взаимодействия Природы и Истории, данную в схеме, и представляет их *одновременно* в качестве единого образа. Она состоит из трех фигур: двух «опрокинутых» друг в друга треугольников-проекций и ромбовидного экрана.

Темный треугольник – проекция законов и правил, с помощью которых субъект «укрощает» агрессивный и непредсказуемый внешний мир, преобразуя его в Природу – доступную для *обще*-человеческой жизнедеятельности действительность. Она состоит из всего того, что субъект автоматически усваивает и воспроизводит, начиная от «мелкой техники повседневности» и заканчивая церковными догматами, социально-этическими нормами и научными законами. Природа является безличной, стремящейся стать доступной на уровне простого ощущения (*Empfinden*), одинаковой

для всех индивидов реальностью. Вертикальная линия отражает позитивное представление об Истории (История равна Природе) как о непрерывном прогрессе и развитии (Шпенглер считает, что оно отражено в схеме «Древний мир» – Средние века – Новое время), в рамках которого субъект в каждую новую эпоху формирует все более справедливое социальное устройство и все лучше справляется с окружающей действительностью.

Светлый треугольник – проекция символов, картин, музыкальных, поэтических и литературных произведений, относящихся к сфере *чувствования* (Fühlen). Чувствование или созерцание есть врожденная способность субъекта как органического существа проникаться исходной пульсацией космоса, которая позволяет ему выявлять в Природе элементы живого становления, которое воспроизводится в самых разнообразных аффектах (любовь, ненависть, боль, тоска, меланхолия и т. д.) и которое часто бывает агрессивным и враждебным по отношению к последней. Но именно это интенсифицирует минимальный уровень жизни, данный субъекту в рамках Природы, и превращает ее в Историю, являющуюся наивысшим уровнем проявления жизни.

Экран иллюстрирует динамику целостного мировосприятия, которую Шпенглер описывает с помощью образа *глубины* (Tiefe).

Все растягивается, но это еще не «пространство», не что-то в себе упорченное, а некое постоянное саморастягивание от подвижной точки «здесь» до подвижной точки «там». Переживание мира связано исключительно с феноменом *глубины* – дали или *отдаленности*, – контур которой в абстрактной системе математики обозначается наряду с длиной и шириной как *третье измерение*. Эта тройственность одинаково расположенных элементов заведомо ложна. Нет сомнения, что в пространственном впечатлении о мире они не равноценны, не говоря уже об их неоднородности. Наверняка «длина и ширина» дают в переживании не сумму, а единство и оказываются, осторожно говоря, просто формой ощущения. Они представляют чисто чувственное *впечатление*. Глубина представляет *выражение, природу*; с нее и начинается «мир». Это, разумеется совершенно чуждое математике, различие в оценке третьего измерения по сравнению с двумя другими кроется и в противопоставлении понятий «ощущение» и «созерцание». Растягивание вглубь превращает первое во второе. Только глубина есть *действительное* измерение в буквальном смысле, нечто *протягивающее*. В ней бодрствование активно, в остальных оно строго пассивно. В этом изначальном и не подлежащем дальнейшему анализу элементе глубочайшим образом проговаривается

символическое содержание некоего порядка, и притом в смысле какой-то одной культуры. Переживание глубины есть – от понимания этого зависит все дальнейшее – столь же совершенно произвольный и необходимый, сколь и совершенно творческий акт, посредством которого «Я» получает, хочется сказать – в директивном порядке, свой мир. Из потока ощущений этот акт созидает некое исполненное форм единство, некую подвижную *картину*, которая отныне, по мере понимания, подпадает власти законов, подчиняется принципу каузальности и, значит, в качестве отражения конкретного ума является *преходящей*. Нет никакого сомнения – хотя рассудок и противится этому, – что названное растягивание способно на бесконечное разнообразие, проявляющееся по-иному не только у ребенка и взрослого, дикаря и цивилизованного человека, китайца и римлянина, но и у каждого отдельного человека, в зависимости от того, задумчиво или внимательно, деятельно или спокойно переживает он свой мир⁸.

Глубина – образ, выражающийся как в простых физических ощущениях, связанных с эмпирической (природной) жизнедеятельностью, так и с символическим (историческим) мировосприятием. Как мелкая повседневная рутина, так и творчество в области искусства, религии или философии обусловлены образом глубины. Сам он – неосуществим и не имеет обозначенной формы или границ: образ глубины несводим ни к «форме ощущения», в качестве которой она рассматривается в рамках математического счисления, ни к «*символическому содержанию некоего порядка*». Он обуславливает саму динамику перехода от первой, локализирующей в точке «здесь», ко второму, локализирующемуся в точке «там». Образ глубины разворачивается в живом взаимодействии субъекта и мира в процесс непрерывного *взаимообращения ощущения* (точка «E») и *созерцания (чувствования)* – точка «F»). Его следует понимать как *возможность* перехода из одного в другое, во время которого внутренние предобразные ощущения поднимаются на поверхность, открываясь субъекту в точке «там» (F) в качестве внешних представлений. Пассивное переживание воздействий эмпирической действительности в условиях нарастающего напряжения (отмечено на рисунке волнистой линией) между субъектом и окружающим миром *постепенно* становится созерцательной активностью, предельная степень которой проявляется в образовании духовных символических форм действительности.

В условиях опыта конкретного культурно-исторического субъекта образ глубины обычно формируется за счет преобладания впе-

Б.В. Подорога

чатлений, связанных с ощущением (Empfinden), или впечатлений, связанных с чувствованием (Fühlen). В первом случае речь идет о формировании природного мировосприятия, дублирующего заложенную в космическом круговороте тенденцию к нисхождению и приостановке жизненных энергий, во втором случае – о восхождении жизни, связанном с исторической тенденцией к интенсификации природной действительности.

Примечания

- ¹ *Шпенглер О.* Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 189–200, 260.
- ² Там же. С. 264.
- ³ Там же. С. 131–132.
- ⁴ Там же. Т. 2. С. 7.
- ⁵ Там же. Т. 1. С. 258.
- ⁶ Там же. Т. 2. С. 6, 7.
- ⁷ Там же. Т. 1. С. 324.
- ⁸ Там же. С. 330.

НЕМЕЦКИЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ
МИСТИЦИЗМ И МИФОЛОГИЯ ТРЕТЬЕГО РЕЙХА:
МАЙСТЕР ЭХХАРТ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
АЛЬФРЕДА РОЗЕНБЕРГА

Статья посвящена интерпретации одним из идеологов немецкого национал-социализма Альфредом Розенбергом идей философа и богослова позднего Средневековья Майстера Эххарта. В главном труде «Миф XX века» Розенберг пытался воссоздать для зарождающегося нацизма древнюю традицию, основание которой он полагал в лице средневекового мистика-доминиканца. Немецкий идеолог навязывал истории и философии свое видение, вырывал фразы из контекста, не учитывал древнюю христианскую традицию, которой питался Майстер Эххарт. В данном случае сложно говорить об интерпретации средневекового наследия. Налицо историческая подтасовка, подделка, достаточно неумелая, но сознательная и оказавшая большое влияние на умы многих людей.

Ключевые слова: Майстер Эххарт, Альфред Розенберг, мистицизм, национал-социализм, Средневековье, христианская Церковь, Третий рейх.

Майстер Эххарт – фигура достаточно неоднозначная. Немецкий доминиканец, профессор Парижского университета, схоласт, провинциал Тюрингии, последователь Фомы Аквинского и Альберта Великого, оригинальный проповедник, мистик... Именно он впервые начал проповедь не на ученой латыни, языке клириков и интеллектуалов, а на местном «вульгарном» – немецком языке. Именно он впоследствии получит титул «отца немецкой спекуляции»¹ и – даже более – немецкой философии и богословия². Именно он был забыт на несколько веков вследствие папского осуждения нескольких тезисов его учения, но в Новое время о нем вновь вспомнили – с уважением и благодарностью. Его проповеди и трактаты стали читать, толковать, комментировать, сравнивать,

воплощать в жизнь, брать за образец. Но самое интересное другое, а именно: его будут считать своим *все* – католики, протестанты, православные, буддисты, индуисты, материалисты, ационалисты и фашисты³.

В Германии интерес к Средневековью резко возрос с конца XIX в. Публикуются и переводятся забытые на целые столетия трактаты, заново и по-новому открываются великие, но доселе пребывавшие в забвении имена, среди которых выделяется имя немецкого мистика Майстера Экхарта. Он видится как предшественник Мартина Лютера, как человек, кинувший вызов Риму и папе и незаконно осужденный Церковью. Немецкий доминиканец становится символом национального немецкого возрождения, возрождения великой Германии, нового, Третьего, рейха.

Сама нацистская партия была неоднородна в отношении религии и тем более мистики. Взгляд на религию варьировался от набожности до пантеизма и атеизма. Сам Адольф Гитлер осуждал все проявления мистики и оккультизма. Он говорил, что «у истоков наших программных требований стоят не таинственные и мистические силы, но ясное сознание и открытая рациональность»⁴. В другом месте он заявлял, что «для национал-социализма нет ничего более чуждого, чем наполнять сердца немцев мистикой»⁵.

Несмотря на эти воззрения фюрера, в руководстве НСДАП (национал-социалистическая немецкая рабочая партия; 1933–1945) не все мыслили в этом ключе. Именно таким исключением и был один из крупнейших немецких государственных и политических деятелей, «главный нацистский философ» Альфред Розенберг. Вполне возможно, он был единственным человеком в руководстве партии, кто живо интересовался наследием Экхарта и средневековой христианской мистикой.

Альфред Розенберг родился в Ревеле (совр. Таллин) в семье немца-башмачника (или купца?) и эстонки. В 1910 г. он поступил в Высшую техническую школу в Риге. В 1915 г. вместе со школой был эвакуирован в Москву, где учился в Императорском московском техническом училище (ИМТУ, совр. МГТУ им. Э. Баумана) и в 1917 г. получил диплом архитектора. В октябре 1917 г. сочувствовал большевикам, но затем перешел на крайне антибольшевистские позиции, в 1918 г. бежал в оккупированную немцами Прибалтику, а затем переселился в Мюнхен, где вступил в ряды национал-социалистов. В 1919 г. познакомился с Гитлером. Впоследствии он стал главным идеологом НСДАП, начальником управления внешней политики (1933–1945) и рейхминистром по делам восточных тер-

риторий (1941–1945). На Нюрнбергском процессе был приговорен к смертной казни через повешение.

А. Розенберг написал более десятка работ, из которых основной считается «Миф XX века: Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени» (1929). Именно в этой книге были выработаны основные термины, понятия и идеи немецкого национал-социализма. Миф Розенберга – это миф крови, это борьба с декадентством и «гибридностью», под которой понимается всяческое смешение северогерманской расы с чуждыми элементами, особенно с еврейством; это стремление к «идеалу расовой красоты» и, в более широком плане, – к «третьей империи», «немецкому социализму» и «германской демократии».

Альфред Розенберг достаточно часто упоминал об Экхарте на страницах своего «Мифа» и даже посвятил ему всю третью часть первой книги («Мистика и действие». С. 160–200). Он даже признался, что «будет вечным позором то, что мастер Эккехарт⁶ еще нигде не изучался обстоятельно и подробно»⁷. Немецкий средневековый мистик виделся Розенбергу как вдохновитель немецкой нации, как пророк возрождения и свободы, как провозвестник новых ценностей.

Идеолог нацизма явно не хотел начинать свою «религию крови» с чистого листа. За точку отсчета он взял XIII век – век зрелой схоластики и зарождающейся мистики. В ту смутную эпоху отыскался и своего рода «предтеча» нацистской идеологии – Майстер Экхарт. Этот интерес нациста к средневековому мистикам носил не практический, а исторический характер: необходимо было создать для нового политического движения традицию, берущую свое начало в глубоком прошлом. Несмотря на то что национал-социалистические идеологи ощущали свою связь «с мировоззрением немецких романтиков и идеалистов, пронизанным иррациональными, иногда даже мистическими элементами»⁸, все же подобная связь (если вообще можно говорить о связи) была скорее навязана истории, чем имела место на самом деле.

К христианству Розенберг относился достаточно неоднозначно. В своих мемуарах он писал, что антикатолические убеждения он приобрел еще в юности⁹. Как выходец из протестантской среды Розенберг нападал в первую очередь на Ватикан, который, по его мнению, мешал консолидации немецкой нации¹⁰. По мнению нацистского идеолога, современная Церковь уже отжила свое. Христианство виделось ему не только как религиозное учение, но и как «пролетарско-нигилистическое политическое течение» [С. 55].

«Мятежник из Назарета» [С. 100], как называл он Христа, был религиозным революционером, великим проповедником свободы и любви. Но фарисей Савл (будущий апостол Павел) извратил учение Христа [С. 57]. Враждебные еврейские традиции заглушили дело Христа, и поэтому христианство превратилось в «чудовищную, сознательную и бессознательную фальсификацию простой, радостной миссии Царства Небесного внутри нас» [С. 442]. В отличие от Магомета или Конфуция, Христос не создал религии (ее создали Савл и Игнатий Лойола) [С. 442]. Именно поэтому миссия Христа не удалась, и его учение было тотчас искажено его «последователями». Современное христианство представлялось Розенбергу как некий синтез «еврейской мифологии» [С. 340], «сирийской магии» [С. 91], «этруско-азиатских представлений» [С. 59] и «ведьмомании» [С. 52].

Исходя из этого, понятно толкование Розенбергом понятий *христианин* и *католик* Майстера Экхарта. Последний, следуя учению ап. Павла, которого так ненавидел Розенберг, утверждал, что Церковь есть живое тело, *corpus Christi mysticum*, члены которого составляют верующие. Сам Экхарт пишет: «Мы суть члены под единой главой Церкви, которая есть Христос»¹¹.

Кроме того, Розенбергу был, видимо, неизвестен тот факт, что Экхарт не был отлучен от Церкви, но умер в мире с ней. Инквизиционный суд осудил лишь 28 положений из его трактатов и проповедей, но в отношении него самого Церковь определенно признала его *bona fides*. Розенберг же полагал, что папа его не только осудил, но и даже помог ему умереть. Как едко замечал он в своем «Мифе», естественной ли смертью умер Экхарт или с помощью порошочка, осталось неизвестным [С. 186]. До нас не дошло *ни одного* исторического свидетельства о насильственной смерти Майстера Экхарта.

Далее Розенберг выдвинул гипотезу, что Рим, для того чтобы ввести в заблуждение последователей Экхарта, составил якобы его «отречение» как публичную просьбу о прощении, «хотя Экхарт, наоборот, был всеми силами готов защищать свое учение» [С. 186]. Действительно, в заключении буллы говорилось о том, что Майстер Экхарт перед смертью отрекся от своих заблуждений¹², но поскольку сам текст «отречения» не сохранился, то невозможно сказать что-то определенное об этом отречении.

Наконец, Розенберг искренне полагал, что сторонники Рима после смерти Экхарта «подправили» его учение и «включили его в ряды духовных учеников Фомы Аквинского» [С. 187]. Здесь Розенберг снова

тенденциозен. Известно, что феномен экхартовской мистики продолжал великую античную и средневековую традицию, ведущую свое начало от Платона и Аристотеля через блаженного Августина и Дионисия Ареопагита вплоть до Фомы Аквинского. Лишь в контексте этой традиции может быть понят как образ, так и само философствование Майстера Экхарта. Если же Экхарта извлечь из этого контекста, то его философию можно подогнать подо что угодно, вплоть до расизма, нацизма и фашизма, что и было сделано Розенбергом, видевшим в Экхарте абсолютно самодостаточного и уникального мыслителя, выходящего за рамки какой бы то ни было традиции.

Таким образом, видно, что Розенберг описывал Экхарта *со своих позиций* и вне всякого исторического, богословского и философского контекста. Более того, немецкий идеолог пришел к совершенно курьезному выводу, будто Экхарт «основывается не на церковных тезисах и даже не на Библии (как позже Лютер), а только на признании свободного разума» [С. 187]. И это несмотря на то, что большая часть творений Майстера Экхарта представляет собой именно комментарии к книгам Священного Писания.

Важно также отметить то, какими изданиями пользовался А. Розенберг. Прежде всего это издание немецких проповедей и трактатов Майстера Экхарта, опубликованных в 1857 г. швейцарским германистом Францем Пфайффером во втором томе своего собрания «Немецкие мистики XIV века»¹³. Немецкие проповеди и трактаты были опубликованы на языке оригинала (т. е. на средневерхненемецком), без перевода и комментария, что делало издание доступным лишь для специалистов. Сам Розенберг знал это издание и о нем упоминал [С. 163], но, видимо, не читал, поскольку было другое, более доступное и понятное издание Германа Бюттнера¹⁴. Это издание имело огромный тираж и пользовалось популярностью, во-первых, из-за того, что представляло собой перевод на верхненемецкий (современный немецкий) язык, а во-вторых, Экхарт был в нем представлен как один из духовных предтеч немецкого национализма¹⁵. Это было очень близко А. Розенбергу, и потому он пишет: «Лучшую работу и одновременно глубокое признание представил Г. Бюттнер. Его переводы на верхненемецкий я читал. <...> Оно должно быть настольной книгой в каждом немецком доме» [С. 163].

Выходит, Розенберг пользовался только одним-единственным изданием Экхарта в переводе Г. Бюттнера. Но ведь Экхарт писал не только на немецком языке, но и на латыни. Более того, латинские сочинения составляют ⁹/₁₀ его произведений. И совершенно невозможно упустить из виду корпус латинских произведений Майстера,

что как раз и сделал А. Розенберг. К тому же, как это было показано выше, Розенберг использовал не оригинальный средневерхненемецкий язык проповедей (издание Пфайффера), но произвольный и искусственный перевод-перифраз Г. Бюттнера. И картину завершает еще один факт, а именно: издание Пфайффера, с которого был сделан перевод Бюттнера, был признан *очень сильно* испорченным. Боннский германист Йозеф Квинт издал текстовую корректуру¹⁶, в которой были выявлены не только серьезнейшие погрешности и смысловые ошибки перевода Бюттнера, но и устранена текстовая ущербность и испорченность пфайфферовского издания. В этой текстовой корректуре Квинта не осталось ни следа от Экхарта-пантеиста и от Экхарта-протестанта и революционера. Без квинтовского критического издания текста и пфайфферовского издания бюттнеровский перевод совершенно непригоден¹⁷.

Кто же Экхарт для Розенберга? Это либеральный Прометей XIX века, который «свободен от Бога» (*Los-von-Gott*), а следовательно, и «свободен от Рима» (*Los-von-Rom*). Именно Экхарту Розенберг приписал открытие Бога в душе и ее вечной свободы. Розенберг писал: «У германского мистика на первое место сознательно – пусть даже в одеждах своего времени – выступает новый возродившийся германский человек» [С. 162].

Бог понимался Розенбергом, с одной стороны, как аналогия судьбы [С. 290], с другой – как персонафикация высших человеческих ценностей (о чем до него писал Л. Фейербах). По мысли Розенберга, Экхарт как «великий мистик» утверждал равноценность души и Бога [С. 164]: Бог стал человеком, чтобы родиться в душе. Розенберг заметил: «Нордическое духовное наследие заключалось ...в сознании не только богоподобия человеческой души, но и ее равенства Богу» [С. 181].

Но Майстер Экхарт никогда не говорил о равенстве души Богу. С одной стороны, немецкий доминиканец действительно утверждал, что поскольку Бог един и только Он есть источник всякого бытия, то бытие едино; вне Бога бытия нет. По мысли Экхарта, в бесконечно-творческом Интеллекте Божьем находятся праформы (*Urform*) всех вещей, которые отсюда по воле Божьей осуществляются и реализуются в земном бытии. До своего творения во времени все вещи пребывали в Боге, в Его Разуме¹⁸. В процессе же творения эти вечные праформы, содержащиеся в Боге, стали присущими тварным вещам, и исходя из этого, можно сказать, что творения обладают *в некоторой степени* божественным бытием.

Но, с другой стороны, из этого вовсе не следует, что душа и Бог равны по существу и достоинству. Между ними лежит огромная и непроходимая бездна. Человек создан не тождественным и равным Богу (что уже невозможно в силу творения), но лишь как способный уподобиться Ему. Творение, по мысли Экхарта, есть «бытие, воспринимаемое из ничто», в то время как Творец есть податель бытия и всецелое бытие. Он есть «бытие, производящее из ничто»¹⁹. Вне Бога нет бытия, но есть лишь чистое ничто, поскольку всякое бытие происходит от Бога. Розенберг же в своем «Мифе XX века» неоднократно говорил о полярности и двойственности бытия. Каким образом могут соотноситься абсолютность Божия у Экхарта и «вечная полярность бытия»²⁰, «двойственность как основной закон всякого бытия»²¹ Розенберга, остается совершенно непонятным [С. 179].

Экхарт, мысля в рамках церковной традиции, говорил о том, что Бог есть бытие и *непосредственная* причина бытия²², которая, соответственно, не предполагает для процесса творения какого-либо посредника или средства. Экхарт в данном случае использовал традиционное учение об аналогии сущего (*analogia entis*), согласно которому творение напряженно пребывает между бытием и ничто. Творение есть одновременно и сущее (как созданное Богом), и не-сущее (как созданное из ничто). Оно одновременно и подобное и неподобное Богу (по тем же самым основаниям). Бог соприкасается с ними (как Творец и Промыслитель) и не соприкасается с ними (как самодостаточный). Он – во всех вещах (как образ и причина) и над всеми вещами (как самодостаточный и бесконечно простой)²³. Наше воспринятое от Бога бытие (*receptum esse*) или бытие-от-иного (*ens ab alio*) качественно отлично от бытия Божия, которое есть *собственно* бытие (*ipsum esse*)²⁴, или бытие-в-себе (*ens a se*).

И в данном случае Розенберг вновь видел все по-своему. Он обнаруживал, что Экхарт осуждает «еврейско-римское учение» [С. 183] о творении мира из ничего. Это традиционное христианское воззрение Розенберг называл «безумной с нашей точки зрения идеей» [С. 182], «кощунственным материализмом» [С. 183], с которым с самого начала боролся германский дух. Розенберг не согласен принять Бога, творящего мир из ничего, в руках которого «мы представляем собой лишь бесформенную глину и труп» [С. 182]. Человек сам творит Бога в процессе самопознания и в этом заключается сущность «нордической мистики» [С. 182].

Важным в системе Экхарта представляется учение об отрешенности, которой Майстер посвятил отдельный трактат. Человек, отрешаясь от всех земных вещей, привязанностей, от самого себя и

своей самости, опроцает и освобождает душу от конечной ее части для принятия всецелого и бесконечного, для соединения с Богом. Это учение Экхарта об отрешенности Розенберг называет «самым лучшим вероучением сознания германской личности» [С. 171]. Именно в отрешенности, в интерпретации Розенберга, человек познает самое себя, свой внутренний мир, начинает уважать себя как личность, ощущает свое величие и благородство [С. 175]. И если Экхарт ясно говорит об отрешенности как освобождении себя от всего для обретения Бога, то Розенберг видит это совершенно наоборот: он понимает экхартовскую отрешенность как познание и раскрытие в себе чести и благородства духовной личности. Если отрешенность Экхартом мыслилась как раскрытие себя по отношению к Богу, то в интерпретации Розенберга она видится именно как замыкание на самом себе и созерцание своего величия и благородства, осознание своей внутренней и самодостаточной свободы.

Но самой важной ссылкой на Экхарта, благодаря которой, возможно, Розенберг и обратил внимание на немецкого мистика, являются следующие слова: «Самое благородное, что есть в человеке, это кровь – в хорошем смысле. Но и самое дурное в человеке – это тоже кровь – в плохом смысле» [С. 189]. Эти слова Розенберг толкует соответствующе: кровь – это раса, поэтому Экхарт говорит о религии крови. Собственно, именно раса, «кровь» является главным понятием идеологии нацизма. Более того, раса есть душа, которая понимается немецким идеологом не как нечто индивидуальное, относящееся к личности, а как коллективное, народное, как некоторая общая система государственных ценностей. Экхарт предвосхитил, по мысли Розенберга, германскую религию будущего, «религию крови» [С. 490]. Эта религия преодолет все церковные догмы и провозгласит высшими ценностями свободу души и идею чести [С. 89].

Что же имел в виду Экхарт, когда говорил о крови? Явно, что не расу, как это понимал Розенберг. Экхарт писал: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух. Плоть груба, дух благороден, природа же у обоих разная и направлена друг против друга»²⁵. Согласно психологической теории Средних веков, кровь выше и благороднее плоти, она занимает как бы среднее место между плотью и духом и связывает их. Кровь согласно иудейской (и, шире, библейской) традиции символизирует собой душу (ср.: Быт. 9 : 4). И по мысли Экхарта, в зависимости от того, к чему будет более тяготеть кровь (душа) – к плоти или духу, то и будет преобладающим в человеке.

Несмотря на всю тенденциозность своей интерпретации идей рейнского мистика, Розенберг заявлял, что современная Германия

ждет нового религиозного гения, нового Майстера Экхарта, который создаст «германскую народную Церковь» [С. 437]: «Главной задачей пробуждающейся Германии будет деятельность в пользу мифа нации путем создания германской народной Церкви, пока второй Майстер Экхарт не снимет напряжение и не воплотит это германское содружество душ, не оживит, не сформирует его» [С. 444].

В свете всего вышесказанного видно, что «главный нацистский философ», идеолог Третьего рейха, Альфред Розенберг в своей интерпретации немецкого средневекового мистика явно тенденциозен и предвзят: он часто как бы *подгонял* мысль Экхарта под свою идеологическую систему, находил близкие слова («кровь», «благородство» и др.) и идеи («искорка души», «человек благородного рода» и пр.), интерпретируемые в русле национал-социализма. Для него, как и для всей национал-социалистической партии, остро необходима была религиозно-значимая фигура: фигура мужественного святого, порывающего с Церковью для возвеличивания немецкого духа; фигура немецкого проповедника, не понятого в свое время, оцененного лишь спустя шесть столетий; наконец, фигура, олицетворяющая *новую веру* – веру вне всякой Церкви, веру свободы и чести. И эта знаковая фигура была найдена в немецком средневековом доминиканце, который и стал идеологическим знаменем набирающего силу германского национал-социализма.

Примечания

- ¹ *Bach J.* Meister Eckhart: Der Vater der deutschen Spekulation. München, 1863.
- ² См.: *Rosenkranz K.* Zur Geschichte der deutschen Literatur. Königsberg, 1836. S. 37–57; *Ruh K.* Meister Eckhart. 2. Aufl. München, 1989. S. 14.
- ³ О различных прочтениях Экхарта см.: *Degenhardt I.* Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden: E.J. Brill, 1967 (“Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie”, 3).
- ⁴ *Пленков О.Ю.* Третий рейх. Социализм Гитлера. СПб., 2004. С. 394.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Далее в статье будут изменены старые формы имен на современные.
- ⁷ *Розенберг А.* Миф XX века: Опыт духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени. Таллинн: Shildex, 1998. С. 163. Несмотря на общую доброкачественность перевода, следовало бы указать на некоторые, хотя и довольно многочисленные, небрежности: 1) неверные переводы исторических мест,

персонажей, церковных соборов, названий произведений; 2) довольно неуместный перевод ссылок на иностранную литературу (как в сносках, так и в общем тексте), что свидетельствует о некомпетентности переводчика в переводе научной литературы или литературы такого рода; 3) цитаты, приводимые автором и имеющиеся уже в русском переводе, не сверены, что затрудняет их понимание (как перевод перевода) и порой вызывает вопрос, а понимает ли сам переводчик, что он пишет (в особенности в отношении цитат из Библии, где – из-за перевода – понять суть иногда просто невозможно). Несмотря на эти замечания, данный перевод *по большей части* корректен, и именно на него мы будем ссылаться в рамках данной статьи. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.

- ⁸ *Авдеев В.Б., Иванов А.М.* Создатель расовой педагогики Эрнст Крик // Крик Э. Преодоление идеализма. Основы расовой педагогики. М., 2004. С. 24.
- ⁹ *Розенберг А.* Мемуары. Харьков, 2005. С. 130.
- ¹⁰ См.: *Жуков Д.А.* «Оккультный Рейх». Главный миф XX века. М.: Яуза-пресс, 2009. С. 107.
- ¹¹ *Daniels A.* Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. von Clem. Bäumer. Bd. XXIII. Heft 5. München, 1923. S. 15.
- ¹² См.: *Хорьков М.Л.* Процесс против Майстера Экхарта // Историко-философский ежегодник 2001 / Ин-т философии. М.: Наука, 2003. С. 29.
- ¹³ *Pfeiffer F.* Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd. 2: Meister Eckhart. Leipzig, 1857.
- ¹⁴ Meister Eckharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen / Übersetzt und hrsg. von H. Büttner. Bd. 1. Leipzig, 1903; Bd. 2. Leipzig, 1909.
- ¹⁵ *Хорьков М.Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика / Хорьков М.Л. М.: Наука, 2003. С. 14.
- ¹⁶ *Quint J.* Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts. Bonn, 1932.
- ¹⁷ См.: Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts. Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln. Amtliche Beilage. Köln, 1934. S. 116–118.
- ¹⁸ См.: *Pfeiffer F.* Meister Eckhart. 4. unver. Auflage. Göttingen, 1924. S. 488, 40.
- ¹⁹ *Daniels A.* Op. cit. S. 28.
- ²⁰ *Rosenberg A.* Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München, 1934. S. 243.
- ²¹ Ibid. S. 244.
- ²² *Daniels A.* Op. cit. S. 57.
- ²³ См.: *Pfeiffer F.* Deutsche Mystiker... S. 613, 15; 96, 23.
- ²⁴ *Daniels A.* Op. cit. S. 45, 28.
- ²⁵ *Pfeiffer F.* Deutsche Mystiker... S. 369, 33.

О ЗНАЧЕНИИ РУПА-СКАНДХИ В СИСТЕМЕ ДХАРМ,
ПРЕДСТАВЛЕННОЙ В ТРАКТАТЕ
«АБХИДХАРМАКОША»

Статья посвящена истолкованию понятия «рупа-скандха», которое играет важнейшую роль в системе дхарм, представленной в трактате «Абхидхармакоша» великого буддийского мыслителя Васубандху (IV–V вв.). Рупа-скандха является скандхой всего видимого, это собрание дхарм, делающих возможным чувственное восприятие для любого живого существа.

Ключевые слова: «Абхидхармакоша», дхармы, скандхи, индрии, вишая.

Абхидхармакоша (санскр. *abhidharmaśāstra*) – философский трактат великого буддийского мыслителя Васубандху (IV–V в. н. э.), излагающий воззрения двух направлений буддийской философии: сарвастивады (а именно школы кашмирских вайбхашиков) и саутрантики. Абхидхармакоша является также авторитетным философским текстом для многих направлений махаянского буддизма вплоть до сегодняшнего дня.

Сарвастивада (санскр. *sarvāstivāda*) – одно из ведущих направлений ранней буддийской философии. Несколько школ раннего буддизма в Индии принадлежали к сарвастиваде или были близки к ней. Другое название сарвастивады – вайбхашика (санскр. *vaiśvāṣikā*). Вайбхашики – это «те, кто следует Махавибхаше». Махавибхаша (санскр. *mahāvibhāṣā*) – энциклопедический трактат, рассматривающий основополагающие буддийские учения с точки зрения сарвастивады¹. Саутрантика (санскр. *sautrāntika*) – направление ранней буддийской философии, отличавшееся от сарвастивады в первую очередь тем, что она отрицала за корпусом абхидхармистских текстов статус «Слов, сказанных Буддой» (санскр.

buddhavacana). Слово «саутрантика» означает: «[школа, учение] приверженцев сутр». То есть саутрантики опирались в своих философских построениях именно на буддийские сутры, которые и имели статус «buddhavacana», т. е. рассматривались как подлинно авторитетный источник священного знания.

Согласно сарвастиваде, обладающей собственным внушительным корпусом абхидхармистских текстов (посвященных специфически буддийской онтологической, гносеологической и сотериологической проблематике), ее основополагающим онтологическим тезисом, философским девизом является санскритская фраза “sarvam asti” – «Всё (т. е. все дхармы) существует на самом деле»². От этой санскритской фразы и происходит наименование данного направления буддийской философии – сарвастивада. Дхарма (санскр. dharma, пали dhamma) – важнейшее понятие буддийской философии. Дхарма – это и высший закон праведной жизни, это и учение Будды. Но также дхармами называются и все возможные состояния человеческой психики, все психофизические и физические состояния человека, рассматриваемые в неразрывной связи со всем, что окружает человека и что предстает в форме объектов внешнего чувственного опыта. Причем, согласно сарвастиваде, дхармы *существуют реально* в трех временах! То есть они реально существуют в прошлом, в настоящем, в будущем. Данное представление о реальности дхарм в трех временах можно понять следующим образом: дхармы реальны всегда с точки зрения того, кто смотрит на них со стороны или сверху – как на непрерывный дхармовый поток. Вероятно, здесь подразумевается взгляд Будды или просветленного (архата, бодхисаттвы), которые обладают силой оказывать влияние на чей-либо или же только свой дхармовый поток – и на его прошлое, и на его будущее. Для созерцателя же более низкого духовного статуса, который пребывает в состоянии связанности своим дхармовым потоком и не обладает способностью им управлять, величайшим достижением будет восприятие мгновенности бытия дхарм настоящего времени. Ибо для пребывающего внутри дхармового потока подлинной реальностью обладает лишь миг настоящего времени – кшана (санскр. kṣaṇa), длящийся чрезвычайно малый отрезок времени. Согласно различным школам буддийской философии, кшана равняется одной тысячной моргания глаза или одной миллиардной сверкания молнии и т. п.³ То есть кшана – это важнейшая онтологическая категория раннего буддизма, *атом бытия и времени*, предельная характеристика длительности и изменчивости. Подлинное, т. е. не иллюзорное, бытие – это бытие

мгновенное. Всё, что подлинно *есть*, т. е. все дхармы, может быть истинно объяснено и понято через видение кшаны.

Как уже было сказано, подлинно существующим в системе воззрений сарвастивады являются дхармы. Семьдесят пять дхарм – семьдесят пять элементов, из которых может состоять опыт любой человеческой жизни во всем его многообразии. Подробное описание всей системы семидесяти пяти дхарм дается, например, в работе Ф.И. Щербатского «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”»⁴.

Существует несколько уровней классификации дхарм. В первую очередь дхармы делят на семьдесят две «самскрита-дхармы» (дхармы, представляющие собой все возможные состояния явных или неявных неудовлетворенности и страданий – сансару) и на три «асамскрита-дхармы» (дхармы, представляющие собой освобожденное и «сверхсчастливое» состояние – нирвану). Далее следует деление семидесяти двух сансарических дхарм на пять «скандх». Согласно санскритско-русскому словарю В.А. Кочергиной, основные значения слова «скандха» (skandha) – «плечо, ствол дерева, толстая ветвь, глава, военное подразделение, большое количество чего-либо, собрание»⁵.

Пять скандх таковы: «рупа-скандха» (скандха всего видимого, видимых образов, которая, тем не менее, вмещает в себя все органы чувств и соответствующие им объекты восприятия), «ведана-скандха» (скандха переживания чувств и ощущений, как приятных, так и неприятных, нейтральных), «самджня-скандха» (скандха обозначений, названий, именований), «самскара-скандха» (скандха различных психических сил и состояния, вбирающая в себя наибольшее число самскрита-дхарм – пятьдесят восемь из семидесяти двух), «виджняна-скандха» (скандха способности познания, сознания как такового). В данной статье достаточно подробно рассматривается значение именно первой из пяти скандх.

Д. Пиянанда в своей работе приводит список переводов термина *gūra* на английский язык, составленный по материалам трудов крупнейших буддологов и буддийских ученых XX в.⁶: *body* (тело), *bodily form* (телесная форма), *corporeality* (телесность, вещественность), *form* (форма), *material form* (материальная форма), *materiality* (материальность), *material quality* (материальное качество), *material shape* (материальный образ), *matter* (материя, вещество). Ни одно из этих переводных значений нельзя признать вполне удовлетворительным, ибо санскритское слово *gūra* обладает спис-

ком весьма разнородных словарных значений: «1. *n.* 1) внешний вид, форма; 2) внешность, наружность; 3) красота; 4) природа, характер; 5) пьеса; драма; 2. (*-o*) 1) похожий на; 2) состоящий из». В девятой карике первого раздела «Абхидхармакоши» о рупа-скандхе сказано:

rūpaṃ pañcendriyānyarthāḥ pañcāvijñaptir eva ca
tadvijñānāśrayā rūpaprasādāś cakṣurādayaḥ⁷.

Рупа[-скандха] – это пять индрий, это пять значений, пять объектов [соответствующих индриям], а также авиджняпти; она [рупа-скандха] – основа, опора способности познания, она – это все те вещественные качества [которые и представляют собой] рупа[-скандху], начиная с чакшур[-индрии].

Лучшим путем понимания того, что же такое рупа-скандха, будет внимательное рассмотрение структуры данной скандхи, что станет также и развернутым комментарием к процитированной девятой карике первого раздела «Абхидхармакоши».

Итак, первая из скандх – рупа-скандха – состоит из 11 дхарм. Они таковы:

1. «Чакшур-индрия» (cakṣur-indriya) – сила зрения, орган зрения.

Индрия – очень интересное слово, оно обозначает: 1. 1) относящийся к Индре 2) подобный Индре 2. *n.* 1) сила Индры 2) верховная власть; сила, мощь 3) орган чувств 4) сила чувств; чувственность 5) чувственное наслаждение. То есть «индрия» – это некая божественная сила, власть, а не просто механический «орган» восприятия – такое словоупотребление вызывает слишком устойчивые ассоциации с «человеком-машиной» французского материалиста XVIII века Ламетри и с «физиологией высшей нервной деятельности» И. Павлова. Вполне очевидно, что буддийская мысль полутора-двухтысячелетней давности исходила из совершенно иных мировоззренческих оснований, нежели мысль материалистов XVIII–XX столетий. Поэтому слову «индрия» будет точнее соответствовать перевод, акцентирующий внимание на его древнем исконном звучании: «сила, божественная сила, сила Индры». Индра – божественный раджа (санскр. devarāj). Человеческая чувственность силой такого словоупотребления индо-буддийской философией возвышается и освящается. Автокомментарий Васубандху на первую карикю второго раздела «Абхидхармакоши» (санскр. abhidharmakośabhāṣya)

прямо указывает на божественный статус значения слова «индрия». Васубандху говорит:

kaḥ punarindriyārthaḥ
“īdi paramaiśvare”
tasya indantīti indriyāṇi
ata ādhipatyārtha indriyārthaḥ⁸.

Каков же смысл [слова] «индрия»?

«Idi – [это то, что] принадлежит высшему божественному владыке (ишваре)».

Они – индрии – обладают силой.

Поэтому смысл [слова] «индрия» – «дело верховной власти, дело господства».

Стоит отметить, что слово *īdi* обладает неясным значением, и этимологизирование Васубандху, который производит слово *indriya* от корня *īdi*, не выглядит убедительным. Очевидно, что слово *indriya* имеет в себе в качестве своего корня именно имя Индра, связь с которым отчетливо подчеркивается и вышеприведенным списком его словарных значений. Здесь же, ради уточнения смысла данного важнейшего термина абхидхармистской лексики, следует указать на санскритское прилагательное *jītendriya* (аскетический), которое развернутым образом переводится так: «победивший, обуздавший (*jīta*) чувства, индрии (*indriya*)». Аскет – это человек, который полностью властен над своими индриями, в совершенстве ими управляет. Он обуздал пятерых «норовистых коней» чувственности.

«Чакшу» (*caḥṣu*) – «1) глаз, 2) зрение, 3) свет, сияние».

То есть «чакшур-индрия» – сила глаза, зрения, сила света, орган зрения.

Также и Платон в диалоге «Государство» подчеркивает связь зрения и света: человек ничего не увидит, если не будет света. Из небесных богов именно Солнце владычествует над зрением. Глаз из всех орудий наших ощущений – орудие самое солнцеобразное⁹. Следует также отметить, что ведийский вариант древнеиндийского языка содержит четкое указание на древнеиндийское понимание связанности знания и зрения. Т.Я. Елизаренкова подчеркивает, что в Ригведе для обозначения знания «широко употреблялось слово *dhī- f.* – корневое существительное от глагола *dhī-*, исконное значение которого было “видеть внутренним взором”, “видеть мысленно” <...> Знание имело визуальную природу, и боги (*devāḥ*), связанные со светом (*div-/dyu-* “светить”) считались всеведующими. “Узнать”

означало “увидеть божественную истину”. Этой способностью обладали вдохновенные риши, наделенные *dhī-*»¹⁰.

2. «Шротра-индрия» (*śrotra-indriya*) – сила слуха, орган слуха. Шротра – «1) ухо, 2) слух (*чувство*)».

Согласно древнеиндийской религиозно-философской традиции, в первую очередь согласно ведической традиции, божественное знание открывается мудрецам также и через слух: «Веды относятся к традиции шрути – божественному откровению в противоположность смрити – знанию, восходящему к отдельным авторитетам»¹¹. Значения слова «*śruti*» таковы: «1) слушание, 2) слух (*чувство*), 3) ухо, 4) то, что можно услышать (напр. зов), 5) услышанное – *одно из названий Вед*». Буддийские учения также, согласно всем буддийским традициям, изначально были именно *услышаны* учениками Будды Шакьямуни, были запомнены дословно и после ухода Учителя в паринирвану – в высшую нирвану – еще длительное время продолжали передаваться устно. Записаны же буддийские учения были лишь, вероятно, спустя несколько веков после жизни Будды Шакьямуни¹².

3. «Гхрана-индрия» (*ghrāṇa-indriya*) – сила обоняния, орган обоняния.

Гхрана – «1. 1) чутье, обоняние, 2) запах, 2. 1) нос, 2) морда».

То есть «гхрана-индрия» – сила чутья, нюха, сила запаха, сила носа. Вероятно, слово «гхрана», когда оно переводится как «морда», используется потому, что указывает на главенствующую чувственную способность животных – силу, способность чутья, нюха.

4. «Джихва-индрия» (*jihvā-indriya*) – сила языка, орган вкуса. Джихва – язык.

5. «Кая-индрия» (*kāya-indriya*) – орган тела, осязания; сила тела, осязания. Кая, с одной стороны, это «тело, туловище; множество, большое количество чего-либо», с другой стороны, это «основание мизинца» и «относящийся к богу Ка». Слово «ка» (санскр. *ka*) также очень многозначное слово. Оно, кроме того, что является «именем собственным многих богов», означает солнце, душу, тело, время, радость, веселье, воду, голову. Важнейшее пояснение касательно сущности понятия «ка» дает слово «нарака» (санскр. *paṅka*). Нарака – это ад, подземный мир, но, данное слово, прочитанное как *pa-ga-ka*, буквально можно перевести как «не обладающий “ка”». То есть именно этого самого «ка», значения которого приведены выше, и не имеет место быть в адском местопребывании. В числе прочего подразумевается, что там нет не только души, но и головы, солнца, тела, времени, богов...

Первые пять дхарм – пять индрий – и являются, собственно, пятью силами, органами чувств. Следующие пять дхарм – это соответствующие пяти органам чувств объекты восприятия, или, точнее говоря, пять объектных пространств чувственного восприятия, сформированных всеми возможными объектами такого восприятия. Следующие пять дхарм таковы:

6. «Рупа-вишая» (gūpa-viṣaya) – видимое. О значении слова «рупа» сказано выше. Вкратце gūpa – это вид, видимое. Viṣaya – край, страна, предел, горизонт, тема, предмет, дисциплина, вопрос, проблема, сфера деятельности. Вишая, будучи «объективным» соответствием соответствующей «индрии», может быть переведена как служебная, подчиненная реальность. Вишая такова и согласно своему предназначению, и по той причине, что слово viṣa переводится как «слуга». Каждой из пяти «индрий», естественно, соответствует своя «вишая».

7. «Шабда-вишая» (śabda-viṣaya) – слышимое. Шабда – это звук, слово, название, речь.

8. «Гандха-вишая» (gandha-viṣaya) – обоняемое. Гандха – запах, аромат, благоухание.

9. «Раса-вишая» (rasa-viṣaya) – вкушаемое. Раса – очень многозначное слово: 1) сок (растения), 2) сироп, 3) жидкость, вода, 4) сердцевина, 5) суть, сущность, 6) ртуть, 7) доза лекарства, 8) глоток яда, 9) привкус, вкус, 10) язык (как орган вкуса), 11) чувство, склонность к чему-л., 12) восторг, восхищение, 13) поэтическое переживание, эмоция, 14) религиозное чувство. Поражает соседство физических и психологических явлений в значениях одного слова, изобилие, насыщенность вкусовых «номинаций», их странность и энантиосемическая парадоксальность. Одно и то же слово называет «сироп» и «религиозное чувство», «глоток яда» и «восторг, восхищение», «дозу лекарства» и «поэтическое переживание», «жидкость» и «суть»! Конечно, в разные эпохи, в разных системах воззрений одно и то же слово может означать разные, подчас противоположные вещи и явления. Но, с другой стороны, как это имеет место во врачебном искусстве, одна и та же сущность, одно и то же вещество может быть дозой лекарства, но может оказаться и глотком яда в случае неуместного, несвоевременного принятия.

10. «Спраштавья-вишая» (spraṣṭavya-viṣaya) – осязаемое. Спраштавья – производное от «спарш» (sparś) – касаться, трогать, ощупывать, класть руки на, обнимать, брать.

В своем автокомментарии к карикам 9 и 10 первого раздела «Абхидхармакоши» Васубандху подробно описывает все возмож-

ные виды видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого¹³.

11. «Авиджняпти» (avijñapti) – неуловимое, невоспринимаемое. Ф.И. Щербатской сообщает: «Авиджняпти – разновидность кармы. Действия могут быть как умственные, так и физические – телесные и звуковые <...> Они делятся также на проявляющиеся (виджняпти) и непроявляющиеся (авиджняпти) <...> Если послушник принял обет, то он совершил физическое звуковое действие, что и есть виджняпти, но последующий постоянный результат является некоторым высоким качеством, скрытым в сознании, и это будет авиджняпти. Оно образует звено между действием и его будущим воздаянием»¹⁴. То есть это связь между совершённым действием и кармическим следствием этого действия, которое проявится в будущем. Это дхарма причинно-следственного «механизма» осуществления закона воздаяния. О.О. Розенберг отмечает, что интерпретация данного термина – труднейшая проблема, не разрешенная современными ему и европейскими, и японскими авторами. И сам он дает весьма расплывчатое толкование: «“Авиджняпти” значит “необнаружимое”, “то, чего нельзя показать другим”; это элемент, лежащий в основе характера личности, поскольку характер проявляется в телесных актах данного лица. Так, например, выполнение какого-либо обета не есть то же самое, что выполнение того же самого действия без обета, хотя с внешней стороны оба действия тождественны ...в системе буддийской философии “авиджняпти-рупа” рассматривается как разновидность “кармы”»¹⁵.

Итог представления рупа-скандхи в объеме данной статьи таков: рупа-скандха, будучи по прямому смыслу своего наименования скандхой всего видимого, является собранием дхарм, играющих роль системы чувственного восприятия любого живого существа. Уникальность данного буддийского учения, объединяющего органы чувств и соответствующие им чувственные восприятия в единый дхармовый комплекс, состоит в том, что к пяти органам чувств и к пяти объектным пространствам чувственного восприятия добавляется еще одна дхарма, вызывающая множество вопросов о себе, – загадочная авиджняпти-дхарма. Авиджняпти – это дхарма, представляющая собой кармический механизм, прокладывающий путь от любого совершённого действия к следствию, этим действием порождаемому. Авиджняпти – это дхарма воздаяния, в существование которой, может быть, трудно поверить, особенно в некоторые времена, но существование которой однозначно утверждается

трактатом «Абхидхармакоша». Данная дхарма играет важнейшую роль в абхидхармистских построениях, объясняющих специфику системы чувственного восприятия, и она, согласно буддийскому взгляду, имеет постоянно меняющийся, процессуальный и кармически обусловленный характер.

Примечания

- ¹ См.: *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования. М.: Восточная литература; РАН, 2004. С. 142–158.
- ² См.: *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. I–II / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Ладомир, 1998. С. 51–58; *Сох С.* Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995. P. 23–37.
- ³ См.: *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 240–241; Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 475–479.
- ⁴ См.: *Щербатской Ф.И.* Указ. соч. С. 187–198.
- ⁵ Все значения санскритских слов, приведенные в статье, даются по словарю: *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978.
- ⁶ *Piyananda D.* The concept of mind in early Buddhism. The Catholic University of America. Washington, D. C., 1974. P. 83.
- ⁷ *Vasubandhu.* Abhidharmakośakārikā / Ed. by V.V. Gokhale. Repr. from the Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society. 1946. Vol. 22. P. 76.
- ⁸ *Vasubandhu.* Abhidharmakośabhāṣyam / Ed. by P. Pradhan // Tibetan Sanskrit Works Series. Patna, 1967. Vol. VIII. P. 38.
- ⁹ См.: *Платон.* Собр. сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 289–291.
- ¹⁰ *Елизаренкова Т.Я.* Мир идей ариев Ригvedы // Риг-Веда. В 3 т. / Под ред. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1998. Т. 2. С. 465.
- ¹¹ Там же.
- ¹² См.: *Рудой В.И.* Указ. соч. С. 14–15.
- ¹³ См.: *Васубандху.* Указ. соч. С. 126–131, 198–205; *Vasubandhu.* Abhidharmakośabhāṣyam / Tr. into French by Louis de La Vallee Poussin; English Version by Leo M. Pruden. Berkeley, 1988. Vol. 1. P. 63–72.
- ¹⁴ *Щербатской Ф.И.* Указ. соч. С. 191–192.
- ¹⁵ *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 142

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – БАЗИС КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ (ФИЛОСОФИЯ – ИСКУССТВО)

В статье рассматривается роль древнекитайской философии в качестве базиса ее искусства. С точки зрения автора, китайская философия и культура представляют собой синкретическое единое целое, циклично существующее во времени и пространстве, где основным и неизменным базисом является древнекитайская философия.

Ключевые слова: древнекитайская философия, культура, искусство, синкретическое единство, цикличность развития.

Роль философии в китайской культуре сопоставима лишь с ролью религии в других культурах. В древности если человек и имел какое-либо образование, то оно включало в себя философское образование. Несомненно, жизнь китайцев пронизана конфуцианством настолько, что это может подвести европейца к мысли о том, что оно является религией. Но религией конфуцианство может являться не в большей степени, чем платонизм или аристотелизм. Однако «Каноны древности» и последующие комментарии к ним – это некая Библия для китайцев. Необходимо отметить, что влияние этих древних текстов, оказываемое на китайский народ, сохраняется и по сей день.

Актуальность обращения к данной теме продиктована неиссякаемым интересом к китайской философии, столь отличной от западноевропейской. Обладающая специфическим, практическим уклоном китайская философия настолько пропитала собой всю китайскую культуру, что отголоски ее отчетливо явлены в многоликом китайском искусстве, литературе, науке, политике, языкознании и даже в обычной, повседневной жизни.

Задача статьи заключается в том, чтобы, согласно анализу основных течений древнекитайской философской мысли, выявить те их основные черты, которые сохранились до сегодняшних дней в традиционном китайском искусстве. Кроме того, мы предпримем попытку определить роль и значение древнекитайской философии в китайском культурном процессе.

Принято считать, что основные течения философской мысли Китая – это конфуцианство и даосизм. Однако таковыми они стали только в процессе долгой эволюции, так как в V–III вв. до н. э. существовало много школ, соперничавших между собой. Этот период называли периодом «ста школ». Историки все же совершали неоднократные попытки классифицировать это множество школ. Согласно классификации историков Сыма Тяня и Сыма Цяня в «Ши цзи» («Исторические записки» I–II вв. до н. э.), на тот период существовало шесть основных школ. Ниже кратко изложены их основные идеи¹.

«Иньян-цзя» – школа натурфилософов, в основе которой лежали два первопринципа *инь* и *ян*. Будучи основополагающей категорией китайской философии, эта пара выражала идею универсальной дуальности мира, представляя собой женское и мужское начала, темное и светлое и т. п. противоположности. Древние китайцы все космические явления объясняли именно как результат взаимодействия и комбинаций *инь–ян*. Также, центральной концепцией данной школы являлась цикличность взаимодействий, или фаз, *у син* («пять элементов»), которые представляют собой основные параметры мироздания и имеют пятичленную структуру («вода», «огонь», «металл», «дерево», «земля»).

Представители школы «Мин-цзя» – «школы имен», отличались парадоксальными суждениями. Иногда складывалось впечатление, что они специально вступали в спор со своим собеседником, при этом всегда отрицая то, что другие утверждали и утверждая то, что другие отрицали. Основная проблематика данной школы преимущественно включала в себя вопросы форм, знаний, способов, закономерностей познания и мышления. Представители этой школы аккумулировали в своих учениях протологическую и семиотическую проблематику так называемого знакового релятивизма и словесной невыразимости истины.

«Мо-цзя» – школа моистов – характеризовалась строгой дисциплиной и организацией. Пытаясь противостоять традиционным институтам, моисты выдвинули идею о «всеобщей любви и взаимной выгоде», которая предполагала гуманное (*жэнь*) отноше-

ние друг к другу. Помимо этого они призывали к справедливости, к единому критерию нравственности, независимо от социального положения и степеней родства. Источником нравственных норм для моистов были «совершенномудрые» правители древности, которые следовали принципам *цзянь ай* («всеобщей любви») и *цзянь ли* («всеобщей выгоды»).

«Фа-цзя» – легисты, являясь государственными деятелями, считали, что для достижения хорошего правления в государстве необходимо строгое соблюдение всех законов Поднебесной. Гарантом исполнения законов служит лишь система поощрений и наказаний. Тем самым легисты пытались создать стройную модель деспотического государства. Все моральные принципы, о которых говорили представители других школ, необходимо было отбросить, так как красноречие и ум являлись пособниками смуты, *ли* («благопристойность»), музыка – признаком разврата и распущенности, а *жэнь* («гуманность») и *цы* («милосердие») – источниками нарушений.

Школа «жу-цзя», или, как уже принято ее называть, конфуцианская школа, первым долгом считала передачу мыслей «совершенномудрых». Основное ее внимание было обращено к человеку, проблемам его врожденной природы и приобретаемым качествам, к его положению в мире, его должному поведению в обществе (*сяо* – «сыновья почтительности»), к «судьбоносности» его существования, его стремлению стать *цзюнь цзы* («благородным мужем») и пр. При этом государство рассматривалось в семейно-родственных категориях, в котором правитель, «сын Неба», являлся отцом и матерью для народа.

Основным в даосской школе «даодэ-цзя», или школе «О пути и благой силе», было учение о Дао. Представители данной школы считали, что из Дао все рождается и в Дао все возвращается. Дао представлялось в двух противоположных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, спокойное, порождающее *у* («отсутствие»); 2) всеохватное, всепроникающее, действующее, порождающее *ю* («наличие»). В свою очередь, Дэ («благая сила») – это то, что человек берет из Дао и содержит в себе. Цель же человека в жизни обращена к своим корням, своему истоку, возвращению в Дао. Достигнуть этого можно только лишь через *у* («недеяние»), позволяющее всей «тьме вещей» (*вань у*) «естественно» (*цзы жань*) существовать в мире.

Все эти школы имели разные исторические судьбы и разное историческое значение. Некоторые просуществовали как самосто-

ательные школы сравнительно недолго, а иные же вобрали в себя другие, например конфуцианская школа, которая вобрала в себя натурфилософскую и легистскую школы и стала одной из основных школ и течений, просуществовавших вплоть до начала XX в.

Два основных философских течения, конфуцианство и даосизм, представляют собой некоторое синкретическое единство, тесно переплетающееся и проявляющееся в многокрасочной китайской культуре. В итоге древнекитайская философия, проникая и соединяясь с китайской культурой, образовала абсолютно неразделимое целое. Безусловно, время идет и все меняется, ведь все в мире подвластно влияниям других культур, сменам идеологий и т. п. Однако, несмотря ни на что, многие сферы китайской культуры остались нетронутыми и по сей день.

В поисках следов древнекитайской философской мысли в китайской культуре прежде всего следует обратить взор к искусству, в частности к архитектуре, живописи, каллиграфии, театру и даже к кулинарному искусству.

Истоки китайской архитектуры берут свое начало в «И цзине». Являясь частью общей культуры, архитектура, по сути, есть некоторое опредмеченное выражение символов и чисел «И цзина». Кроме этого, система *фэн шуй* («ветер и вода») учила, как следует располагать сооружения, для того чтобы поставить их под защиту положительных сил и уберечь от вредоносных. Соответственно предпочтению отдавалось таким местам, где было уравновешено действие начал *инь* и *ян*, а также *у син* («пять элементов»). По мнению носителей традиции, именно при сбалансированности, гармонии архитектуры и окружающего мира достигалась цель благоприятного влияния так называемой культурной среды на человека и общество в целом. В современном мире китайская традиционная архитектура находит свое воплощение в современных китайских парках и садах, представляя образ природы в целом, картину совершаемых в ней сезонных перемен, заключенные в ней силы движения и покоя в их гармоническом взаимодействии. Тем самым цель человека, который находится в саду, слиться с природой. В китайском саду структурную и смысловую основу составляют горы и водоемы, которые также являются олицетворением главных начал мироздания *инь* и *ян*, представляющих собой женское и мужское начала, слабость и силу, тьму и свет и всегда взаимодополняющие друг друга.

В живописи активно проявляется дуалистический характер древнекитайской философской мысли. Однако синкретичность

взглядов конфуцианцев и даосов, рождает единое целое, воплощающееся в живописи как гармония мира. В живописи постоянно присутствует ряд оппозиций: добро и зло, просвещение и невежество, темное и светлое и т. д. Согласно китайским текстам по эстетике живописи, характер истинного творчества заключается в *цзы жань* («естественность») и *у вэй* («недеяние»). При этом постоянно говорится о Дао, ведь постижение Дао живописи и есть цель художника, а через «естественность» и «недеяние» только и можно достигнуть поставленной цели. Дао недоступно для воплощения в слове, а живопись является самым эффективным способом выражения Дао, так как она более других видов искусств обладает способностью передавать состояние не через слово. Художники целенаправленно стремились к тому, чтобы как можно полнее и многограннее раскрыть в живописи смысл категории Дао. Каждое их поколение непременно вносило определенные коррективы в интерпретацию Дао, и, что не менее важно, в живописи фактор индивидуального понимания Дао был значительно сильнее, чем в самой философии².

Каллиграфия представляет собой графический вид изобразительного искусства. В его основе лежит творческая интерпретация нормативных графических конструкций китайской письменности. Первый графический рисунок, согласно легенде, был явлен Небом правителю Фу-си (IV в. до н. э.). Этот рисунок заключал в себе символический образ взаимодействия философских категорий *инь* и *ян*. В иероглифе, помимо его смысловой и фонетической функций, особую важность играл именно изобразительный момент. Он содержал в себе не только декоративное начало, соответствующее торжественности ритуала, но и соответствующее лежащим за ним мистическим подтекстам. Соответственно, главной особенностью графического языка являлось то, что исходный принцип его построения был символическим воплощением идеи единства и гармонии всего мироздания. Красота иероглифа сводилась именно к красоте взаимодействия женского и мужского начал, *инь* и *ян*. Это взаимодействие зримо проявлялось в составляющих иероглифа: квадратное и круглое, внутреннее и внешнее, пустое и полное, верхнее и нижнее, белое и черное и т. д. Каллиграфия, словно музыка, в основе своей несла идею гармонии и была неотделима от своей метафизической подосновы³.

Традиционный китайский театр демонстрирует свою полную неразделимость с даосскими и конфуцианскими морально-этическими ценностями и тем самым воспроизводит целостную структуру китайской культурной традиции. Театр выступает как инстру-

мент в злословии и воспевании низких и высоких нравственных человеческих качеств. Магическое искусство театра позволяло актеру превращаться в носителя и проводника универсальных законов бытия. И именно согласно этим законам строилась основа китайского театра. В частности, сцена, будучи квадратом, символизировала Землю, ориентированную по четырем сторонам света. Помимо этого, костюмы, сценические движения и танцы актеров насыщались смыслом, связанным с символикой традиционного ритуала. Что касается грима актеров, то в зависимости от амплуа, менялся и цвет маски, соответствующий злодею, «благородному» мужу, «маленькому» человеку и т. д. Эстетика традиционного китайского театра строилась на неразрывной связи двух начал – *сюй* («пустота») и *ши* («полнота»). Эти категории китайской философии выражали понятие абстрактной вместимости в гносеологическом и онтологическом смысле. «Пустота» и «полнота» являлись проявлением одного и того же Дао, действующего в двух реальностях, субстантивированных в общекосмической *ци* («пневме») дуальных сил *инь–ян*⁴.

Что касается искусства приготовления пищи, то китайцы давно превратили еду в подлинный культ, источник наслаждения. Еще в древнейшем каноне конфуцианства «Шу цзине» («Канон писаний») говорилось о том, что пища – это *тянь* («Небо») для людей. Еда для китайцев – это ритуал, способный доставлять неповторимые удовольствия. Именно еда определяет телесное и духовное существо человека. В приготовлении пищи использовалась система пятеричных соответствий, берущая начало из *у син* («пять элементов»). Согласно ей осуществлялось приготовление пищи из пяти видов зерна, с использованием пяти видов специй и пр. Кроме этого, в основе кулинарного искусства лежит принцип сочетания, так называемой «главной» и «дополнительной» пищи. Именно смешивание разных компонентов в блюде служило наглядной иллюстрацией общей гармонии, так называемого баланса двух противоположностей *инь* и *ян*.

Уникальность взаимоотношений древнекитайской философии и культуры бесспорна, и это отчетливо можно увидеть в искусстве, которое в точности до мельчайших особенностей отражает философские концепции. Причины такого своеобразия, несомненно, имеют под собой антропологические, социальные и исторические корни. Искусство, являясь проводником философии в мире, берет на себя функцию, переходящую в века, представлять некий бесконечный циклический процесс, осмысляющийся в терминах тео-

рии «вечного возвращения». Следовательно, можно заключить, что столь уникальная древнекитайская философия представляет собой абсолютно неразделимое синкретическое единство с культурой Китая.

Древнекитайская философия – фундамент традиционной китайской культуры, откуда последняя и черпает все свои составляющие. Ее можно сравнить с цементом, которым скреплены все кирпичики в ее культуре. Таким образом, философия, пропитавшая всю традиционную китайскую культуру, смогла осуществить претворение своих идей в жизнь, сформировав образ мысли китайцев, сохранившийся вплоть до сегодняшних дней, при этом став для китайского народа не просто наукой, но руководством жизнью во всех ее проявлениях.

Примечания

- ¹ Об этом подробнее см.: *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи)*. 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А.Р. Вяткина. М.: Восточная литература, 2003. Т. 2. С. 567.
- ² См.: *Го Жосюй. Тухуа цзянь вэнь чжи* (Все, что я видел и слышал о живописи). Шанхай: Цзянсу мэйшу, 2007. С. 247.
- ³ См.: *Ян Динхуа. Чжунго ишу* (Искусство Китая). Шанхай: Шанхайский университет, 2008. С. 540.
- ⁴ Там же.

О.М. Замолодская, А.В. Корчинский

РЕВОЛЮЦИОННОЕ ОТСТУПНИЧЕСТВО
ЛЬВА ТИХОМИРОВА И ДИСКУРС ТЕРРОРА:
АНАЛИЗ БРОШЮРЫ «ПОЧЕМУ Я ПЕРЕСТАЛ
БЫТЬ РЕВОЛЮЦИОНЕРОМ?»

Цель статьи – попытка осмыслить причины, по которым Л.А. Тихомиров в середине 1880-х годов покинул революционное движение и примкнул к противоположному лагерю – стал монархистом и приверженцем православия.

Ключевые слова: революционное движение, террор, отступничество, монархизм, нигилизм.

Русский, если только он шовинист, рано или поздно падет на колени перед царизмом, как мы это видели на примере Тихомирова.

Фридрих Энгельс

Загадка террора порой кажется неразрешимой, так как рассмотрение этого феномена всякий раз вынуждает занять строго определенную позицию. Либо вы оказываетесь внутри того мифо-идеологического дискурса, на котором основывается террористическая практика, либо вы – субъект дискурса антитеррористического, чья убежденность в преступности террора неизбежно исключает возможность понимания его привлекательности и моральной оправданности, присущей порой общественному мнению.

В 60–80-е годы XIX в. в России существовал именно такой контекст, который, несмотря на обилие критики, обрушивавшейся на так называемый нигилизм (чье наиболее радикальное крыло составляли люди, занимавшиеся боевой революционной практикой), подразумевал возможность социально-нравственной легитимации террористического деяния. Помимо апелляции к чрезвычайности

революционного террора, принимаемой революционным подпольем, его дискурс опирался на трудно сочетаемые концепты справедливого возмездия и очистительной жертвы¹.

Террорист, совершающий акт справедливого насилия и гибнущий в процессе его свершения, рассматривался одновременно как мститель и как жертва, как ангел мести и как мученик. Под обаяние этих образов попадали многие люди, не только придерживавшиеся иных политических взглядов, но и воспринимавшие социально-политический процесс в терминах морали и гуманности (Тургенев, написавший стихотворение в прозе «Порог»; Л. Толстой, посвятивший рассказ «Божеское и человеческое» Дмитрию Лизогубу, стороннику террора в период внутреннего кризиса «Земли и воли» в 1878 г.). Революционно-террористический дискурс в этот период был не просто одним из политических дискурсов, конкурировавших с другими – либерально-западническим, славянофильским, государственническим. Он в известной степени был господствующим. Он был магнитом, относительно которого различно располагались различные частицы – агенты политического поля.

В этом контексте опыт Льва Тихомирова, перешедшего из стана революционеров на государственнические позиции, дает нам возможность, во-первых, подняться над дихотомией «террористического» и «антитеррористического» взгляда на террор, а во-вторых, исследовать нигилистическую логику, на которой, вопреки распространенному мнению, были основаны не только взгляды радикальной интеллигенции, но и – шире – настроения представителей самых различных слоев образованного общества.

Феномен Тихомирова до сих пор не осмыслен в достаточной мере. Его особенность заключается в том, что он не просто ушел из революционной организации, но перешел в противоположный лагерь. Он стал столь же радикальным и последовательным монархистом и приверженцем официального православия, сколь радикальным и последовательным «левым» был до этого. Бывшие соратники считали его предателем. «Правые» и государственники использовали его проповедь монархизма для укрепления режима. Но нельзя сказать, что его идеи, и особенно его личность, были поняты обеими сторонами.

Тихомиров увлекся революционными идеями еще в гимназические годы. В 1871 г. он стал членом кружка «чайковцев», который вел массовую пропаганду революции среди рабочих и крестьян в России. «Чайковцы» объединяли около 60 активных членов, среди них почти все – будущие деятели партии «Народная воля».

В 1871 г. «чайковцы» объединились с кружком Софьи Перовской, и приступили к так называемому «хождению в народ». В 1878–1879 гг., когда внутри народнического движения решался вопрос о переходе от мирной пропаганды к террору, Тихомиров был одним из наиболее убежденных идеологов террористической борьбы. Он поддержал радикалов на съезде в Липецке в 1879 г., настаивал на создании новой партии. Также важно, что именно по инициативе Тихомирова в 1879 г. была создана секретная террористическая группа «Свобода или смерть», объединившая самых решительных сторонников террора.

Очевидно, что Тихомиров был вовлечен в террористическую работу не по недоразумению, как многие народники, впоследствии отошедшие от радикализма. Он последовательно шел к террору в течение 10 лет, считал его уместным, необходимым и морально оправданным. Тихомиров обладал замечательным литературным талантом, его прокламации считались лучшими в революционных кругах. Поэтому его взгляды до и после произошедшей с ним перемены зафиксированы на бумаге и выражены с одинаковой силой и убедительностью.

Например, уже после главного теракта «Народной воли» – убийства Александра II 10 марта 1881 г. Тихомиров написал письмо Александру III от имени Исполнительного комитета. В письме описывалось будущее революции в России:

Окидывая беспристрастным взглядом пережитое нами тяжелое десятилетие, можно безошибочно предсказать дальнейший ход движения, если только политика правительства не изменится. Движение должно расти, увеличиваться, факты террористического характера повторятся все более обостренно; революционная организация будет выдвигать на место истребляемых групп все более и более совершенные, крепкие формы <...> Страшный взрыв, кровавая перетасовка, судорожное революционное потрясение всей России завершит этот процесс разрушения старого порядка².

В этом письме очевидна уверенность в силе революционного движения, убежденность в собственной правоте, а также попытка давления на молодого царя. Боевая партия в лице Тихомирова чувствует себя настолько могущественной, что смеет угрожать монарху. Трудно себе представить, что спустя несколько лет тот же автор будет писать о бессмысленности борьбы, о бессилии революционных партий, о самодержавии как источнике социальной справедливости.

Желая избежать ареста, осенью 1882 г. Тихомиров уезжает за границу. Во Франции с весны 1883 г. он вместе с Петром Лавровым издает «Вестник “Народной воли”». Однако для последнего, пятого, номера этого издания в 1886 г. он пишет статью, в которой доказывает, что, приняв террор как метод, «Народная воля» допустила фатальную ошибку.

Уже сразу «Народная воля» допустила такую громадную ошибку, как включение в программу деятельности разрушительной и террористической. Последующие годы еще более развили ошибку. Эту мысль я доказываю в статье подробно, с точки зрения заговорщика. Мое отрицание террора в высшей степени резко. Если бы мне сказали, что в той или другой стране ничего не остается делать, как пускать в ход террор, я бы сильно усомнился в способности этой страны к жизни. Однако же терроризм именно все больше развивался в партии, совершенно подрывая ее собственные силы, ее подготовительную работу, а между тем роль настоящих революционеров – это роль не только бунтовская, но и культурная. Идея террора, таким образом, со всех сторон сузила и обесплодила идею революции, замкнула ее дело в небольшом слое «своих» людей (слишком часто нелегальных), а потому помешала партии превратиться в широкое общественное движение³.

С этого времени Тихомиров публично отрекается от своих прежних идеалов. В 1888 г. он выпустил брошюру «Почему я перестал быть революционером?». 12 сентября 1888 г. он подал прошение Александру III с просьбой о помиловании. Примечательно, что вернувшись из-за границы, Тихомиров – бывший революционер – отправился в Петропавловский собор поклониться праху царя Александра II.

Этот момент «перемены веры» Тихомиров глубоко и подробно осмысляет в своей публицистике 80–90-х годов XIX в. Ясно, что сами по себе эти признания не могут во всей полноте раскрыть исторический смысл его решения. Однако пристальное прочтение принадлежащих ему текстов позволяет подступиться к глубинной логике террористического мышления.

Ниже мы остановимся на анализе брошюры «Почему я перестал быть революционером?» Хотя она являет собой самоанализ эволюции взглядов и личности Тихомирова, в ней нет хронологического принципа изложения. Несмотря на то что название ориентирует на разговор об отказе от старых убеждений, а не о вновь обретенных взглядах, из текста фактически ничего нельзя узнать о том, как автор мыслил в свой «революционный период».

В тексте мы различаем две базовые оппозиции, задающие координаты нового политического мировоззрения Л. Тихомирова.

Первая оппозиция является трехчленной: «народ–революционное движение–правительство». Категории, образующие эту оппозицию, обозначают три общественные силы, которые решают судьбу России. Народ, народная жизнь – категория, относительно которой определяется смысл как революционного движения, так и существующей власти – правительства и царя. Тихомиров объясняет, что он, и будучи революционером, и отвергая революционные методы, мечтал и мечтает о социальной справедливости и народном благополучии. Революционное движение оказалось ошибочным, слабым и бессмысленным средством его достижения. И поэтому теперь он решил сделать ставку на царя и правительство. Свой переход от одного к другому он описывает как поиск новых путей и средств достижения искомого процветания страны. Этот путь связан для него теперь с развитием традиций русской государственности, а не с противоестественными попытками ее трансформации. При этом Тихомиров считал, что распространение революционных и либеральных идей вовсе не свидетельствовало о кризисе государственности и монархии. Наоборот, именно революционные и либеральные идеи в России показали свою несостоятельность и слабость. Революционные идеи, как и идеи демократии и парламента, пришли с Запада и оказались далеки как от народной жизни, так и от принципов государственного управления в России. Поэтому они были обречены на провал.

Таким образом, опасность революционного движения, по Тихомирову, не в его разрушительной силе, а в его слабости. По той же причине он и отказывался от бесперспективной для России революционной борьбы. При этом Тихомиров отнюдь не разочарован в общественной и политической деятельности. Он собирался способствовать активному преобразованию общества и служению народу. Но теперь это служение равносильно служению государству и царю.

Вторая основополагающая пара категорий – «разрушение» и «созидание». Эта оппозиция отнюдь не равна оппозиции «революция – охранительная идеология». Тихомиров подчеркивал, что созидательное начало, «культурное», творческое начало он искал именно в революции. Но, не найдя в ней возможностей для «культурной работы», отвернулся от нее.

Как мы помним, имея возможности идти другим путем в рамках революционной борьбы, Тихомиров в 1870-х годах безоговорочно

придерживался террористической линии в развитии революционных партий. Однако в 1888 г. он утверждал, что всегда только «терпел террор», призывая «к его обузданию и подчинению созидательным идеям», а затем и вовсе отрицал его. Опираясь только на это расхождение, можно было бы заподозрить Тихомирова во лжи.

Однако изучение текста показывает, что он вполне последователен в своем отречении от террора. Во-первых, в сущности, он отождествлял революционную работу и терроризм. В движении народников он видел лишь пропаганду и разжигание восстания: он писал, что, будучи народником, мечтал о «честном бунте». Но пропаганда восстания оказалась неэффективной, а затем и возникло разочарование в индивидуальном терроре. И тогда Тихомиров отверг революцию как таковую. Такие стороны народничества, как просвещение рабочих и крестьян, повышение правосознания и социальной активности народа, реальную работу в деревне автор даже не упоминает. На его примере можно наглядно увидеть ту черту русского революционного нигилизма, которую писатель Юрий Трифонов обозначил как нетерпение и которую любопытно анализирует Клаудиа Верховен в работах о русском терроризме⁴. Нетерпение – это неспособность к длительной подготовительной созидательной работе по подготовке революционных изменений, провоцирующая на экстремистские акции. Интересно, однако, что сам Тихомиров находил в себе силы для такой медленной созидательной работы, но уже в рамках служения монарху. Причем он настолько не верил в самостоятельность освободительного движения и полагал, что даже если бы партия смогла «выработать систему улучшений вполне возможных и плодотворных», то она необходимо должна обратиться с рекомендацией своего проекта правительству, чтобы то встало во главе реформы. Тихомиров, таким образом, не видел альтернатив террору, кроме просвещения монарха, подтверждая наше предположение о тождестве в его сознании террора и революции.

Вторая глубокая причина, почему Тихомиров отрицал террор и, следовательно, революцию как таковую, заключалась в его трактовке обозначенной выше оппозиции «разрушение–созидание».

У нас действительно (да и не только у нас) глубоко укоренилась мысль, будто мы живем в каком-то «периоде разрушения», который, как веруют, кончится страшным переворотом с реками крови, треском динамита и т. п. Засим – предполагается – начнется «период созидательный». Эта социальная концепция, составляющая нечто вроде

политического отражения старых идей Кювье и школы внезапных геологических катастроф, совершенно ошибочна. На самом деле, в действительной жизни, разрушение и созидание идут рука об руку и даже немислимы одно без другого. Разрушение одного явления происходит, собственно, оттого, что в нем, на его месте, создается нечто другое, и, наоборот, формирование нового есть не что иное, как разрушение старого. Кто имеет силу разрушить, бессильный, однако, немедленно воссоздать новое, производит только омертвление части общественного организма. Но в большинстве случаев при таких условиях и самое разрушение чисто фиктивно: уничтожат, например, личность, а идея, или сословие, или учреждение, ею представляемые, продолжают оставаться в полной силе и здорье⁵.

Здесь Тихомиров предложил своего рода онтологию культурного развития общества. Разрушение и созидание суть равноправные составляющие исторического процесса. Созидание не обходится без разрушения, а при создании нового созидание и разрушение даже отождествляются: утверждение нового и есть отрицание старого. Отсюда следует, что Тихомиров вполне справедливо искал «культурную работу» именно в революции, так как она предлагала сценарий радикальной смены старого новым. И дело не в том, что он нашел в революции только отрицание и разрушение, а в том, что это отрицание и разрушение оказались слабыми и недостаточными. Упорство в несостоятельном, слабом и тщетном отрицании приводит к хаосу и анархии, разрушающим само революционное движение. Согласно Тихомирову, русские революционеры не были в состоянии осуществить те планы и идеи, которые побуждали их к восстанию – отрицанию существующего режима. В революции отрицание предшествует утверждению, в то время как подлинное преобразование жизни возможно лишь тогда, когда отрицание является следствием утверждения, когда разрушение старого есть результат рождения нового. Тихомиров упрекает революционеров в том, что они откладывали созидание на потом, а себе отводили чисто разрушительную роль.

В каком-то смысле Тихомиров раньше, чем Фридрих Ницше, понял сущность современного ему нигилизма. Нигилизм, по Ницше, заключался в поддержании и жизни фикций, призванных заместить то, что есть, тем, чего нет – ничто. Современная – завершающая – фаза исторического нигилизма Европы заключается в падении этих фиктивных ценностей. Активный нигилизм, который Ницше считает «хирургическим» средством излечения от нигилистической болезни вообще, заключался в творческом разрушении

ветхих фикций. Однако революционизм, реанимирующий ценности традиционного общества, на это не способен: его отрицательный заряд слишком слаб. Отрицание в рамках нигилистической картины мира в конечном итоге не может быть абсолютным и полным. Жиль Делёз следующим образом резюмирует трактовку нигилизма, которую предложил Ницше: «Nihil в нигилизме это не небытие, а воля к небытию»⁶. Ницше полагал, что утверждающая и созидательная сила должна уметь говорить «нет», так как любое новое есть разрушение старого. Разрушительная энергия направляется на старое, слабое и отжившее, новое и сильное устоит против любого отрицания и разрушения. Поэтому разрушение – это всегда лишь разрушение того, что уже разрушено и мертво. Если же разрушение не имеет результата, но при этом не прекращается, оно становится самоценным и в конечном итоге оборачивается саморазрушением. В нигилизме активные силы отделены от самих себя, а разрушение отделено от созидания⁷.

Именно это и произошло, по Тихомирову, с русским революционным движением, нацеленным на социалистическую перспективу. Оно неизбежно выродилось в нигилизм и в результате должно было изжить самоё себя. У него не оказалось созидательной идеи, без которой его разрушительное начало было обречено на провал. Этот вывод помогает нам понять следующие слова Тихомирова:

Терроризм как система политической борьбы или бессилён, или излишен: он бессилён, если у революционеров нет средств низвергнуть правительство; он излишен, если эти средства есть. <...> В общей сложности терроризм, практика политических убийств есть система борьбы, которая сама не выяснила себе ни своего права на существование, ни даже своей идеи. В действительности такой идеей может быть только анархическое всевластие личности и презрение ко власти общества. Но, воспитывая целые поколения в таких идеях, терроризм не имеет даже логичности анархизма, умудряется гласно отречься от анархии, требует централизации, дисциплины. <...> Не есть ли в целом это настоящая школа хаотизирования мысли, школа, приучающая людей к деятельности, не осмысленной никаким общим социологическим мирозерцанием⁸?

Терроризм рассматривался Тихомировым именно как тот излишек негативности, который отделял разрушение от созидания и не давал им слиться в продуктивном творчестве – создании нового. Бесплодное разрушение «хаотизирует» само революционное мыш-

ление как таковое и делает его бесперспективным. По всей видимости, именно поэтому Тихомиров «перестал быть революционером».

Однако следует заметить, что позиции Тихомирова и Ницше очень разнятся: экс-революционер выбирал взамен нигилистического слабого отрицания революционного террора те самые ценности, которые Ницше сочтет фикциями. То есть он переходил от современной формы нигилизма к более архаической, оставаясь в целом в рамках нигилистической логики. Попытка сменить дискурс обернулась тем, что вновь обретенные ценности и категории оказались втянутыми в ту же самую орбиту доминирующей дискурсивной стратегии. Возможно, именно поэтому тихомировская «смена веры» лишь на поверхностный взгляд выглядит столь кардинальной. На деле оказывается, что это лишь смена полюсов в рамках одной и той же системы координат.

Примечания

- ¹ *Могильнер М.* Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: НЛЮ, 1999.
- ² Письмо Исполнительного комитета «Народной воли» Александру III. 10 марта 1881 // Российский общеобразовательный портал. URL: http://historydoc.edu.ru/catalog.asp?cat_ob_no=&ob_no=14201 (дата обращения: 28.11.2011).
- ³ *Тихомиров Л.А.* Критика демократии / Вступ. ст. и коммент. М.Б. Смолина. М.: Москва, 1997. С. 17.
- ⁴ *Verhoeven C.* Time of Terror, Terror of Time. On the Impatience of the Russian Revolutionary Terrorism (Early 1860s – Early 1880s) // *Jahrbuecher fuer Geschichte Osteuropas*. 58. Stuttgart, 2010. S. 254–273.
- ⁵ *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 17.
- ⁶ *Делёз Ж.* Ницше и философия. М., 2003. С. 295.
- ⁷ Там же. С. 102–162.
- ⁸ *Тихомиров Л.А.* Указ. соч. С. 18–19.

КОНЦЕПТ РЕБЕНКА: ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ

Статья посвящена анализу и сопоставлению двух философских моделей детства и воспитания, существовавших в России в начале XX в., сравнению до- и после революционных антропологических проектов по созданию «нового человека».

Ключевые слова: ребенок, воспитание, педагогика, концепт, Россия, Советский Союз.

История концепта ребенка – удивительно увлекательная вещь, так как именно ребенка можно считать своего рода синекдохой всей антропологии, существующей в данный период в определенном идеологическом поле. Внимание к феномену детства возникает в России достаточно поздно: первопроходцами в данной области можно назвать Л.Н. Толстого, спроектировавшего модель так называемого золотого дворянского детства и Ф.М. Достоевского, создавшего целую череду специфических детских образов, главной чертой которых было то, что они принципиально отличны от взрослых, или, словами самого Достоевского, «страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой»¹. Замечание Ивана Карамазова отметило важную веху в истории русской мысли: впервые на инаковости ребенка сделан акцент и отличие ребенка от взрослого становится главным его качеством. Однако наибольший интерес здесь представляет этап, приходящийся на начало XX в., когда возникает своеобразный проект по созданию «нового человека», или человека будущего, – тема, одинаково актуальная как для дореволюционных философских течений, так и для советской идеологии 20–30-х годов XX в. Можно догадаться, что

именно в этот период концепт ребенка стал занимать совершенно особое место в социокультурном пространстве, равно как и особое место отводилось теперь и педагогике – науке, призванной вышеупомянутого человека будущего взрастить и воспитать. В статье сопоставлены два различных представления о ребенке, возникших с интервалом в 10 лет. Это образ ребенка как художника и философа, взлелеянный деятелями Серебряного века, и советский образ, восходящий к традиции Просвещения и предполагающий концепцию «чистой доски», сырого материала, позволяющего «с нуля» создать качественно нового человека для качественно нового мира. В том же контексте предполагается проанализировать и сравнить две педагогические (и одновременно антропологические) концепции – одну, возникшую в рамках символизма и религиозной метафизики (представленную работами С.Н. Дурылина «Искусство и ребенок» и В.В. Розанова «Сумерки просвещения» и другую, появившуюся десятилетие спустя и опирающуюся на основные постулаты советской антропологии.

Если говорить о концепте ребенка Серебряного века, то не сложно заметить, что мысль Карамазова о принципиальном и, разумеется, выгодном, отличии детей от взрослых становится здесь отправной точкой и получает дальнейшее, весьма плодотворное развитие. «Ребенок живет полнее, сосредоточеннее и трагичнее взрослого»², – писал М. Волошин в статье «Откровения детских игр», имея в виду феноменальные творческие возможности ребенка, непрерывно и напряженно творящего свою собственную фантастическую вселенную игр и сказок. Таким образом, к невинности, основополагающему свойству ребенка, по определению Достоевского, символисты добавили еще несколько фундаментальных качеств, первым из которых можно назвать громадный творческий потенциал, о котором и говорил Волошин.

Сознание представляется чудовищно плодородной почвой: если на нее падает одно зерно реальности, то мгновенно вырастает огромное призрак-дерево, заполняющее ветвями целую вселенную, если же развезть по ней обильный посев реальностей, то встанут многие всходы, будут глушить один другой и останутся мелким, густым и неискоренимым кустарником³.

Существующая реальность, как считал Волошин, не является для детей собственной реальностью, она лишь катализатор для создания последней. Предмет или событие, выхваченные из окружаю-

щего мира, в сознании ребенка не вписываются в заранее заданную схему, но служат источниками для сотворения целого мифа, ритуала, истории или даже новой игровой реальности в зависимости от того, насколько сильное впечатление они произвели на создателя. Когда же катализирующая реальность начинает заполнять пространство своей собственной реальностью, то подобное творчество становится невозможным, как невозможно оно для взрослого. За счет незаполненности детского сознания готовыми фактами и схемами окружающая ребенка действительность приобретает пластичность, становится послушным для детского воображения материалом, ребенку даруется счастливая способность самостоятельно ваять собственный мир, быть его творцом, повелителем, Богом.

Наивность, нерациональность восприятия становятся главным преимуществом для ребенка и в другой сфере – в сфере познания. Существующая уже в традиции русской мысли идея «ведающего неведения», противопоставляющая рассудочность ученого и истинную мудрость «дурачка», юродивого или младенца, получила в работах философов Серебряного века новое прочтение. Ребенок способен видеть вещи как они есть «сами по себе», воспринимать мир в его первоначальном, неискаженном виде, за оболочкой обычных, примелькавшихся взрослым явлений и улавливать их истинную суть. Так, в своих воспоминаниях П.А. Флоренский писал:

Нечто, кажущееся обыкновенным и простым, самым заурядным по своей частоте, нередко привлекало ... мое внимание. И вдруг тогда открывалось, что оно – не просто. Воистину что-то припоминалось в этом простом и обычном явлении, и им открывалось иное, номенальное, стоящее выше этого мира или, точнее, глубже его. Обычный камень, черепица, обрубок открывают себя как вовсе не обычные и делают окнами в другой мир. Со мной в детстве так бывало не раз⁴.

Иную природу мудрости ребенка видит А. Белый. В его произведениях, таких как «Котик Летаев» или «Возврат», ребенок предстает как «старик не нашего мира»⁵, пришелец из некоей первоначальной метафизической реальности высшего порядка, где вещи еще сохранили первозданную подлинность – память о ней. Ребенок ее еще не утратил, и она становится кладезем истинных знаний. Для взрослого же они приобретают гносеологический характер как воспоминания об ощущениях и опыте, пережитых в детстве.

Но отчего же взрослый человек утрачивает детскую гениальность? Причина в неадекватном, насильственном воспитании, в

несостоятельности старой педагогики, которая, не понимая удивительной природы и способностей ребенка, подавляет, искажает и в результате в корне губит их. По мнению Дурьлина, школа обезличивает детей, «давно превратившись в ремесленное учреждение, в фабрику бессмысленных ответов на массу никому ненужных вопросов»⁶. Поэтому основным принципом новой педагогики, призванной взрастить нового, во всех отношениях гармоничного человека, символисты провозглашают не активное вмешательство во внутренний мир ребенка, предполагающее искусственное навязывание постулатов науки и морали, но осторожное следование естественным склонностям и потребностям ребенка, максимально аккуратное и предельно индивидуальное вмешательство в процесс обучения. Тот же Волошин пишет:

Когда ...мы поймем значение всего переживаемого ребенком, ...изменится вся система нашего воспитания и вместо насильственного заполнения его девственной памяти бесполезными и безразличными сведениями, мешающими его работе, мы сами будем учиться у него, следить за его путями и только изредка помогать ему переносить непомерное напряжение его духа⁷.

Этот принцип естественного, ненавязчивого воспитания и обучения (противопоставляющийся «искусственному», книжному образованию) лежит в основе фактически всех дореволюционных педагогических проектов. Разница лишь в расстановке акцентов. Так, для Дурьлина единственной силой, способной возродить культуру и образование, создать свободного и талантливого человека новой эпохи становится искусство.

Забыв об искусстве и красоте, мы бессильны выстроить здание будущего. ...И если в детях не будет расти, развиваясь, эстетическое чувство, если оно не будет воспитываться, если дети будут вдали от искусства, – мы никогда не будем близки к красоте, творящей жизни⁸, –

пишет он в статье «Искусство и ребенок».

Иными словами, красота спасет мир, а ребенок спасет красоту – такова установка Дурьлина. Перекликаясь с Волошиным, Дурьлин говорил об огромном творческом потенциале ребенка, о том, что ребенок как никто другой способен понимать прекрасное, но формализованное школьное образование, игнорирующее необходимость эстетического развития ребенка, нарушает изначально

прочную связь ребенка с искусством. Необходимо коренное изменение всей системы образования, которая должна быть призвана не губить, но способствовать развитию эстетического мировоззрения ребенка – без этого погибнет культура страны, погрязнет в серости и пошлости, не станет культурного, творческого человека.

Принцип индивидуальности – один из основных и для педагогического проекта В.В. Розанова, который также не оставлял камня на камне от существующей системы казенного образования, формализованного, «искусственного», разрозненного и принудительного обучения. Урочная система, когда за один день ребенку пытаются вдолбить алгебру, катехизис, греческий и естествознание, на каждый предмет отводя не более получаса, ни на чем не останавливаясь подробно, и уж тем более не успевая заинтересовать чем-либо ученика; учителя, уставшие и задерганные начальством, зачастую вообще не имеющие способности к преподаванию; классы по сорок человек, делающие невозможным рассмотреть индивидуальные особенности ребенка – все это, по мнению Розанова, не выдерживает никакой критики. Лишь вдумчивое, подробное изучение предмета наедине или в небольшой группе под руководством чуткого, талантливого учителя может оказать благотворное влияние на душу и разум ребенка, привить любовь к науке и искусству. Принцип индивидуальности Розанова достаточно прост:

Только как личность, как этот определенный человек, а не «человек вообще» я могу быть наиболее изобретателен в мыслях, свеж в своих чувствованиях, упорен, тверд в стремлениях. Оставьте во мне «человека вообще» ...и вы наверно сделаете меня во всем недалеким, ко всему вялым, ни в чем не ярким⁹.

Проблема государственного образования как раз в том, что она имеет дело с «человеком вообще», тогда как индивидуальность ребенка способны рассмотреть только семья, хороший учитель или священник. Отсюда предложение Розанова передать среднее образование в руки частных лиц, имеющих искренний интерес к предмету и талант к воспитанию, создать сеть небольших начальных школ, не вырывающих детей из лона церкви и семьи. Ведь именно последней отводится основная роль в воспитании и развитии личности:

Лишь когда семья сформировала ребенка, укрепила, дала ему веру и серьезность – а это все она только может дать ему, – в насыщение, в пособие, как средство, как посох страннику, пусть дает ему школа все остальные второстепенные сведения¹⁰.

В начале своей статьи Розанов упоминает гомункулуса Парацельса, человека из пробирки, созданного искусственным путем. Гомункулус на протяжении всей работы символизирует продукт государственного образования – человека, обучающегося книжно и изолированно, человека, вырванного из контекста своей культуры и истории, воспитанного без участия семьи и церкви, наполненного разрозненными знаниями из самых разных областей, которые, как ненужный хлам, только занимают память и не тревожат душу. Очевидно, что с опытами Парацельса Розанов сопоставляет и педагогические проекты деятелей просвещения (которые, по сути, и стали базой для создания государственной системы образования), в частности педагогическую концепцию Руссо, которая подверглась жесткой критике: «Идея ...создания человека вне духа своей культуры, синтетически собранного из элементов всех цивилизаций есть идея крайне искусственная, могшая зародиться только в такой искусственной голове, как у Руссо»¹¹. Посмотрим, как изменится отношение и к идеям Руссо, и к государственной системе образования через пару десятилетий.

Итак, октябрь 1917 г. провозгласил смерть старой России и рождение новой страны, в которой концепт ребенка занял совершенно особенное место – в конце концов ведь именно ребенок издавна был символом обновления и нового начала, новой жизни с чистого листа, которую и провозгласили Советы. «Страной-подростком», «землей молодости» станет сама послереволюционная Россия, юными будут те, кто за нее боролся, основная же ставка в программе на тотальное обновление делалась на детей, не заставших или не помнящих старый режим, – идеальном материале для создания новых граждан нового государства. И здесь концепция о ребенке как о чистой доске и о всеисильности воспитания пришлась как нельзя более кстати. Она делала возможным в изменившемся обществе создание человека принципиально иного, нового, небывалого, с иным сознанием и даже с иными физическими данными. Умственные и физические способности, нравственность, патриотизм и даже талант – все можно развить в еще не сформировавшемся человеке, дело лишь за правильным педагогическим подходом и отсутствием дурного влияния. Дети считались *tabula rasa*, не заполненной страницей, а лучшими из детей – потенциальных граждан будущего – провозглашаются беспризорники, существа «без рода и племени», автоматически застрахованные от возможного «антисоветского» происхождения и неверного воспитания идеологически неподкованных родителей за отсутствием таковых. Имен-

но поэтому на работу с беспризорными было потрачено в Союзе столько средств и усилий. Миф о беспризорниках, о детях-сиротах как о наиболее благодатном и податливом человеческом материале, который при этом является «бесхозным», «ничейным», успешно сохранялся и постоянно развивался на протяжении нескольких десятилетий. Как писал Макаренко,

...в Советском Союзе из людей «последнего сорта», из тех, что за рубежом считают «отбросами», можно создать великолепные коллективы, ...не я это создаю, и не кучка педологов, но создает это «чудо» вся атмосфера советской жизни¹².

По его мнению, именно детскому дому принадлежит «советское педагогическое будущее», который, по сути, представлялся как опытная теплица с идеальными условиями для воспитания и оптимальным советским микроклиматом.

Подведем некоторый промежуточный итог. Опыт Парацельса, концепция *tabula rasa*, так жестко высмеянная Розановым, стала реализовываться на практике в немыслимых до сих пор масштабах. Государственная система образования и воспитания из предмета критики превратилась в идеальный механизм для производства нового, образцового человека и гражданина, по своей эффективности намного превосходящий морально устаревшую семью. В «Книге для родителей» Макаренко постоянно обыгрывает ситуацию, когда не справившиеся с воспитанием родители приводят в колонию своих отбившихся от рук отпрысков, где последние, избавившись от вредного влияния семьи, успешно перевоспитываются. Более того, нередок сюжет, когда сами дети приходят проситься в колонию, даже при наличии родителей – жизнь в детском доме рисуется более желанной, нежели воспитание в семье. Абсурдное для символистов, в особенности для Розанова, предположение вполне укладывалось в рамки советского представления о государстве как о лучшем воспитателе. Напомним, что еще за 20 лет до этого Розанова ужасал тот факт, что «не церковь, не семья, не любители души человеческой и знатоки ее сокровищ, но темное во всем этом государство, сложив оружие и заменив бранные крики колыбельной песней, начало пестовать юные поколения»¹³.

С другой стороны, очевидная для Розанова дихотомия «семья–государство» перестала быть актуальной в послереволюционной России. Концепты государства и семьи, претерпев такие же существенные изменения, как и концепт ребенка, обрели тесную

взаимосвязь в советском социокультурном пространстве. Государство начинает позиционировать себя как макросемья, причем если в годы революции и Гражданской войны акцент делался именно на семью как братство, то в 1930-х годах семья-государство приобретает разветвленную иерархию, и большее внимание отводится вертикальной оси «родственных» отношений. Так, место строгого, но любящего отца занимает Сталин, отодвигая Ленина на позицию «добротного дедушки», выполнившего свою миссию создателя и отошедшего на второй план¹⁴, мужчины и женщины исполняют роль послушных «детей», а их дети – «внуков Октября». Поле воспитательной деятельности становится как нельзя более широким: ведь детьми считаются фактически все граждане государства, о которых надо заботиться, которых надо вести, направлять и при необходимости перевоспитывать.

В целом курс на тотальное воспитание, тотальную социализацию весьма характерен для обществ модерна, к которым, с некоторыми оговорками, можно отнести Советский Союз. Но вернемся к ребенку. Из всего вышесказанного можно заключить, что несмотря на все внимание, уделяемое детям, детство рассматривалось прежде всего как потенциал, залог будущего страны и мира и никакой самоценностью и самодостаточностью не обладало. В «Книге для родителей» Макаренко настаивает, что правильнее сравнивать детей не с «цветами жизни», которыми можно просто любоваться, но с садовым деревом, дающим урожай: «Не только аромат, не только «гаммы красок» – плоды, вот что должно вас [родителей] интересовать в особой степени»¹⁵. Иными словами, не столько важен настоящий ребенок, сколько будущий взрослый, что опять идет вразрез с представлениями символистов, для которых ребенок совершенен, а взросление сопоставимо с деградацией. Для символистов ребенок обладает уникальным прошлым, связью с идеальным миром, в котором он был до рождения; в советской идеологии темпоральный вектор меняется на прямо противоположный – связь с будущим, а не с прошлым становится главным достоинством ребенка.

Итак, основной задачей для советского ребенка было не «быть», а «стать», и главным принципом этого становления, или опять же социализации, воспитания, провозглашалась трудовая деятельность, работа в коллективе на благо Родины и великого ее будущего. Надо сказать, что в советской аксиологии труд занимал одно из первых мест, что вполне соответствовало изначально заявленному проекту Советского Союза как страны трудового народа, рабочего класса, поэтому сфера трудовой деятельности была основной соци-

альной сферой, в которую, прежде всего, должен был быть инкорпорирован ребенок. Труд был панацеей, универсальным средством и в вопросах воспитания, и уж тем более в ситуации перевоспитания. Для школьника труд по своей значимости ставился на одну ступень с учебной, а иногда даже выше нее: советская детская литература изобилует сюжетами, когда отрицательным героем является отличник, не желающий, к примеру, работать в коллективе, а положительным помогающий колхозу троечник. Успеваемость играла второстепенную роль, главное, чтобы человек был полезен обществу. Более того, «излишняя» образованность считалась скорее свойством белоручек и «гнилой» интеллигенции, была идейно чужда советскому человеку и часто противопоставлялась здоровому физическому труду. Характеризуя «новых, молодых и страшно интересных людей», Макаренко писал:

Они нередко мало изысканны в беседе, у них иногда топорное остроумие, они не способны понять прелесть Пастернака. ...Но они хозяева жизни, ...они, не оглядываясь, без истерики и позы, без бахвальства и без нытья, в темпах, совершенно непредвиденных, – они делают наше дело¹⁶.

Таким образом, между чтением Пастернака и работой на заводе и, обобщая, между знанием и действием выбор был однозначен. Нет необходимости говорить, что концепция эстетического воспитания, предложенная Дурылиным, в данном контексте воспринималась бы, мягко говоря, неадекватно.

К сожалению, в рамках небольшой статьи сложно осветить все аспекты советской педагогики, но основные параллели, я думаю, все же обозначились: искусственное–естественное, государственное–частное, семейное, индивидуальное–коллективное, связь с прошлым или с будущим, деятельность умственная, творческая и физический труд. Представление, что наука, в нашем случае педагогика, развивается постепенно, поступательно, иллюзорно: меняется идеология, трансформируются основные идеологические позиции, и в результате мы имеем дело с диаметрально противоположными педагогическими концепциями. Ребенок – социальный концепт, конструируемый самим обществом, и важно не забывать об этом, особенно сегодня, когда детство стало своего рода метафорой потерянного рая, счастливого, непринужденного бытия, когда появился социальный феномен «кидалтов» – взрослых, позиционирующих себя детьми, воспроизводящих детский

тип поведения, стиль одежды и т. д. Сегодняшний ребенок – лишь единичный образ из целой череды таковых, представленных нам историей, и новая педагогика, возможно, уже ждет своих последователей.

Примечания

- 1 *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 217.
- 2 *Волошин М.* Откровения детских игр [Электронный ресурс] // Сайт Word-Art. URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=4856> (дата обращения: 21.11.2009).
- 3 Там же.
- 4 *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Моск. рабочий, 1992. С. 42.
- 5 *Белый А.* Котик Летаев // Белый А. Собр. соч. М.: Республика, 1997. Т. 4. С. 54.
- 6 *Дурьлин. С.Н.* Искусство и ребенок // Свободное воспитание. 1912/1913. № 8. С. 15.
- 7 *Волошин М.* Указ. соч.
- 8 *Дурьлин. С.Н.* Указ. соч. С. 14.
- 9 *Розанов В.В.* Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 92.
- 10 Там же. С. 134.
- 11 Там же. С. 23–24.
- 12 *Макаренко А.С.* «Чудо», созданное советской жизнью // Макаренко А.С. Педагогические сочинения: В 8 т. М.: Педагогика, 1984. Т. 4. С. 25.
- 13 *Розанов В.В.* Сумерки просвещения. С. 24.
- 14 Интереснейшая параллель: фактически во всех языческих мифологиях также со временем отходит на второй план некогда первостепенный бог – творец вселенной, а его место занимает более активное, грозное и самовластное божество, часто покровительствующее военным (См. М. Элиаде). Так, например, в славянской мифологии Сварога заменяет воинствующий Перун.
- 15 *Макаренко А.С.* Книга для родителей // Макаренко А.С. Педагогические сочинения: В 8 т. Т. 5. С. 15.
- 16 Там же. С. 9.

К.К. Чухров (Чухрукидзе)

АНТРОПОЛОГИЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ: К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ ТЕАТРА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируется применение понятия «театр» в философских теориях об искусстве, исследуются причины, по которым философия размышляет о перформативных практиках театра. В тексте показано, как в зависимости от интерпретации антропологических компонентов исполнения формируются совершенно противоположные концепции события – например, у Деррида и Лаку-Лабарта, с одной стороны, и у Ницше и Делёза – с другой. В статье производится методологическое различие перформанса как жанра современного искусства и исполнительских практик, присущих театру.

Ключевые слова: перформативность, театр, событие, трагедия, Деррида, акцидентальность, Делёз, Ницше, метанойа.

Мы обращаемся к понятию театра не как к жанру или его истории. Нас интересует аспект исполнения, – перформативная практика как акцидентальный процесс разворачивания, свершения. Обладают ли процессы исполнения и перформативного повторения событийностью сами по себе или подобные практики являются всего лишь миметическим уподоблением некоему Urtext-у? Является ли исполнительский акт – например, исполнение актером роли, исполнение музыкантом произведения – событием? Ведь считается, что и актер, и перформер-исполнитель лишь повторяют уже созданное, сочиненное произведение. Тогда является ли такое действие событийным в рамках своей реализации, актуализации? Например, Ж. Деррида, Ф. Лаку-Лабарт, Дж. Агамбен считают перформативную актуализацию эффектом самовозбужденного сознания, пропитанного идеалистическими, метафизическими ожи-

даниями. С другой стороны, в работах Ж. Делёза, перформативный акт, напротив, хотя и сохраняет генетическую связь с бытием, тем не менее вырывается из него как нечто эксцессивное и оказывается событием. Мы попытаемся описать антропологию таких исполнительских процессов, которые как в работах Деррида, так и Делёза определяются как «театр».

I. Молчащее различие (*différance*) Деррида

В своей «Грамматологии»¹ Деррида критикует функцию голоса с позиций криптологического отношения к высказыванию. Ничего из того, что разворачивается здесь и сейчас, не может иметь статус события, иного, чем тотальность и постоянство различания (*différance*) и письма. Различание – это виртуальность, которая находится между отсутствием и присутствием. Следовательно, все исполнительские практики, так или иначе задействующие голос (в первую очередь перформативные практики театра и музыки, о которых речь пойдет ниже), становятся всего лишь иллюзией событийности.

Деррида настаивает на том, что артикуляция значения, его исполнение, актуализация не приобретают никакого дополнительного смысла, кроме того, который уже есть в тексте, в письме, так как любое его (текста) произнесение или исполнение будет лишь еще одним компонентом различания. Таким образом, он отвергает возможность самого наличия, «этость» (*hecceity*) присутствия. Событие исполнения, свершение значения не могут иметь места, ибо они возможны лишь в режиме отсрочивания, откладывания, экономии. Значение, высказывание могут существовать только в режиме диссеминации, деконструирования. Однако именно голос, с точки зрения Деррида, восстанавливает иллюзию фонетического, просодического и вокального измерений языка, которые являются метафизическими по сравнению с криптологической, иероглифической молчащей буквальностью письма.

Несмотря на то что на голос всегда возлагаются ожидания подлинности, изначальности по отношению к семиологическому производству различия, он, как утверждает Деррида, фиктивен, так как существует как в качестве лишь одного из компонентов различания в рамках семиологии. Нет никакого голоса за границей языка и семиологии. Значит, время и ситуация исполнения чего-либо, т. е. акцидентальное присутствие голоса (или любого другого компонента, рассматриваемого как акт перформативности), не может

быть признано событием. Такая позиция Деррида оспаривает не только событийность свершения или перформативного действия, но и ставит под сомнение возможность самого события в контексте *différance*.

Можно привести интересный пример из автобиографического фильма «Derrida d'ailleurs» (режиссер Сафа Фати, 1998). В фильме философ размышляет о прощении. С одной стороны, чтобы попросить прощения, надо произнести саму фразу, чтобы тот, кому она предназначена, ее услышал. С другой стороны, решение попросить прощения гораздо важнее, чем произнесение, артикуляция этого сообщения. И это решение принимается как бы за сценой, за занавесом, перед его исполнением, до своей, так сказать, перформативной актуализации. С другой стороны, как можно донести это сообщение без его исполнения и артикуляции? Деррида считает, что нет необходимости в создании мизансцены для акта просьбы прощения. Как сам акт произнесения просьбы прощения, так и решение это сделать находятся в режиме различия, а не события. Обращаясь к теме театральной мизансцены, Деррида говорит о том, что он гораздо больше заинтересован тем, *что* происходит за занавесом до того, как актеры начали что-то исполнять. Вот эта задержка, молчащая пауза и составляет для философа художественный интерес. В этом конкретном случае голос можно рассматривать лишь как одно из семиотических средств доказательства согласия попросить прощения, ничем не отличающееся от юридической подписи, печати, написанного слова. Данный пример показывает, что если выбор и может быть сделан, то исполнительский, эксцессивный и акцидентальный энтузиазм – исполнительское свершение – не имеет никакой событийной функции и является избыточным².

Однако перформативную акцидентальность, которую отвергает Деррида, Делёз в ряде своих программных работ как раз и определяет как «театр»³.

II. Актер и событие

В своей работе «Различие и повторение» он описывает, как формируются специфическая темпоральность и акцидентальность повторения. Под повторением традиционно понимается отражение, миметическое уподобление, репрезентация существующего. Однако Делёз предлагает рассматривать повторение в качестве специфической вариации, сверх-жизни, сверх-бытия, в котором важна как его генетическая связь с бытием (т. е. то, что, условно

говоря, могло бы повторяться), так и сингулярная ценность свершательной акцидентальности самого исполнительского акта, повторяющего нечто.

Он обращается к кантовской критической интерпретации картезианского когито. Она состоит в том, что перенос с «я мыслю» на «я существую» не совершается вне времени, мгновенно. Этот переход возможен только через трансцендентальную форму времени. Более того, эго, которое размышляет и которое существует, – это не одно и то же «Я». Другими словами, само «Я» расщеплено⁴.

Делёз опирается на это кантовское положение о расщепленности мысли и восприятия, в котором синтетическое суждение осуществляется трансцендентальным субъектом, а восприятие – пассивным эмпирическим субъектом, но считает, что открытое Кантом расщепление «Я» на мысль и существование, на трансцендентальное и эмпирическое не становится у него темой философии. «Трещина быстро заполняется новой формой активного синтетического тождества. Трансцендентальная операция полностью управляет эмпирией», – пишет Делёз⁵.

Иначе говоря, синтез не должен осуществляться ценой отмены несводимости двух уровней – восприятия и мышления, а разъединяющее их время не должно концептуализироваться и становиться спекулятивным дополнением к «я мыслю» и «я существую». Эмпиризм у Делёза оказывается трансцендентальным, потому что имманентность и трансцендентальность не понимаются как противоречащие друг другу категории. Парадоксальное дизъюнктивное соединение трансцендентального и эмпирического происходит в некоем «пустом времени». «Пустая форма времени», о которой говорит Делёз, – это время после содержания, время, которое само происходит, а не что-то происходит в нем. Делёз вслед за Гельдерлином называет это время порядком ритма, цезурой, благодаря которой время движется не в одном направлении, а неравномерно распределяется по обе стороны цезуры. Это время, которое шекспировский Гамлет называет временем, сорвавшимся с петель. Это и есть время исполнительской акцидентальности. Если для Деррида и Лаку-Лабарта⁶ целью и пределом искусства является апофатическое замолкание и они рассматривают цезуру как подобную остановку, то у Делёза цезура – это всего лишь ритмическая пауза для перехода к исполнению, т. е. она является динамическим явлением. В таком «пустом» времени человек оказывается в результате события, в нем он и становится исполнителем (актером, художником). Делёз имеет в виду следующее: даже когда время чем-то (ка-

ким-то содержанием) заполнено, актер-исполнитель продолжает предстоять еще и «пустому» времени – времени игры и исполнения. Другими словами, помимо нарративного содержания есть еще «пустая» темпоральность: в этой «пустой» темпоральности и разворачивается театральность как таковая⁷.

После события метанойи⁸, произошедшей с Гамлетом, он предстает именно такому опустошенному времени (ведь все содержание, заполнявшее его жизнь, оказалось фикцией). Все, что он совершает, в этом времени разворачивается вне привычной экзистенции – как перформативное действие в «пустом» артистическом времени, которое объединяет эмпиризм становления и трансцендентализм смыслообразования.

Такое пустое время, в котором начинается игра и происходит неравномерное распределение времени вокруг цезуры, Делёз называет третьим повторением, или третьим синтезом. Первым повторением является механическое повторение, свойственное хроносу; оно относится к настоящему. Вторым повторением является синтез памяти, «синтез Эроса и Мнемозины», который отсылает нас к прошлому. Третье повторение Делёз называет повторением смерти, оно находится по ту сторону принципа удовольствия и разворачивается в некоем сверх-времени. Это время (Делёз в некоторых местах называет его Эоном), с одной стороны, связано с реальностью, с непосредственно в ней происходящими событиями; но при этом оно становится сверх-событием по отношению к происходящему. Это «пустое» время третьего повторения превосходит содержание вовсе не в модернистском смысле, не как отказ в пользу формы, а как констатация той антропологической кондиции человека, который уже после свершившегося перескакивает через происходящее, через экзистенцию к некоей сверх-реальности. Здесь сообщение имеет место уже через артистические, исполнительские феномены, а игра становится не только эстетическим, но и этическим действием. Событие метанойи не позволяет разделить этическое и эстетическое измерения⁹. (В таком актерском ключе можно рассматривать, например, речь апологии Сократа.) Именно поэтому исполнительское повторение превосходит шок, приводящий к молчанию, так как в нем осуществляется что-то, без чего нельзя приблизиться к событию. В то же самое время третье артистическое повторение, или «пустое» время исполнения, не просто изображает проблему или конфликт натуралистично, но скорее является неизбежным эффектом события, генетической и необратимой привязанности к нему.

III. Этика и эстетика трагедии

Возвращаясь к одному из главных параметров перформативности – звуку и голосу, нельзя обойтись без работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», в которой театр, исполнительские практики рассматриваются в контексте музыки. Ницше оспаривает позиции аристотелевской поэтики, основанной на теории катарсиса, и вводит в теорию трагедии и театра измерение музыки, которая часто интерпретируется всего лишь как метафора дионисизма.

Как известно, молодой Ницше в этой ранней работе разрешает противостояние между эллинистической культурой и досократической традицией, между аполлоновским порядком и дионисийской музыкальностью в пользу последней. Однако на самом деле он открывает некий третий порядок, который сам называет (вслед за Кантом, Шиллером и Гёте) эстетической игрой. Употребляя этот термин, Гёте противопоставляет натуралистический интерес к трагической истории своих современников эстетической игре древнегреческой трагедии. Ницше использует понятие эстетической игры для критики аристотелевской теории катарсиса, которая состоит в очищении и разрядке от травматического происшествия. Для Ницше эстетическая игра является парадоксальным преодолением близости шокового события посредством артистического смещения, игры эстетического¹⁰.

Традиционно считается, что трагическое формируется в связи с шоком от ужасного, непредставимого события, что и порождает интонацию экзальтированности. Но у Ницше вырисовывается совсем другая логика поэтики трагедии и театра. Ее формирующими элементами являются не столько ужас, сама по себе скорбь или возвышенность пафоса, проистекающего от масштаба героического характера или истории (этого достаточно в мифе или в эпосе), сколько тот факт, что исполнительская актуализация трагедии *выше* и *дальше*, чем ужас, *выше* смерти и скорби. Однако вовсе не сюжет предопределяет это «выше». Превышение осуществляется по факту *исполнения* данной «высоты», которая в трагедии возникает через функцию повторительности, присущую голосу и его способности производить высоту тона. Эти элементы не часть аффекта скорби, а его парадоксальные следствия. Таким образом, Ницше, несмотря на то, что, на первый взгляд, определяет музыку как некое хтоническое происхождение (Ursprung) трагедии, в конечном итоге открывает функцию музыки как эффекта, перформативного последствия, а не хтонического источника драмы. Музыка

позволяет превзойти травму и даже самую трагическую историю через перформативный акт и его исполнительскую акцидентальность («театр»).

Именно исполнительская акцидентальность позволяет выйти герою из своей истории, чтобы посметь обратиться вовне, посметь играть – и это не просто элемент посттекстовой постановки, но пункт, почти всегда заключенный в сам текст и даже фабулу трагедии (например, в случаях, где герои разыгрывают театр внутри самого театра). Поэтому на возражение по поводу того, что исполнительская акцидентальность есть нечто внешнее по отношению к тексту драмы или содержанию трагедии, что актер всего лишь воплощает или интерпретирует уже созданное драматургом или автором сообщение, можно сказать следующее: *дело в том, что потенциальность перформативности – это не то, что актер добавляет к тексту как интерпретатор, но само желание исполнения, актерская интонация игры вписаны в произведение автором. То, что приходится исполнять и играть, сочиняется как исполнение уже самим автором. Он и есть первый «актер» своего даже еще не до конца сочиненного текста.*

Так понимаемый театр – это театр, скорее, исполнителя, актера, нежели режиссера. Для Ницше, Делёза или режиссера Ежи Гротовского¹¹, театральную методологию которого Делёз часто упоминает в своих работах, политическое и коммунитарное измерение театра возникают не столько через институциональное конструирование пространства репрезентации или содержание текста, сколько через сингулярный исполнительский акт игры. Актер-исполнитель должен исполнить то, *как* и *зачем* он становится исполнителем (а значит, другим, чем сам). Обратимся для примера вновь к Гамлету Шекспира. Попытка Гамлета стать актером и разыграть пьесу (речь идет о пьесе «Мышеловка») направлена на разоблачение преступления. Гамлет не просто играет роль некоего персонажа в пьесе «Мышеловка», но он играет другого персонажа потому, что сам уже не тот, кем был раньше; его актерство – следствие произошедшей с ним метаноии, необратимого изменения сознания. Независимо от того, стал ли он безумным или разыгрывает это свое безумие, он не просто представляет сюжет о предательстве и обмане, но он сделался исполнителем, не способным не играть вблизи события, которое переменило его существование. Аналогично король Лир после изгнания из дома Реганы, оказавшись без крова среди бури, начинает актерское исполнение безумия и уже в режиме данного

исполнительского акта инсценирует судебное разбирательство над своими дочерьми.

Кстати, именно эта связь перформативного действия с событием важна для методологического различения перформанса (так как он сформировался в современном искусстве) и исполнительской процедуры, присущей театру (или музыке). Перформанс возникает как бы *ex nihilo*. Несмотря на то что перформанс является процессуальным действием, он все равно остается объектом экспонирования. В перформансе мир сведут до тела или концепции перформансиста, действия которого как бы всегда являются сами для себя оригиналом. Он не нуждается в генетической связи с каким-либо иным событием, кроме себя самого. Номинально развертываясь во времени, он является, тем не менее, модернистским или концептуальным арт-объектом, в основе которого лежит тавтология. (Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить опыты классических перформансов Брюса Наумана, киноперформансов Энди Уорхола, перформансы Марины Абрамович, Вали Экспорт, венских акционистов.) Перформативная процедура, исполнительский акт, напротив, предполагает попытку быть не собой, а другим. В этом акте становления другим через исполнение важна не столько миметическая процедура, сколько онтологически-этическая. Актер играет, потому что он больше не в состоянии быть собой. Другими словами, сама онтология превращения неактера в актера связана с событием, предшествующим игре.

Однако дело не только в том, чтобы некий профессиональный актер исполнил роль, изображая персонажа, поставленного в рамки описанного в тексте драмы события. Важно то, что часто в самом драматическом произведении есть точка метанойи (а в трагедиях тем более), когда показано, как сам персонаж начинает играть, актерствовать (пожалуй, все пьесы Шекспира содержат таких персонажей). И тогда актеру приходится не просто изображать чью-то метанойю (Лира или Гамлета), а еще и входить самому в состояние, когда выясняется не только то, почему Лир в некоем пункте сюжета становится актером, но и то, почему сам некий актер N находится в процессе игры. В этом пункте игра Лира и игра актера N смыкаются. (Именно в этом смысле следует понимать высказывание Делёза о том, что театр предполагает исполнение исполнения.) Так что драматург не просто пишет характер или персонажа, он позволяет коснуться метанойи и события в жизни того человека (актера N, если она, конечно, имела место), который будет исполнять роль Лира. Именно этот пункт являлся главным в театраль-

ной методологии работы с актером у Ежи Гротовского. А значит, в основе онтологии игры лежат не просто функция конструкции и интерпретация роли, но состояние сознания, в котором происходит повторение себя как другого. Потерять имя и быть готовым стать любым другим – это состояние, в котором нам предстает практический каждый трагический герой. (Интересно, что такая же установка, согласно Делёзу, необходима для акции мысли в качестве презумпции философии.)

Джудит Батлер в работе «Психика власти»¹² отмечает вслед за Фрейдом, что, не допуская до себя горестное переживание и его доведение до высоты скорби, индивид-меланхолик (в отличие от индивида скорби) разделяет телесное, психическое и идеальное, разводит общее и индивидуальное. Субъект, совершающий перформанс, – это чаще всего субъект-меланхолик. Жест исполнителя, актера, трагического героя противоположен: он равен событию, генетически связан именно с ним, а не с индивидуальным нарциссическим «Я», в результате чего именно событие определяет действие исполнителя. Исполнительское действие предполагает, таким образом, не просто аффективный или трансгрессивный выход из себя – таких актов много в *contemporary art*; действия исполнителя, совершающиеся вблизи события и в результате метанойи, влекут за собой процессы становления и повторения, в которых всегда задействованы мир и обращение к Другому.

Примечания

¹ Делрида Ж. Грамматология. М.: Ad Marginem, 2000.

² Делрида Ж. Вкрадчивое слово. Театр жестокости и закрытие представления // Делрида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 275–318, 370–399.

³ Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академия, 1995. С. 160–161; Deleuze G. One less Manifesto. Theatre and its Critique // Mimesis, Masochism & Mime. The Politics of Theatricality in Contemporary French Thought / Ed. by T. Murray // Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1997. P. 239–256; Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 114. Цитата из: Кант И. Общее замечание о переходе от рациональной психологии к космологии // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. Критика чистого разума. С. 387.

- ⁵ Делёз Ж. Различие и повторение.
- ⁶ Lacoue-Labarthe Ph. Hölderlin, La Césure du Spéculatif // Lacoue-Labarthe Ph. L'Imitation des Modernes. Typographies II. P.: Galilée, 1986. P. 39–70.
- ⁷ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 115–162.
- ⁸ Греч. – перемена мыслей, раскаяние, трансформация сознания, букв. – «после ума», переосмысление.
- ⁹ О связи актерской игры, события и Эона см.: Делёз Ж. Логика смысла. С. 182–183.
- ¹⁰ «Не было ли одним из преимуществ древних то, что у них величайшая степень патетического по-прежнему оставалась “эстетической игрой”?». Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. М.: Ad Marginem, 2001. С. 198–199.
- ¹¹ Гротовский Е. От бедного театра к искусству-проводнику. М.: Артист. Режиссер. Театр. 2003.
- ¹² Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.

ПЕРЕВОД И ПЕРЕВОДИМОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА

В статье перевод рассматривается как диалектическое единство лингвистического и философского подходов, достижимое в границах «транслатологического треугольника»: текст оригинала и текст перевода всегда опосредованы персональностью переводчика. Переводческая трансформация как герменевтический опыт суть преодоление конфликта между идиоматичностью философских концептов и их семантической вариативностью.

Ключевые слова: текст, перевод, транслатологический треугольник, эквивалентность, идиоматичность, лексико-семантические потенциалы, герменевтическая актуализация.

Древнегреческие мудрецы оставили немало сентенций, послуживших максимами греко-европейской культуры. Одна из них – изречение Клеобула, сына Эвагора из Линда: «Лучшее – мера»¹. Категория меры, выполняя функцию порождающей формы европейской культуры, в пространстве коммуникации может служить определением процедуры перевода. Содержательно-смысловое равновесие текста подлинника и текста перевода также поддерживается чувством меры, порой ценой отказа от претензий на исчерпывающую полноту передачи смыслов, имманентных оригиналу².

Задача перевода состоит в том, чтобы установить соответствие исходных смыслов и смыслов, полученных посредством переводческой процедуры. Л.С. Бархударов, дистанцируясь от психологических и физиологических факторов, и различив перевод как процесс и перевод как результат, предложил лингвистическое

понимание процедуры перевода. Она есть результат «межъязыкового преобразования, или трансформации, текста на одном языке в текст на другом языке»³. При этом сам текст оригинала не преобразуется, оставаясь неизменным, но *на основе исходного текста создается другой текст* на ином языке. Это и есть *перевод* как результат процесса, называемого переводческой трансформацией или межъязыковой трансформацией.

Поскольку при переводе мы имеем дело как минимум с двумя текстами – исходным и переводным, то целесообразно различать текст подлинника и текст перевода. Язык подлинника – это исходный язык (ИЯ; англ. source language, SL), а язык текста перевода является переводящим языком (ПЯ; англ. target language, TL)⁴.

Главной проблемой остается эквивалентность перевода, точнее основания, при которых она достижима⁵: процесс перевода, или межъязыковая трансформация, осуществляется по определенным правилам, вне которых уже нельзя говорить о переводе. Иными словами, «при замене текста на ИЯ текстом на ПЯ должен сохраняться какой-то определенный *инвариант*; мера сохранения этого инварианта и определяет собой меру эквивалентности текста перевода тексту подлинника»⁶.

Анализируя проблему эквивалентности, Л.С. Бархударов основывается на семиотическом понимании бинарности языковых знаков: *плана выражения* (формы) и *плана содержания* (значения)⁷. Для перевода определяющим является фактор различий плана выражения при совпадении плана содержания (значения) языковых единиц в ИЯ и ПЯ. Однако и совпадение носит, как правило, частичный характер. Отсюда и неизбежность потерь в процессе межъязыковых трансформаций. При этом существенным условием перевода является предложение как минимальное по объему речевое произведение (текст). Именно на уровне предложения устраняется несовпадение значения языковых единиц в ИЯ и ПЯ, хотя текст перевода в принципе не может быть абсолютным эквивалентом текста подлинника. Поэтому перевод определяется как «*процесс преобразования речевого произведения на одном языке в речевое произведение на другом языке при сохранении неизменного плана содержания, то есть значения*»⁸.

Поскольку в рамках процедуры перевода речь идет о трансформации речевого произведения (текста) как некоего целого, то семантические несоответствия отдельных слов и предложений (если

последние в данном случае не являются текстами) в ИЯ и ПЯ вторичны. Л.С. Бархударов отмечает:

Семантическая эквивалентность текстов подлинника и перевода, которую мы считаем необходимым условием осуществления процесса перевода, существует не между отдельными элементами этих текстов, а между *текстами в целом*⁹.

Целостность конкретного текста, а также необходимость переводческих трансформаций при его переводе предполагают безусловное соблюдение принципа «подчинения элементов целому», что не только сталкивает переводчика с проблемой идиоматичности¹⁰ языковых единиц и текста, но и выводит перевод в русло «герменевтического круга».

Х.-Г. Гадамер полагал, что «всякий перевод уже является истолкованием» и даже «завершением этого истолкования»¹¹. Безусловно, семантические потери при переводе неизбежны, но миссия переводчика – стремиться к «максимально возможной полноте передачи значений»¹² – остается выполнимой, в частности, за счет герменевтической актуализации лексико-семантических потенций ИЯ и ПЯ.

Герменевтический элемент переводческой трансформации философских текстов (ФТ) предполагает кумулятивное сочетание филологического и философского подходов. А поскольку «всякое понимание есть в конечном итоге самопонимание»¹³, то традиционная герменевтика вынуждена учитывать не только открытость (незавершенность) интерпретации текста, но и ее неотделимость от саморефлексии интерпретатора: понимая текст, мы понимаем и самих себя.

Лингвисты, полагая, что «феномен перевода есть самое сердце герменевтики»¹⁴, относят к его герменевтическим аспектам понимание и интерпретацию: а) переводчиком – текста оригинала; б) реципиентами – транслята (текста перевода)¹⁵. Здесь требование понимания оригинала – «исходная категория» дефиниции перевода и предпосылка межъязыковой трансформации. Вероятность правильного перевода вне понимания сохраняется лишь в отношении отдельных лексических единиц, но в отношении текста в целом она исключается¹⁶. С точки зрения герменевтики перевода понимание представляется актом экспликации смысла и способом обращения с ним. Феномен смысла, будучи производным от взаимодействия семантической (предметной) и ситуативной (контек-

туальной) информации, служит конститутивным элементом межъязыковой трансформации.

Таким образом, переводчик имеет дело не с языками, представляющими, каждый в отдельности, знаковую систему, а с текстами (речевыми произведениями)¹⁷ и смыслами, имманентными данным текстам. Явления культуры также можно понимать как тексты, а культуру в целом – как гипертекст. Текстология различает «вербальные тексты» и «тексты культуры», отсюда перевод (как способ взаимосвязи текстов) предстает и как процедура коммуникации (способ взаимосвязи культурных явлений). Иными словами, межкультурная коммуникация есть перевод «текстов» культуры-донора на «язык» культуры-реципиента, а значит, она есть ретрансляция смыслов, инвариантных различию культур.

Переводчик имеет дело и с вербальными текстами, и текстами культуры. Но какое амплуа преобладает при его встрече с ФТ – человека, переводчика, философа? Оценивая возможности перевода ФТ как источника развития русского языка, Н.М. Азарова отмечает: «Важной особенностью переводных ФТ является их *авторский* (курсив мой. – А. И.) характер, т. е. привнесение собственной философской позиции и личностного начала переводчиком-философом»¹⁸. Это объясняет представление о философских переводах как самостоятельных ФТ. Известные философы, выступая в амплуа переводчиков, довольно свободно понимали свою задачу. Так, Г.Г. Шпет отстаивал принципы уточняющего перевода, которому свойственны подробные комментарии; А.Ф. Лосев определял свой переводческий стиль как интерпретирующий¹⁹. Манера объективирующего научного перевода, игнорируя типологические черты ФТ, оказывается неадекватной его духу. Поэтому авторское начало в философском переводе есть свидетельство не столько вольности, сколько стремления переводчика к синтетическому амплуа, соединяющему потенции человека, переводчика и философа.

Язык философии – не только форма ее самовыражения, но и способ сбываемости и самообоснования; он и средство, и цель. Для герменевтики перевода ПЯ не является результирующим языком, он лишь этап на пути к свободе философской мысли, чья достаточность обуславливается отсутствием лексических, семантических и герменевтических барьеров: «Там, где достигается взаимопонимание, там не переводят: там говорят. Ведь понимать чужой язык – значит, собственно, не нуждаться в переводе на свой собственный»²⁰.

Что же касается профессиональных переводчиков, то они, не будучи философами в большинстве случаев и не претендуя на

конгениальность автору подлинника, воспринимают ФТ – наиболее сложный для письменного перевода – как «камень преткновения»²¹. При переводе ФТ обнаруживает черты и научного, и искусствоведческого текстов. И.С. Алексеева полагает, что содержание ФТ «представляет собой авторскую (индивидуальную) версию предельно обобщенного описания устройства мира, но подана и оформлена эта версия как объективная»²².

Вследствие этого коммуникативное задание ФТ обусловлено необходимостью «представить читателю авторскую картину мира, *убедив* (курсив мой. – А. И.) его в объективности этой картины логическим путем, средствами научного описания»²³. Поскольку искомое «убеждение», реализуемое средствами ИЯ, достижимо лишь комбинацией таких негибких средств, как логика и научная терминология, то в рамках межъязыковой трансформации данные средства повышают нормативность ПЯ и текста перевода, что, конечно, не способствует пониманию оригинала реципиентом.

Когнитивное ядро ФТ образовано общепринятой философской терминологией и лексикой общенаучного описания. Однако наличие авторской терминологии, чья семантика и синтаксис отличаются высокой номинативностью, в частности большим количеством бытийных (экзистенциальных) предложений, также усложняет позицию реципиента и снижает меру переводимости ФТ. При этом «*непереводимыми*, т. е. *не имеющими лексического соответствия* (курсив мой. – А. И.), считаются: фрагменты текста, содержащие так называемые ситуативные реалии; концепты...»²⁴. Однако отсутствие прямого лексического соответствия не означает, что информацию передать невозможно: она передается другими средствами, например с помощью транскрипции, вариантных соответствий, неологизмов, лексических замен, дескриптивного перевода, внутренних и внешних комментариев.

Оценивая возможности перевода текстов, и прежде всего ФТ, обусловленные их лексическими и семантическими особенностями, необходимо отметить, что лексические единицы отличаются большей идиоматичностью и ведут к большим потерям в процессе межъязыковой трансформации, нежели семантические компоненты. Так, в ситуации, приемлемой в отношении семантической эквивалентности перевода, его значение, выраженное в ИЯ, воспроизводится в ПЯ только с помощью лексического добавления²⁵. Идиоматический характер лексических единиц ИЯ (в случае ФТ по преимуществу концептов) зачастую не может быть преодолен ни вариативностью лексики ПЯ, ни возможностями дескриптив-

ного подхода, ведущего к снижению нормы перевода и его эквивалентности.

Семантические компоненты характеризуются большей мерой переводимости: они передаются не только посредством переводческих трансформаций (парафраз, компенсаций, комментариев и т. п.), но и благодаря герменевтической коннотации историко-культурных и мировоззренческих реалий с контекстом авторской лексико-терминологической системы. При этом герменевтический аспект перевода определен коммуникативными компетенциями автора оригинала, а также переводчика-интерпретатора и его адресата²⁶.

Герменевтический опыт предполагает не только своеобразное сведение и компенсацию идиоматичности лексических единиц и вариативности семантических компонентов. Он притязает и на релевантность между уровнями компетенции внутри «транслатологического треугольника»²⁷, где эквивалентность перевода обусловлена подлинником лишь опосредованно – через межъязыковые трансформации, осуществляемые переводчиком, от которого в конечном итоге и зависит, с чем будет иметь дело реципиент – с оригинальным произведением или его реминисценцией.

Примечания

¹ *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. 2-е изд. М.: Мысль, 1986. С. 83.

² В качестве приращения точности можно рассматривать параллельный или «перекрестный» перевод – это не только установление бинарных межъязыковых соответствий ИЯ и ПЯ, но и адекватная конфронтация данных соответствий при переводе исходного текста на два и более языков.

Примером «перекрестного» перевода может служить «Логико-философский трактат» (ЛФТ) Л. Витгенштейна. Немецкий оригинал “*Wittgenstein L. Logisch-Philosophische Abhandlung*” (LPhA, 1921) получил два ставших классическими перевода на английский язык: а) “*Tractatus Logico-Philosophicus. With ‘Introduction’ by Bertrand Russel*” / T. by C.K. Ogden and F.P. Ramsey (TLPh. I, auth., 1922); б) “*Tractatus Logico-Philosophicus*” / T. by D.F. Pears and V.F. McGuinness (TLPh. II, 1961); а также два перевода на русский язык: а) ЛФТ I / Пер. И.С. Добронравова и Д.Г. Лахути (1958); б) ЛФТ II / Пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева (1994) (сокр. мои. – А. И.).

Перевод LPhA на русский язык осуществлялся в режиме сверки с уже существующими переводами на английский. При этом сравнению подлежат и перевод-процесс, и перевод-результат. Цель здесь одна – эквивалентность текста перевода, но уровень самостоятельности в принятии переводческих решений различен. При «перекрестном» переводе семантические совпадения в словарях различных ПЯ должны обеспечить приближение к некоему подлинному смыслу, который те или иные реалии могли бы иметь (а быть может, и имели) в праязыке, существовавшем до «вавилонского столпотворения»; иначе, до смешения языков (нем. die Sprachmischung). См.: *Щерба Л.В. О понятии смешения языков // Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. Л.: Наука, 1974. С. 60–74.* При переводе философских «реалий», имеющих абстрактный характер, подобное приближение к подлинному (инвариантному или хотя бы конвенциональному) смыслу определяется представлениями о генезисе философской традиции, историко-философском контексте и известных мыслителей, т. е. собственно философской компетенцией переводчика.

³ *Бархударов Л.С. Язык и перевод: Вопросы общей и частной теории перевода. 2-е изд. М.: ЛКИ, 2008. С. 6.*

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Для ФТ эквивалентность перевода и релевантность межъязыковых соответствий имеет особое значение: философия есть внутренне обоснованное знание. В плане выражения подобное самообоснование связано с использованием философских «идиом» (М.К. Мамардашвили называл их онтологическими тавтологиями), определяемых лишь посредством самих себя. Напр., «определение» свободы в работе М. Хайдеггера «Из существа основания» (1929): “*Die Freiheit ist der Grund des Grundes <...> Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*” («Свобода есть основание основания <...> Существо конечности Dasein обнаруживает себя только в *трансценденции как свободе для основания*» (пер. мой. – А. И.). См.: *Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Auf. 8. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1995. S. 53–55).*

⁶ *Бархударов Л.С. Указ. соч. С. 9.*

⁷ Здесь актуально предложенное Ф. де Соссюром понимание языка как «системы знаков», представляющей «социальную часть языковой деятельности»: «Язык существует только в силу своего рода *договора* (курсив мой. – А. И.), заключенного членами коллектива» (см.: *Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А.М. Сухотина. М.: Логос, 1998. С. 20).* Отсюда и конвенциональный характер терминологии, с которой начинается всякая наука (философия).

⁸ *Бархударов Л.С. Указ. соч. С. 10–11.*

⁹ Там же. С. 17.

¹⁰ Идиоматичность (от греч. *idíōma* – особенность, своеобразие) можно понимать и как одно из проявлений непереводаемости, выражающее неповторимые

- свойства синтаксиса и семантического строения языковых единиц и текстов – их синкретизм и невыводимость смысла целого из значения его частей, что, конечно, повышает роль контекста и герменевтического подхода (см., в частности: *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. 5-е изд. М.: Либроком, 2010. С. 165–166).
- 11 *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 447.
- 12 *Бархударов Л.С.* Указ. соч. С. 17.
- 13 *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 312.
- 14 *Сдобников В.В.* Теория перевода. М.: АСТ, 2006. С. 173.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 179.
- 17 См.: *Бархударов Л.С.* Указ. соч. С. 15. О.С. Ахманова определяет текст (англ. – text; corpus) как *произведение* речи – реально высказанное (написанное и т. п.) предложение или их совокупность (см.: *Ахманова О.С.* Указ. соч. С. 209, 365, 470). В тексте важен акт творчества, мера возможности и действительности; в переводном тексте – репрезентация творческих интенций автора исходного текста.
- 18 *Азарова Н.М.* Язык философии. Типологический очерк языка русских философских текстов XX в. М.: Логос; Гнозис, 2010. С. 37.
- 19 Там же. С. 39.
- 20 *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 448.
- 21 *Алексеева И.С.* Транслатологическая характеристика отдельных типов текста // Алексеева И.С. Текст и перевод. Вопросы теории. М.: Междунар. отношения, 2008. С. 90.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 *Алексеева И.С.* Введение в переводоведение. 2-е изд. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: Академия, 2006. С. 262. Философы понимают свое дело как *творчество концептов* (напр., «философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.; СПб.: Алетейя, 1998. С. 10). При этом для концепта (от лат. conceptus – стечение, зачатие; перен. – согласие, единство) характерно отвлечение смысла от конкретно-языковой формы его выражения. К философским концептам, не имеющим прямых лексико-семантических эквивалентов в ПЯ, можно, в частности, отнести *lóγos* (др. греч. логос – речь, высказывание, слово, понятие, основание, мера); *Dasein* (нем. – существование, определенное бытие, наличное бытие, здесь-бытие); *simulacre* (фр., симулякр – подобие, видимость, иллюзия).
Концепт, схватывая смысл вещи в акте речи, есть (как и текст) произведение. И хотя речь релевантна языку концептов, а текст – языку понятий, произведение

как форма делает возможным и «*текст речи*». Данный «текст», написанный языком концептов, требует подхода, определяемого в англоязычной традиции термином «*interpretation*», – обозначение процедуры устного перевода в противовес термину «*translation*» как обозначению письменного перевода. При переводе концептов мы не можем уклониться от вариативности и персональности, характеризующих речь в режиме «*translation*», адекватном имперсональности понятий, мы выпадаем из пространства смыслов, создаваемых творчеством концептов как выражением существа философии.

25 Грамматическая «категория временной отнесенности» (см.: *Бархударов Л.С.* Указ. соч. С. 15–16) в английском языке (как ИЯ), обозначая предшествование событий, при переводе на русский язык (как ПЯ) выражается лексически, требуя добавления наречий времени – напр., наречия «уже» при переводе сложноподчиненных предложений; ср.: “You would not have understood this thought, because you *had not understood* it” и «Вы бы не поняли эту мысль, потому что (*уже*) не понимали ее».

26 *Сдобников В.В.* Указ. соч. С. 197.

27 Вводимый здесь термин «*транслатологический треугольник*» (“*translatological triangle*”) является производным от «транслатология» – кальки термина “*translatology*” (чаще “*translation studies*”), синонимичного понятию «переводоведение». Данный термин может быть полезен как экспликация структуры переводческой (межязыковой) трансформации до предъявления ее результата реципиенту: исходный текст (ИЯ) – переводчик («билингв») – переводной текст (ПЯ).

ИДЕОЛОГИИ И ЦЕННОСТИ В ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКЕ

Дискуссии об идеологических элементах в экономической науке ведутся с середины XIX в. Они затрагивают целый ряд проблем: природы идеологии и ее влияния на экономическую мысль, места ценностей в экономическом анализе, различия между позитивной и нормативной экономическими теориями, отношения между фактами и их оценкой, между сущим и должным. Корень всех этих вопросов в том, что в отличие от явлений природы социально-экономическая реальность пронизана ценностями. Это относится и к позиции ученого-экономиста, который вряд ли может рассматриваться как субъект, стоящий вне этой реальности, как независимый и незаинтересованный наблюдатель.

Ключевые слова: ценности, идеология, методология, экономическая теория, философия науки.

Факты и ценности

Существует достаточно простой аргумент в пользу того, что любая наука, в том числе и социальная, должна быть свободна от ценностей. Его даже можно представить в форме силлогизма:

Научные суждения должны быть объективными.

Ценностные суждения не могут быть объективными.

Таким образом, наука не должна содержать ценностных суждений.

Конечно, такое лаконичное решение мало кого устроит. Первая посылка применительно к социальному знанию вполне может оспариваться. Кто-то может отрицать и второй тезис и тем или иным спо-

собом доказывать возможность объективности ценностей. Такого мнения, например, придерживались неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт, отстаивая существование объективных ценностей.

Однако наиболее известна в этом плане позиция М. Вебера, который считал, что существует многообразие субъективных ценностей, и одновременно выдвигал постулат об объективной, свободной от оценок социальной науке. Согласно Веберу, существует фундаментальное различие между фактами и ценностями. Социальный ученый должен говорить лишь о фактах, но не о ценностях. Разумеется, он может исследовать, на какие ценности ориентируются изучаемые им агенты социальной деятельности. Но это также вопрос фактов. Как гражданин социальный ученый может занимать определенную политическую и идеологическую позицию в отношении ценностей. Но решив стать ученым, он должен оставить эту позицию в стороне и заменить ее позицией исследователя, определяемой лишь научной проблемой. В этой позиции действуют методы науки, процедуры контроля и эмпирической верификации предлагаемых решений проблемы. В этом смысл веберовского тезиса об объективности социальных наук и их независимости от ценностных моделей, которые принимают практически действующие люди. Несмотря на широкий исторический и культурный плюрализм ценностей, наука способна вырабатывать объективное и интересубъективное знание: «Правилен и всегда останется таковым тот факт, что методически корректная научная аргументация в области социальных наук, если она хочет достигнуть своей цели, должна быть признана правильной и китайцем»¹.

В экономических дискуссиях ценности обычно конкретизируются через понятия сущего и должного. Стоит отметить, что оживленная полемика вокруг роли ценностей в начале XX в. перекинулась и в отечественную науку. Ее анализ дал известный экономист Н.Д. Кондратьев в главе «Категория сущего и должного в социально-экономических науках» своей незаконченной методологической работы. Сам он считал ценности неустранимым элементом экономической науки, следуя в этом своему учителю М.И. Туган-Барановскому.

В конце 10-х годов настоящего столетия под сильным влиянием философии Канта и неокантианцев Виндельбанда и Риккерта за необходимость для политической экономии категории должного высказался выдающийся русский экономист Туган-Барановский. Таким образом, он в известной мере сблизился с этической школой полити-

ческой экономии. С другой стороны, методологически он сблизился с самобытным русским течением, известным под именем субъективной школы в социологии. Как в лице своих основоположников Михайловского и Лаврова, выступавших еще с 70-х годов прошлого века, так и в лице своих продолжателей, например Кареева, Чернова и др., эта школа твердо стояла на позиции необходимости и неизбежности для общественных наук категории должного и оценочных суждений².

Но как быть с различием сущего и должного? Известно, что на их противоположность и невозможность логического перехода от суждений о том, что «есть» к суждениям о том, что «должно быть», впервые обратил внимание Д. Юм. Его утверждение о том, что как из фактов и описаний невозможно вывести оценки и предписания, закрепилось как «принцип Юма». Помимо прочего, из него следует, что суждения о должном не имеют ясных эмпирических референтов, поскольку в них речь идет не о том, что реально существует, а о том, что лишь должно быть. Неясно также, как к ним применять истинностные оценки. В силу этого возможность их включения в научное знание вызывает серьезные сомнения.

В классической политической экономии, преимущественно британской, этот круг проблем вылился в разграничение между «позитивной» экономической теорией, которая описывает и объясняет сущее, и «нормативной» стороной экономики – практическими рекомендациями экспертов по вопросам экономической политики. Здесь видно некоторое сходство с веберовской позицией: экономист как ученый должен оставаться в сфере объективных фактов и проблем, но как заинтересованный гражданин он может выйти на более широкий форум и, руководствуясь своими ценностными предпочтениями, посоветовать, как приблизить те или иные экономические реалии к должному, т. е. более хорошему, по его мнению, состоянию. В принципе он может занять даже более объективную позицию. Цель в соответствии с определенными ценностями (например, равенством или справедливостью) эксперту задает лицо (или политический орган), принимающее решение. Эксперт от имени науки говорит лишь о том, какие средства подходят для достижения этой цели, каковы будут издержки при ее достижении. Выбор же действующее лицо должно сделать само.

Разграничение позитивного знания и нормативных предписаний общепринято и в наши дни. Это ясно выражено в самой изве-

стной работе по методологии экономики XX в. – эссе М. Фридмена «Методология позитивной экономической науки». В ней утверждается, что

позитивная экономическая наука принципиально независима от какой-либо этической позиции или нормативных суждений <...> она занимается тем, «что есть», а не тем, «что должно быть». Ее задачей является создание системы обобщений, которые можно использовать для корректных предсказаний тех следствий, к которым приведет любое изменение обстоятельств. О ее качестве следует судить по точности, широте охвата и согласованности с реальностью тех предсказаний, которые она дает. Короче говоря, позитивная экономическая наука является или может являться «объективной» наукой точно в том же смысле, как и любая из физических наук³.

Однако представляется, что экономические теории в этом отношении все же далеки от физических, что стремление к строгому разделению позитивного и нормативного подходов лишь несколько по-иному ставит, но не решает проблему соотношения сущего и должного в экономическом анализе. В логическом отношении их разграничение выглядит четким, поэтому экономисты согласны с тем, что нельзя вывести должное исключительно из сущего. Однако на практике отделить должное от сущего непросто. Многие утверждения о фактах содержат скрытые нормативные послылки, которые делают незаметным переход от них к оценочным суждениям. Например, в описательных по форме суждениях могут использоваться такие понятия, как «неравенство», «свобода», «справедливость», «труд», «капитализм», «социализм», «эксплуатация», «безработица», «бедность» и т. п. Использование таких ценностных по своей сути понятий практически неизбежно привносит неявные оценки в фактуальные рассуждения. Ф. Хайек считал, что это происходит при использовании даже такого на вид нейтрального термина, как «социальный», когда говорят о «социальном государстве», «социально ориентированной экономике» и т. п. В подобных суждениях «фактическое и нормативное значения слова “социальный” из-за его явной дихотомичности постоянно меняется местами, и то, что поначалу кажется описанием, исподволь превращается в предписание»⁴.

В результате получается так, что хотя большинство экономистов согласно с самой идеей свободной от ценностей позитивной экономической теории, в реальном экономическом знании граница между объективными описаниями и оценками остается прони-

цаемой. В конечном счете это связано с человеческим характером науки. Ученые-экономисты живут в обществе, оправдывают или критикуют сложившиеся социальные и экономические отношения. Поэтому сомнительно, чтобы их ориентиры радикально отличались от ценностей и целей, которые складываются в обществе. Эта ситуация ведет к проблеме отношения объективного знания и идеологии.

Теории и идеологии

Существует много пониманий феномена идеологии. Как известно, К. Маркс трактовал идеологию как «иллюзорное» или «ложное сознание», поэтому наука, коль скоро она стремится к истинному знанию, должна очищаться от идеологии. Однако это непростая задача, поскольку существуют идеологические иллюзии, которые не являются субъективными по своей природе. По Марксу, социальная реальность может сама представлять себя в ложных или иллюзорных формах, так что иллюзии существуют до всякого размышления и теоретизирования. Наиболее известным примером этого является «товарный фетишизм», описанный в «Капитале». Если теоретик-экономист «позитивно» описывает и объясняет такую реальность, то в результате получается идеологизированная теория, характерная для «буржуазной политэкономии». Этому Маркс противопоставлял критическую теорию, которая наряду с объективным описанием капиталистической экономической системы должна дать ее критику в смысле выявления механизмов, которые приведут к распаду этой системы и ее замене более развитой общественно-экономической формацией.

Эта трактовка идеологии рассматривается ныне как слишком узкая и противоречивая. В современной экономической литературе идеология обычно понимается как целостная и более или менее логически согласованная совокупность идей и концепций, которые выражают представления о сути и структуре определенной социально-экономической системы. Идеология в этом плане задает целостное видение экономической реальности и соответствующих ценностей. В ней обычно ценностные суждения маскируются под констатацию и обобщение фактов. Это придает идеологиям убедительность и возможность влиять на мировосприятие больших групп людей.

В эпистемологическом плане идеологии сходны с метафизикой. В них также используются весьма универсальные категории

и понятия, не поддающиеся непосредственной эмпирической верификации. Этот момент стоит подчеркнуть, поскольку он связан с возможными путями проникновения идеологий в экономические теории. На мой взгляд, основной из этих путей состоит в проникновении идеологии в парадигму (в смысле Т. Куна) или концептуальное ядро (в смысле И. Лакатоса), которые задают общие рамки для экономического анализа. Если учесть, что в философии науки признается неизбежность неverified «метафизических предпосылок» научных теорий, то ситуация с экономическими теориями в общем плане сходна с естественными науками, с той разницей, что в последних метафизика ценностно нейтральна, а в первых – ценностно нагружена.

Можно отметить и некоторые другие возможные пути проникновения идеологии в экономические теории. Это выбор определенной модели «экономического человека»⁵, предпочтение тех или иных объектов и методов анализа, принимаемые способы идеализации и абстрагирования, определяющие видение реальности в специфической перспективе. Все это может выглядеть техническими допущениями, но неявно определяться идеологическим выбором.

Эта картина подтверждается и историей экономической мысли. Так, в развитии экономических теорий XIX в. отчетливо просматриваются своего рода идейные комплексы, в которых теории, методы и идеологические элементы достаточно тесно взаимосвязаны. Кристаллизация этих комплексов была связана с особенностями формирования экономической науки в существенно различных условиях капиталистической модернизации в Англии, Франции, и Германии. В Англии основным стал комплекс, объединяющий идеологию либерализма, методологический индивидуализм и теорию конкурентного рыночного обмена. В условиях запаздывающей модернизации во Франции сложился комплекс, связывающий социально-конструктивистскую идеологию «индустриализма», в крайних вариантах социалистическую по характеру, методологический коллективизм и теории государственного регулирования экономики; в Германии – консервативную идеологию национального протекционизма, методологический коллективизм и теории «исторической школы» в национальной экономике⁶. Разумеется, это в значительной степени идеальные типы, отражающие лишь доминирующие в этих странах направления экономической мысли.

Ситуация значительно изменилась в XX в., когда доминирующее течение экономической науки – неоклассическая теория –

стала преподносить себя в духе позитивистских стандартов, максимально очищенной от ценностных и идеологических моментов объективным пониманием и объяснением реальности. Идеологические элементы в этой теории действительно не просматриваются в явном виде. Однако в принятой ею модели человека и в связанной с последней теории рационального максимизирующего выбора, по мнению многих экономистов, можно обнаружить идеологический смысл. А именно, эти элементы теории предполагают отказ от анализа социальных отношений между людьми, абсолютизируют свободный рыночный обмен, а через это вносят весомый вклад в оправдание капитализма. В связи с этим некоторые авторы, например П. Бурдые, рассматривают доминирующее неоклассическое направление в экономической теории как современный эквивалент больших идеологий прошлого, поскольку в него неявно, но жестко встроено неолиберальное видение общества.

Но если дело обстоит таким образом, то можно ли выделить все же в этих комплексных построениях «позитивное», свободное от идеологий содержание? В свое время известный австрийский экономист Й. Шумпетер в своей трехтомной «Истории экономического анализа» предложил и попытался реализовать простой, но элегантный способ отделения в экономических теориях собственно научного знания от идеологических составляющих. Он признавал, что даже крупнейшие теоретики экономики не были беспристрастными исследователями хозяйственной жизни. Однако реальный их вклад в науку определяется не их идеологическими предпочтениями, но развитием средств анализа и объяснения. Поэтому необходимо тщательно выделять как наиболее значимую аналитическую аргументацию, отделять ее от преходящих ценностно-идеологических наслоений.

Аналитическая работа начинается с видения, а оно идеологично почти по определению. Если есть хоть какой-нибудь мотив, побуждающий нас видеть факты так, а не иначе, то можно не сомневаться, что мы увидим их так, как нам хочется. <...> Единственное, что утешает, так это то, что существует широкий круг явлений, никак не затрагивающих наши эмоции и поэтому представляющихся разным людям одинаково. Кроме того, мы можем отметить, что правила и приемы анализа в той же мере независимы от идеологии, в какой наше видение пронизано ею⁷.

Но здесь возникает ряд вопросов. Во-первых, так ли легко отделить преходящее «видение» от аналитических построений?

Й. Шумпетер, как и упомянутый выше М. Фридмен, разделял типично позитивистскую позицию отделения науки от метафизики. Однако после Т. Куна и И. Лакатоса мы склонны скорее признать, что именно метафизика, входящая в парадигму или «твердое ядро» определенной научной программы задает общее видение реальности, без которого невозможна аналитическая работа. Во-вторых, столь ли малозначимо и преходяще это идеологическое видение? Ведь человек, как в буквальном, так и в переносном смысле, не может видеть «ниоткуда» или «всесторонне». Он видит с определенной позиции и в определенной перспективе. Это, с одной стороны, ограничение, с другой – возможность продуктивно продвигаться в определенном направлении в познании в смысле решения все более тонких и сложных аналитических задач – «головоломок», в терминологии Т. Куна. Сходную ситуацию в социальных науках отмечает Н. Луман:

Ценности суть «слепые пятна», которые вооружают способностью к наблюдению и действию. <...> В фиксированной таким образом перспективе видят лучше (четче, глубже, а также дальше в будущее), но именно в силу этого подставляют себя также и под наблюдение со стороны других⁸.

Таким образом, задача, видимо, состоит не в максимальном очищении экономических теорий от идеологических предпосылок, но в их экспликации и выявлении их характера. Тем более что этому способствует сосуществование в экономической науке целого ряда конкурирующих направлений: неоклассическая школа и неокейнсианство, монетаризм и неоавстрийская школа, неомарксизм и институционализм. Эта ситуация позволяет ученым видеть со стороны «слепые пятна» конкурентов и не позволять им затушевывать наличие ценностных допущений в их исследовательских программах.

Примечания

¹ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 354.

² Кондратьев Н.Д. Основные проблемы экономической статики и динамики. М., 1991. С. 112.

- ³ *Фридмен М.* Методология позитивной экономической науки // Thesis. 1994. Т. II. Вып. 4. С. 21.
- ⁴ *Хайек Ф.* Пагубная самонадеянность. М., 1992. С. 197.
- ⁵ *Автономов В.С.* Модель человека в экономической науке. СПб., 1998.
- ⁶ Интересный анализ этих взаимосвязей см.: *Хайек Ф.* Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М., 2003.
- ⁷ *Шумпетер Й.* История экономического анализа. Т. 1. СПб., 2001. С. 51.
- ⁸ *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М., 1991. С. 202.

ТВОРЧЕСТВО В ПЛЕНУ У ИННОВАЦИЙ

Цель статьи – выявить специфику понятий «творчество», «креативность» и «инновации», их интерпретаций в современных социальных теориях с начала XXI в. В статье фиксируются противоречия концепции инновационного развития, обусловленные понятийной формой выражения ее основных задач.

Ключевые слова: инновации, творчество, креативность, культурные инновации, инновационная культура.

В последние десятилетия заметнее становится трансформация ценностных приоритетов инновационной политики развитых стран. Они все чаще подчеркивают необходимость обращения к культуре, актуализируют креативный потенциал, который в ней кроется. Однако все эти тенденции остаются почему-то невостребованными многими руководителями развивающихся государств, продолжающими строить общество «в интересах инноваций». К сожалению, не всегда выявленные и осознанные ошибки чужого опыта могут быть преодолены на собственном пути, несмотря на их очевидность.

Но если другого пути нет, и мы должны пройти сквозь плен инноваций с надеждой вырваться из него в будущем, то остается вопрошать, появится ли очередная теория «подрывных инноваций»¹, которая способна будет найти выход из заколдованного круга. Подобно тому как мы строили «коммунистическое общество», затем «постиндустриальное», «информационное», возможно продолжать созидать «инновационное общество», скептически взирая на брен-

ность всех человеческих проектов, все более ощущая приближение предела выносливости человека перед лицом абсурда, осознавать, что «in-povātio» означает *возобновление*, само по себе не самодостаточное. Оно нуждается в истоке, энергии и пространстве реализации, так как «in-povātio» осуществимо в *этносе*, который позволяет остановиться и прислушаться к дыханию *пойесиса* из глубины Вселенной, расслышать зов *крео* из забвения вечности.

*Эволюция понятий «креативность», «творчество»,
«инновация» в современной социальной теории*

Проблема соотношения понятий «креативность», «творчество», «инновация» исследуется пока еще в узких научных кругах, однако ее существование проявляется уже в большинстве вариантов концепций «креативного общества», «креативной экономики», «креативного города», «креативного класса». Подтверждением преобладания в науке трактовок, согласно которым современная креативная деятельность ориентирована на производство инноваций, могут служить работы М. Кастельса, Р. Флориды, Ч. Лэндри, Дж. Хоукинса.

Так, американский экономист и социолог, автор концепции «креативного класса» Р. Флорида пишет, что продуктом креативной деятельности являются инновации, однако при этом не уточняет, что они представляют собой лишь один из возможных продуктов креативной деятельности: «В моем представлении “знание” и “информация” – это орудия и рабочий материал креативности. Ее продуктом является “инновация”, будь то в форме нового технологического изобретения или новой модели или метода ведения бизнеса»². Далее Р. Флорида измеряет число инноваций в современном обществе количеством «патентов на душу населения»³. Результат эволюции креативности как многостороннего социального феномена сводится к границам понятия инноваций. Хотя Флорида и проясняет в своих работах, что «социальная структура инноваций» отличается от «социальной структуры креативности», но по существу вторая есть лишь «расширенный вариант» первой⁴. С точкой зрения Флориды можно согласиться лишь частично: креативная и инновационная деятельность безусловно и неизбежно переплетаются между собой, но креативная деятельность не обязательно ориентирована на производство инноваций. Поэтому следует оставить пространство для развития креативных личностей вне «социальной структуры инноваций».

Если в концепциях «креативного класса» и «креативной экономики» не проясняется существенная разница между креативной

и инновационной деятельностью, тогда, на мой взгляд, возникает проблема и опасность жесткой детерминации развития креативного потенциала с одномерной ориентацией на преумножение лишь числа инноваций. Учитывая тот факт, что значение последних остается непроясненным, следует сформулировать вопрос: к созданию и подсчету «кого/чего» призывает Флорида?

Другой американский эксперт по креативным индустриям Дж. Хоукинс попытался вписать понятие инноваций в контекст своей концепции «креативной экономики». Чтобы прояснить его значение, необходимо начать с определения креативности Хоукинса, так как он не проводит четких границ между инновационной и креативной деятельностью, соответственно креативной и инновационной экономикой. «Креативность – это способность производить нечто новое, то есть способность одного или нескольких человек производить идеи и изобретения, которые являются персональными, оригинальными и значимыми»⁵. «Персональность» предполагает, что продукт произведен определенным индивидом и несет на себе отпечаток личностных характеристик творца. «Оригинальность», в отличие от новизны, согласно Хоукинсу, воплощается в уникальности идеи или услуги. «Значимость» обусловлена неповторимой личностной артикуляцией и интерпретацией идеи, дальнейшим воплощением ее в продукте. При этом Хоукинс подчеркивает, что значения производимых благ меняются в процессе того, как мы движемся от личности, сотворившей продукт, к воспроизводящей и тиражирующей его индустрии.

Учитывая тот факт, что креативность не предполагает обязательное воплощение собственной энергии в материальной реальности (она может концентрироваться и циркулировать на стадиях порождения, аккумуляции, синтеза новых идей), Хоукинс отмечает, что его концепция «креативной экономики» рассматривает в качестве объекта своего исследования не саму креативность, но ее продукты. Только последние и могут выступать в качестве «экономических благ и услуг»⁶. Анализ сущности самой креативности как человеческой деятельности, социальной энергии остается за полем компетенции автора. Поэтому «креативное мышление», о котором пишет Хоукинс, синонимично «инновационному мышлению»⁷ в той мере, в какой оба эти процесса ведут к созданию и воплощению в реальности оригинальных социально значимых идей незаурядных личностей, обязательно проходя стадию проверки собственной жизнеспособности согласно потребностям и условиям социальной практики.

Тем не менее Дж. Хоукинс подчеркивает в своих работах, что креативность и инновации – различные феномены. «Креативность предполагает нелинейный и часто иллогический личный опыт. Инновация – это высчитанное новшество»⁸. Поэтому наличие инноваций не обязательно предполагает наличие креативности. Хоукинс приводит пример: фильм может быть создан с использованием инновационных технологий, само его производство может породить инновационную технологию в киноиндустрии, но эти процессы не гарантируют появление креативного продукта, вернее произведения, в котором будут проявляться элементы творчества личности или коллектива. Как отмечалось выше, творческие продукты для Хоукинса являются непременно «персональными», «оригинальными» и «значимыми».

На данный момент, согласно Хоукинсу, правительства чаще всего избирают односторонние стратегии развития собственных государств, ориентируясь либо преимущественно на инновации, либо на креативность. Но до настоящего времени он еще не видел ни одного документа, в котором была бы прописана двусторонняя сбалансированная ориентация, «интегрированный подход к креативности и инновациям»⁹. Опасаясь негативных последствий такого положения дел, американский исследователь советует: «Мы должны быть более точными в обращении с этими понятиями»¹⁰.

К сожалению, определенную односторонность в трактовке аналогичных понятий можно обнаружить в Национальной стратегии устойчивого социально-экономического развития Республики Беларусь на период до 2020 г. (далее – НСУР). В соответствии с ней, функционирование всего белорусского государства подчиняется «интересам развития инноваций»¹¹. О каких именно интересах идет речь, до конца не понятно, так как определения инноваций в документе нет. Предполагается, что политики смогут уточнять его значение по ходу дальнейшей разработки концепции инновационного развития. В результате при ориентации на развитие преимущественно науки и технологий в НСУР задача «развития культуры и нравственности – воспитание высокообразованного, творческого человека и создание здорового нравственного климата в обществе»¹² – стоит на последнем месте в списке задач НСУР. Культура рассматривается как «ресурс» и «фактор»¹³ инновационного устойчивого развития. Но если культура не является основанием, душой и плотью общества, то не стоит удивляться, что «культура еще не рассматривается как существенная парадигма развития»; «реальное отношение общества к культуре выражается в недостаточном

выделении финансовых средств на ее развитие (1,4 % от общих расходов государственного бюджета)¹⁴.

Учитывая содержательно-смысловые недостатки в государственной концепции инновационного развития, обратимся к одному из классиков сетевой теории испано-американскому философу и социологу М. Кастельсу, к его воодушевлению и надеждам в отношении инноваций. Возможно, научный контекст позволит прояснить значения ключевого понятия. Вспомним его труд «Информационная эпоха», посредством которого было введено в широкий научный оборот понятие «инновационная среда» (*milieux of innovation*), обозначающее «совокупность отношений производства и управления, основанных на социальной организации с общей трудовой культурой и инструментальными установками, нацеленными на генерирование нового знания, новых процессов и новых продуктов»¹⁵. С помощью данного понятия Кастельс подчеркивал роль всех компонентов среды (одушевленных и неодушевленных, материальных и духовных) в обеспечении производства инноваций. Но тогда закономерно появление вопросов, аналогичных тем, которые сформулировал американский эксперт по развитию индустрии видеоигр Дж. Херц: кто же является инноватором: Номо *innovatus*¹⁶ или среда, сеть взаимодействующих субъектов, компьютерных программ и технологий? Если в ранних работах мы найдем однозначный ответ в отношении преимуществ сети крупных научно-производственных корпораций и технополисов, то в более поздних его работах он все больше акцентирует внимание на роли креативных одиночек-хакеров, способных изменить направление и формы эволюции всей сети. В результате М. Кастельс подчеркивает необходимость изучения роли гражданского общества в развитии инноваций, анализа феномена «социальной инновации»¹⁷, «инновационной культуры»: «для государства это означает улучшение регуляторной среды, чтоб она была открытой для инноваций»¹⁸.

Такого рода «открытость» для ряда государств может стать проблемой, так как она предполагает создание условий, когда возможно воспроизводить и воплощать в публичном пространстве многообразие ценностей, несмотря на их противоречивость. Но все ли может быть дозволено во имя инноваций? В этом контексте мы сталкиваемся с вопросом *о ценностной ориентации* креативной и инновационной деятельности. Эта проблема получила своеобразное преломление в концепции «креативного города» Ч. Лэндри. Он поставил креативность «на колени» перед инновациями, а их в свою очередь сделал зависимыми от ценностей гражданского общества.

Приведем вначале определения ключевых понятий и далее проясним, как с их помощью Лэндри выходит в сферу аксиологии.

Креативность и инновация переплетаются между собой, первая производит идеи, которые, если многие докажут, что они непрактичны, могут, по крайней мере, обеспечить основание для будущей работы. Креативность есть предпосылка развития инноваций. Инновация – реализация новой идеи на практике, обычно развитой посредством креативного мышления. Инновация существует, когда пройдет испытание реальностью; креативная идея сама по себе не самодостаточна¹⁹.

Эта «несамодостаточность» креативности как таковой становится одной из ключевых идей большинства современных работ по «креативной экономике» (Р. Флорида, Ч. Лэндри, Дж. Хоукинс и др.).

Отчасти в силу собственной «несамодостаточности» креативность сама по себе «свободна от ценностей». Опасаясь ее «эмансипированного» статуса *per se*, Лэндри предпочитает «обвенчать» ее с гражданским обществом, предлагая использовать для обозначения этого союза понятие «гражданская креативность»²⁰. Она предполагает выделение определенных ценностно-целевых детерминант в качестве ориентиров устойчивого развития общества. Поэтому *гражданская креативность* осмысливается в работе Лэндри в тесной связи с *культурной устойчивостью*, которая «призывает при осуществлении и планировании любой деятельности учитывать культурный контекст, т. е. образ жизни людей и те ценности и убеждения, которые его формируют»²¹, а также с *концептуальной устойчивостью*. Последняя «предполагает внутреннюю и внешнюю согласованность и последовательность действий, которые необходимы, в частности, для получения политической поддержки, но главное – для достижения ожидаемых результатов»²². В процессе анализа гражданской креативности Лэндри пришел к выводу, что «*социальную креативность* не учитывают, недооценивают и не считают инновацией. Но новые социальные институты не менее важны, чем новые продукты и технологии. То же можно сказать и про политическую, экологическую и культурную креативность. Наступает время инвестировать не только в новые технологии, но и в новые образ жизни, системы организации и коммуникации»²³. А ведь «наибольшим инновационным достижением Силиконовой долины, достижением даже более ценным, нежели ее продукция, является модель ее социальной организации»²⁴.

К аналогичному выводу пришел в итоге и М. Кастельс, когда изучал модель финского общества, позволившую создать и успешно развить корпорацию «Nokia». Последняя смогла подключить пользователей своей продукции к процессу ее создания и модификации. Сами потребители стали инноваторами. Кастельс показывает в книге «Информационное общество и государство благосостояния. Финская модель»²⁵, какую роль в развитии социальных инноваций играет способность социальных институтов воспроизводить особый тип мотивации людей, ориентированных не на деньги, а на получение удовольствия от изобретения чего-то нового.

Таким образом, формирование «инновационной культуры» – процесс длительный и скрупулезный, в котором задействованы все социальные субъекты. Открытая и гетерогенная среда крупного мегаполиса испытывает личность, создает ряд противоречивых ситуаций выбора ценностных координат. Однако именно разносторонняя культурная среда с ее вызовами и скрытыми опасностями создает условия для развития креативной личности.

Дифференциация значений понятий «in-novatio» и «creatio»

Интуитивно улавливаемые различия между значениями понятий *творчества* и *креативности* в контексте славянской культуры можно сопоставить с платоновскими определениями божественного и человеческого творения, которые трансформировались под влиянием христианской креационистской концепции. Чтобы подчеркнуть сохранение в современной культуре исконного отличия божественного творения от человеческого производства нового, вспомним работы немецкого социолога Н. Лумана с его интерпретациями понятий производства и творения. Он очень четко уловил подобную разницу, однако до конца не прояснил: «...в понятии производства содержится то, что мы имеем дело не с “creatio”, с творением всего, что необходимо, а только с производством, т. е. с изготовлением из контекста условий»²⁶. Определение «creatio» в этом пассаже приобретает несколько сакральный смысл творения мира из ничего, вне и до пространства и времени²⁷ – «творение всего, что необходимо» вне «контекста условий»²⁸.

Все эти интерпретации значимы в той мере, в какой мы способны воспринять многообразие смыслов созидательной деятельности. Без тренировки вышеозначенной способности едва ли удастся подступиться к понятию инноваций, так как оно появилось и обосновалось в науке после понятий творчества и производства нового.

Деятельность, ориентированная на создание инноваций, производит:

- те новые идеи, продукты и технологии, ценность которых может быть выражена посредством *рыночных* категорий роста экономического благосостояния;
- новые продукты и услуги благодаря существованию *системы организации и управления* всеми этапами творческого процесса, детерминации задач и ценностных установок.

При этом субъекты производственного процесса:

- исходят *из технологических условий и экономических запросов* общества;
- предлагают *альтернативные формы производства, распространения и потребления* идей, продуктов, услуг и технологий, способные максимально оптимизировать соотношение количества и качества ресурсов, технологий и использующих их специалистов.

Отталкиваясь от указанного определения инновационной деятельности, можно уловить ее существенное *отличие* от творческой деятельности:

- ориентация преимущественно на рыночные ценности;
- осуществление повсеместного контроля и системной организации;
- концентрация в сфере науки и высоких технологий;
- создание условий для извлечения экономической выгоды из продукта.

Прояснение отличий креативной и инновационной деятельности необходимо для сохранения условий, в которых было бы возможно как их плодотворное взаимообогащение, так и развитие креативной деятельности, не ориентированной на инновации. Учитывая тот факт, что большинство инновационных программ выделяют средства для финансирования преимущественно науки и технологий, возникает дополнительная опасность «зацикливания» креативной деятельности на инновациях. Подобного рода ошибки уже проявились в политике наиболее развитых стран.

Поддержка американским правительством R&D (научно-исследовательских и опытно-конструкторских разработок) всё еще ориентирована главным образом на науку – инженерное дело – технологии (НИТ) и в особенности на НИТ индустрии обороны. Предпринимательство в сфере креативных инноваций осуществляется преимущественно вне государственного регулирования и финансирования²⁹.

В Европе инновационная политика также остается сфокусированной на науке и технологиях, как на уровне Европейского союза, так и на государственном уровне. Согласно замечаниям австралийского специалиста по культурной политике и креативной индустрии, профессора Квинслендского университета Стюарта Каннингхама, в настоящее время в политической практике особенно остро стоит проблема: как включить задачи развития креативной индустрии в рамки инновационной политики, учитывая специфику предпринимательства в сфере осуществления креативных видов деятельности³⁰? Это один из ключевых вопросов, на который предстоит ответить как ученым, так и политикам, прежде чем принимать очередной проект или программу государственного управления экономикой и культурой.

На протяжении нескольких последних десятилетий политики и экономисты пытались раскрыть смысл латинского понятия «*in-novatio*», ставшего «модным брендом» современных политических реформ во всех сферах общественной жизни. В настоящее время, когда ряд экономических определений инноваций прижился в повседневной практике, в особенности в планировании и проектировании социально-экономической политики, появляется соблазн проблематизировать очевидное, вопрошая: «На пути к инновационному обществу – это к чему именно?» И правомерность подобной формулировки обосновывается тем фактом, что понятие «*in-novatio*» в переводе с латинского языка означает «возобновление»³¹. Существенный вопрос, на который все еще предстоит найти ответ современному обществу, заключается в следующем: «возобновление» чего (и из чего) предполагает строительство инновационного общества?

Примечания

- ¹ Кристенсен К., Энтони С., Рот Э. Что дальше? Теория инноваций как инструмент предсказания отраслевых изменений / Пер. с англ. Е. Калининной. М.: Альпина Бизнес Букс, 2008.
- ² Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Классика-XXI, 2005. С. 58.
- ³ Там же. С. 270.
- ⁴ Там же. С. 66.

- 5 *Hawkins J.* The Creative Economy: How People Make Money from Ideas. L.: Penguin Books, 2007. P. IX.
- 6 Ibid. P. X.
- 7 Ibid. P. 16.
- 8 *Hawkins J.* The Mayor's Commission on the Creative Industries // Creative Industries / Ed. by J. Hartley. Malden: Blackwell Publ., 2008. P. 123.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid. P. 125.
- 11 Национальная стратегия устойчивого социально-экономического развития Республики Беларусь на период до 2020 года (НСУР-2020) / Нац. комис. по устойчивому развитию Респ. Беларусь / Под ред. Л.М. Александрович и др. Минск: Юнипак, 2004. С. 44. § 3.4.
- 12 Там же. С. 29. § 2.
- 13 Там же. С. 54–55. § 3.7.
- 14 Там же. С. 55. § 3.7.
- 15 *Castells M.* The Information Age: Economy, Society and Culture: In 3 vols. 2nd ed. Malden: Blackwell Publ., 2000. Vol. 1: The Rise of the Network Society. P. 419.
- 16 *Herz J.C.* Harnessing the Hive // Creative Industries / Ed. by J. Hartley. Malden: Blackwell Publ., 2008. P. 327.
- 17 *Castells M., Himanen P.* The Information Society and the Welfare State: the Finnish Model. Oxford: UP, 2002. P. 31.
- 18 Ibid. P. 55.
- 19 *Landry Ch.* The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators. L.: Earthscan, 2000. P. 15.
- 20 Ibid. P. 14.
- 21 *Лэндри Ч.* Креативный город. М.: Классика-XXI, 2005. С. 108.
- 22 Там же.
- 23 Там же С. 43.
- 24 Там же С. 68.
- 25 *Castells M., Himanen P.* Op. cit.
- 26 *Луман Н.* Введение в системную теорию / Пер. с нем. Б. Скуратова. М.: Логос, 2007. С. 115.
- 27 «Всё через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3).
- 28 *Луман Н.* Указ. соч. С. 115.
- 29 См.: *Cunningham St.* Creative Enterprises // Creative Industries / Ed. by J. Hartley. Malden: Blackwell Publ., 2008. P. 296.
- 30 Ibid. P. 297.
- 31 *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. 2-е изд., перер. М.: Русский язык, 1976.

СОЦИАЛЬНЫЕ МЕДИА КАК СИСТЕМЫ АЛЛОКАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ РЕСУРСОВ

В статье рассматривается взаимосвязь между коммуникацией и ресурсным обеспечением в системах социальных медиа. Понятие «социальный капитал» вводится для описания общественных отношений, складывающихся вокруг социальных связей как ресурса. Предлагается концепция социального капитала как общественных отношений второго рода применительно к логике аллокации ресурсов.

Ключевые слова: социальные медиа, коммуникация, система, ресурс, социальный капитал.

В связи с возрастающей интенсивностью всех аспектов жизни общества постоянно растет степень связанности индивидов, групп, социальных институтов. Более мобильные и персональные, чем когда-либо, средства коммуникации позволяют поддерживать широкую сеть связей, для которой характерен динамизм и разнообразие. Одна сравнительно новая группа технологий специализирована для поддержания и развития именно такой сети связей, это так называемые социальные медиа.

Статья посвящена системному рассмотрению социальных медиа на предмет общественных отношений, сопровождающих формирование, накопление, распределение и мобилизацию особого вида ресурсов, связанных с сетью социальных связей.

Социальные медиа – это совокупность технологий, основанных на сетевом принципе, позволяющих пользователям свободно осуществлять социальную коммуникацию и обмениваться информационным содержанием. Чаще всего под этим термином понимают социальные сети, такие как *Facebook*, *ВКонтакте* или микроблог

Twitter. Однако под это определение также могут подпадать и другие сервисы социальной коммуникации, список которых постоянно растет. Их объединяет сетевая структура, технологичность, доступность, функционал связи и обмена содержанием между пользователями.

Социальные медиа функционируют за счет различных транзакций, в которых задействованы знания, мнения, различные сигналы, информационное содержание в самых различных его формах; все это неосязаемые ресурсы, обретающие свою ценность в актах обмена. Среди них выделяется еще один, особый, вид ресурсов – сами социальные связи, которые могут быть выражены в виде знакомства, признания, контакта, популярности, влияния. Концептуализация этих ресурсов далека от завершения, в еще меньшей степени рассмотрены методологические и инструментальные предпосылки их использования.

Тезис о системности социальных медиа сам по себе не требует специального обоснования, ведь когда идет речь о понятии «система», объектная сторона определения отсутствует, система определяется через сумму некоторых «системных» характеристик и свойств. Основопологающим из таких свойств является целостность. Можно сказать, что целью науки всегда был поиск связей между элементами, которые бы объяснили свойства целого. Целостность является стержневым понятием для определения системы Л. фон Бергаламфи как «комплекса взаимодействующих компонентов»¹.

Е. Агошкова и Б. Ахлибининский в статье «Эволюция понятия системы», проследивая путь концептуализации этого понятия, приходят к выводу, что отсутствие объектной стороны определения системы связано с тем, что в разговоре о системах мы имеем дело с набором высказываний, имеющих гипотетико-дедуктивную основу². Иными словами, объект при определении системы всегда заменяется некой абстрактной моделью, безотносительно к выбранному научному инструментарию.

В. Гейнс дает несколько субъективистское, но, тем не менее, корректное определение: «Системой является все, что мы желаем рассматривать как систему <...>»³. И в таком же ключе определяют систему Емельянов и Наппельбаум: «[система] – специфический способ организации знаний о реальности, специально рассчитанный на наиболее эффективное использование этих знаний для осуществления некоторого целенаправленного взаимодействия с реальностью»⁴.

Таким образом, системный подход основан на ряде допущений: системы существуют, системы взаимодействуют друг с другом,

следовательно все в мире взаимосвязано и сам мир представляет собой систему, следовательно системное описание истинно⁵.

Выбор рассмотрения чего-либо в качестве системы также предопределяет рассмотрение остальной действительности в качестве не-системы, т. е. среды, окружающей систему. Выбор границ контура системы зависит от исследовательских задач. Можно изучать песчинки в системе дюны или дюны в системе пустыни: то, что на одном уровне репрезентации будет средой, на другом будет системой и наоборот. Среда содержит потенциальную часть знаний о целостности, ее «темную сторону».

Такое понимание раскрывает суть системного подхода – уход от рассмотрения жестких субъектно-объектных схем к рассмотрению динамического, развернутого во времени процесса взаимодействия, т. е. выдвижение на первый план коммуникативного аспекта. Согласно Н. Луману⁶, коммуникация является единственным фактором, конституирующим социальную систему. Социальные системы – это системы коммуникации, самой крупной из которых является человеческое общество.

Система тесно взаимосвязана со средой, и контур системы работает подобно мембране, постоянно осуществляя селекцию окружающей неопределенности, будь то информация, энергия или материалы. Взаимодействие между системой и средой называется функцией системы и включает в себя следующие компоненты⁷:

- среда – элементы среды имеют актуальное и потенциальное влияние на части системы;
- ввод (input) – элементы среды, попадающие внутрь контура системы, – ресурсы;
- производство (throughput) – процесс обработки ресурсов внутри системы;
- вывод (output) – результат работы системы, выводящий наружу в среду;
- обратная связь (feedback) – обратный поток сигналов о статусе взаимосвязи со средой.

Эта схема иллюстрирует закольцованный процесс коммуникации, «обреченный» на повторение, рекурсию. Обратная связь позволяет системе адаптироваться к поведению среды, регулировать производство и ввод/вывод. Более непостоянная среда требует от системы более высокой частоты обратной связи для сохранения своей функции и существования. Таким образом, более сложные системы, существующие в среде чрезвычайно высокой неопреде-

ленности, становятся более подвижными и чувствительными к внутренним сигналам.

Возвращаясь к социальным медиа, можно выделить в них элементы рассмотренной модели: пользователь выбирает некую информацию (из среды), публикует ее в качестве сообщения (ввод), она становится ресурсом, с которым работает сеть (производство), в результате чего могут возникнуть смыслы, понимания, реакции и т. п. (обратная связь). Система изменилась. В свою очередь, пользователи на «темной стороне», реагируя на такое сообщение, производят селекцию уже из «ленты», какие-то сигналы остаются частью безликого потока среды, а какие-то выбираются в качестве значимого сообщения, становятся ресурсом и т. д. Если система не может сохранять этот цикл, то ее элементы последовательно воссоединяются со средой, из которой они были выделены, и система в конечном итоге перестает существовать.

Процесс постоянного самопродуцирования системы из выбранных из среды частиц Луман называет аутопоэзисом⁸, используя термин когнитивной биологии. Согласно Луману, социальные системы аутопоэтически закрыты, так как, несмотря на свою ресурсную зависимость, ресурсы не становятся частями системы в том же смысле, в котором смысл – не часть объекта и не часть сознания, а люди – не часть коммуникации и не часть общества⁹.

Такое различие можно понимать как конститутивное против конструктивного: без коммуникаторов не может быть коммуникации, однако они не являются ее частью.

Социальные системы характеризует дилемма свободного выбора между постоянно меняющимися опциями: на какие сигналы реагировать, какие проблемы решать, какие ресурсы при этом задействовать? Важность ресурсного обеспечения, однако, требует более подробной характеристики.

Resource на старофранцузском означает «источник, родник», слово происходит от латинского глагола *resurgere* – «вновь подниматься, снова бить ключом»¹⁰. Ресурс характеризуется прежде всего ограниченностью и ценностью – оба качества коммуникативные по своей сути, что будет рассмотрено далее. Стоит уточнить, что разделение ресурсов на группы по таким признакам, как материальность или возобновление, неадекватно в рамках системного подхода. Во-первых, любой ресурс является материальным в том смысле, что ресурс первично выбирается из материала окружающей среды. Во-вторых, любой ресурс является возобновляемым в том смысле, что его роль в системе отличается повторением и рекурсией.

В связи с этим предлагается говорить о ресурсе, учитывая точную наблюдения: ресурсов самих по себе, вне коммуникации, не существует. Польза, практика, варианты использования, обмен, результаты обмена – все это коммуникативные атрибуты ресурса, являющиеся результатом селекции, как и сам ресурс. Например, социальная система выбирает золото в качестве ценного ресурса по причине его ограниченности, однако в самом золоте ценность не содержится, понимание этой ценности является результатом транзакций, отношений, т. е. коммуникаций. Таким образом, ресурс имеет коммуникативную природу, его определяет некое новое качество, которое проявляется в процессе селекции материала системой. Так же как язык требует постоянного произнесения слов, а деньги – постоянной смены владельца, социальные медиа как системы требуют постоянной коммуникации пользователей.

В качестве промежуточного вывода предлагается определение ресурса как возобновляемого источника смыслов, позволяющего социальной системе сохраняться, функционировать, воспроизводить себя в постоянных актах коммуникации.

В социальных медиа проявляется особый вид ресурсов, связанных непосредственно с социальными связями, составляющими сеть. Связи одновременно ограничены количеством и обладают воспринимаемой ценностью. На обыденном уровне известно, что связи могут быть полезны, что их надо поддерживать, что требует усилий. Как и другой материал, связи становятся ресурсом лишь в постоянных актах коммуникации, их поддерживающей. Так, связи могут быть предметом транзакции, мобилизации, конвертации, накопления, т. е. быть капитализированы, реализованы в качестве так называемого социального капитала.

Начиная с 70-х годов XX в. выделяется несколько стадий развития концепции социального капитала, связанных с работами Пьера Бурдьё, Джеймса Коулмана, Роберта Патнэма и других. Общая тенденция в трактовке социального капитала заключается в увеличении масштаба репрезентации. Он простирается от микроуровня, на котором социальный капитал трактуется как личный ресурс индивида, помогающий ему достигать своих целей, до макроуровня, на котором он является групповым благом, помогающим всему сообществу.

П. Бурдьё определял социальный капитал следующим образом: «Социальный капитал представляет собой совокупность реальных или потенциальных ресурсов, связанных с обладанием устойчивой сетью более или менее институционализированных отношений

взаимного знакомства и признания – иными словами, с членством в группе»¹¹.

Похожее определение предлагает У. Бейкер: «Социальный капитал – это ресурсы, извлекаемые индивидами из специфических социальных структур [сетей] и используемые, исходя из их интересов»¹². В связи с этим же, А. Портес добавляет, что социальный капитал – это способность распоряжаться ограниченным числом ресурсов на основании своего членства в группе. И эта способность есть у индивида лишь благодаря свойствам самой социальной сети¹³. Коулман также добавляет¹⁴ связь социального капитала с распространением информации, включая нормы и санкции, которые упрощают или ограничивают определенные действия. Роберт Патнэм, во многом перезапустивший дискуссию о социальном капитале своей работой «Боулинг в одиночестве»¹⁵, подчеркивает, что именно социальные сети являются исходным элементом, жесткой основой, структурой, базой для воспроизводства социального капитала.

Итак, подытожим ключевые характеристики социального капитала: особый вид реальных и потенциальных ресурсов, связанных с обладанием сетью социальных связей, производных от свойств этой сети, служащих источником выгоды, проявляющихся в ограниченном материальном виде только в регулярных актах обмена, обличающих обмен другими формами капитала.

Хотя исследователи выделяют различные интересующие их аспекты, они сходятся в интерпретации капитала «вообще» как особого рода общественного отношения. Сама ценность ресурса определяется общественными отношениями к преимуществам, которые он дает, к необходимым для его получения усилиям, к возможности его обмена и результатам такого обмена. Таким образом, социальный капитал представляет собой общественные отношения второго рода («отношенческие» отношения) по поводу аллокации, т. е. планируемого целерационального распределения¹⁶, ресурсов в социальной системе.

Основываясь на выводах Бурдьё и Патнэма, Нан Лин подчеркивает горизонтальный характер сети связей, формирующих социальный капитал, он говорит в первую очередь о неформальных, «слабых» связях, если пользоваться термином М. Грановеттера¹⁷. Сеть слабых связей отличается диффузным доверием на основании общности ценностей и норм, т. е. презумпции обоюдного доверия.

На основании проведенного анализа предлагается вывод, что подобные сети обеспечивают общество особым видом «отношен-

ческих» ресурсов, которые также могут быть мобилизованы для фасилитации обращения прочих видов капитала. Механизмы мобилизации социального капитала особенно четко проявляются в периоды повышенной неопределенности в обществе и утраты официальными институтами их функций¹⁸. В этом смысле перспективной представляется дальнейшая разработка возможных прагматик работы с социальным капиталом в социальных медиа. Так, можно наблюдать, как социальные медиа используются для мобилизации ресурсов и координации усилий при масштабных общественных сдвигах, начиная от гуманитарных катастроф и заканчивая сменой правящих элит.

Социальные медиа как система поддержания широкой сети слабых связей, таким образом, выполняет функцию аллокации социального капитала, утраченную многими «отжившими свое» социальными институтами. В связи с этим возрастает запрос на выработку общественно значимых прагматик мобилизации этого капитала для решения множества проблем современного общества.

Примечания

- ¹ *Берталанфи Л. фон.* Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем. М., 1969.
- ² *Агошкова Е.Б., Ахлибинский Б.В.* Эволюция понятия системы // Вопросы философии. 1998. № 7.
- ³ *Gaines B.R.* General systems research: Quo vadis // General Systems Yearbook. 1979. № 24.
- ⁴ *Емельянов С.В., Натпельбаум Э.Л.* Системы, целенаправленность, рефлексия // Системные исследования. Ежегодник. 1981. М.: Наука, 1981.
- ⁵ См.: *Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г.* Философский принцип системности и системный подход // Вопросы философии. 1981. № 10. С. 172–180.
- ⁶ См.: *Луман Н.* Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2004.
- ⁷ *Форрестер Д.* Мировая динамика. М.: АСТ, 2003. С. 22.
- ⁸ См.: *Луман Н.* Указ. соч.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Wictionary. URL: <http://en.wictionary.org/wiki/resource> (дата обращения: 01.04.2011).
- ¹¹ *Бурдые П.* Формы капитала // Экономическая социология. 2002. № 5. Т. 3.

- 12 *Baker W.* Market Networks and Corporate Behavior // *American Journal of Sociology*. 1990. Vol. 96. P. 589–625.
- 13 *Portes A.* Social Capital: Its Origins and Application in Modern Sociology // *Annual Review of Sociology*. 1990. Vol. 24. P. 1–24.
- 14 *Коулман Дж.* Капитал социальный и человеческий // *Общественные науки и современность*. 2001. № 3. С. 121–138.
- 15 См.: *Putnam R.D.* *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. N. Y.: Simon & Schuster, 2001.
- 16 Wictionary. URL: <http://en.wictionary.org/wiki/allocate> (дата обращения: 01.04.2011).
- 17 См.: *Granovetter M.S.* The Strength of Weak Ties // *American Journal of Sociology*. 1973. Vol. 78. № 6. P. 1360–1380.
- 18 См.: *Мертон Р.К.* Явные и латентные функции // *Американская социологическая мысль* / Под ред. В.И. Добренкова. М., 1994.

КОММУНИКАЦИОННЫЕ ПОЛЯ ТРАНЗИТИВНОГО ОБЩЕСТВА

В статье представлен вариант решения проблемы моделирования динамики процесса означивания социальной информации. Предложено понятие «коммуникационное поле». Выявлен социально-философский статус понятия, рассмотрена структура коммуникационного поля.

Ключевые слова: коммуникация, транзитивное общество, коммуникационное поле, означивание, информация.

Сегодняшнее неустойчивое, нестабильное состояние общества может быть описано как транзитивное. Под транзитивным обществом понимается общество эпохи модерна и постмодерна, находящееся в режиме постоянной модернизации в соответствии с несколькими проектами направления трансформаций, отражающими идеал общественного устройства, который сознательно претворяется в жизнь субъектами исторического процесса¹. Транзитивность общества воспринимается социальными субъектами как кризис, который должен быть преодолен на новом этапе устойчивого развития. Переход общества к устойчивому развитию связывается не только с институциональной, но даже в большей мере с социокультурной сферой общества, когда новые смыслы и ценности усвоены индивидами и переходят на уровень повседневности. Таким образом, как отмечает И.А. Мальковская, «на основе особым образом организованных коммуникативных связей открывается возможность для преодоления существующих кризисных ситуаций в обществе и создания перспектив взаимопонимания и гуманизации социума»².

Коммуникация, и в частности процесс означивания социальной информации, приобретает, таким образом, конструирующий харак-

тер, определяющий выбор направления трансформации общества. Прежде чем реализоваться, «проект» нового общества, зарождающийся на этапе транзитивности, должен быть означен (получить определенный, актуальный только для данного общества в данных обстоятельствах смысл и ценность) в группах, наиболее близких по взглядам и представлениям людей, находящихся между собой в реальном или виртуальном (референтные группы, СМИ) контакте. Конструирующим характером коммуникации обусловлена значимость изучения процессов означивания социальной информации в транзитивном обществе.

Между тем процесс изменения ценности информации определенной семантики в социокоммуникативном пространстве исследован недостаточно. Можно указать лишь на общие модели коммуникативного акта Г. Лассуэлла, П. Лазарсфельда, Т. Ньюкомба, Г. Малецке и других. Модели названных авторов рассматривают коммуникацию в системе «коммуникатор–коммуникант», включая социальную ситуацию лишь как фактор эффективности коммуникационного процесса. Трансформации, происходящие в социальном пространстве, в эти модели не включаются.

Задачей данной работы является моделирование процесса означивания социальной информации в транзитивном обществе («эпохи перемен» современных обществ России, Западной и Восточной Европы, США).

Анализируя динамику процесса означивания, конструирующую новое общество, приходится констатировать проблематичность выделения субъекта означивания социальной информации прежде всего в связи с невозможностью выделения отдельной социальной группы, «ответственной» за принятие или отклонение того или иного значения из всего спектра имеющихся вариантов означивания. Иначе говоря, выделение субъекта в его толковании конкретного, эмпирического, активно и целно действующего начала невозможно³. Тем не менее возможно предположить, какая из социальных групп является ведущей на разных этапах процесса означивания. Это означает, что субъект означивания социальной информации является распределенным как в социальном пространстве, так и в социальном времени, что в свою очередь заставляет говорить о субъекте означивания социальной информации как о «подобном субъекту» квазисубъекте. Попытки выделить структурные элементы этого квазисубъекта актуализируют еще одну проблему – нестабильность состава коммуникантов и коммуникационных связей, возникающих в процессе означивания. Таким

образом, наиболее явной характеристикой субъекта означивания социальной коммуникации оказывается сам процесс взаимодействия. Это заставляет обратить внимание на теорию полей, которая трактует поле как процесс обмена (в нашем случае – обмена информацией определенной семантики) между субъектами.

Наиболее последовательно теорию полей к анализу социального применил П. Бурдьё. Он определяет социальное пространство как совокупность полей, внутри которых «агенты занимают позиции, статистически определяющие их взгляды на это поле и их практики, направленные либо на сохранение, либо на изменение структуры силовых отношений, производящей это поле»⁴. Поле, по Бурдьё, – совокупность объективных отношений между субъектами, представляющее собой определенную структуру социальных позиций. Объективным социологическим основанием для выделения поля является наличие различных видов капиталов: экономического, культурного, символического. Эти капиталы реализуются в социальном пространстве посредством многообразных коммуникативных практик, что в свою очередь дает основание говорить о коммуникационных полях. Общество в этом понимании представляет собой своего рода сеть коммуникационных полей.

Взаимоотношения в коммуникационном поле возникают по поводу многообразных информационных потоков и обеспечиваются коммуникационной инфраструктурой, позволяющей субъектам взаимодействовать между собой. Так, общность коммуникационного поля политики обеспечивается не только наличием взаимодействующих политических партий и персон, но и инфраструктурой создания событий (PR-службы) и их трансляции широкой публике (СМИ).

Определенная стабильность и операциональная закрытость (в смысле Н. Лумана) коммуникационного поля позволяет говорить о нем как об открытой самоорганизующейся системе. Стабильность коммуникационному полю придает опора на привычку выбора определенных каналов и источников информации, имеющая основу в жизненном мире индивида и социальной общности. О стабильности тезауруса говорит П. Бурдьё:

Одно из общих свойств поля состоит в том, что внутренняя борьба поля за навязывание доминирующего видения поля всегда опирается на факт, что даже наиболее непримиримые соперники согласны относительно некоторого числа предпосылок, обуславливающих существование самого поля. Чтобы вести борьбу, необходимо согласие по поводу предмета разногласия⁵.

О системной открытости коммуникационного поля позволяет говорить тот факт, что стабильность коммуникационного поля является относительной. В зависимости от соответствия семантики означаемой информации интересам вступающих в коммуникацию субъектов определяются конкретные границы коммуникационного поля в каждом из коммуникативных актов или по каждой из проблем, требующей означивания. Кроме того, в связи с тем что способы языкового выражения информации вариативны, спектр рассматриваемых тем, касающихся проекта «хорошего общества», также вариативен. Это дает возможность модернизировать тезаурус, на основе которого и осуществляется выбор в пользу того или иного варианта проекта «хорошего общества».

Коммуникационное поле действует как многоканальная сетевая структура, где взаимодействие двух субъектов коммуникационного процесса может быть как непосредственным (межличностным), так и опосредованным множеством каналов (разнообразные СМИ). К структуре взаимодействующих внутри коммуникационного поля элементов, на наш взгляд, вполне применимо понимание сети как «полимагистральной структуры, в которой две точки всегда связываются множеством магистралей, а каждая магистраль состоит из множества отрезков и путей»⁶. Причем сама сеть взаимодействия играет здесь роль не только транслятора определенной семантики. Средство коммуникационного взаимодействия между субъектами, как было показано Г. Маклюэном, само несет значительную содержательную нагрузку. По мнению Ж. Бодрийера это происходит «в результате фундаментального принуждения к систематизации, которое она [печатная книга как технология, пришедшая на смену рукописному тексту] оказывает в силу самой своей технической сущности»⁷.

В обществе, находящемся на этапе динамической стабилизации, коммуникационные поля объединены неким устойчивым комплексом значений, представлений о нем самом, разделяемым индивидами априори, своего рода ценностно-нормативными основаниями повседневной жизни. Исследователь социальной коммуникации Г.С. Пшегузова замечает в связи с этим:

Социальное давление на индивида в таком понимании выступает как давление установившейся в культуре сети значений. Коммуникативная структура общества задает тип распространения информации, формы информационного неравенства, определяет присутствие и долю в обществе информационной элиты, степень информационной свободы гласности и, следовательно, в корреляции с ней находятся социальные институты и способ их функционирования⁸.

В транзитивном обществе априорность социокультурных и коммуникативных оснований подвергается пересмотру. Перманентное состояние выбора по основным направлениям развития общества приводит к возникновению конфликтующих между собой коммуникационных полей. В этот период управленческий аспект коммуникации проблематизируется.

Стоит обратить особое внимание на структуру коммуникационного поля. П. Бурдье, как было показано выше, понимал поле как место взаимодействия сил. Поле, по Бурдье, не имеет частей, составляющих. При переходе от одного поля к другому (например, при переходе от поля журналистики к полю международной журналистики) логика и тезаурус поля полностью менялись. В данной работе рассматривается одна из разновидностей поля – коммуникационное поле. Это накладывает отпечаток и на представления о его структуре. Коммуникационное поле – сеть коммуникаций, что означает наличие стандартной коммуникационной структуры (источник сообщения – канал коммуникации – получатель), повторенной многократно. Это соображение не позволяет считать коммуникационное поле бесструктурным образованием. Кроме того, выше было показано, что процессы управления коммуникацией в транзитивном обществе проблематизированы. Это выдвигает на первый план рассмотрение коммуникации в прагматическом аспекте. Если принять позицию П. Бурдье, то можно лишь констатировать, что внутри поля ведется борьба за навязывание одной из существующих точек зрения. Формы и способы этой борьбы, модели «власти номинации» остаются вне поля зрения наблюдателя.

Сказанное позволяет предположить определенную структуру поля коммуникации. В его структуре может быть выделена центральная (ядерная) часть, средняя часть и периферия. Это связано с неравномерным распределением социальной информации в обществе, с наличием субъектов коммуникационного процесса, которые способны влиять на повышение ценности информации определенной семантики. Речь идет о формальных и неформальных лидерах социальной группы. Отношения центр–периферия в рамках коммуникационного поля подтверждаются моделью коммуникации социологов П. Лазарсфельда, Б. Берельсона и Г. Годэ, утверждающих, что «идеи часто поступают от радио и прессы к лидерам мнения, а от них – к менее активным слоям населения»⁹. Эту модель в литературе принято называть двухступенчатой, но по сути она объединяет трех субъектов коммуникации (пресса – лидеры мнения –

масса). А. Моль говорил о распределении всего общества на своего рода классы, подобные экономическим классам, в зависимости от их коммуникационной активности:

В любой социальной группе почти всегда можно выделить два–три таких класса, или соответственно «реляционных статуса»: *одиночки*, общение которых носит одностороннюю направленность и которые являются «изгоями» поля коммуникации; «*средний*» класс; и, наконец, лица, почти целиком поглощенные коммуникационной деятельностью, в которой они участвуют либо в качестве отправителей сообщений (для творческого интеллигента принадлежность к этой категории является профессиональным атрибутом), либо в качестве их получателей («исповедники» житейских драм); эту третью категорию можно назвать *лидерами коммуникации*¹⁰.

Пресса или другой социальный институт, заинтересованный в повышении ценности информации определенной семантики, и «лидеры мнения», т. е. люди, с которыми больше других считаются в их непосредственном окружении, составляют центральную часть коммуникационного поля. При этом корреляции «центр–периферия» и «управляющие–управляемые» не являются полными, поскольку, как было показано выше, проект нового общества нуждается в широком распространении информации определенной семантики. И если власть стремится означить свой проект «хорошего общества», то степень успешности управления этими значениями будет зависеть во многом от восприятия транслируемых значений лидерами мнений. Поэтому вряд ли можно говорить об иерархизированности субъектов коммуникационного поля – скорее речь может идти об их взаимном влиянии в процессе создания совместного проекта нового общества. Иерархию коммуникационного поля до некоторой степени отражают официальные каналы коммуникации, которые могут входить в коммуникационное поле как некий структурный элемент. Однако коммуникационное поле создается все же в основном на базе неформальных, повседневных, привычных форм коммуникации, в которое официальные каналы распространения информации могут и не входить, если они не востребованы реципиентом коммуникационного процесса. Поэтому однозначное соответствие между центром коммуникационного поля и властью, на наш взгляд, неправомерно. Фундаментом, скрепляющим коммуникационное поле, являются скорее отношения солидарности, схожести вкусов и предпочтений, чем отношения влас-

ти и подчинения. Однако элита в любом обществе находится в центральной части коммуникационного поля. Это происходит не столько в силу принадлежности к власти, сколько в силу обладания определенным публичным капиталом. Элита выполняет целый ряд социокультурных функций, из которых важнейшим для формирования коммуникационных полей является производство идей, интегрирующих общество.

Отдельные лидеры мнения в рамках коммуникационного поля выполняют функцию распространения проекта «хорошего общества», выходящего за пределы коммуникационного поля. Они выражают в межгрупповых дискуссиях точку зрения, доминирующую в данной группе.

«Средний класс» коммуникационного поля составляют индивиды, показывающие среднюю, типичную для данного общества коммуникационную активность. Поскольку выше шла речь об элите как о центре коммуникационного поля, напрашивается аналогия между «средним классом» коммуникационного поля и массой. Эта аналогия вполне допустима, если иметь в виду значительное количество индивидов, принадлежащих к «среднему классу» коммуникационного поля, рассредоточенность в социальном пространстве, факультативность их общения между собой (в отличие от обязательности коммуникационной связи с центром коммуникационного поля). Однако в процессе означивания у «среднего класса» коммуникационного поля есть особая функция. Лаконично и емко о ней, на наш взгляд, сказал В.В. Ильин: «“Человек массы” по преимуществу создает “события”. Предводитель отечества, властитель – “значения”»¹¹. По сути, от «среднего класса» коммуникационного поля зависит, получит ли развитие (будет ли принят) «проект» нового общества, означенный лидерами мнений.

Периферийную область коммуникационного поля составляют индивиды, взаимодействие которых с центром коммуникационного поля, с той центральной идеей, которая означена в рамках коммуникационного поля, носит нерегулярный характер. Между центром коммуникационного поля и периферией зачастую нет обратной связи, что заставляет предположить низкую эффективность управления коммуникацией в этой части коммуникационного поля. Однако индивиды, составляющие периферийную часть коммуникационного поля, все же участвуют в процессе означивания социальной информации, выполняя функцию связи между коммуникационными полями, поддерживая отношения с индивидами периферийной зоны других коммуникационных полей.

Что касается семантики означиваемой информации, то в периферийной части коммуникационного поля оказывается возможной десакрализация официальной версии проекта «хорошего общества». Социальные запреты здесь существенно слабее¹², поэтому периферийная часть коммуникационного поля становится источником критики транслируемого властью варианта означивания и создания неофициальной («площадной») версии проекта «хорошего общества».

Основываясь на утверждениях о роли периферийной части коммуникационного поля в транзитивном обществе, логично предположить в нем существование коммуникационных полей, генерирующих информацию предшествовавшего периода развития общества, и коммуникационных полей, генерирующих информацию нового этапа общественного развития. Исход борьбы между этими полями и интериоризация новой информации на уровне жизненного мира индивидов и будут означать завершение транзитивного периода и переход общества к новому этапу динамической стабилизации.

Итак, преследуя цель моделировать динамику процесса означивания социальной информации, мною предложено понятие «коммуникационное поле», которое рассматривается как непроблематизируемое пространство социальной коммуникации, структурированное при помощи сети каналов распространения информации. В структуру коммуникационного поля входят ядро, средняя часть и периферия, выполняющие различные функции в процессе означивания социальной информации. Выделение коммуникационного поля в качестве квазисубъекта означивания социальной информации позволяет рассмотреть коммуникационный процесс в связи с трансформациями, происходящими в обществе. Анализ динамики коммуникационного поля позволяет прогнозировать развитие социальных трансформаций.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Федотова М.Г.* К содержанию понятия «транзитивное общество» // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2010. № 1. С. 28–31.

² *Мальковская И.А.* Знак коммуникации. Дискурсивные матрицы. М.: КомКнига, 2005. С. 93.

- ³ См., напр.: *Холлч Е.В.* Субъект и объект // Новейший философский словарь. Мн.: Изд-во В.М. Скакун, 1998. С. 688.
- ⁴ *Бурдые П.* О телевидении и журналистике. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры»; Институт экспериментальной социологии, 2002. С. 108–109.
- ⁵ Там же. С. 121.
- ⁶ *Назарчук А.В.* Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 63.
- ⁷ *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 160.
- ⁸ *Пшегусова Г.С.* Социальная коммуникация (Сущность, типология, способы организации коммуникативного пространства). Дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2003. С. 19.
- ⁹ *Lazersfeld P., Berelson B., Gaudet H.* The People's Choice: How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign. N.Y.: Columbia univ. press, 1948. P. 152.
- ¹⁰ *Моль А.* Социодинамика культуры. М.: КомКнига, 2005. С. 172.
- ¹¹ *Ильин В.В.* Философия истории. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003. С. 197.
- ¹² См., напр.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

В данной статье предпринята попытка характеристики трансгуманистического движения, анализа его деятельности и методов влияния на социум XXI в.

Ключевые слова: трансгуманизм, трансчеловек, либеральная евгеника, научно-технический прогресс, биотехнологии, футурология.

Современную цивилизацию формируют мобильная связь, интернет-революция, достижения в области нанотехнологий и т. д. Эти инновации весьма разнообразны. Наряду с техническими достижениями, облегчающими ежедневный труд, а также инновационными средствами коммуникации и передвижения развитие получили биотехнологии. Перспектива применения таких технологий, как клонирование, манипуляции со стволовыми клетками, биоинженерия, трансплантация клеток, реконструирование и изучение ДНК и т. д., стала формировать новый образ мыслей, новое мировоззрение. На этой базе возрождается идея «улучшения» человека, которая в свое время уже выдвигалась сторонниками евгеники. По словам Ю. Хабермаса, «то, что прежде было “дано” как органическая природа... сегодня превратилось в сферу целенаправленного вмешательства»¹. Хабермас называет совокупность современных евгенических практик либеральной евгеникой, интерес к которой определяется в либеральном обществе плюрализмом мировоззрений и индивидуализацией стиля жизни. Он утверждает, что пока «технизация» человеческой природы обещает открыть способ продлить и качественно улучшить человеческую жизнь, об-

щественное признание науки вряд ли сойдет на нет. Рассматривая аргументы за и против проекта либеральной евгеники, он выражает особое беспокойство тем фактом, что подобные практики могут повлечь за собой овеществление человеческой жизни.

Но сколь бы скандальной ни казалась идея создания «обновленного» Homo Sapiens, она все же находит поддержку в современном западном обществе. Сторонники «улучшения» человеческого рода называют себя трансгуманистами. Задача данной работы – попытаться ответить на вопрос, в чем смысл этого движения и в чем задачи организационного объединения трансгуманистов.

Впервые слово «трансгуманизм» употребил Джулиан Хаксли, известный английский биолог.

Человеческий род может, если захочет, превзойти самого себя – не только в отдельных случаях... а на уровне всего человечества. Нужно название для этого нового убеждения. Возможно, подходящий термин *трансгуманизм*: человек остается человеком, но превзойдет самого себя, осознавая новые возможности, и свои собственные, и возможности человеческой природы².

Позже, в конце 80-х годов XX в., этот термин употребили сначала Макс Мор, создавший Институт экстропии, а следом за ним Ник Бостром, один из основателей Всемирной ассоциации трансгуманистов (ВТА).

Трансгуманизм – это «образ мыслей, основанный на предположении, что человеческий род не является конечным результатом развития, а скорее, сравнительно ранней его стадией»³. Таково определение Бострома. Он также утверждает, что трансгуманизм может рассматриваться как рациональное и культурное движение, утверждающее возможность и желательность улучшения человека при помощи разума и новых технологий, цель которого – избежать старения и значительно усилить умственные, физические и психологические возможности человека. Из этого можно сделать вывод, что сам лидер всех трансгуманистов мира использует два основных определения – «мировоззрение» и «культурное движение», на основании чего возможно считать, что это *сообщество людей, разделяющих подобного рода мировоззрение*. В данной статье трансгуманизм будет рассматриваться именно в этом ракурсе, а не с позиции синонима новых технологий, «науки будущего», «биоэтического проекта» и т. п.

Понятие трансгуманизма включает в себя также изучение перспектив, результатов и потенциальных опасностей, которые могут

возникнуть вследствие применения технологий и других способов преодоления человеком заложенных в нем от природы возможностей. К самым опасным, экзистенциальным рискам Бостром относит как деструктивные результаты использования уже известных на сегодняшний день технологий, так и массу рисков, о которых мы пока не имеем никаких представлений. Чтобы не позволить «группе террористов или психопату-одиночке» воспользоваться опасными технологиями, Бостром предлагает заранее создавать защитные технологии и механизмы⁴.

Подобная забота вполне объяснима. Трансгуманистическое мировоззрение постоянно подвергалось нападкам со стороны общественности. Соучредитель Российского трансгуманистического движения (РТД) И.В. Артюхов полагает, что они обусловлены якобы безответственным стремлением к прогрессу. Приводя отрицательные отзывы американского философа и футуролога Ф. Фукуямы и кардинала Римини, Артюхов утверждает: «Противники трансгуманизма порой изображают его сторонников как безответственных ученых, стремящихся превратить людей в мутантов или заменить их роботами»⁵. Представитель РТД утверждает, что подобные обвинения могут исходить лишь от полных дилетантов.

В своей нынешней форме трансгуманизм существует всего два десятка лет, но сторонники этого движения утверждают, что он имеет древние корни. Ник Бостром объясняет появление трансгуманистических идей стремлением человека к приобретению новых способностей и расширением границ существования (общественного, географического или интеллектуального)⁶.

Таким образом, в историческом экскурсе Бостром охватывает и Древний мир, и Средневековье с его поиском источника молодости и эликсира жизни, и Ренессанс с новым идеалом человека, и гуманистов с их призывами уделять больше внимания рациональному мышлению и свободе. Бостром относит к фигурам, ключевым для развития трансгуманистической мысли, Мирандолу, Бэкона, а также Ньютона, Гоббса, Локка, Канта и других известных мыслителей, ибо они формировали основу того, что Бостром называет «рациональным гуманизмом» (rational humanism)⁷. Именно научное познание мира природы помогает определить место человека в этом мире. Еще один предшественник – Ницше с его доктриной сверхчеловека. Правда, Ницше не говорил ни о какой технологической трансформации. Однако в его философии присутствует как идея смерти Бога, так и идея возможности создания сверхчеловека.

В XVIII–XIX вв. зарождаются идеи совершенствования человека при помощи применения научных достижений. Бенджамин Франклин в некотором роде предрекал появление крионики, желая быть законсервированным в бочке с вином. А когда его оживят, он сможет увидеть будущее Соединенных Штатов⁸. Однако Франклин понимал, что это вряд ли произойдет, так как он живет «в веке не очень прогрессивном, чтобы увидеть подобное искусство, доведенное до совершенства»⁹.

Появление «Происхождения видов» Дарвина (1859) полностью изменило представление о природе человека. Этот труд считается родоначальником сегодняшней трансгуманистической мысли¹⁰.

Представление о человеке как о существе несовершенном и требующем улучшения сохранилось и до наших дней, возродившись с новой силой на рубеже XIX–XX вв. Писатели-фантасты привлекли особое внимание к евгеническим идеям, при этом Герберт Уэллс сделал больше, чем любой другой писатель: он популяризировал понятие евгеники и избирательного размножения в качестве ключа к будущему совершенству¹¹. Но уже к середине XX в. евгеническое движение было дискредитировано ужасными преступлениями, совершенными от его имени, хотя некоторые более умеренные евгенические программы продолжали работать долгие годы, до того как от них окончательно отказались¹².

XX век – время появления ближайших предшественников трансгуманизма. По мнению РГД, к таковым можно отнести уникальное философское направление, зародившееся в России. Отечественные сторонники движения уверены, что нельзя сбрасывать со счетов влияние философии русского космизма и его основателя Николая Федорова¹³.

Шотландский писатель Дэвид Уилсон полагает, что весь XX век связан со всеобщей реакцией против культа прогресса, что выразилось в творчестве фантастов. По этой причине появлялись романы-антиутопии, в которых тема будущего рассматривается как предостережение¹⁴. «Дивный новый мир» (1932) О. Хаксли значительно повлиял на отношение к технологиям, способным модифицировать человека. Общество, описанное в «Дивном новом мире», часто связывают с обществом Дж. Оруэлла в романе «1984». И если жестокое полицейское насилие и вездесущее наблюдение провоцируют мгновенную отрицательную реакцию по отношению к такому виду общества, то управляющие миром у Хаксли, наоборот, полагаются на менее очевидные средства, чтобы предотвратить появление желания у людей думать самостоя-

тельно. Как утверждает Бостром, сегодня «Дивный новый мир» считается символическим изображением дегуманизационного использования технологий с целью способствовать продвижению социального конформизма и пустого довольства (shallow contentment)¹⁵.

После Второй мировой войны многие обрели новую надежду на научно-технический прогресс. Космические путешествия, медицина и компьютер, казалось, открывают дорогу в лучший мир. Оптимистические мотивы трансгуманистического характера в этот период появлялись в основном в научно-фантастической литературе. В трудах А. Кларка, А. Азимова, Р. Хайнлейна и С. Лема содержалась информация о том, как технологический прогресс мог бы быть использован для модификации человека. В русле этих настроений трансгуманисты предположили, что в скором будущем станет возможным замораживать, а после оживлять людей.

Подобный прогноз в 1962 г. отец крионики Роберт Эттингер изложил в книге «Перспективы бессмертия»¹⁶, ставшей, по словам РТД, «библией крионистов по всему миру»¹⁷ и продолжившей славную американскую традицию, берущую начало от идей Бенджамина Франклина, который, как уже было упомянуто, желал быть законсервированным в бочке вина. Эттингер высказывал предположение о том, что тело больного можно заморозить в жидком азоте, а позднее оживить его, когда появятся новые технологии, способные излечить пациента от смертельного недуга. Эттингер называл крионику «билетом в будущее», но этот прогноз, как известно, пока не оправдался.

Современник Эттингера Ферейдун М. Эсфендиари, известный под псевдонимом FM-2030, – футуролог, философ и писатель-фантаст. По мнению FM-2030, достижения и цели науки старого порядка ограничивают свободное научное мышление. В 1989 г. в книге «Ты трансчеловек?»¹⁸ FM-2030 перечислил признаки, которые должны быть присущи «трансчеловеку». В терминологии автора «трансчеловек» – это связующее эволюционное звено между человеком и «постчеловеком». Для того чтобы стать «постчеловеком», не обойтись без применения таких технологий, как протезирование, пластическая хирургия, репродуктивные технологии и т. д. По мнению футуролога, сегодня большинство людей желает жить дольше, а технологии, ведущие к бессмертию, превращаются в доходный бизнес. Однако мы знаем, что «дивиденды» в виде бессмертия пока никто не получил.

Макс Мор, редактор журнала «Экстропия», в 1992 г. основал Институт экстропии. И журнал, и Институт помогли объединить разрозненные группы людей, разделяющих футуристические и трансгуманистические идеи. Мор назвал свое направление в рамках трансгуманизма «экстропианство». Многие адепты не полностью разделяли взгляды «экстропианцев», что послужило причиной создания ВТА. В 1998 г. профессор Оксфордского университета Ник Бостром и британский философ Дэвид Пирс создали ВТА, благодаря интернет-сайту, который был рассчитан на определенную аудиторию. Так как трансгуманистическая мысль прослеживается у представителей разных течений, ВТА сегодня координирует действия всех трансгуманистических групп.

Как заявляет Бостром, трансгуманизм превращается в господствующий подход к вопросу о применении технологий для изменения человека. По его словам, за последние несколько лет движение значительно выросло и окрепло по всему миру¹⁹.

Попробуем, однако, понять, как обстоят дела на самом деле, так ли, как пытается нас убедить нас в этом лидер ВТА. Обратимся к их официальному сайту²⁰. На сайте размещены и Декларация трансгуманистов, и их далеко идущие планы, и графики планируемых конференций. Но первым делом вам предлагают ответить на вопросы теста «Являешься ли ты трансгуманистом?» Тест состоит из 10 вопросов. Если из 10 вопросов вы дали не более одного положительного ответа, то вы *пока* не трансгуманист. Если положительных ответов больше, вы, несомненно, трансгуманист, и вам следует дальше углубляться в изучение материала, чтобы «перенять трансгуманистическую традицию». Однако сразу бросается в глаза, что тест напоминает опросник, используемый в агрессивном маркетинге, например в области продаж каких-нибудь медицинских препаратов или дорогой косметики. Вопросы сформулированы таким образом, что на большинство из них тестируемый отвечает «да». На вопрос «Случалось ли *когда-либо*, что вам тяжело заснуть?» сложно ответить «нет», потому что всевозможные «когда-либо» или «иногда» заставляют тестируемого отвечать «да». Таким же образом дело обстоит и с формулировкой: «Считаете ли вы, что люди *имеют право* использовать технологии, чтобы улучшить свои умственные и физические... способности?» Большинство, имея в виду, что «имеют право», конечно же, ответят на вопрос положительно. Если вы вступаете в ассоциацию, получаете членский билет и платите взносы, которые идут на текущие нужды ВТА. Однако это недостаточный вклад для деятельности

организации. Статья Майкла Аниссимова призывает вас «стать *активным* трансгуманистом»²¹. Быть активным – значит делиться трансгуманистическими идеями с другими людьми в сети. Аниссимов призывает пользоваться своим настоящим именем, а не ником, но довольно странно обосновывает свой призыв: если вы скажете что-то действительно «умное», то в качестве награды вас ждет всеобщее признание. Похоже, Аниссимов сомневается в том, что активисты этого движения способны выражать интересные и оригинальные мысли. Тогда получается, что движение выросло и окрепло за счет «бесполезных» для развития трансгуманистической мысли людей.

Что же касается территориального расширения движения, то, кроме англоязычного сайта, существует еще и российский сайт РТД²², который, по сути, является калькой с англоязычного аналога. Российские трансгуманисты прямо так и говорят, что важнейшим шагом на пути развития трансгуманизма в России был перевод на русский язык FAQ по трансгуманизму Всемирной трансгуманистической ассоциации²³ в 2002 г. Данилой Медведевым. Сам Медведев является одним из соучредителей и генеральных директоров компании «КриоРус», которая позиционируется как первая за пределами США криофирма, предоставляющая услуги по замораживанию с последующим оживлением людей. Если мы вернемся в виртуальное пространство, в котором по большей части и осуществляет свою деятельность РТД, то, так же как и на сайте ВТА, там перечислены непосредственные возможности помочь организации. Вы можете заниматься переводами, пропагандой, созданием новых сайтов, организовывать семинары и лекции и даже писать книги (при наличии определенных талантов, разумеется). Но и этого недостаточно. Используя формулировку FM-2030 «Смерть унизительна, старость непривлекательна», а противоположное отношение к этим неотъемлемым аспектам человеческого существования – самообман, который пора прекращать²⁴, РТД призывает оставить «преступное бездействие» и подписать договор на крионирование себя или любимого человека с той самой фирмой «КриоРус». Теперь становится понятным, почему отечественное движение большее внимание уделяет именно крионике, иммортализму и теме продления жизни по сравнению с американским движением, более увлеченным темой искусственного интеллекта.

Валерия Прайд, она же В. Удалова, тоже соучредитель и генеральный директор той же самой компании «КриоРус», в интервью,

опубликованном на сайте www.moscowuniversityclub.ru, сообщила, что американцы подарили им технологию, и теперь за небольшие, по ее словам, деньги (30 тыс. долл. – тело целиком, мозг без тела – 10 тыс. долл) можно позволить себе такое перспективное вложение, как бессмертие.

Французский журнал «Sens public» в 2008 г. опубликовал статью социологов Т. Дюбарри и Ж. Орнунга «Кто такие трансгуманисты?»²⁵ Авторы называют это движение исключительно англосаксонским. Они уверены, что его адептов с наукой ничто не связывает. Деятельность сторонников трансгуманистических идей настолько возмутила авторов статьи, что они даже назвали их не маргиналами, а мутантами²⁶, и особенно акцентировали внимание на том, что деятельность таких людей почти всегда бесполезна, а в некоторых случаях опасна. И с этим нельзя не согласиться. Перед нами предстает некая организация, единственной заслугой которой является не изобретение чего-то принципиально нового, а объединение под своими знаменами независимых движений, цель которых – сбор и распространение информации об улучшении человека как вида и изменении его существования на качественном и на количественном уровне при помощи новых технологий. Несмотря на отсутствие явных успехов и очевидную утопичность проектов, организация не оставляет попыток распространить свое влияние в обществе. Представители этого течения в наименьшей степени занимаются исследовательской работой или участием в дебатах с пользой для дела: они общаются в основном между собой, обсуждая свое видение будущего человечества. Все, что им удалось сделать на сегодняшний день, – это привлечь внимание к себе, а не к своим идеям.

Если трансгуманизм имеет некоторую привлекательность и вызывает интерес, то своей популярностью, как утверждают Дюбарри и Орнунг, движение обязано только харизме руководителя²⁷. Несомненным лидером трансгуманистов сегодня является Бостром. Следуя логике французских социологов, можно предположить, что именно на его харизме держится *все* трансгуманистическое движение в мире. Тогда напрашивается вывод, что с уходом Бострома с трансгуманистической арены движение начнет медленно угасать, рассыпаясь на течения, подтечения и под-подтечения, как в наши дни часто происходит с религиозными сектами после смерти или ареста их духовного лидера.

В заключение подведем итоги. Объединение людей, позиционирующих себя как трансгуманисты, представляет собой нечто

наподобие «клуба по интересам» или даже «коммерческого предприятия». Это сообщество внутри общества, чьи идеи вызывают интерес только у своих единомышленников, не находя особого отклика у широкого круга общественности. Так что в обозримом будущем вряд ли стоит ожидать от этого движения хоть сколько-нибудь серьезного влияния на социум XXI века.

Примечания

- 1 *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. С. 21.
- 2 *Huxley J.* Transhumanism // *New Bottles for New Wine*. L., 1957. P. 13–17. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ne-plus-ultra.org/huxley.htm> (дата обращения: 12.12.2010).
- 3 *Bostrom N.* A history of transhumanist thought. Faculty of Philosophy, Oxford University, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (дата обращения: 17.09.2010).
- 4 Ibid.
- 5 *Артюхов И.В.* Трансгуманизм – философские истоки и история возникновения // *Новые технологии и продолжение эволюции человека?* М.: ЛКИ, 2008. С. 35.
- 6 *Bostrom N.* Op. cit.
- 7 Ibid.
- 8 См.: Ibid.
- 9 Цит. по: *Bostrom N.* Op. cit.
- 10 Ibid.
- 11 *Уилсон Д.* История будущего. М.: Хранитель, 2007. С. 12.
- 12 *Bostrom N.* Op. cit.
- 13 Сайт Российского трансгуманистического движения [Электронный ресурс]. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru> (дата обращения: 04.11.2010).
- 14 *Уилсон Д.* Указ. соч. С. 33–34.
- 15 *Bostrom N.* Op. cit.
- 16 *Ettinger R.* The prospect of immortality. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cryonics.org/book1.html> (дата обращения: 10.09.2010).
- 17 Сайт Российского трансгуманистического движения.
- 18 *FM-2030.* Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. N. Y., 1989. P. 158.
- 19 *Bostrom N.* The Transhumanist FAQ. General introduction. Faculty of Philosophy, Oxford University, 2003. URL: http://www.the-astrolabe.net/transhumanist_faq.htm (дата обращения: 17.09.2010).

М.Г. Федотова

- ²⁰ Humanity+. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.humanityplus.org> (дата обращения: 04.11.2010).
- ²¹ *Anissimov M.* Tips for transhumanist activities. 2003 // Humanity+.
- ²² Сайт Российского трансгуманистического движения.
- ²³ *Bostrom N.* The Transhumanist FAQ.
- ²⁴ *FM-2030.* Op. cit.
- ²⁵ *Dubarry T., Hornung J.* Qui sont les transhumanistes? // Sens Public. Revue électronique internationale. 2008. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sens-public.org> (дата обращения: 17.09.2010).
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid.

Дискуссии

В.В. Ильин, А.Г. Билалова, И.О. Куренков

ЗНАНИЕ КАК ФОРМА ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА

На материале актуальных проблем гносеологии авторы подвергают рефлексии традиционный философский сюжет – специфику духовного производства.

Ключевые слова: знание, духовное производство, символ, знак.

Знание как умственное пространство задается эвристическими отношениями, в зависимости от которых возникают различающиеся по структурным свойствам познавательные образования. Поскольку пространство уточняется как множество каких-либо объектов, ассоциируемых способом связи, вводимыми отношениями, знание как пространство мыслительных возможностей удостоверяется типом фиксации результатов, алгоритмом установления значимостей.

С позиций противопологания, различения последних сфера знания членится на множество составляющих, понятия которых развертываются с учетом переливов, полутонов, нюансов внутренней каноники творческой самоорганизации. Духовное производство предполагает особый характер образования, конструирования символической формации.

Наука категориально логична, имплицативна, концептуализирует действительность через связку «причина–следствие» (каузальность), аналитична, нацелена на постижение объективного порядка вещей («самого по себе»). Ей присущи интерсубъективность, однозначность семантических единиц, воспроизводимость результатов и т. п.

Будучи познанием «из основания» (Гуссерль), наука дает наиболее прочные гарантии обладания истиной. Между тем универсализация приемов научной процедуры как в генерации, так и трансляции конечных продуктов никак и ничем не оправдана; доподлинно наука не способна быть всеобъемлющей наставницей символедеятельности; ее принципы не в состоянии выступать правилами, мыслимыми при всех условиях в качестве абсолютно соблюдаемых.

Не впадая в поверхностную критику науки и не борясь с самонадеянным сциентизмом, подчеркнем лишь следующее.

1. Проблемный комплекс: наука–культура

В основе всякой человеческой деятельности – порядок нормосообразия, тип регуляризации¹. Канонизация, стандартизация единиц науки осуществляются посредством весьма жестких правил операционализации, верификации, логизации, квантивизации, метризации, каузализации, естественной детерминации. Рациональное призвание данных регулятивов – задать логически и практически обоснованное право субъекта на обладание истиной, уверенность в достижении достоверности. Отсюда ригоризм в отношении содержательной формации, не достигшей надлежащей опытно-логической упорядоченности. Подозрения в ненадежности продуктов ненаучного поиска влекут за собой воинственную охранительную позицию, в крайних своих проявлениях принимающую форму организационного пуризма. Сошлемся на Юма.

Если, удостоверившись в истинности научных принципов (опытно-логическая дисциплина мысли), мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придется нам здесь произвести! Возьмем в руки, например, какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное суждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждения².

Что дает расчистка библиотек, т. е. избавление от «софистики, заблуждений» и прочей доморощенной ереси? Ответ в самом сциентистском пафосе налаживания духовной санации. Избавление духа от богословско-метафизической (культурно-символической)

беллетристики преследует тотальный перевод продуктов символосферы на язык строго оформленных логически и метрически систематизированных понятий. Возможно ли это?

Как быть с невыразимым в словах божественным голосом в душе, совести? Как быть с откровением, самораскрытием – тем, что делает нечто совершенно ясным, понятным? Как быть с наитием – внезапно приходящей верной вдохновенной мыслью? Как быть?..

Если пространство духовной жизни уместить в интервал «высокая, будирующая существование мечта (идеал) – пустопорожнее бесплодное мечтание (гоголевский собирательный тип – философ Кифа Мокиевич, бытие которого “обращено более в умозрительную сторону”)», то из него (пространства) вследствие выборок по прихоти или по произволу узурпаторов окажутся изъятыми многочисленные предметные зоны. Что останется? Наука? Но и она, как продемонстрировали болезненные перипетии позитивизма, не может быть сведена к набору логических тавтологий и фактуально удостоверенных представлений. Пользуясь нагелевским «Что всё это значит?» приходишь к одному.

Я, конечно, могу, – заключает Джемс, – поставить себя в позицию фанатичного сциентиста и вообразить, что мир научных законов и объектов может охватить всё. Но когда я делаю это... тотальное выражение человеческого опыта невидимо зовет меня за узкие пределы «научных» ограничений... Реальный мир имеет совсем иной характер – он устроен более сложно... чем это позволяют обнаруживать... науки³.

Духовный мир включает много того, что науке неизвестно, что не может возыметь познавательных эквивалентов. Постигание этого дается опытом, многотрудным практическим мужанием, жизненным умудрением. Радостное служение знанию по «внутреннему убеждению» исключает карательные меры. Понять аргументы сциентистов можно, согласиться с ними нельзя. Ум, изнуренный работой, только на том и стоит:

Мне... казалось, – признавался Бор, – что научный метод предпочтительнее других, более субъективных способов формирования картины мира – философии, поэзии, религии... Теперь я смотрю на мою прежнюю веру в превосходство науки перед другими формами человеческого мышления и действия как на самообман⁴.

2. Проблемный комплекс: логистическая процедура науки – не подпадающая под научную логизацию действительность

Сугубо ошибался Витгенштейн, проводя некритический логизм и гипертрофируя дискурсивно выразимое: «Так как все присутствует здесь и все открыто, то не нужно ничего объяснять. Так как то, что скрыто, нас не интересует». Странная линия. И в жизни, и в духе многое скрыто. Но объявлять это лишенным интереса по меньшей мере недальновидно. Нас радикально интересует именно скрытое. Открытое – лежащее на поверхности – тривиально, неглубоко, несерьезно. Скрытое же существенно, серьезно, глубоко. Мы выстраиваем межсубъективные связи не по логическим операциям, а по «неощутимому, невнятному, неразличимому почти», от чего «щемит в груди».

Человеческое несводимо к логистическим схемам, обрекающим общение на духовный провинциализм. Основоположения логики не могут быть отнесены ко всему содержанию духовной сферы – они применимы локально как императивы текущих рассуждений. (В противном случае мыслесфера – собрание тривиальностей, скользящих продуктивный процесс теснинами истинностной двузначности.)

Человек производит смыслы, значимости в логически неупорядоченном общении, где посредниками в деле отличия истины от лжи выступают не матрицы истинности, а экзистенциалы (Белинский в связи с этим указывал на смех)⁵, являющиеся плодотворными инструментами установления истинностных значений. Как говорил Пирс, логика коренится в социальном (лучше – экзистенциальном) принципе⁶.

3. Проблемный комплекс: каузальная – некаузальная организация материальной и духовной реальности

Комплект каузальности – закон основания; причинно-следственный строй рядов вещей и идей; номологичность. То многое, что представляет это немногое, – законосообразность, естественность, обоснованность.

Перед лицом многоликой полиморфной реальности, однако, не избежать вопроса: является ли (логическое, практическое) удостоверение результатов через законосообразность, естественность, обоснованность исчерпывающим? В разные жизненные моменты на щит поднимается не рационально демонстрированная досто-

верность, а по обстоятельствам – то одухотворение, то ритуальная связь, то свобода выбора, то чувство собственного достоинства, то, как обобщенно сказал Цицерон, *historia magistra vitae est*, в чем в полной мере сказывается значение «научно необоснованного» суждения.

Речь не о провале науки – речь о фундируемости *Lebenswelt* вненаучными ценностями, позволяющими избегать, как минимум, сведения жизнеобеспечивающего процесса к рационально выверенной схематике. Рациональная всеобщность, необходимость науки в житейском плане оборачивается обезличением, деперсонализацией, репрессивным подчинением частной судьбы универсальным установлениям (тоталитарные цели тоталитарной организации). В жизни на деле встречаются такие отсеки, однако в норме а priori они имеют жесткую локализацию. Естественно прекращение многих «нормальных» человеческих функций в технологических контурах «монастыря», «казармы», «зоны», «клиники», «кладбища».

Проблематизация всеобщности «научного разума» имеет истоком античную Грецию, где в противоположность сциентологической парадигме Платона (мир самотождественных дискурсивно постигаемых идей) обозначается доксологическая парадигма Диогена, утрирующего чувственно-конкретную, глубокую в своей безыскусственности, идущую от самой бытийственности правду существования. Вопреки Ленину правильно говорить не о линиях Платона и Демокрита, а о линиях Платона и Диогена. Одна – средоточие отрешенных фикций. Другая – средоточие полноценных самоосуществлений⁷. Сказанное налаживает полноценную критику удостоверительной стати науки.

Законосообразность. Подоснова научного разума – идеология объективного причинения, в которую практически не вписываются эффекты целесообразности, целеполагания, мотивности, достижительности, самоорганизуемости, прогрессивной адаптации, творческого роста, ароморфоза, арогенеза. Из введенного в оборот Аристотелем учения о четырех причинах наука (пока?!) активно освоила лишь одну (материальную). Что же до конечных, целевых, формальных типов причинения, знание (опять же пока?!) кредитов не открывает. Возникающие колоссальной остроты эпистемологические проблемы локализуются в телеологии (от Августина, Вольфа, Лейбница, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Э. Гартмана до адептов антропоцентрической, утилитарной, имманентной телеологии, витализма, провиденциализма, эсхатологизма, неотомиз-

ма), так или иначе эксплуатирующей модель «телоса» (антитеза физиологических доктрин досоократиков).

Отсутствие прорывов в трактовке механизма «законосообразности» – того, что считать номологически состоятельным, – многократно осложняет развитие ряда научных областей.

А. В макросоциологии: между тем «личность каплей льется с массами» лишь в заорганизованном массовом обществе. В гуманистически либерально-демократически оснащенном социуме личность самоценна. И будучи таковой, именно этим привносит в историю продуктивное начало. Отсюда: общество – для человека; человек – для людей. А не наоборот. Личность, обладающая потенциалом гражданственности, активности, утвердительности, – энтелехия прогрессивных сдвигов. Сущность ее – не «совокупность всех общественных отношений»⁸, а самовозвышение, самостроение, – творчество (из картины, к несчастью, сугубо выбивается Россия, население которой в силу сложившегося не становится «сознательным и историческим деятелем» (Ленин). Для захваченной исканиями личности в нашем обществе не создается простора реализации. Продуктивный самодостаточный человек от нас эмигрирует. И это беда и вина отечества).

Б. В биологии: синтетическая теория эволюции, сфокусированная на видообразовании, опускает вопросы динамики биоценозов. Из доктрины микроэволюции не вытекает сценария макроэволюционного процесса. СТЭ не вмещает морфологию, анатомию, эмбриологию (теории целостных живых форм). В геноме кодируются видоспецифические признаки, что подрывает рычаг рассуждений – «творческую роль отбора»; игнорируются немутационные модификации изменчивости (хромосомное видообразование).

Вероятно, по этой причине на переднем крае науки (где спрягаются «сумасшедшие идеи») просматривается двоякая тенденция: с одной стороны, апелляция к паранаучным конструкциям – витализм, аристокенез, автогенез, психоломаркизм, с другой стороны, к «малообоснованным» построениям типа «эволюции без отбора», аутопоэзиса, номогенеза, холизма, моделей синхронизированности слабо связанных удаленных нелинейных систем, некаузальных обусловленностей (несиловых) явлений в разных частях Вселенной (ср. с парадоксом Эйнштейна–Подольского–Розена), идеям автомодельных закономерностей мегаразвития, концепций геомеяды (глобальная экологическая схема живого покрова).

В. В экономике: современный воспроизводственный контур поддерживается не вещными, а информационными связями.

Товарными ценностями выступают не стандартные изделия, а нестандартные интеллигибельные образцы, когнитивные образы, знания. Налицо сдвиг с универсальных умений к уникальным навыкам, с предметности к символичности, становящейся локомоцией продуктивной деятельности. Между тем экономика, согласно традиционной изыскательской культуре наторевшая в освоении «труда», «капитала», «природного богатства» как основоположений производства, (пока?!) не способна тематизировать образно-символическую формацию («знание») как рычаг инновационного развития. Кроме того, поскольку символический труд – всеобщий, в экономике знаний возрастает роль не конкуренции, а кооперации, консолидации, что во многом лишает экономику автономного предметного статуса, обязывая расценивать ее как фрагмент всеобъемлющей доктрины сбалансированного обмена деятельностью – общесоциальной интеракции, гуманитарной коммуникации.

Г. В истории: задание номологичности в истории сводится к методикам оформления типичной сциентистской номологии⁹. Необходимость учета «поступков и лиц», «деяний индивидов» в выстраивании порядков полных причин нацеливает на формулировку мостонаводящих законов – инструментов привнесения смыслов, значений в, казалось бы, лишнюю всякой ценности мировую бесконечность. Противопоставление одного другому не корреспондирует плоской дихотомии «естествоведение–культуроведение» в неокантианской редакции: действительность «становится природой», когда рассматривается с точки зрения общего и «становится историей», если рассматривается с точки зрения особенного¹⁰.

В данном случае речь не о субстрате (рефлексивный просчет баденцев и следовавшего за ними Вебера – недопонимание того, что в науках о культуре достигается освоение общего, закономерного; другой вопрос, что последнее гносеологически специфично – не альтернативно, но видоразличительно сопоставительно с получаемым в науках о природе, где также имеет место эпистемологическое ветвление, скажем, качественный тип формулировок в науках палео-, эволюционного цикла), а о характере интеллектуальных процессов, не о структурных началах реальности, а о поисковых усилиях, потенциях мыследеятельности.

Д. В антропологии: имплицативный строй мысли науки, оперирующей связями $P(x) \rightarrow Q(x)$, неизбежно корректируется гуманитарно-антропологическими рассматриваниями, осваивающими

телеологические связи вида $P(x) \leftarrow Q(x)$ ¹¹. Предорганизующее движение от следствия к причине позволяет вводить в содержательный оборот проекционные, мотивные, идеально-конституирующие, интенциональные, позиционные опоры поступков¹². Поступок, говоря строго, – не физическое действие. Это акт «любви и ненависти», навязывание субъектом действительности через инициативное усилие с персональным таинством оттенков (антропные хронотопы); реконструкция его не поддается логоцентристской операционализации.

Нерв научного сознания – природная норма, натурализм, признание существующим того, что отвечает законам природы. Посторонние вмешательства, скрытые силы, аномалии выводятся вовне, объявляясь «фикциями», «фидеизмом». Концентрация на естественно узакониваемых установлениях легализует каскад стандартных регулятивов типа «воспроизводимость», «сериация», «верификация», «объективация», отсекает разлагающую мысль «сверхъестественное» (призрачное, предрассудочное, мнимое). Но действуя так, концептуальная культура впадает в необоснованный консерватизм (охранительство): гиперболизируя обычное, она исходно дискредитирует необычное («паранормальное»), которое и должно быть предметом исследования без оттенка пейоративности (почему «гравитация», о которой мало что известно, – «нормальное», а «левитация», о которой известно не более, – «ненормальное» взаимодействие?). По большому счету наука должна интересоваться картинами необыкновенными (ср. с сюрреалистическим кредо: чудесное в повседневном). Это во-первых. Во-вторых, коренной предмет осмысления – существо «естественности». Наука в контекстах объективных причин апеллирует к всеобщим, необходимым факторам, утрирующим «общие места», типичные случаи. Так, заболевание как стандартная форма патологии квалифицируется в терминах этиологии, вирулентности, патогенеза, спрягается в фигурах не личностного, но физиологического, анатомического материала. Нездоровье трактуется в понятийной сетке болезнетворного. Почему не злокозненного? Почему обдумывание превратностей соматического адресует к натуральным зависимостям, а не супранатуральным изъянам судьбического? В чем преимущество номологии перед эсхатологией, закона перед предопределением?

Представители южносуданского племени азанде в качестве объяснения причин заболевания указывают на колдовство. Чело-

век повредил конечность, она не заживает. Ссылки на общие основания инфицирования организма в ход не идут: до этого в аналогичных случаях все выздоравливали, а тут... Ситуация, связанная со спецификацией, персонализацией, не получая толкования в границах науки, находит осмысление в терминах мифа, чародейства. Вопрос «почему» в формулировке «всегда–везде» (в общем) наукой освещается. Интригующий же вопрос «почему» в формулировке «здесь–теперь» (в частности) наукой обходится. Содержательный вакуум заполняется провиденциализмом. Мир наводняется скрытыми силами, магическими влияниями (удвоение миров – контрапункт мифологии, оккультизма). Пределы рациональности раздвигаются.

Американские индейцы вводили компенсирующее обстояние «оренда», древние перуанцы – «хуака». В трансляции на наш язык обнаруживается подходящий эквивалент – «духовная сила», заполняющая лакуны «детерминизма», «практически оправдываемого», «каузального»¹³. Исключаемая наукой «потусторонняя реальность» активно вмешивается в экспликацию «существа дела» применительно к случаю.

Движение от принципов к прецедентам идет рука об руку с прониканием в будущее. В чем разница между ненаучным прорицанием и научным прогнозом? Для снятия вопроса охарактеризуем базовые понятия.

Пророчество. Оракульство, предреkanie, прорицание есть вид профетической, сакральной, оккультной, тайной практики уловления и выражения высшей, потусторонней воли. В вариантах жреческой, священнослужительской, паранормальной духовной миссии оно может вызывать глубокое душевное понимание, участие, сопричастие средствами ratio, однако как любое мантическое трансцендентное не схватываемо.

Утопия. Во всех разновидностях – дистопия, какотопия, энтопия, антиутопия, ухрония – выступает ресурсом абстрактного конструирования потребного вне практической адресации к реалиям. Утопия черпает силы из действительности мысли, а не наличной действительности. Как указывает Мор, в утопическом социуме имеется много такого, чего можно более желать в наших государствах, нежели ожидать. Стихия утопии – перекрывающее несостоятельность, неосновательность существующего воображение, влекущее некое видение предстоящего. Последнее, выражая предметность потенциально сущего, ветвится на кошмар и упование.

Кошмар – гнетущее, тягостное предвосхищение будущего. Упование – радостная, благоприятная надежда на осуществление ожидаемого.

То, что позволяет утопии становиться величиной, принимаемой в расчет, есть не нескончаемое устремленное к чуду заклятие, а приближение бытия к ценностям, превышающим воплощенное.

Когда созревает ученик, рождается учитель. Когда формируется потребное понятие жизни, оформляется побуждение трансформировать жизнь по понятию. Ввиду сказанного нельзя не отдать должное правоте О. Уайльда, расценивавшего прогресс как объективацию утопий. Спрягая бытие с ценностями через побуждение, волю, утопия будирует социальное зодчество.

Подытоживая, обозначим: самовластие сердца, воли, мгновенных всплеск огня; эпизоды перехода черты разума или, напротив, его универсализации; случаи вмешательства объективных факторов, когда природа вступает в свои права; расщепление духовного мира, отмежевывание от самих себя; гипертрофия чувства предстояния, утверждение собственной исключительности; драматичные вовлечения в иные игры – все это, принятое во внимание, позволяет вывести положение о непредсказуемости ценностных основ жизни, а с этим – ее общую непредсказуемость.

Утверждения об удаленных будущих состояниях человечества – либо невнятные утопии, либо бессмыслицы. Мудрая осмотрительность обязывает высказываться не о будущем, а о возможном; лишь это не обманывает ожиданий.

Обоснованность. Обоснованным (доказательным) знанием считается знание, рационально организованное. В идеальной логической реконструкции при переводе познавательной информации из «контекста открытия» в «контекст оправдания» дело выглядит так: оформляется древовидная ветвящаяся структура, именуемая дедукциодой, из обособливаемого более или менее убедительного запаса посылок по логически систематизированным алгоритмам выводятся когнитивно каузальные следствия. Научная обоснованность, следовательно, стоит на пяти китах: закон основания, логическая опосредованность, ментальная детерминированность, демонстративность, имплицативность.

Не отменяя идеальный взгляд на вещи подчеркиванием выпадения из картины ситуации с индуктивным, гуманитарным знанием, знанием «переднего края науки» – активных исканий, с невозможностью полной и непротиворечивой формализацией богатых

теорий, обратим внимание лишь на принципиальные упущения обосновательного потенциала традиционного знания (рациональный империализм сциентизма).

1) Не разделяя ньютоновской линии на реабилитацию «первопричины»¹⁴, равно как кантовской трактовки целесообразности в терминах *als ob*, констатируем досадную отстраненность науки от феномена цели на субстанциальном уровне. Действительно, наука не работает с целью в линейке ее производных – целеориентация, целесообразность, целеустремленность, целенаправленность, целевоплощение, значение, назначение, предназначение, предопределение, предначертание, предустановление. Точки роста, пункты ожидаемых прорывов в мысли намечают антропный принцип в космологии, аристокенез в биологии, глобальный эволюционизм в методологии, взыскующие создания инновационной телеологической доктрины, где имплицитивно-дискурсивные, причинно-следственные типологизации явлений расширяются включением ценностно-целевых автоморфных связей. Цель, как и ценность, задавая особый мотивный модус кристаллизации энергии, концептуализируемый аппаратом «самоиндукции», «самоорганизации», буквально ломится в плотно закрытую дверь современных исследований (приятные исключения – расположенные на периферии изысканий модели ритмодинамики, энерго-информационных полей, опережающих потенциалов, несилового взаимодействия и т. п.).

2) Слияние двух форм объективного процесса (природы и целеполагающей деятельности) в единый синтетический процесс человеко-природного развития (антропосоциотехнонатурный комплекс) требует оформления мегатеорий, представляющих симбиоз фундаментального знания с аксиологией и деонтологией. Познавательная экипировка только складывающихся единиц интеллекта – последовательный расчет свойств реальности через призму принципов ее конструирования (сценарии бытия как потребной целевоплотительной среды обитания с позиций перспектив выживания, обеспечения родового призвания).

3) Логика прогресса обществензнания диктует пересмотр тематизации малой социальности в терминах большой социальности: индивид – совокупность общественных ролей, отношений. Практикуемый эвристический редукционизм, фундаментализм никак и ничем не оправдан. Влекущие деперсонализацию индивида эпистемологические конвенансы в виде общесоциологических критериев повторяемости (история без человеческого лица)

должны быть скомпенсированы императивами антропологии: каузальность вовлечена в контекст казуальности. В фигурах действия человека требуется наконец усматривать пробивание не тенденций, а внутренних побуждений, получающих адекватное осмысление в символических терминах (аппарат понимающей социологии, глубинной психологии, герменевтики, культурной антропологии).

4) Когнитивная сфера не покрывается ареалом «понятийности»: категориальная ипостась духовности пронизывается как «образностью», так и «откровением». Тезис о логической всеобщности как необходимой атрибуции «мира идей» есть плод крайне искусственных допущений классической когитальной философии (от Аристотеля до Гуссерля), вводящей нежизнеспособную презумпцию субъективной идентичности. Весьма проблематично добиться общности мысли (пикировка: формализм–конструктивизм; фиксизм–мобилизм; преформизм–эпигенез; коммунизм–социал-демократизм и т. д.); оппонентов в науке не переубеждают: по правилам естественного отбора они либо вымирают, либо воспроизводятся. Практически невозможно достичь общности вкуса: суждения предпочтения партикулярны, как партикулярны питающие их онтогенетические инстанции (шлейфы «семьи», «школы», «эпохи»). Содержательный тонус науки поддерживается институциональными группами, понимание чего влечет дополнение гносеологии социологией.

Каждое познание, – замечает Манхейм, – направлено... на определенный предмет и применяется прежде всего к нему. Однако характер подхода к предмету зависит от природы субъекта... ибо для того, чтобы стать сознанием, видение должно быть формализовано и концептуализировано, а формализация и концептуализация зависят от состояния теоретико-понятийной системы отсчета. Какие понятия и уровни соотношения существуют... не в последней степени зависит от историко-социального положения ведущих (de facto), мыслящих представителей определенных групп¹⁵.

Причастность группе, упраздняя «свободно (логически) текущую мысль», привносит момент эвристической (символической) ангажированности, с которой соотносятся концептуальные стандарты. Вследствие давления групп (неважно какого) Зворыкин, Сикорский не нашли себя в России, Уфимцев – в СССР. Кто выиграл от их эмиграции? Оставляя за рамкой серьезный вопрос, почему в

какой-то период саморазвития творческой личности становится тесно, душно (ср. Пушкин) в отечестве, требующий столь же серьезного ответа (т. е. специальной проработки), в данном месте подчеркнем только несостоятельность классической гносеологической модели универсальности истины и способов прихода к ней.

5) Методологические регулятивы теоретической науки не обслуживают теорию символа. В эпистемологии – генерализация, объективация, детерминация. В символогии – инициация, целеориентация, самореализация. На основе первых возникают «факты», «предметы», на основе вторых – «события», «поступки».

Говоря об этом, нельзя не отметить плодотворность введенного Луманом понятия «контингенция» (сгусток предметно-смысловых связей), являющегося заместителем традиционной причинности и оттеняющего изложенное выше: наука, включающая в свой фарватер целевоплотительные, инициативные отношения, не может не обогащать собственный экспликативный арсенал представлениями символостимуляции.

Символ – жизненная утопия. Применительно к человеку (используя оборот Т. Молнара) она проявляется как «вечная ересь». «Судьба любого человека, – утверждает Борхес, – как бы сложна и длинна она ни была, на деле заключается в одном-единственном мгновении – в том мгновении, когда человек раз и навсегда узнаёт, кто он»¹⁶. Узнавание самого себя производится человеком по осознанию способности производить символы. Имманентная сущность человека – символотворчество, исключающее отрешение от него как от занятия еретического.

Примечания

¹ См.: Ильин В.В. Аксиология. М., 2005.

² Юм Д. Исследования о человеческом разумении. М., 1995. С. 229.

³ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 509–510.

⁴ Бор Н. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 7.

⁵ См.: Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1956. Т. 10.

⁶ См.: Pierce Ch. Chance, Love and Logic. N. Y., 1923. P. 73.

⁷ Также см.: Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. М., 1955–1981. Т. 42. М., 1974. С. 262.

⁹ Подробнее см.: Ильин В.В. Философия истории. М., 2003.

В.В. Ильин, А.Г. Билалова, И.О. Куренков

- ¹⁰ См.: *Rickert H.* Die Grenzen der Natur wissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen, 1891–1902. S. 255.
- ¹¹ См.: *Шиллер И.Ф.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1937. Т. 7. С. 603.
- ¹² Подробнее см.: *Ильин В.В.* Философская антропология. М., 2008.
- ¹³ Подробнее см.: *Голдстейн М., Голдстейн И.* Как мы познаем. М., 1984; *Вильсон К.* Оккультизм. М., 1994.
- ¹⁴ См.: *Ньютон И.* Оптика. М.; Л., 1927. С. 287.
- ¹⁵ *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.; 1994. С. 77.
- ¹⁶ *Борхес Л.* Проза разных лет. М., 1989. С. 144.

К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Дискуссионные размышления над книгой А.Э. Савина
«Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля»
(Ханты-Мансийск, 2008)

В данной статье на материале первоисточников и современной исследовательской литературы анализируются два подхода к интерпретации трансцендентальной феноменологии Гуссерля. При этом автор сравнивает различное понимание основных феноменологических принципов и методов: редукция, эпохе, соотношение феноменологической и естественной установок, конституирование, формирование региональных онтологий.

Ключевые слова: трансцендентальная феноменология, эпохе, редукция, восприятие, конституирование, региональные онтологии.

Монография А.Э. Савина «Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля» вышла в свет несмотря на отдаленность места издания от центров изучения феноменологии (Москвы, Санкт-Петербурга, Томска, Самары, Ростова-на-Дону) и малый тираж. Выход этой работы, безусловно, – одно из значительных событий отечественной феноменологической школы, требующих серьезного осмысления и обсуждения. В статье мы не будем излагать содержание этой книги, а попытаемся осмыслить ее общую исследовательскую позицию.

Автор монографии не ограничивается изложением проблем трансцендентализма и историчности в феноменологии Гуссерля, но (и это составляет главную ценность его работы) делает это с определенной точки зрения, предлагая тем самым собственный взгляд на наследие великого философа. Безусловно, позиция Савина основывается на изучении работ самого Гуссерля, его непосредственных учеников и многочисленной комментаторской литературы.

Однако такого последовательного и систематического изложения проблематики трансцендентализма и историчности мы, к сожалению, не обнаруживаем в опубликованных и не опубликованных при жизни работах самого Гуссерля. Более того, опираясь на те же самые первоисточники и почти на ту же самую вторичную литературу (Е. Штрёкер, О. Финк и др.), можно совсем по-иному понять и представить трансцендентальную феноменологию Гуссерля.

А.Э. Савин исходит из того, что трансцендентальная феноменология представляет всю философию Гуссерля и является ее вершиной. Однако в ходе рассмотрения трансцендентальной феноменологии Гуссерля он расставляет подчас едва уловимые акценты, играющие существенную роль в его понимании Гуссерля. Речь идет, в первую очередь, об интерпретации трансцендентального эпохэ и трансцендентальной редукции¹. Здесь необходимо отметить, что все дальнейшее творчество Гуссерля автор монографии рассматривает как протекающее после осуществления эпохе. Кроме того, Савин подчеркивает, что после заключения в скобки существования мира естественной установки бытие мира полагается трансцендентальным сознанием. Это, впрочем, утверждал и сам Гуссерль. Однако смысл выражения «полагать бытие» можно понимать по-разному. Для автора монографии это означает, что мы навсегда покинули естественную установку, т. е. феноменолог на нее больше не ориентируется, и все результаты феноменологического исследования, в том числе и статус существования исследуемой предметности, являются лишь коррелятами трансцендентального сознания и полагаются его активными и пассивными синтезами. Так, одним из характерных признаков гуссерлевского трансцендентализма, по Савину, является проблема «выведения» бытия мира из бытия субъекта»².

Другой вариант понимания феноменологии Гуссерля основывается на убеждении в единстве пути философского творчества Гуссерля. Исходя из этого, мы присоединяемся к утверждению Штрёкер, что Гуссерль всю свою жизнь конкретизировал и уточнял полученные ранние результаты и собственные методы³.

Исходя из этой задачи, мы обращаемся к гуссерлевскому пониманию трансцендентальной феноменологии, представленному в рукописях 1930–1935 гг.⁴ Согласно ему, естественная и феноменологическая установки являются модусами трансцендентальной философии, которая должна удерживать свое внимание между ними – между модусом «просто сущего» и модусом «лишь феномена». Жизнь одновременно в двух модусах – «двойная бухгалтер-

рия», по выражению Гуссерля, – является особенностью трансцендентальной феноменологии и ее главной проблемой⁵.

Основываясь на представленной выше точке зрения, становится ясно, что трансцендентальная феноменология (как и феноменология вообще) начинается не с эпохэ и не с трансцендентальной редукции. Она начинается с фиксации предмета исследования, постановки задач и описания поля исследования, которые происходят в естественной установке, в ходе естественной рефлексии. Только после этого осуществляется переход в феноменологическую установку, в которой исследуются предметности естественной установки путем рассмотрения способов их данности сознанию. Но при этом сама естественная установка не упускается из виду, а также находится под нашим пристальным наблюдением. Этим одновременным удержанием двух установок характеризуется все творчество Гуссерля, начиная от «Логических исследований» и исследований восприятия вещи в «статической» феноменологии и заканчивая рукописями 1930-х годов и разработкой генетического анализа и проблематики intersубъективности и историчности. Сложность заключается в том, что сам Гуссерль часто не замечал и не фиксировал переходы из одной установки в другую. Это приходилось делать его последователям⁶.

Однако теоретически жесткая демаркация между этими установками, как известно, Гуссерлем была проведена. Это – момент осуществления эпохэ и трансцендентальной редукции, которые, правда, с вышеизложенной позиции получают несколько иное толкование, чем у Савина. В этом случае «заклучение в скобки бытия мира», «воздержание от суждений о существовании мира» являлись лишь техническими приемами, позволяющими тематизировать исследуемую предметность как феномен сознания с точки зрения его данности. И не случайно Гуссерль в поздних работах отошел от толкования эпохэ как от воздержания от суждения о существовании мира. Это согласуется с тем, что, по замечанию Штрёкер⁷, Гуссерля интересовало не бытие мира, а его смысл, который должен был быть уточнен и прояснен в феноменологической установке, доступ в которую открывается посредством перехода в рефлексивную позицию относительно способа данности предметов естественной установки посредством эпохэ и трансцендентальной редукции.

Но тезис о полагании бытия трансцендентальной субъективностью не был придуман Савиным, хотя он может пониматься не в прямом смысле. Во-первых, в высказывании о полагании бытия

речь может идти о фиксации модуса существования (реальное существование, фантазия, воспоминание и т. д.) предмета, который мы, подчас неосознанно, подразумеваем в естественной установке. Во-вторых, в соответствии с задачами теории познания речь может идти об удостоверении в реальном бытии предметности. Так, например, в естественной установке мы считаем, что предмет, который находится перед нами, реально существует. Но анализ, проведенный в феноменологической установке, может продемонстрировать, что этот предмет – мираж. То есть выражение «полагание бытия» относится к смыслам трансцендентального сознания, а не к предметам естественной установки.

Для иллюстрации различия двух подходов (А.Э. Савина и нашего) к трансцендентальной феноменологии Гуссерля обратимся к тем страницам монографии, где обсуждаются гуссерлевские региональные онтологии. Савин полагает, что изначальное гуссерлевское разбиение мира на регионы (регион материальных вещей, одушевленных существей, духовного сообщества и др.), закономерности каждого из которых определяются сущностными категориями данного региона, уже является результатом научной идеализации. И только после трансцендентального поворота, после осуществления феноменологической редукции мы можем понять, как сформировались региональные предметности, так как именно в статистическом анализе раскрывается корреляция между бытием предмета определенной онтологии и конститутивными системами, посредством которых он полагается⁸.

Мы считаем, что, деля мир на регионы сущего, Гуссерль не пользуется идеализациями современной ему науки, а реализует свой собственный проект построения философии как строгой науки. Находясь в естественной установке (нефеноменологической), при осуществлении естественной познавательной рефлексии Гуссерль делит мир на регионы и пытается определить специфику каждого региона. Переходя в феноменологическую установку, он исследует, как даются нашему сознанию предметности соответствующего региона. То есть сами регионы, особенности их предметностей устанавливаются Гуссерлем в особого рода сущностной интуиции. Это деление и сущностные характеристики регионов Гуссерль полагал безоговорочно, «как оно есть на самом деле». Конечно, это безоговорочное полагание, нечто, как «оно есть на самом деле», несколько не соответствует духу феноменологии. Феноменологически говоря, даже данное в феноменологической интуиции не может быть определенным раз и навсегда, а должно подтверждаться и

проверяться снова и снова, в различных способах данности и исходя из различных позиций. Не случайно в ходе развития феноменологии Гуссерль пытался представить мгновенный акт сущностной интуиции, как он обозначен во 2-м Логическом исследовании, как процесс сущностной вариации, который никогда не может быть завершен.

Спасая ситуацию, мы можем считать региональные онтологии Гуссерля одной из его предпосылок, которые он сам в качестве таковых не тематизировал. В этом мы примыкаем к стратегии тех исследователей (Финк, Штрёкер, В.И. Молчанов), которые считают, что, изучая работы философа, необходимо фиксировать не только то, что он говорил, но и то, что он реально делал в ходе своих философских исследований.

В феноменологической установке мы не устанавливаем, как сознание формирует предметы того или иного региона, а лишь более детально описываем процесс данности соответствующей предметности, протекающий в естественной установке. То есть тематизируем моменты, которые имеют место в естественной установке, однако остаются в ней незамеченными. Причем сами способ и принцип данности уже определены в теоретической позиции естественной установки.

Поясним эту работу в двух установках на примере одного из регионов сущего – региона материальных вещей. В ранний период своего творчества Гуссерль рассматривал мир в основном как совокупность вещей и, соответственно, уделял большое внимание исследованию именно этого региона. Так, например, в естественной установке Гуссерль замечал, что мы видим только часть предмета, но при этом убеждены, что перед нами целый предмет. Переходя к рассмотрению данности этого предмета в сознании, Гуссерль описывал ее как явление данности переднего плана предмета, отсылающего к целостному предмету по схеме-принципу «интенция значения – интенция осуществления значения». Именно так Гуссерль, по мнению Штрёкера⁹, работал с понятием горизонта. Она замечает, что сначала понятие горизонта как внутреннего горизонта вводится Гуссерлем для описания естественной установки, в которой мы имеем дело с опытом восприятия вещей, указывающим на другой опыт их восприятия. В нашем сознании такому пониманию внутреннего горизонта естественной установки соответствует одновременное удержание переднего и заднего планов, осуществляемое с помощью другого, отличного от интенциональности модуса сознания. Речь идет об изначальной временной структуре сознания

с ее различением моментов сейчас, ретенции и протенции. Автор монографии, однако, наоборот, считает, что понятие горизонта у Гуссерля появляется, как результат гуссерлевского анализа сознания-времени¹⁰.

По нашему мнению, утверждение Савина, что только после трансцендентальной редукции мы можем установить, как сознание формирует предметности, несет позитивистский оттенок, так как оно подразумевает, что возможно чистое беспредпосылочное исследование опыта сознания, которое и выявляет его структуру. Но нельзя забывать, что любое исследование, как и исследование опыта сознания, руководствуется определенными принципами и постулатами, которые в дальнейшем развиваются и конкретизируются. Ноэтико-ноэматические структуры сознания «открываются» не как результат трансцендентальной редукции, а являются реализацией предшествующих интуиций Гуссерля, которые отчасти уже получили свое развитие в ранних исследованиях (в «Логических исследованиях», лекциях «Вещь и пространство»), а в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» приобрели новое осмысление.

Хотелось бы отметить несколько противоречивых высказываний, которые автор разбираемой монографии делает о генетической феноменологии. Так, Савин утверждает, что данность предмета возможна благодаря конституированию предмета¹¹. Это выражение не совсем конкретно, поскольку конституирование – это и есть процесс данности предмета, рассмотренный более детально и подробно, чем в естественной установке. Интересно также заметить, что, следуя логике Гуссерля, автор монографии делает следующие высказывания: «В пределах статического анализа... предмет понимается как уже наличествующий и уже определенный из перспективы “высшего рода”, категории региона, которому принадлежит этот предмет как подчиненный его рациональности»¹²; «Результатом статического анализа является раскрытие корреляции между бытием предметов, принадлежащих определенным регионам, и конститутивными системами, которыми оно полагается»¹³ и т. п. Эти выражения вступают в некоторое противоречие с утверждением о том, что в трансцендентальной феноменологии все определяется (творится) трансцендентальным сознанием, но зато с некоторыми уточнениями вполне соответствуют пониманию феноменологии как удержанию двух установок. Это не упрек в непоследовательности автору монографии, а скорее констатация непроясненности и неоднозначности некоторых понятий самого Гуссерля, на кото-

рые указывал еще Финк¹⁴. Особенно это касается термина «конструирование», который может пониматься и как процесс осознания данности, и как конструирование, составление.

В заключение хотелось бы отметить, что в этой статье мы не обсудили многие другие интересные проблемы, представленные в книге Савина (генетический анализ, интерсубъективность, жизненный мир). Одна из них – это историко-философская преемственность и новаторство трансцендентализма Гуссерля. Оставляя в стороне вопрос о трансцендентализме Декарта и Канта, который подробно рассматривается в монографии, мы возьмем на себя смелость утверждать, споря с автором, что общей, единой идеи трансцендентализма – даже в отношении Гуссерля – не существует. Так, по Савину, сущность трансцендентальной феноменологии состоит в «возможности приступить к пересмотру предшествующей жизни», в возможности «постановки под вопрос устоявшихся жизненных форм, которые ранее считались разумными»¹⁵. Мы же считаем, что основной смысл трансцендентальной феноменологии – и феноменологии вообще – в том, чтобы разобраться, прояснить и лучше понять нашу окружающую жизнь. Как феноменологи мы должны при этом осознавать, что мы всегда имеем дело уже с определенным пониманием действительности, предпосылки которого мы и должны вскрыть. И только это более ясное и точное осознание окружающего мира, исходящего из опыта, в котором тот дан, меняет нас самих и, соответственно, окружающую нас действительность и нашу жизнь.

Мы надеемся, что в ходе дальнейшего обсуждения монографии Савина могут возникнуть другие вопросы и конкретизироваться представленное в нашем тексте понимание трансцендентальной феноменологии Гуссерля и ее роли в современном мире.

Примечания

- ¹ Вслед за Гуссерлем, Штрёкер и, как нам представляется, Савиным мы будем употреблять термины «редукция» и «эпохэ» как синонимы, нивелируя для нашего контекста различия между ними, которое заключается хотя бы в том, что эпохэ можно считать первым шагом к трансцендентальной редукции.
- ² *Савин А.Э.* Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля. Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. С. 15.

- ³ На это обращает особое внимание Штрёкер. См., напр.: *Ströker E.* Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt a/M, 1987. S. 28.
- ⁴ *Husserl E.* Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935) // Husserliana. Vol. XXXIV / Hrsg. von S. Luft. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- ⁵ Впервые внимание русскоязычного феноменологического сообщества привлек к такому, кажущемуся необычным, пониманию трансцендентальной феноменологии Георгий Чернавин в декабре 2011 г. на конференции «Философия. Культура. История», организованной философским факультетом РГГУ (См.: *Чернавин Г.* Феноменологическое учение об установке и взвешенное состояние // *Философия. Культура. История.* М.: РГГУ, 2011. С. 191–198).
- ⁶ См., напр.: *Ströker E.* Op. cit. S. 70, 198; Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1. *Fink E.* Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Herausgegeben von G. van Kerckhoven, H. Ebeling, J. Holl. Den Haag; Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 117–146.
- ⁷ *Ströker E.* Op. cit. S. 77, 88, 215–216, 226.
- ⁸ Ibid. S. 77.
- ⁹ Ibid. S. 98–99.
- ¹⁰ *Савин А.Э.* Указ. соч. С. 85.
- ¹¹ Там же. С. 61.
- ¹² Там же. С. 59.
- ¹³ Там же. С. 77.
- ¹⁴ См.: *Финк О.* Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. С. 361–381.
- ¹⁵ *Савин А.Э.* Указ. соч. С. 186.

«МЕТАФОРИЧЕСКАЯ ИСТИНА»: ПУТЬ ОТ МОЛЧАНИЯ К РЕЧИ О БОГЕ

В статье рассматривается концепция религиозного языка, представленная в работах протестантского мыслителя Э. Юнгеля, проблема соотношения богословского языка и мира, понятие метафорической истины.

Ключевые слова: религиозный язык, метафорическая истина, соответствие, аналогия Адвента.

В последнее время все более популярными становятся дискуссии о «постсекулярном», «постнеклассическом», «теологическом повороте» в философии. В центре внимания оказывается вопрос о том, как возможно вернуть Бога в мышление и «привести его к языку» «после прохождения через» современность»¹, что предполагает осмысление не только кризиса метафизического мышления, но и кризиса «секулярного разума». В статье будет рассмотрена интерпретация религиозного языка в трудах протестантского мыслителя Эберхарда Юнгеля – богослова, стремившегося найти ответ на вызовы секуляризации, кризис супранатурализма и на аналитическую критику религиозных высказываний.

В центре нашего внимания находятся два ключевых вопроса Юнгеля: «Кем является Бог, чтобы мы должны были о нем говорить? Является ли Бог словом нашего языка?»² Диалектика этих вопросов приводит религиозную мысль к сущностному диалогу с языком мира. Здесь возникают определенные сложности: современный язык не идет навстречу языку веры. Напротив, он противится всем попыткам истолковывать мир немирским образом. В христианской традиции представление о Боге как о сверхчувст-

венном начале уже приводило к видению Бога, определенному опытом Его сокрытости. В современном языке можно обнаружить схожие представления: ощущение не присутствия, а скорее отсутствия Бога. Наш язык почти лишен религиозных представлений. Границы языка ведут нас назад к миру, а не за его пределы. Юнгель описывает ситуацию, в которой «Бог не имеет места (topos) в нашем языке. Мы живем в эпоху лингвистического вытеснения Бога»³. Язык нашего мира становится все более мирским, поэтому священное, чтобы остаться священным, должно услышать и воспринять профанное. Вечное также должно осуществляться временным образом, чтобы вечная жизнь вообще могла открыться. Прегний опыт свидетельствовал о том, что священное *может быть* выражено в профанном, и вечное *может стать* временным. Но опыт современности говорит о том, что священное как священное *должно* продумываться только в ряду профанного; вечное *должно* быть осмысленно как историческое событие и никак иначе. Поэтому мы нуждаемся в том, чтобы корректно продумать отношение между необходимостью говорить о Боге и изоморфностью мира и языка, на котором Бог артикулирован.

Юнгель пытается найти ответ на неопозитивистскую критику употребления слова «Бог» как понятия, неverifiedируемого в границах нашего языка. Здесь он, прежде всего, настаивает на том, что речь о Боге должна быть аутентичным человеческим языком. Разумеется, он признает, что говорить о Боге можно только на основе слов Божественного откровения, и такой язык не исходит из человеческого языка, поскольку требует от человека выхода за пределы дискурса мира. Но при этом речь о Боге не является отстранением человеческого языка или его девальвацией. Речь о Боге не имманентна структурам повседневной человеческой речи. Но она и не трансцендентна этим структурам до такой степени, чтобы утратить человеческий характер. Речь о Боге предъявляет требования, идущие вразрез с естественными языковыми ресурсами человека, но она не исключает обычный дискурс, а превышает его. Юнгель стремится также проанализировать семантические последствия тех серьезных требований, которые речь о Боге предъявляет человеческому языку. Язык, который «приводит Бога к слову», это катахрестический язык: здесь слова употребляются в необычном, переносном значении, отсылая к новым референтам. Катахрестические элементы религиозного языка должны быть восприняты с полной серьезностью; вместо того чтобы поспешно отказаться от религиозного языка из-за неправомерного употребления слов,

необходимо расширить наше понимание референциального отношения между языком и самими вещами. Ведь без более гибкой семантики и более широкого спектра способов референции смысл религиозного языка неоправданно сужается. Эти размышления приводят Юнгеля к вопросу о месте притчи, аналогии и метафоры в религиозном языке. Язык тропов остается одновременно полностью человеческим и катахрестическим: он демонстрирует человеческий контекст, из которого проистекает религиозный дискурс, и отвечает требованиям, которые предъявляются языку божественным референтом. Во взаимной игре привычного слова и неведомого референта в метафоре и аналогии Юнгель и обнаруживает возможность христианского религиозного языка.

В работе «Божественное бытие в становлении» Юнгель фокусирует внимание на том, что Карл Барт, обсуждая возможность человека говорить о Боге, обращается не к внутреннему потенциалу человеческого языка, но к требованию, которое предъявляется языку, когда божественная реальность сама заставляет нас говорить о Боге. Человеческая речь «захвачена» словом Бога, который она может только интерпретировать, но не иллюстрировать. Юнгель полагает, что подобное «захватывание» в высшей степени полезно для человеческого языка. «Когда осуществляется такое “захватывание” языка через Откровение, оно приносит пользу языку. Эта польза заключается в том, что Бог приходит к слову как Бог»⁴. Человек не заводит разговор о Боге, но Бог сам приходит к языку. Напоминая о словах позднего Витгенштейна: «Значение слова есть его употребление», Юнгель подчеркивает, что внутри границ нашего языка слово «Бог» принадлежит нашему языку, только если функционирует в нем таким образом, что означает определенную функцию в границах нашего мира. Для христианской веры слово «Бог» определяется в контексте словесного события, хотя и совершающегося в границах нашего языка, но не принадлежащего этому языку, события слова Божьего. Именно от Бога, говорящего о Себе из самого Себя, слово «Бог» обретает свою функцию в границах нашего языка. Употребление слова «Бог» означает слушание, позволяющее Богу прийти к языку. Его Слово есть изначальное обнаружение Его бытия, определяющее все созданные из ничего слова. Верующее слово, обращенное к Богу, основано не на человеческих размышлениях о Нем, не на самоочевидных представлениях, но на самом Боге, обращающемся к нам. Здесь истинность не сводится к истине высказывания или логического суждения, речь идет о событийной истине. Юнгель близок к тому, чтобы признать «истинным

языком» только язык, захваченный Богом: «Слово Бога приводит язык к его истинной сущности»⁵. В связи с этим некоторые критики Юнгеля высказывали сомнения в том, что подобное «захватывание» действительно полезно для языка. Ведь возникает вопрос, способен ли достичь своей сущности язык, который не «приведен Богом к говорению». В стремлении Юнгеля утвердить человеческий язык в изначальном божественном слове можно увидеть опасность поглощения нашего языка божественным языковым актом или даже предположение, что «естественный» язык является незаконной формой речи.

Попытки сохранить диалектическую игру изначальности божественного слова и аутентичности человеческого языка нашли свое продолжение в эссе Юнгеля «Метафорическая истина» (1974), где разрабатывается теология метафоры. Для понимания этого эссе необходимо вспомнить работы, посвященные метафоре, написанные в рамках теории литературы и философии науки. Ход мысли Юнгеля ближе всего к разработкам Поля Рикера, которого интересовало «исследование способности метафоры к передаче непередаваемой информации и соответственно исследование притязаний метафоры на достижение истинного проникновения в реальность»⁶. Рикер обнаруживает, что поэтический язык разрушает референциальные отношения, свойственные языку описательному. Однако поэтический язык не перестает отсылать к реальности, скорее образует смысл, отсылающий к действительности и при этом отменяющий прямую референцию. Разрушение буквальной референции не сводится просто к отрицанию, оно становится условием возможности для возникновения новой, более фундаментальной референции. Рикер вводит понятие метафорической истины, чтобы показать когнитивный статус метафоры как языковой формы, выражающей новые аспекты действительности. «Вторая референция» выводит язык на мифический уровень, до-предикативный и до-категориальный, открывая истину, коррелятивную действительности, однако не сводимую к верификации. Юнгель, как и Рикер, подчеркивает, что мы правильно понимаем метафору, если ставим под вопрос окончательность непосредственной действительности и наш способ говорения о ней. Для того чтобы полностью принять нередуцируемость метафоры, необходимо расширить семантику референции. Юнгель пытается разработать такую теологическую онтологию, где будет подвергнуто сомнению первенство референта описательного дискурса («действительности»), чтобы отдать должное тому, что раскрыто в метафоре («возможность»).

Метафора расширяет горизонт мира, приводя к слову новую реальность. Работа Юнгеля над метафорой исходит из предположения о том, что религиозный дискурс придает языку перформативные функции по ту сторону прямой референции к действительности. Он признает, что истина, которую возвещает вера, не соотносится с действительностью простым и непосредственным способом. И поскольку язык веры полностью не соответствует действительности, может возникнуть впечатление, что этот язык ошибочный или даже обманчивый. Отвечая на эти упреки, Юнгель подчеркивает центральную роль метафоры как формы религиозного языка: «Тот, кто утверждает, что действительность есть то, что она не есть... не лжет, если говорит метафорически»⁷. Ведь язык веры не является прямым описанием действительности, он метафоричен, а значит, не просто упраздняет референцию к действительности, но отсылает к тому, что больше действительности. Тем самым можно обозначить два существенных момента в юнгелевской теологии метафоры. Во-первых, метафора онтологически заряжена, она раскрывает фундаментальный слой реальности. Юнгель настаивает на том, что метафора не может рассматриваться как риторическая роскошь, эвристически избыточная. Метафора представляет собой язык, способный артикулировать ту реальность, которую описательный язык выразить не способен. Через метафору расширяется горизонт значений, поэтому метафора – «замечательная форма языкового контакта с тем, что существует»⁸. Это приводит нас к следующей мысли Юнгеля, где ключевыми понятиями онтологии метафорической истины становятся возможность и действительность. Он стремится расширить понятие бытия, чтобы оно одновременно включало в себя и возможность, и действительность. «Бытие не исчерпывает себя в действительности. ... Больше возможно»⁹.

Этот лаконичный тезис Юнгель развертывает в программном эссе «Мир как возможность и действительность»¹⁰. В нем подвергнут критике онтологический приоритет действительности над возможностью, традиционный для европейской метафизики. Юнгель, напротив, полагает, что возможность изначально включена в сферу *to on*. Возможность «приходит к речи» в языке, который разрушает структуры референции к действительности. Поскольку «бытие» не является больше инклюзивным термином, но включает в себя и возможность, и действительность, буквальное описание не определяет больше границы языка. И метафора теперь не означает утрату реализма в отношении к фактичному. Напротив, серьезное отношение к метафоре требует реализма, способного охватить онтоло-

гическую силу возможности. Новое (метафорическое) использование слова «дает этому слову новое значение и вместе с этим новым значением приводит к речи новое бытие». Метафора «противоречит действительности... и все же она истинна»¹¹. Утверждение «истинна» здесь очень важно, поскольку Юнгель вступает в спор с корреспондентной теорией истины, в рамках которой истина понималась как *adaequatio intellectus et rei*. В контексте подобного понимания истины религиозный язык кажется противоположностью истинного языка. Однако то, что Юнгель отрицает в корреспондентной теории истины – ее ориентацию на действительность и тем самым на буквальное описание, можно назвать скорее не реализмом, а буквализмом. Истина полагается не только в действительности, но также в том разрушении действительности, лингвистически определенном как метафора, которая «соучаствует в истине, обращаясь к действительности по ту сторону действительности, не утверждая при этом ничего ложного о ней»¹². Метафора позволяет преодолеть противопоставление религиозного языка (как разговора о Боге) и языка, изоморфного миру. Она «наводит мосты» между первой (человеческой) и «второй» (божественной) системой референции. Бог, «приходящий к слову» в метафорах, извлеченных из языкового запаса мира, раскрывает дотоле невиданный потенциал, подаренный этому миру.

Наконец, можно обратиться к методу, благодаря которому теология может прийти к речи о Боге, соответствующей самому Богу. Юнгель называет его «аналогией Адвента». Он описывает аналогию следующим образом:

Аналогия понимается как событие, которое позволяет одному (x) прийти к другому (a) с помощью отношения дополнительного другого (b) к еще одному другому (c). Это суть аналогии Адвента, которая приводит к слову божественное пришествие к человеку как определяющее событие¹³.

Аналогию Адвента можно назвать *analogia relationis*, схематично она выражена как $x \rightarrow a = b : c$. Бог и мир не сравниваются прямо и непосредственно. Но это стремление к косвенному языку аналогии не порождает скептического преуменьшения возможностей внутримировых отношений, чтобы расширить наше понимание того отношения, которое Бог приносит миру. Юнгель не утверждает, что мировые отношения (b:c) достигают истинного значения, только указывая на Бога. Скорее, он пытается понять, как мировые

отношения, осуществленные в самих себе, приходят к тому, чтобы быть чем-то таким, что одновременно – без всякого отказа от собственной «мировости» – говорит о Боге:

Внутримировое отношение (в:с), которое в себе самом не может дать никакого указания к Богу, начинает теперь говорить для Бога не как природа, возведенная Богом на пик совершенства, но как самоочевидная часть мира, говорящая в служении чему-то еще более самоочевидному¹⁴.

Тем самым аналогия Адвента становится лингвистическим эквивалентом изначального отношения Бога и мира. Божественное и человеческое субстанциальны в самих себе, но своим пришествием в мир Бог позволяет человеческому и мирскому говорить о Нем, предоставляя этому говорению новые значения.

Поэтому и мышление о Боге, методически следующее аналогии Адвента, имеет характер обращения, а не названия. Тема мышления о Боге подробно рассматривается в работе «Бог как тайна мира» в контексте критики нововременного способа мысли, где начиная с Декарта познание Бога соотносено с познающим субъектом. Говоря о зависимости Бога от мира и человека, Юнгель чаще всего не проводит различия между онтологическим и эпистемологическим ходом мысли. Для него, по сути, тождественны зависимость Бога от мира и зависимость познания Бога от познания мира. В результате делается вывод об онтологической зависимости Бога от человека в картезианской и кантианской метафизике. В противовес этому Юнгель стремится сместить *cogito* с его центральной позиции и обратиться к «децентрированному субъекту». В его понимании познающий субъект конституирован тем, что приходит к нему помимо него самого. Субъект не фундирован самим собой. Подчеркивается необходимость перехода «от акцентирования самоочевидности *cogito* в понимании Бога, от штурма врат небес» к «мышлению, которое осознает собственную тварность»¹⁵. Для Юнгеля мышление о Боге неотделимо от речи о Боге. При этом отсылки здесь идут отнюдь не к аналитической традиции, а к философии позднего Хайдеггера и его пониманию отношения языка и бытия. Событие языка рассматривается как событие, в котором актуализируется бытие. Поскольку язык – это изначальный способ присутствия бытия, мышление отсылается именно к этому способу: «Язык взывает к мышлению и мышление следует языку»¹⁶. Юнгель также принимает хайдеггеровское понимание человека как призванного бытием к

слушанию. Человек как существо формируется тем, что лежит за его пределами: он не творец своей собственной субъективности. Для характеристики такого способа мышления Юнгель избирает термин *Anrede* – обращение. В бытии, обращенном к божественному слову, человек обнаруживает, что континуальность его жизни и согласованность ее структур прерваны. Тем самым восприимчивость к божественному слову противопоставляется познавательным стратегиям, ориентированным на интенциональность познающего субъекта. Мышление отсылается за свои пределы, оно вызвано само-декларацией Бога, поэтому теология «спрашивает, поскольку она услышала»¹⁷. Развитием данной позиции становится описание теологического мышления как рефлексии над верой. Вера рассматривается как первичный способ, в котором божественный адресат открывается человеку: «Вера – антропологическая реализация того факта, что Бог открывает самого себя»¹⁸. Мышление структурно подобно вере в том, что они обоюдно переносят внимание с эго на первичную божественную реальность, которая «вытаскивает» человека из него самого. Если же под верой понимается *ekstasis*, отказ от самоопределения и отдажность Богу, мышление также превращается в способ самоотречения. Мышление рассматривается как *Nachfolge* – последование, своего рода интеллектуальное ученичество, очерченное объективностью того, о чем думают. Теологическая рациональность не чужда вещам (*sachfremd*), но соответствует им (*sachgemäss*). Отсюда возникает ключевое понятие Юнгеля – мышление как соответствие (*Entsprechung*). Мышление определено референцией к реальности за пределами себя самого, которую оно должно выразить в соответствии мышления (*noein*) и бытия (*einai*). Тем самым мышление не может быть независимой эпистемологической стратегией, исследованием природы мысли, абстрагированным от актуальных требований объекта. Любое мышление, которое учится думать о Боге, не может идти путем, отличным от пути Бога, пути откровения. Метафора «последование» означает, что мышление следует объекту мысли; оно не устанавливает предварительные условия того, что может или не может быть помыслено, но скорее позволяет себе быть брошенным в формы соответствия своему объекту. Поэтому теологии предстоит выбирать между «понятийностью, которая что-то решает о бытии Бога», и «мышлением, которое выражает это бытие»¹⁹.

В конечном итоге ответ на поставленные вопросы дается через диалектическую игру дара и благодарения и понимание Бога, во Христе *приходящего к языку*. Бог понимается как тот, кого мы

должны благодарить. Точнее: Бог есть тот, кого мы никогда не сможем отблагодарить в достаточной степени. Бог может всегда становиться говорящим словом нашего языка. Событие слова Бога характеризуется тем, что оно априори не идентично с контекстом человеческого языка и тем не менее осуществляется только внутри человеческого языкового контекста.

Примечания

- 1 *Caputo J.* On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001. P. 60.
- 2 *Jüngel E.* Gott – als Wort unserer Sprache // Jüngel E. Unterwegs zur Sache. München: Chr. Kaiser Verlag, 1988. S. 80.
- 3 *Jüngel E.* Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen: Mohr, 1977. S. 2.
- 4 *Jüngel E.* Gottes Sein ist im Werden. Tübingen: Mohr, 1965. S. 22.
- 5 Ibid. S. 26.
- 6 *Pukey П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры / Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой. М.: Прогресс, 1990. С. 416.
- 7 *Jüngel E.* Metaphorische Wahrheit. Erwagungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie // Entsprechungen: Gott–Wahrheit–Mensch. Theologische Erörterungen. München, 1980. S. 105.
- 8 Ibid. S. 127.
- 9 Ibid. S. 103.
- 10 *Jüngel E.* Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit // Jüngel E. Unterwegs zur Sache. S. 206–233.
- 11 *Jüngel E.* Metaphorische Wahrheit. S. 105.
- 12 Ibid. S. 143.
- 13 *Jüngel E.* Gott als Geheimnis der Welt. S. 389.
- 14 Ibid. S. 389.
- 15 Ibid. S. 23.
- 16 Ibid. S. 345.
- 17 *Jüngel E.* Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger // M. Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium. Stuttgart: Reclam, 1977. S. 41.
- 18 *Jüngel E.* Gott als Geheimnis der Welt. S. 309.
- 19 Ibid. S. 204.

РИТУАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В ТЕКСТАХ ПИРАМИДЫ УНИСА

Тексты пирамид анализируются в контексте практики ритуального обмена с миром мертвых. Рассмотрев основные принципы, определявшие египетское восприятие Иного и коммуникацию с ним, автор проясняет особенности образного языка Текстов пирамид и их специфические ритуально-мифологические функции в рамках царского заупокойного культа.

Ключевые слова: Тексты пирамид, заупокойный культ, сакральная коммуникация.

Около 2350 г. до н. э. в пирамиде последнего фараона V династии Древнего Египта Униса было высечено 226 изречений, явившихся первой письменной фиксацией религиозных представлений человечества. Тексты пирамид не являются каноническим сводом явным образом выраженных основ веры, они фиксируют религиозную практику не как сакральное знание, а как сакральное действие. В этой связи Я. Ассман отмечает: «В феноменологической перспективе религиозное действие обычно описывается как “ответ” человека на “предшествовавший” вызов со стороны сакральных сил... я все же предпочитаю придерживаться истории-ко-аналитического подхода... а с точки зрения такового, “вызов”, на который отвечает человек своим действием, оказывается порождением культуры, культурным конструктом»¹.

Основополагающими категориями в этом культурном конструировании сакральной реальности оказываются категории космоса и хаоса – упорядоченного обитаемого мира и неупорядоченного, опасного внешнего пространства². В египетской культуре граница, разделяющая эти две сферы реальности, воспринималась особенно

четко в силу природных особенностей: возделываемая территория нильской долины (tA kmt – «черная земля»; Smaw – «житница», Верхний Египет) четко выделалась как на фоне окружающей пустыни (dSrt – «красные горы»), так и болот Дельты (mHw – «болота», Нижний Египет). Эти оппозиции явились основой образного ряда. В их рамках находила свое воплощение религиозная практика (сакральное действие) утверждения *maat* – универсального космического порядка³.

Сцены охоты на пустынных животных и изображения военных походов на палетках, так же как изображения фараона, побивающего иноземного воина, на пограничных стелах несли один и тот же смысл – усмирение хаоса и защиту границ космоса, т. е. Египта, живущего по законам *maat*. Такое понимание структуры мироздания предопределило известную замкнутость Египта, одним из египетских обозначений которого было также Хnw – «нутро». Куда более преодолимой для египтян была граница между миром живых и миром мертвых (также понимавшаяся в рамках оппозиции «долина–пустыня»). Сложные формы заупокойного культа, составляющие для современной культуры лицо древнеегипетской цивилизации, развивались как оформление практики ритуального обмена с миром умерших.

По археологическим данным, еще в додинастическую эпоху практики, связанные с оформлением смерти, играли важную роль в экономической и культурной унификации Египта. Некрополи, расположенные за пределами долины, регулярно затопляемой разливами Нила, становились своего рода точками кристаллизации культурной жизни Египта. Как отмечает Д. Венгроу, в ранних центрах нильской долины «источник устойчивости поселения лежит не на поверхности, а под поверхностью земли. Привязывая возрастающее число людей к определенным местам и воспроизводя эти связи через поколения, урбанизация мира мертвых могла играть более важную роль, чем урбанизация мира живых; плотность социальной памяти могла оказаться более существенной, чем общность постоянного поселения»⁴. Кроме локализации культурной памяти, погребальные практики оказывались и областью адаптации важных культурных инноваций. Такова была судьба практики изготовления дрожжевого хлеба и пива: «К концу периода *Naqada II* дрожжевой хлеб и пиво стали социально необходимыми для должного поминовения усопших в Египте»⁵.

Это нововведение вместе с возрастающим количеством размещенных в погребениях экзотических предметов подразумевало как

усложнение самого процесса получения погребальных даров, так и более сложные социальные практики поминовения умерших, что сформировало важные предпосылки для централизации Египта⁶. Хлеб и пиво стали обозначением заупокойного культа в целом, что нашло отражение и в Текстах пирамид:

Ax ir pt
Sat ir tA
Sspt rmT qrs.sn
xA s m t xA s m Hnqt Hr wdHw ny-xnti-imnti

Ах (дух) – к небу

Тело – к земле

Полученное людьми, хоронят они

Тысяча это в хлебе, тысяча это в пиве на жертвеннике

Хенти-Аменти (PT 305⁷)

Д. Венгроу замечает в связи с этим, что «в долгосрочной перспективе Верхний и Нижний Египет оказались в той же мере объединенными потреблением дрожжевого хлеба и пива, в какой и столь часто предполагаемой активностью вождей и царей»⁸.

Поскольку тексты северной стены погребальной камеры пирамиды Униса являются первым пространственным текстуальным свидетельством об обрядности Древнего Египта, интерес к ним возник сразу же после публикации Текстов пирамид Г. Масперо в конце XIX в.⁹ В работе «The Liturgy of Funerary Offerings»¹⁰, вышедшей в 1909 г., У. Бадж рассмотрел ритуальные тексты пирамиды Униса в широкой исторической перспективе: «Жизнь “Литургии погребальных даров” была долгой. Она обнаруживается в более или менее полной форме во многих мастабах (гробницах. – Е. А.) Древнего Царства, в подробном варианте в пирамидах Униса и Пепи II, в неполной форме на саркофагах и гробницах XII династии, и в гробнице Сети I XIX династии, и в полных вариантах в гробницах P(A)-di-Imn-ip.t XXVI династии, и на папирусах, написанных в I–II вв. н. э.»¹¹. В дальнейшем неоднократно предпринимались попытки восстановить ход погребального обряда по Текстам пирамид¹², однако связь между ритуалом и ритуальными изречениями пирамиды Униса выходит за рамки фиксации обрядовых формул.

Эти тексты состоят из коротких изречений и небольших гимнов, как правило, снабженных ремаркой с названием приносимой жертвы, отделенной горизонтальной чертой от самого изречения. Основную часть составляют краткие изречения, состоящие из од-

ного столбца. Они представляют собой жертвенные формулы, различающиеся содержательно, но имеющие одинаковую структуру: к формуле «*Осирис, укреплено тебе Око Хора*» (Wsir mnw n.k irt @r) добавляется свойство, приписываемое Оку. Например, «*Осирис Унис, принесено тебе Око Хора, которое он схватил со лба твоего* (iT.tw n.f r HAt.k) | *три сосуда HAtt*» (PT 78). Расположение текстов на стене воспроизводит оформление напоминающих таблицу жертвенных списков в гробничных часовнях, однако содержание их ячеек в обоих случаях существенно различается. Самим приношениям в пирамиде отводится только одна из двух ячеек каждого столбца, которые дополняются их вербальной интерпретацией во второй. Тем самым, используя традиционный формат жертвенного списка, составителям Текстов пирамид удалось отразить одновременность и взаимное дополнение акционального и вербального планов ритуала. Интересным примером является изречение 92 – в нем указывается не только жертвоприношение, но и совершаемое с ним действие:

wsr-wnis mnw n.k irt-Hr fA.n.k s ir Hr-k
| fAt t 1 Hnt 1

*Осирис Унис, укреплено тебе Око Хора, поднял
ты его на лицо свое
| поднимание одного хлеба и одного пива (PT 92).*

Тем самым наиболее поразительным в изречениях северной стены погребальной камеры является то, что они фиксируют саму «механику» погребального жертвенного обряда, заключающуюся в переводе и трансформации объектов реального мира при помощи магических изречений при пересечении границы между миром живых и миром мертвых за счет аллитерации в связке «*объект–имя | имя–объект*». В данном случае приношение Ока Хора, восполняющего и воскрешающего Осириса, является мифологическим прототипом жертвенного ритуала в целом, а само Око Хора оказывается настолько же абстрактным понятием, как «*вещь всякая*» в ритуальном контексте:

Ra dwAw.k im-pt dwAw.k n Wnis- nb
xt-nbt ny-Dt.k xt-nbt ny-kA-Wnis xt-nbt ny-Dt.f xt-nbt

*Ра, [когда] почитаем ты в небе, почитаем ты для
Униса-владыки
Вещь всякая для тела твоего – вещь всякая для ка Униса,
вещь всякая для тела его – вещь всякая (PT 50).*

Так же, как «вещь всякая» в ритуале жертвоприношения имеет собственное имя, обозначенное во второй части изречения, Око Хора получает свой атрибут в первой части изречения. Рассмотрим еще один пример:

wsr-wnis mnw n.k irt-Hr msHbnbn.s

| Hbnnt 4

Осирис Унис! Укреплено тебе Око Хора,

заставляющее кланяться себе

| *запеченные зерна 4 (РТ 120).*

В данном случае атрибут Ока – причастие msHbnbn.s – отражает название подношения – зерен Hbnnt. В результате такие же отношения устанавливаются между реальным приношением и мифологическим приношением Ока Хора. Можно сказать, что именно такой ритуальный текст и превращает «вещь всякую» в имеющее исцеляющую силу Око Хора.

Тексты пирамид не просто фиксируют набор изречений, произносившихся при жертвоприношении. Они являются воплощением сложных ритуальных практик, уходящих корнями в додинастическую эпоху. Эволюция погребальных комплексов в Египте демонстрирует постепенный процесс символизации заупокойного культа – многочисленные погребальные дары постепенно сменяются жертвенным ритуалом, который впоследствии дополняется изобразительной программой в часовнях, а потом и появлением текстов – жертвенных формул и, наконец, Текстов пирамид. Превращение слов в погребальные дары в ином мире для древнего египтянина в процессе ритуала было возможно благодаря особой морфграфемной природе иероглифики¹³: «В иероглифике формы знаков, а по сути – внешний “облик” слова – были неразрывно связаны с его звучанием... произносимые вслух слова и части слов “попадали” в соответствующие двери и оказывались на той стороне границы миров. При этом они материализовались, превращаясь в соответствующие предметы. То, как этот механизм работает, показывает, в частности, интереснейшее наблюдение Н.В. Лаврентьевой: названиям предметов жертвенных даров на внешних стенках саркофагов соответствуют их изображения (так называемые “фризы предметов”) на внутренних»¹⁴.

Саркофаг для египтянина был настоящим магическим устройством, обеспечивающим ему благополучное преодоление всех препятствий иного мира. Жизнь этого культурного артефакта состояла из двух основных периодов – технического

процесса его создания и магического функционирования. Водораздел между ними проходил через ритуал, названный в отношении культовых статуй «обрядом отверзания уст и очей»¹⁵. Следы аналогичных ритуальных практик сохранили и Тексты пирамид. Сначала изречения наносились на них черной краской, потом вырезались, потом редактировались и в самом конце покрывались голубой или зеленой краской¹⁶. Зеленый цвет являлся в Египте символом воскресения и оживления: в изречении 79, которое сопровождает поднесение черной и зеленой краски для глаз, говорится:

Dd mdw sp 4 wsr-wnis sdm n.k ir-Hr wDAт r Hr.k

|wAD 1 smdt 1

Говорение слов 4 раза: Осирис Унис! Нарисовано тебе Око Хора здоровое на лицо твое

| 1 мешочек зеленой краски, 1 мешочек черной краски (PT 79).

Таким образом, покрытые зеленой краской и тем самым оживленные Тексты пирамид обеспечивали постоянный ритуальный обмен между миром живых, представляемым фараоном – Хором, сыном и наследником Осириса, и миром мертвых, представляемым умершим фараоном, который и становился Осирисом. Осирис не только был правителем царства мертвых, его тело было самой землей Египта. Воскрешаемый, «озеленяемый» в процессе заупокойного культа умерший фараон преодолевал «тьму великого потока» и воскресал в плодах, приносимых землей Египта. Этот «ответ» иного мира на жертвенный культ выражен в изречении 301 Текстов пирамид как принесение Унисом Ока Хора уже самому Хору:

ii.n wnis xr.k Hr-iAbti

mk in n.k wnis irt-k wrt iAbt mrwtt

Ssp.n.k sm a-wnis wDAт

Пришел Унис к тебе, Хор-Восточный

Смотри! Принес тебе Унис Око твое великое, восточное, возлюбленное (?)

Взял ты его из руки Униса здоровое (PT 301).

Принципы построения этого изречения, расположенного уже не в погребальной камере, а в соседнем помещении, воспроизводят характерные особенности построения рассмотренных выше текстов северной стены погребальной камеры. В том числе, включают они и аллитерации на основные жертвенные дары. Например, фра-

за Hkn.k im.s m rn-s pw ny Hknw – «Доволен ты им в имени его этом “Масло Hknw”» может восприниматься как вариант изречения 73

wsr-wnis mnw n.k Hnq im Hr.f | Hknw

Осирис-Унис, укреплена тебе жидкость с лица его | масло Hknw (PT 73).

Различие между этими текстами заключается именно в адресате дара: если в одном случае им является Осирис-Унис, нуждающийся в воскрешении, то во втором случае – это Хор, а в его лице и весь Египет.

Таким образом, Тексты пирамид, относящиеся к области царского культа и царской идеологии, отражают не только заботу о посмертном благополучии фараона, но обеспечивают благополучие всего Египта. Умерший фараон, становясь в результате погребального обряда правителем иного мира и богом плодородия, в постоянных разливах Нила и плодах египетской долины возвращает своему сыну Хору, а значит, и всему Египту, приносимые ему в рамках заупокойного культа жертвы. Примечательно также, что Тексты пирамид отражают интересное и крайне характерное для египетской культуры стремление увековечить в камне и тем самым поднести в качестве погребального дара само символическое – ритуальное слово, ритуальное действие. Таким образом, миф и ритуал в Текстах пирамид зафиксированы не столько как некое повествование, сколько как сакральное действие, направленное на поддержание космического порядка. Эти изречения фиксируют самую суть египетского мира и египетской культуры – регулярные разливы Нила и плодородие черной земли Египта, обеспечение которых было главной задачей фараона как при жизни (в качестве Хора), так и после смерти (в качестве Осириса).

Примечания

- ¹ *Ассман Я.* Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Прицельс, 1999. С. 24–25.
- ² *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 27–28.
- ³ См.: *Ассман Я.* Указ. соч. С. 18–22.

- ⁴ *Wengrow D.* The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000–2,650 BC. Cambridge World Archaeology Series. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 83.
- ⁵ Ibid. P. 98.
- ⁶ См.: *Wengrow D.* The Invention of Writing in Egypt // Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization / Ed. by E. Teeter. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2011. P. 99–103.
- ⁷ Здесь и далее ссылки на номера изречений Текстов пирамид (в нашем переводе) даются по изданию: *Sethe K.* Die Altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums. Bd. 1. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908.
- ⁸ *Wengrow D.* The Archaeology of Early Egypt. P. 89.
- ⁹ Les inscriptions des pyramides de Saqqarah / Par G. Maspero. P.: E. Bouillon, 1894. 458 p. Первоначально тексты были изданы в 1882–1893 гг. в журнале «Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes» (Vol. III–XIV).
- ¹⁰ *Budge E.A.W.* The Liturgy of Funerary Offerings. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1909.
- ¹¹ Ibid. P. X.
- ¹² См.: *Павлова О.И.* Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унуса // Древний Египет: язык – культура – сознание. М.: Присцельс, 1999. С. 184–210.
- ¹³ *Петровский Н.С.* Звуковые знаки египетского письма как система. М.: Наука, 1978.
- ¹⁴ *Чегодаев М.А.* Линейная иероглифика и ее место в египетской культуре // Труды Государственного Эрмитажа XXXV. Петербургские египтологические чтения 2006. СПб, 2007. С. 153.
- ¹⁵ См.: *Матье М.Э.* Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М.: Восточная литература, 1996. С. 135–146.
- ¹⁶ *Mathieu B.* Modifications de texte dans la pyramide d'Ounas // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1996. Vol. 96. P. 289–311.

«НЕ МОЛИЛАСЬ ОНА, ТОЛЬКО ЧИСЛИЛАСЬ»:
РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СУББОТНИКОВ
КОЛХОЗА «СТАЛИНДОРФ»

Статья посвящена изучению религиозной жизни современных русских иудействующих поселка Приморский Волгоградской области. Особое внимание уделяется выявлению факторов, конструирующих особую идентичность этой этнорелигиозной группы.

Ключевые слова: религия, идентичность, иудействующие, субботники, иудаизм.

Колхоз «Сталиндорф» («Сталинская деревня» в переводе с идиш) был организован в 1930 г. В «Докладной записке инструктора крайисполкома о результатах проверки состояния колхоза “Сталиндорф” Калачаевского района» история его создания излагается следующим образом:

1930 г. по инициативе ОЗЕТ¹ при еврейском красном уголке в Сталинграде организовался колхоз, в состав которого вошло 28 семей евреев, преимущественно бывших торговцев. ...Для обучения евреев, никогда не занимавшихся сельским хозяйством, в состав колхоза приняли одного русского крестьянина. ...1930 г. был самым тяжелым... урожай получился низкий. К зиме из 28 семей осталось в колхозе 6–7 семей. Бывшие крупные торговцы, заручившись документами в том, что они колхозники, уехали из колхоза². Рост колхоза в дальнейшем происходил за счет привлечения новых членов из русских крестьян, близко стоящих к евреям по вероисповеданию – т. н. «субботников» (геры)³. В 1932 г. число хозяйств достигло 47, в 1933 г. до 50, в 1934 г. до 59, в 1935 г. до 85 и в текущем [1936] году до 94-х. В числе 94-х хозяйств евреев 7 и русских («субботников») 87. Таким образом, колхоз национальным признан быть не может⁴.

В устных нарративах⁵ нынешних жителей бывшего колхоза «Сталиндорф», а ныне поселка Приморский привлечение в колхоз «субботников» объяснялось отсутствием у евреев сельскохозяйственного опыта и их неготовностью к тяжелому физическому труду:

...колхоз здесь организовал еврей Губерман. ...Башковитый был. Он все организовал. ...Еврей, конечно, народ умный, этого у них не отыметь, имели образование. А наши – мусор. У них ни хера, ни одного класса образования. Еврей – кто бухгалтер, кто куда. Они такие должности заняли. Ну сюда поприехали некоторые еврей. Но евреев не заставишь же работать. Они то бухгалтером, то в магазине работали, то в конторе. Они грамотные были еврей. Ну потом еврей все разъехался. Ну, руководители хорошие, а работа то тяжелая.

По версии наших информантов, председатель колхоза Губерман сознательно привлекал в «Сталиндорф» именно «субботников», вероятно, руководствуясь соображениями, изложенными выше в «Докладной записке...», – как «близко стоящих к евреям по вероисповеданию».

В отличие от «субботников», живущих в Астраханской или Воронежской областях, чьи контакты с евреями в советское время в повседневной жизни носили спорадический характер, а если и регулярный, то, как правило, в религиозном контексте (например, совместное посещение синагоги по праздникам), «субботники» колхоза «Сталиндорф» жили бок о бок с этническими евреями, вероятнее всего, абсолютно нерелигиозными. Представление о «субботнической вере» формировалось у наших информантов на основе собственного весьма ограниченного опыта, состоявшего главным образом в пассивном соучастии в религиозной жизни старшего поколения. Колхоз, напомним, был организован в 1930 г., а в 1932 г. началась так называемая «безбожная пятилетка». Союзом воинствующих безбожников была поставлена задача покончить с религией к 1937 г. В этих условиях организовать общинную религиозную жизнь во вновь образованном колхозе – несмотря на то что фактически он состоял из приехавших из разных регионов единоверцев – было невозможно. Старшее поколение «субботников» продолжало по мере сил индивидуально придерживаться религиозных традиций, не имея намерения транслировать их дальше:

Собиратель (далее – Соб.): А вы сами хотели, чтобы ваши дети придерживались субботницкой веры?

Информант (далее – Инф.): Нет! Нет! Не держимся. Зачем это надо?

Соб.: А как вам передавали родители все эти знания?

Инф.: Так вот резко внушений не было. Вот, например, мама у меня. Вот Судний день. Это говеть, голодать, весь день не ешь. Вот если я дитё, например, десять лет, то уже мама меня определенно не заставляла, что нет, не ешь. Вот до обеда не поешь, а то скажешь «я есть хочу», ну поешь, дочка. Вот они уже, видишь, не то что настырно заставляли. ...Родители даже по субботам собирались где-то, в доме, ну один молился, а остальные повторяли. ...Мы не молились. ...Мы уже всё. Мы уже считаем, православная куда лучше Пасха. На нее гуляют, а наша у суботников – неделю есть только пресное тесто⁶!

Соб.: А у вас здесь сейчас не осталось общины?

Инф.: Не-ет.

Соб.: Никто ничего не соблюдает?

Инф.: Не-е-ет. Да здесь никогда и не было никаких общин, мне кажется. ...Поэтому мама она как-то читала сначала, вот эти книги, а потом все уже ничего-ничего этого не было. Вот истинных суботников, даже уже когда я была здесь в 1959 г., уже не оставалось никого – вот именно чтобы веры бы придерживались. Вот тогда еще, помню, какой-то дедок тут был, они еще собирались, там молитвы у них были эти, ну и мать, конечно, вот, свекровь, субботу соблюдала. ...Там бабульки, но они не молились, ничего, так просто пообщаться. И на кладбище... все уже перемешалось... сейчас уже и кресты ставят. Свекровь... не запрещала ничего, мы и свиной держали. ...На моей памяти уже не было никаких обрядов... все уже заглохло⁷.

Помимо прочего, отсутствие религиозного воспитания, по мнению наших информантов, было связано с тяжелыми жизненными обстоятельствами, которые не оставляли времени для религии:

Соб.: Интересно, что вот это поколение не пыталось ничего передавать...

Инф.: А потому что была советская власть, и все это запрещали. А потом – война. Здесь голод, здесь вообще есть нечего было. Какая там может быть Пасха⁸!

Инф.: Отца не было, с мамой жили. Нас пятеро было, а мама одна...

Соб.: А мама соблюдала?

Инф.: У нее работы – вот так было, выше головы – у одной. И уборщица... Ну где еще может женщина работать? ...Нас пятеро было, и

всем хватало работы, всегда. ...Мы с мамой сильно не разговаривали. Ну, которые постарше, они хоть... а мы, и вот дальше, мы вообще не знали.

Соб.: А их много вообще здесь было – евреев, субботников?

Инф.: А я и... у меня работы всегда было, и я никогда ничего не спрашивала. И мужу тоже некогда было. ...Жили там на [Дальнем] Востоке – у нас работы было – вот! И здесь так же⁹.

Что касается этнических евреев, остававшихся в колхозе до 1942 г., то их религиозность, как мы уже упоминали, по-видимому, была еще менее выраженной, чем религиозность «субботников», а вероятнее всего, и вовсе отсутствовала. Поэтому отождествление себя с евреями по признаку религии для сталиндорфских «субботников» (в отличие, скажем, от астраханских или воронежских) не было актуально. Это отождествление и в прошлом, и в настоящем осуществляется извне – окружающим несубботническим населением соседних колхозов:

Нас зовут «жиды». Еврей же был здесь. Вот наши все села кругом... Ляпичево, Вербовка, Колпачки, Тихоновка там. Казаки там. Хохлы. И вот когда немцы к нам пришли, вот эти села, может быть, уже ненавидели нас, потому что мы богатые были. Евреи, жиды. ...Хлеб, конечно, выращивали, арбузы мы хорошо выращивали. И колхоз стал зажиточный. И вот ...казаки, соседние села, нас ненавидели за то, что мы жиды. И вот когда немцы пришли, они их настраивают. А жидов-то убивали¹⁰.

Большинство осталось русских здесь. А и их сейчас евреями называют. – Где живете? – В Сталиндорфе. – А! В Сталиндорфе. Это у евреев. Мы уже не обижаемся. А на нас клеветали (называли «жидами». – Л. Ж.), но мы же не похожи на евреев! Как бы нас ни называли. Мы... язык совершенно не знаем. Мы просто приняли веру «субботников», потому что она более справедливая. ...Мы объясняли, что мы русские, не православные, не крещеные, русские мы. По обличью мы русские. Видно же! ...Евреи все черномазенькие, кудрявенькие. Еврей он – его сразу отличишь по образу лица, по обличию. Он будет темный. Мы рыжие все. Куда нас девать? Русские все. А эти отличаются все равно. И язык у них отличается. Разговорная речь¹¹.

Инф.: Я так вот бабе спрашивала: Баб, а че вас соседние деревни зовут «еврейский поселок»? Какие здесь евреи? Евреи вот черные. Вот вы, например, похожи. Еврейской нации?

Соб.: Почти.

Инф.: Вот молодой человек тоже. А они – белые, белобрысые, голубоглазые. Даже когда немцы пришли, ей 12 лет было. Он говорит: «Ты не похожа на еврейку». А у нас одна семья не уехала, остались. Отец с матерью уехали в поле, а дети дома остались, их прямо там расстреляли на месте. А мать с отцом в поле нашли и расстреляли. Вот ей 12 лет было. Она говорит: «Их расстрелял, а нас не тронули. Они у нас ночевали ночь». Немцы у них. Они ей: «Ты не похожа». Они все белобрысые, белые. «Почему вас называют, – я говорю, – баб? Что за «субботники»? Что за вера такая?» А она: «Я сама не знаю»¹².

Трудно сказать, были ли эти отличия между евреями и «субботниками» по языковому и антропологическому признакам от-рефлексируются последними до оккупации¹³, или рефлексия на эту тему стала актуальна после того, как границу между евреями и «субботниками» провели немцы: все евреи, оставшиеся в колхозе «Сталиндорф», были уничтожены. «Субботников» немцы не тронули. Некоторые из наших информантов предполагают, что их бы постигла та же участь. Так, Давид Ильич Колотилин – руководитель еврейской общины Сталинграда вспоминает:

Спустя неделю после взятия Сталиндорфа немцы расстреляли 10 еврейских семей. На запросы гестапо из Калача комендант отвечал, что евреев он расстрелял, а русских стрелять не намерен. Анонимщики писали уже в берлинское гестапо и, жалуясь на коменданта, обвиняли его в излишней любви к евреям. Из Берлина приехали специалисты гестапо и, арестовав коменданта, поставили нового. Новый комендант приказал не теряя времени готовиться к уничтожению всех людей колхоза Сталиндорф¹⁴.

Благодаря наступлению советских войск немцы бежали, не осуществив своего намерения. Однако другие информанты утверждали, что немцы собирались уничтожить только коммунистов и комсомольцев, нивелируя тем самым роль этноконфессионального фактора. Трудно сказать, чья версия ближе к истине. Политика немцев в отношении «субботников» на оккупированных территориях была разной. Однако в данном случае важно, что абсолютное большинство информантов утверждали, что оккупанты провели границу между евреями и «субботниками». В связи с этим я, вслед за Г.С. Зелениной, позволю себе не согласиться с выводом А. Львова, основанном на приведенном выше свидетельстве Коло-

тилина – «спасение субботников подтвердило, скорее, их еврейскую идентичность, поскольку случилось независимо от решения нацистов»¹⁵. Верно, скорее, обратное, еврейская идентичность сталиндорфских «субботников» (если таковая существовала, в чем также есть основания сомневаться) не выдержала испытания Холокостом.

В настоящее время среди жителей бывшего «Сталиндорфа» преобладает скорее отрицательная идентичность:

Соб.: А Ваши родители, они были какой веры?

Инф.: Русские наши родители. Я не знаю, как это объяснить – «субботники». Субботу праздновали.

Соб.: А вы себя тоже считаете?

Инф.: У меня папа брянский, православный. Мы ни туда, ни сюда не относимся¹⁶.

Соб.: А вы как себя чувствуете – русской или еврейкой?

Инф.: Какая же я еврейка, когда я ни одного слова не знаю. А родилась я в Еврейской автономной области. Сын и внук покрестились – они крещеные. Как ты их еврейми назовешь? Говорили, что мы «субботники». Но до сути не доходили. Мама у нас субботница, а мы уже какие субботники¹⁷.

Инф.: Моя мать молилась... у них были молитвенники, они должны-то у всех быть, молитвенники, все раньше-то, а сейчас, наверно, ни у кого их и нет. ...У меня нету, у нас нет, я вот и не знаю ничего. Ни русских, ни своих, никого не знаю. Так живу и всё. Когда скажут, сделаешь, а когда нет, то че ж. Надо спрашивать, а я-то сейчас мало хожу, ходить я не могу. А [муж] и вовсе не ходит, спутанный.

Соб.: Что у родителей на могилах – кресты?

Инф.: Нет, на наших нету крестов.

Соб.: А почему?

Инф.: Такая у нас эта... Закон.

Соб.: А что там?

Инф.: Да ниче. Столб и памятник.

Соб.: А какой «закон», вы говорите?

Инф.: Да тут их всяких законов. Каких только нету. Они все разные. Все законы, как вот Советский Союз был, такие законы¹⁸.

Таким образом, информанты, как правило, избегают какой либо положительной идентификации себя – с русскими, с евреями, с «субботниками». В отличие, скажем, от астраханских «субботни-

ков», переживших кризис идентичности в постсоветский период в связи с верификацией их религиозных традиций со стороны нормативного иудаизма и конфликтом с новым раввином, отказавшим «субботникам» в полноценном участии в жизни еврейской общины. Парадоксальным образом это не привело к попыткам со стороны «субботников» исправить собственную традицию, равно как и не вызвало желания присоединиться к избранному народу легитимным способом – через гиюр. Скорее наоборот: отвергнутые раввином, они пребывают в убеждении о правильности собственной веры и утверждают, что «Бог больше любит прозелитов», поскольку евреи «просто родились такими», а прозелиты «выстрадали Закон». Более того, в ходе всесоюзной переписи «субботники» записывались евреями, полагая, ввиду эсхатологических перспектив, что «записавшихся евреями увезут в Землю обетованную, а тех, кто русскими записался, по компьютеру проверят и не пустят».

Что касается сталиндорфских «субботников», то для них последним бастионом их особой идентичности становятся похороны. Похоронная обрядность оказывается самым устойчивым элементом традиции¹⁹. Однако в «Сталиндорфе» и в данном случае ситуация несколько хуже, чем в астраханской или воронежской областях: «Все уже перемешалось, – сетовала наша собеседница, – сейчас уже и кресты ставят».

«Равнодушие к самоопределению в этноконфессиональных категориях»²⁰, характерное для «субботников», живших в XIX в., по нашему мнению, вполне актуально для нынешних жителей поселка Приморский. В настоящий момент они находятся в процессе поиска идентичности, который, однако, во многом спровоцирован «внешними» – исследователями, представителями еврейских организаций, православными соседями.

Примечания

¹ Общество землеустройства еврейских трудящихся; полное название «Всесоюзное общество по земельному устройству трудящихся евреев в СССР».

² Упомянутые в отчете «крупные торговцы» принадлежали к категории так называемых «лишенцев» – лиц, лишенных избирательных прав Конституцией 1918 и 1925 гг., а также пораженных в других правах. «В конце 1920-х годов на

1 миллион евреев-рабочих, служащих и крестьян приходилось 1,8 миллиона евреев-торговцев, ремесленников-кустарей и лиц без определенных занятий. Существенная часть представителей этой традиционной группы принадлежала к лицам с урезанными гражданскими правами, так называемым лишенцам. Тогда как среди общего населения СССР лишенцами являлись примерно 7%, среди еврейского населения они составляли 30%, а в местечках Украины – 40%» (*Дымшиц В.* Создание еврейских автономий в Крыму, на Украине и на Дальнем Востоке в 1920–30-х годах [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ozet.ort.spb.ru/rus/index.php?id=476> (дата обращения 13.02.2012). Подробнее о лишенцах см.: *Красильников С.А.* На изломах социальной структуры: Маргиналы в послереволюционном российском обществе (1917 – конец 1930-х гг.). Новосибирск: НГУ, 1998.

3 Субботники (иудействующие) – религиозное течение, возникшее в XVIII в. Его последователи, преимущественно русские крестьяне, отошли от православия: не признавали авторитет Нового Завета, отказались от почитания икон и церковной обрядности. Подробнее см.: *Львов А.* Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011, а также: *Жукова Л.Г.* «Любимцы Бога»: к вопросу о современном положении русских иудействующих // Вестник РГГУ. 2009. № 15. С. 115–125; *Дымшиц В.А.* Этнографическое описание села Привольное // Еврейская культура и культурные контакты. Мат-лы 6-й Ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 3. М., 1999. С. 71–85; *Улановский И.* Субботники села Еленовка // Вестник Еврейского университета в Москве. 1993. № 2. С. 32–39; *Штырков С.А.* Стратегии самоидентификации сектантов субботников // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. ст. М., 2003. С. 266–287.

4 Докладная записка о результатах проверки состояния колхоза «Сталиндорф» Калачевского района (Государственный архив Волгоградской области. Ф. 2059. Оп. 2. Д. 468. Л. 130. Цит. по: *Львов А.Л.* Указ. соч. С. 273).

5 Все интервью были собраны в рамках полевого исследования, проведенного в августе 2011 г. в поселке Приморский.

6 Сапункова А.М., Ершова Л.И.

7 Ландина Л.Н.

8 Агаркова Л.Р.

9 Бобрицкая Т.Р.

10 Сапункова А.М., Ершова Л.И.

11 Бизинков М.Е.

12 Сегач Е.

13 См. также: *Зеленина Г.С.* «Мы – дети, считается, Второй мировой войны»: Оккупация в жизненных нарративах русских жителей еврейского колхоза «Сталиндорф» // Архив еврейской истории. Т. 7. 2012. С. 256–286.

Л.Г. Жукова

¹⁴ Львов А. Указ. соч. С. 287.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Ершова Л.И.

¹⁷ Агаркова Л.Р.

¹⁸ Шабанова А.И.

¹⁹ См., например: *Каспина М., Титова Е.* Похоронный обряд субботников поселка Высокий Воронежской области и его трансформация в условиях современного израильского общества // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. ст. Сыктывкар, 2008. С. 36–45.

²⁰ Львов А. Указ. соч. С. 279.

М.Н. Красильникова

МУСУЛЬМАНЕ-ИММИГРАНТЫ В ЕВРОПЕ: ПЕРИОДИЗАЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Статья посвящена исследованию массовой инокультурной иммиграции мусульман в Европу после Второй мировой войны и проблемам, возникшим у принимающих обществ. Автор дает периодизацию иммиграционного процесса и анализирует перспективу натурализации мусульман в европейском обществе.

Ключевые слова: мусульмане в Европе, периодизация иммиграции, натурализация, интеграция, гетто.

Иммиграция мусульман в Европу после Второй мировой войны поставила перед дилеммой как мусульман-иммигрантов, так и европейцев, которая в итоге не решена и по сей день. Проблема мусульман встала особо остро в связи с массовостью иммиграционного потока, начавшегося в послевоенные годы и продолжающегося до сих пор преимущественно из стран, где исповедуют ислам. В настоящее время в Западной Европе проживает, по разным данным, от 15 до 24 млн мусульман.

Существуют различные подходы к периодизации иммиграционных процессов. Заслуживают внимания периодизации Ж. Кепеле¹, Дж. Паолуччи², И. Молодикова³, А. Игнатьева⁴.

На наш взгляд, в развитии иммиграции можно выделить четыре цикла.

Первый цикл иммиграции связан с послевоенной реконструкцией и стремительным, ускоренным подъемом в экономике в 1960-е годы. Дж. Паолуччи пишет:

Сотни тысяч человек, в большинстве своем мужчины, переселились в Европу, чтобы удовлетворить острую потребность крупных промышленных и горнодобывающих предприятий в рабочей силе. В основном (даже если на самом деле распределение потоков имело более разветвленный и более сложный характер) можно утверждать, что во Францию иммигранты изначально прибывали из Алжира, Марокко и Западной Африки, в Германию – из Турции, в Англию – из Индии, Пакистана, Западной Африки, в Бельгию и Люксембург – из Турции и стран Магриба, в Голландию – с Малуккских островов и из Суринама⁵.

Таким образом, часто возобновляются или продолжаются, но уже в другом ключе отношения, сложившиеся в колониальный период. В большинстве случаев наплыв рабочих-мусульман в Европу – это результат двусторонних соглашений, заключенных при участии соответствующих государственных структур, и это говорит о том, что переселение мусульман из колоний в метрополии для последних было весьма выгодно. В то время появляются первые академические попытки определить место мусульман в Европе.

Нефтяной кризис 1973 г. привел к экономическому спаду и вызвал рост безработицы и среди местного населения, и среди иностранцев. Страны Северной Европы прекращают политику поощрения иммиграции. Однако иммигранты продолжают прибывать в Европу. Начинается второй цикл иммиграции, когда приезжают жены и дети и происходит воссоединение семей. В этот период сдерживания иммиграционных потоков с постепенной переориентацией вектора направления с Юг–Север на Восток–Запад, как отмечает Молодикова, для иностранной рабочей силы создаются условия маргинального статуса с соответствующим уровнем оплаты труда. Итогом данного этапа явилось несоответствие проводимой европейскими странами государственной политики в области трудовой миграции реальным миграционным процессам.

Данный цикл характеризуется выдвиганием требований признания специфических элит и лидерств приезжих, т. е. признание их интеграции в национальные структуры (элиты и лидерства)⁶. Формируется парадигма социального признания мусульман в Европе. Появляется первая критика данной парадигмы как самими мусульманами-иммигрантами, так и европейцами.

В это же время возникает проблема натурализации и ассимиляции иммигрантов и их семей в европейском обществе. И впервые начинается артикуляция процесса натурализации, который, по

своей сути, представляет собой превращение иностранца из чужака в своего для граждан данного государства. Изначально же все проблемы пытались решить через натурализацию приезжих, т. е. по их заявлению о принятии в гражданство данного государства. Гражданство же понимается как устойчивая правовая связь лица с конкретным государством. Время показало, что такое решение не было эффективным. Понимание натурализации не отвечало адекватно современным тенденциям, поскольку оно выходило за пределы юридического вопроса. За этим последовало переосмысление натурализации. Она стала рассматриваться не только как политическое принятие гражданских прав, но и как социокультурное принятие мусульман-иммигрантов в порядке процесса взаимного признания.

Преимущественная сфера действия третьего миграционного цикла (1985–1992) – это Италия, Испания и Греция, т. е. страны, ранее лишь косвенно затронутые въездом иностранцев. Главные причины имеют политический характер (беженцы, лица, просящие убежище). Данный этап характеризуется появлением интеллектуальных мусульманских лидеров, говорящих с европейской «сцены» о признании равных с европейцами прав (Э. Саид, Б. Тиби, Таха Джабир аль-Альвани, Муххамад Аркун, др.) и «месте» мусульман в Европе. Появляются альтернативные стратегии борьбы за признание в европейском обществе, такие как радикальный ислам, евроислам (Т. Рамадан) и др.

Четвертый цикл (1997–2005) определен появлением различного рода концепций, направленных на вытеснение мусульман из европейского контекста. Здесь следует отметить концепцию этнокультурного разделения цивилизаций С. Хантингтона, декларацию (15 сентября 2000 г.) претендовавшего на папский престол кардинала Джакомо Биффи, в которой он заявил, что «христианская Европа» находится под угрозой «мусульманского вторжения». В ряде публицистических работ высказывается идея о «Еврабии», – появившемся политическом клише для описания реального или мнимого негативного политического и культурного сближения Европы и арабского мира (О. Фаллачи⁷, Р. Спенсер⁸, Айнаан Хирси⁹, Д. Пайпс¹⁰).

В настоящий момент существует несколько терминов, используемых для определения финального итога взаимоотношений мусульман-иммигрантов и европейцев. Натурализация, интеграция, адаптация, инкультурация – все эти термины ученые и политические лидеры используют приблизительно в одном и том же зна-

чении или с незначительными отличиями друг от друга. Одна из задач данной статьи и есть исследование терминологии. Мы вводим термин «натурализация», под которым понимается примерно некий процесс перехода от «полностью чужого» к «своему», т. е. то, что европейцы хотят от иммигрантов.

Как уже было сказано, натурализация – это не только принятие гражданства, но и обретение положительного социального статуса. Традиционно механизм приобретения гражданства отчасти подразумевал ассимиляцию, был одним из способов натурализации. Время показало, что такое решение не было эффективным, так как данный механизм не работал при массовой инокультурной иммиграции и специфике ислама как религии.

На деле действует другой механизм натурализации, а именно межконфессиональное сожительство, т. е. «этническое гетто» ввиду плохой совместимости на бытовой почве. Г. Нойвирт пишет:

Различия включают в себя в основном привычки в одежде, еде, домашнем хозяйстве и обычное разделение труда между полами. Так как субъективные значения «иностранных» образов жизни и традиций не являются общепринятыми, то эти различия в образах жизни и традициях также мешают пониманию между членами различных этнических сообществ... Также расовые и этнические стереотипы могут укрепляться¹¹.

Ж. Кепель в свою очередь ввел термин «говорить по-исламски» («parler islamique»), который обозначает возможность европейца понять повседневность мусульман. Он свидетельствует о том, что исламский дискурс несовместим с европейским. Им показано, насколько языковые и бытовые символы важны во взаимопонимании между мусульманами-иммигрантами и европейцами¹². «Гетто» прежде всего появляется на почве идентичности. Для мусульман-иммигрантов – это способ сохранить свое религиозное самосознание. Историческими прецедентами являются еврейские гетто в Европе и «черные гетто» в США. «Гетто» – неэффективный метод натурализации, так как становится неприемлемым и для тех, кто в нем, и для всего остального общества.

Таким образом, в исторически сложившихся европейских обществах мусульмане приобретают статус ксена (гостя). Следовательно, проблема натурализации мусульман связана, прежде всего, с трансформацией самих европейских обществ, т. е. с изменением их социальной структуры.

В европейских академических кругах пытались решить проблему через интеграцию (адаптацию) как одного из форматов натурализации. И политика стран ЕС направлена на интеграцию мусульман в Европе как основное направление натурализации.

Попытка натурализовать приезжих была предпринята и в рамках мультикультурализма. Он стал доминирующим дискурсом конца 60 – начала 70-х годов. Но к 90-м годам случился поворот от мультикультурализма к «управлению разнообразием». Таким образом, встал вопрос об идентичности коренного населения европейских стран.

Эффекты и процессы, которые определяются нами как натурализация, целесообразно рассматривать в трех плоскостях: культурной, социальной и правовой. Законодательство европейских стран и ЕС создает некий контекст для натурализации, но при этом лишь стимулирует, а не порождает процессы. В действительности же проблема натурализации решается на бытовом уровне повседневной жизни, так как риски, появляющиеся в процессе натурализации, развиваются так, что на практике проблемы повседневной жизни опережают принятие законов. Таким образом, идентификация проблемы как исключительно юридической не позволяет решить ее. Натурализация – это средний путь между крайними альтернативами развития событий, которые в последние несколько лет обозначили себя в европейской политической жизни.

Важно исследовать концептуальную модель динамики процесса социальной идентификации в европейском обществе, дающую возможность проследить то, что во взаимоотношениях «мы–они» (скорее, различия «чужих») позволяет найти «своих» и наоборот¹³. Изменение европейской идентичности, в частности, было связано с образованием ЕС и его новых границ. При этом проблемы иммиграции стали общеевропейскими, и решения принимаются уже не только на уровне государств, но и на уровне ЕС. Лабильное состояние социальной идентичности стало нормой в современных обществах, поэтому в настоящий момент очень остро поставлен вопрос о европейской идентичности, решение которого является практической целью, а не неким политическим идеалом, так как проблемы повседневной жизни несут в себе достаточно мощный конфликтный потенциал.

Решение проблемы видится в определенных переходных социальных практиках, где будет получена новая положительная идентичность, которая позволит преодолеть первый барьер непризнания. Необходимо показать, что те формы натурализации, которые

мы встречаем в истории и поэтому называем традиционными, не только не решают проблем в новой ситуации, а наоборот усугубляют их в большинстве случаев; поэтому в центре нашего внимания должен быть альтернативный вариант – субкультура как механизм трансформации идентичности. Субкультуры, по сути, выполняют одни и те же функции и борются за решение одной и той же задачи – выработке положительной идентичности.

Осуществленные исследования свидетельствуют, что ассимиляция, интеграция, мультикультурализм как стратегии адаптации мусульман в европейском обществе оказались неработающими из-за специфики ислама как религии и массовости процесса эмиграции. Именно поэтому единственной работающей формой натурализации (превращение «чужаков» в «своих») оказались межэтнические сообщества, так называемые «гетто». Таким образом, для успешной натурализации мусульман необходимо двустороннее изменение идентичности, взаимное социальное признание мусульман и европейцев, т. е. изменение не только идентичности мусульман-иммигрантов, но и общей европейской идентичности. Возможно, что в перспективе станет возможным более успешное сосуществование этих идентичностей.

Примечания

- ¹ *Kepel G.* Les banlieues de l'Islam. P: Editions du Seuil, 1991.
- ² *Паолуччи Дж.* Ислам и мусульмане в Европе // Новая Европа. Христианская Россия. 2000. № 13. С. 51–66.
- ³ *Молодикова И.* Основные этапы и методы регулирования трудовой миграции в западноевропейских странах [Электронный ресурс] // Сетевой проект «Русский архипелаг». [М., 2003]. URL: <http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/povestka-immigration/trud/molodikova-etap-and-metod> (дата обращения: 01.02.2012).
- ⁴ *Игнатьев А.А.* Хроноскоп, или Топография социального признания. М.: Три квадрата, 2008.
- ⁵ *Паолуччи Дж.* Указ. соч. С. 51–52.
- ⁶ *Игнатьев А.А.* Указ. соч. С. 113.
- ⁷ *Фаллачи О.* Ярость и гордость [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Максима Мошкова. [М., 2004]. URL: <http://lib.ru/INPROZ/FALLACHI/gordost.txt> (дата обращения: 01.02.2012).
- ⁸ *Spencer R.* The Truth About Muhammad. N. Y.: Regnery Publishing, Inc., 2007.

- ⁹ Нидерландский политик, бывший депутат нижней палаты парламента страны и член Народной партии за свободу и демократию (VVD). Известна своей антиисламистской позицией; вместе с Тео ван Гогом сняла фильм «Покорность» (2004), сценарий которого был отчасти сделан по ее книге «Фабрика сыновей» (2002).
- ¹⁰ *Pipes D.* *Militant Islam Reaches America.* N. Y.: W.W. Norton, 2003.
- ¹¹ *Newirth G.* A Weberian outline of a theory of community: its application to the «Dark Ghetto» // *British Journal of Sociology.* 1969. № 2. P. 149–150.
- ¹² *Kepel G.* Op. cit. P. 25–27.
- ¹³ *Ядов В.А.* Социальные процессы. Постсоветское общество: идентичность и солидарность (тезисы) [Электронный ресурс] // Сайт Центра социологического и политологического образования. [М., 1999]. URL: <http://www.sociology.ru/centr/arch-iadov.html> (дата обращения: 01.02.2012).

ВОЕННОЕ КАПЕЛЛАНСТВО (На примере США и Великобритании)

Статья освещает специфику работы института военного капелланства на примере армий США и Великобритании. Данные, приведенные в статье, позволяют составить общее представление о реализации права на свободу вероисповедания в ходе несения военной службы, статистика позволяет составить общее впечатление о конфессиональном составе армии. Дана характеристика основных аспектов службы военного капеллана.

Ключевые слова: армия, военно-религиозные отношения, капелланство, религиозные меньшинства.

Для реализации вероисповедных прав военнослужащих, как правило, привлекаются военные капелланы, которые могут быть как официально завербованными военнослужащими, имеющими штатную должность капеллана при Минобороны, так и гражданскими лицами, исполняющими эту миссию наряду с другими своими обязанностями.

Военные капелланы служат во всех видах вооруженных сил (ВС) – армии, флоте, военно-воздушных силах, а также во всех компонентах ВС – действительная служба, резервы, гражданский персонал и национальная гвардия. И хотя штатные капелланы считаются военнослужащими, они являются *noncombatant* – не имеют права носить и применять оружие.

Как представители своей группы верующих капелланы должны быть одобрены религиозной организацией, которая, в случае США, отвечает трем базовым критериям, установленным Минобороны. Во-первых, организация должна быть некоммерческой, во-вторых, обладать действующим кандидатом на должность военно-

го капеллана, в-третьих, иметь свою паству в ВС. Поскольку США в сфере религиозной жизни сейчас уходят все дальше от строгого деноминационализма к более неденоминационным, интерденоминационным или даже независимым религиозным движениям, Минобороны дало полномочия нескольким организациям, каждое из которых как «колпак» накрывает сразу ряд религиозных групп (Национальная ассоциация евангелистов, Альянс евангелических церквей, Всемирный совет независимых христианских церквей)¹.

Создан ряд профессиональных организаций (Ассоциация профессиональных капелланов, Национальная ассоциация католических капелланов, Национальная ассоциация иудейских капелланов, Американская ассоциация христианских консультантов и др.²), способствующих обмену опытом среди капелланов. Каждая из них имеет свой «кодекс чести» капеллана, проводит регулярные мероприятия, способствующие профессиональному росту, обмену опытом и т. п. Членство в этих организациях – показатель высокого профессионального уровня капеллана, поэтому ряд организаций вводит период кандидатского членства, в течение которого молодого товарища наставляют и проверяют более опытные коллеги³.

Главная задача капелланов сейчас – поддержка и наставление военнослужащих, независимо от того, верит ли сам капеллан или его церковь в моральную правильность войны⁴.

Институт военных капелланов в Британской империи сложился в 1796 г.⁵ Изначально Департамент военных капелланов состоял только из представителей церкви Англии. Позже к ним присоединились католики, официально не входя в структуру департамента (1836), пресвитерианцы (1858), уэслианцы (1881) и иудеи (1892).

Согласно данным Минобороны США, должность капеллана в войсках была учреждена Конгрессом 29 июля 1775 г.⁶

В армии Великобритании в 2005 г. был организован специальный набор (на данный момент рекордный за последние 65 лет), в результате которого штат капелланов составляет 280 человек. Все рекруты – христиане. Однако ВС по мере надобности обращаются к гражданским капелланам, чтобы удовлетворить нужды религиозных меньшинств. Военнослужащие, исповедующие буддизм, ислам, сикхизм и индуизм, реализуют свои вероисповедные права с помощью капелланов, сотрудничающих с войсками, – эти должности были открыты в 2005 г. Все эти капелланы являются гражданскими лицами, они не служат в армии, не имеют воинских званий. В 2010 г. в войсках Великобритании проходило службу 440 буддистов, 120 сикхов, 690 индуистов, 600 мусульман, 80 иудеев.

В то же время военнослужащих-христиан пребывало на службе 162 140 человек⁷.

По сравнению с 2007 г. все категории (кроме уже названных, собирательная категория «христианская традиция», куда вошли среди прочих движение Христианская наука, Церковь Иисуса Христа святых последних дней, свидетели Иеговы; собирательная категория «другие религии» – язычники, викканты, неodruidy, зороастрийцы, растафариане, бахаи, спиритуалисты; нерелигиозные и пожелавшие не разглашать свою религиозность), кроме христиан, возросли в численности, а количество христиан уменьшилось на 3,9%⁸.

Преподобный Дэвид Уилкес, методист и генерал капелланов Британской армии, высказывал мысль, что было бы замечательно в будущем иметь военных капелланов нехристиан на постоянной службе⁹.

Армия Великобритании старается идти навстречу требованиям вероучений религиозных меньшинств: в части специально поставляется халяльное и кошерное мясо. Солдатам, исповедующим ислам, выделяется специальная комната для совершения молитвы, а также им разрешено соблюдать пост в месяц рамадан, если это не мешает исполнению их прямых обязанностей.

Кроме того, капелланы вовлечены в работу по образованию солдат. Их задача – просвещать военнослужащих о различных религиях, воспитывать уважение к ним. В их обязанности входит также проведение служб по погибшим военнослужащим.

Чтобы присоединиться к британской армии, капеллан должен быть родом из Великобритании, государства Содружества наций или Ирландской республики – в последних двух случаях им должна оказывать поддержку Церковь Великобритании. Капелланы получают свои полномочия на три года, этот срок может быть продлен до пяти лет. По окончании его можно заключить новый контракт, но если капеллан не подходит по возрасту, он должен оставить службу в армии. Средний возраст капелланов – 38 лет.

Отбор кандидатов обычно проходит в три дня. Священники оцениваются психологически, физически и духовно, а также по навыкам командной работы. Будущие капелланы должны быть готовы к тому, что им придется работать в экстремальных условиях в чужих краях и сталкиваться с нуждами солдат, ежедневно смотрящих в лицо смерти.

Важную часть подготовки составляет тренировка взаимодействия с военнослужащими – не единоверцами, подготовка солдат к

возможной гибели или необходимости убийства. В среде священнослужителей, не являющихся капелланами, популярно мнение, что психологическая помощь солдату в готовности отнять чужую жизнь является предательством священнической миссии. Капелланы отвечают им, что война в этом несовершенном мире является последним средством, но все же средством для разрешения конфликтов и восстановления справедливости. Солдатам они обычно говорят, что если те идут на войну не со слезами на глазах и разбитым сердцем, значит, они не за правую сторону воюют. Чтобы сгладить некоторые углы, капелланы дают солдатам теологическое объяснение теории «справедливой войны», которое говорит, что есть условия, при которых жестокость и даже убийство могут быть оправданными¹⁰.

У капелланов своя специализированная система тренировок. Они проходят обучение в офицерском военном училище «Королевская военная академия Сэндхерст» (Sandhurst Royal Military Academy). Курсы длятся четыре недели. Священники должны привести себя в форму и получить необходимые знания о службе в армии. Их не обучают обращению с оружием. Специальные лекции читает старший капеллан.

Капелланам разрешено поднимать вопросы морали: если у священнослужителя возникают сомнения о некоторых планах командования, он вправе обсудить их с офицером.

Если капеллан чувствует, что его убеждениям противоречит дальнейшее несение службы (как, например, в случае изменившихся обстоятельств – развязавшейся войны), он вправе подать в отставку. Хотя большинство предпочитает остаться, чтобы служить солдатам, попавшим в ситуацию такой же моральной дилеммы.

Первая поправка к Конституции США запрещает издание закона, устанавливающего какую-либо религию в качестве обязательной или запрещающего свободное исповедание оной. Тем не менее Конгресс считает необходимым деятельность института капелланства в качестве баланса между свободным исповеданием религии и отказом от каких-либо законов, делающих ее обязательной¹¹. Таким образом, принимая на службу в армию священнослужителей различных вероисповеданий, правительство США не пропагандирует какую-либо религию, а всего лишь способствует адекватному исполнению гражданских прав и свобод военнослужащих, членов их семей и гражданского персонала Минобороны. Закон Соединенных Штатов запрещает капелланам злоупотреблять должностным и служебным положением или обстоятельствами в

целях евангелизации, прозелитизма или любой другой формы принуждения и воздействия на человека, чьи религиозные воззрения отличаются от взглядов капеллана¹². Капелланы работают не только с военнослужащими и гражданским персоналом, но также и с членами семей военнослужащих¹³.

Окончательно правовой статус капелланства был определен совсем недавно, когда двое гарвардских студентов-юристов подали иск к армии США, в котором они заявляли, что институт военного капелланства противоречит Конституции и принципу отделения церкви от государства. Федеральный судья в итоге вынес решение, подтверждающее право военного персонала иметь возможность совершать богослужения и молиться вне зависимости от того, где они могут быть дислоцированы¹⁴.

Капелланы как субъекты права ответственны по всем международным договорам и конвенциям, ратифицированным США¹⁵.

В 1994 г., согласно данным капеллана Джозефа О'Доннелла, в армии США капелланами было представлено более 150 различных религиозных групп¹⁶. По данным на 2003 г. на службе в армии состояло 1400 капелланов. Кроме 30 раввинов и 15 имамов, все остальные были христиане¹⁷, представлявшие многочисленные христианские церкви и деноминации. Эта специфика США не раз вызывала интерес в исследованиях по военному капелланству. Если же обратиться к воспоминаниям капелланов, то в критических ситуациях границы религиозной принадлежности стираются и приходится взаимодействовать не только со «своими»¹⁸. Для военнослужащих с эксклюзивной религиозностью существуют программы работы с *Distinctive faith group leaders*: приглашают по мере надобности внештатные священнослужители, волонтеры, подшефные капелланам и работающие с теми военнослужащими, чьи нужды не может удовлетворить штатный священнослужитель¹⁹.

Участие в религиозных церемониях добровольное. Хотя в официальных документах делается пометка, что военнослужащие могут быть задействованы в обеспечении организационной поддержки проведения мероприятий религиозного характера. Поддержка проведения религиозных мероприятий из правительственных средств есть право солдат, членов их семей, пенсионеров, гражданского персонала Минобороны и другого полномочного персонала²⁰.

Капелланы армии США (как и Великобритании) входят в структуру ВС и должны соблюдать субординацию, но все же они

продолжают подчиняться своей внутренней церковной иерархии, и религиозные организации, к которым они принадлежат, не теряют над ними контроль²¹.

Институт капелланства, согласно официальной позиции, предусмотрен в целях воспитания и практики религиозных верований, традиций и обычаев в плюралистичном обществе для поддержания духовной жизни солдат и их семей. Также капелланы должны помогать командованию профессиональным советом и консультациями по вопросам религии, морали и этики.

Чтобы присоединиться к программе кандидатов в капелланы, соискатель должен быть либо зачислен в качестве студента на выпускной курс богословия в квалификационное учебное заведение, определенное директивой Минобороны, либо являться выпускником такого учебного заведения. Он также должен быть вовлечен в полную профессиональную религиозную занятость, результатом которой будет сертификация кандидатами религиозных групп или организаций, и иметь одобрение от религиозной организации, зарегистрированной в Минобороны. Это одобрение служит лишь для вступления в кандидатскую программу и не гарантирует получение статуса армейского капеллана.

Подготовка капелланов происходит по следующей программе: ежегодные тренировки в составе своего подразделения; ежемесячные тренировки и обучение, не связанные с действительной военной службой (Inactive Duty Training); самостоятельные тренировки; повышение профессиональной квалификации; специализированные тренировки и курсы, включающие обучение прыжкам с парашютом, первой медицинской помощи, работу с семьями военнослужащих и т. п. В нее включаются также программы наставничества, самостоятельное чтение и любые другие одобренные тренировки²².

В отличие от Великобритании, обучение капелланов армии США может проводиться не только на военных базах, но и в светских учебных заведениях, имеющих соответствующую аккредитацию.

Во время исполнения религиозных церемоний капелланы должны носить военную униформу, облачение или иной наряд, предписанный уставом и практикой его религиозной организации. Епитрахиль, таллит и другие атрибуты могут носиться вместе с униформой²³.

Капелланы в армии США пользуются поддержкой ряда правительственных и добровольных организаций, в числе которых От-

дел гражданских лиц армии, специалисты по религиозному образованию, специалисты по работе с молодежью, административный персонал, священнослужители религиозных меньшинств, лидеры самобытных религиозных течений, волонтеры. Эти участники военно-религиозных отношений осуществляют организационную и техническую поддержку капелланов.

Примечания

- ¹ *Paget N.K., McCormack J.R.* The Work of the Chaplain. Valley Forge: Judson Press, 2010. P. 36.
- ² С деятельностью организаций можно ознакомиться на веб-сайтах: Association of professional Chaplains (АРС). URL: <http://www.professionalchaplains.org>; National Association of Catholic Chaplains (НАСС). URL: <http://www.nacc.org>; National Association of Jewish Chaplains (НАЈС). URL: <http://www.najc.org>; American Association of Pastoral Counselors (ААРС). URL: <http://www.aapc.org>.
- ³ *Paget N.K., McCormack J.R.* Op. cit. P. 98.
- ⁴ Army Chaplains // Website BBC. URL: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/priests/armychaplains_1.shtml (дата обращения: 23.12.2011).
- ⁵ History of Army Chaplains // British Army Website. URL: <http://www.army.mod.uk/chaplains/23350.aspx> (дата обращения: 26.12.2011).
- ⁶ Army Chaplain Corps Activities. Washington DC: Headquarters. Department of the Army, 3 December 2009. P. 1 // U.S. Army Chaplaincy. URL: http://armypubs.army.mil/epubs/pdf/r165_1.pdf (дата обращения: 20.12.2011).
- ⁷ Table 2.13 Strength of UK Regular Forces by Service and religion. UK Defence Statistics 2010 // Official web-site of DASA (Defense analytical services and advice). URL: <http://www.dasa.mod.uk/modintranet/UKDS/UKDS2010/c2/table213.php> (дата обращения: 11.01.2012).
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Army Chaplains.
- ¹⁰ *Dreher R.* Ministers of War: The amazing chaplaincy of the U.S. military // National Review. 2003. Vol. 55. URL: <http://old.nationalreview.com/dreher/dreher200405111628.asp> (дата обращения: 23.12.2011).
- ¹¹ Army Chaplain Corps Activities. P. 1.
- ¹² *Paget N.K., McCormack J.R.* Op. cit. P. 44.
- ¹³ Army Chaplain Corps Activities. P. 1.
- ¹⁴ *O'Donnell J.F.* Clergy in the military – Vietnam and after: one chaplain's reflections // The Sword of the Lord. Military Chaplains: From the first to the twenty-

- first century / Ed. by D.L. Bergen. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2011. P. 227.
- ¹⁵ *Paget N.K., McCormack J.R.* Op. cit. P. 99.
- ¹⁶ *O'Donnell J.F.* Op. cit. P. 222.
- ¹⁷ *Dreher R.* Op. cit.
- ¹⁸ См.: *Rabbi Max B. Wall.* "We will be": Experiences of an American jewish chaplain in the Second world war // *The Sword of the Lord.* P. 187–214; *O'Donnell J.F.* Op. cit. P. 215–232.
- ¹⁹ *Army Chaplain Corps Activities.* P. 16–17.
- ²⁰ *Ibid.* P. 9–10.
- ²¹ *Ibid.* P. 10.
- ²² *Ibid.* P. 22–24.
- ²³ *Ibid.* P. 13.

А.А. Шиян, Т.А. Шиян

ФИЛОСОФИЯ. КУЛЬТУРА. ИСТОРИЯ

12–13 декабря 2011 г. на философском факультете РГГУ прошла XVII ежегодная конференция по методологии истории философии, посвященная в этом году теме «Философия. Культура. История» (председатель оргкомитета – проф. *А.Н. Круглов*). Хотя конференция имела статус межвузовской, фактически в этом году она получилась международной: кроме представителей различных вузов России (из Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Ханты-Мансийска), в конференции и в сборнике ее материалов (статей) участвовали представители Украины (Одесса), Грузии (Тбилиси), Хорватии (Загреб), Германии (Бохум, Вупперталь, Тюбинген), Франции (Тулуза, Перпиньян), Италии (Бергамо), Австралии (Сидней), Японии (Киото), Китая (Шанхай). Часть выступлений и дискуссий велась на немецком языке. К сожалению, не все зарубежные коллеги, подготовившие выступления, смогли принять участие в работе самой конференции. Особое сожаление мы выражаем об отсутствии грузинского коллеги, который не смог посетить Россию из-за проблем современных российско-грузинских визовых отношений.

Работа конференции была организована по нескольким тематическим блокам, хотя это ее структурирование было во многом условным, так как проблематика докладов неизбежно пересекалась друг с другом.

Работа конференции открылась докладом *В.П. Филатова* «Антропологический проект Карла Маркса». Критически разбирая антропологические взгляды Маркса, докладчик заострил внимание на утопичности и принципиальной нереализуемости марксовского проекта свободного и неотчужденного труда.

Т.А. Сметанина рассмотрела в своем докладе особенности курса личности в философии русского консерватизма в текстах

П.Я. Чаадаева, славянофилов, К.П. Победоносцева и ряда других авторов XIX в.

Н.И. Ищенко в докладе «Проблема культуры в философской антропологии» дал характеристику взглядов классиков философской антропологии XX в. М. Шелера, А. Гелена, Х. Плеснера, касающихся сущностных отличий человека от животных и, соответственно, мира культуры от мира природы. В частности, им было представлено ключевое для их различения понимание открытой (культурной) и инстинктивной (природной) программ поведения.

Второй утренний тематический блок был посвящен различным философским аспектам историчности и истории. *А.Б. Паткуль* в докладе «Оппозиция логического и исторического» обсуждал на примере этой оппозиции возможные подходы к изучению истории философии и анализировал историко-философские концепции Гегеля, Шеллинга, неокантианцев и Хайдеггера. *С.А. Коначѳева* в докладе «От историчности вот-бытия к историчности “последнего Бога”» рассматривала эволюцию философских взглядов Хайдеггера на соотношение бытия и Бога в аспекте историчности. Также прозвучали доклады *Д.Н. Дроздовой* «Представления об исторической реальности в историографии Александра Койре» и *Б.В. Подороги* «Понятие “гештальта” в философии истории О. Шпенглера».

Достаточно традиционный для конференции и один из наиболее многочисленных тематических блоков составили феноменологи. Их выступления заняли всю послеобеденную часть первого дня конференции.

Несмотря на разнообразие тем, персоналий и проблем послегуссерлевской феноменологии, основной вектор ее развития и модификации был определен самим Гуссерлем. Весьма неожиданное, на первый взгляд, понимание трансцендентальной феноменологии, высказанное Гуссерлем в поздних рукописях, было представлено в докладе *Г.И. Чернавина* «Феноменологическое учение об установке и взвешенное состояние». Трансцендентальная феноменология в этот период понималась Гуссерлем как пространство напряжения между модусами естественной и феноменологической установок: феноменолог должен пытаться удержать два способа восприятия мира – естественный и феноменологический. Чернавин поставил вопрос, являются ли эти два модуса модусами единой субстанции. Не отрицая возможности отрицательного ответа, докладчик склонялся к тому, что существует единая, общая основа для этих состояний – специальный модус осуществления (*Vollzugsmodus*).

Хотя проблема соотношения двух установок была явно сформулирована Гуссерлем только в поздний период творчества, эта проблема имплицитно присутствовала в истории философии задолго до возникновения его феноменологии. Так, *М.А. Белоусов* в докладе «Феноменология и наука о человеческой природе. К гуссерлевской интерпретации Юма» подчеркивал, что уже перед Юмом стояла проблема соотношения философской рефлексии, тематизирующей глубинную жизнь сознания, и обыденного опыта, ничего не знающего об этой жизни. По мнению Белоусова, ни Юм, ни Гуссерль не смогли решить этой задачи адекватно, в частности и потому, что не сумели полностью тематизировать способы и шаги своей собственной работы.

А.А. Шиян в докладе «К проблеме применения феноменологического метода к социальной жизни» упрекнула американского феноменолога Л. Эмбри в нетематизированности позиции наблюдателя в его исследованиях повседневной жизни. При исследовании ситуаций обыденной жизни Эмбри пытается одновременно исследовать данность предмета в нашем сознании и результаты обыденного опыта, не актуализированные в данный момент, что подразумевает работу в двух установках. Шиян указала на модификации, которые претерпела у Эмбри гуссерлевская феноменология: отождествление восприятия и наблюдения, появление анализа рефлексии над сознанием других людей, использование понятия «интендируемый процесс» вместо «интенциональный акт» и др.

Своеобразное преломление проблема соотношения естественной и феноменологической установок получила в докладе *А.А. Кузнецова* «Теория интерсубъективности в “Геттингенских лекциях” и в “Картезианских медитациях” Эдмунда Гуссерля». Подводя итог анализу интерсубъективности в указанных текстах, докладчик заметил, что способ анализа в них один и тот же, но задачи – разные. Цель в «Геттингенских лекциях» (далее – Лекции) – выявление общезначимых интерсубъективных единиц, в «Картезианских медитациях» (далее – КМ) – выявление условий возможности данности Другого в собственном опыте. В ходе дискуссии участники конференции согласились, что в Лекциях интерсубъективность вводится и рассматривается Гуссерлем формально, т. е. в теоретической, нефеноменологической позиции. Однако в КМ была сделана попытка описать опыт данности Другого в феноменологической установке, для чего и была проведена редукция к сфере собственного. То, что опыт данности Другого у Гуссерля в КМ представлен

неубедительно, имеет свои основания в недостаточной тематизации сферы кинестетического.

Этот недостаток был восполнен Л. Ландгребе, чему отчасти был посвящен доклад *А.Э. Савина* «Понятие интенциональности у Людвига Ландгребе». Савин показал, какое развитие у Ландгребе получило гуссерлевское понятие «горизонтной интенциональности», которая предшествует интенциональности в обычном смысле. «Горизонтная интенциональность» эксплицируется не только как свойство сознания, но и как практическое владение собственным телом.

Другой вариант развития недостаточно разработанного Гуссерлем понятия «горизонтной интенциональности» был освещен в докладе *Ю. Икеда* «Представление и мир: феноменология мира и обновление понятие феномена у Ойгена Финка». В нем японский коллега рассмотрел, как другой ученик Гуссерля, Ойген Финк, вводил понятие экстенциональности в качестве сознания изначального удержания пространственного поля, являющегося условием возможности интенционального сознания в обычном гуссерлевском смысле. Отталкиваясь от понятия экстенциональности, Икеда рассмотрел описание Финком опыта данности мира в феноменологической установке. Доклад вызвал много вопросов и возражений. Так, например, А.Н. Круглов настаивал на строгом историко-философском рассмотрении заявленных проблем, в частности на обращении к истокам используемых терминов («мир», «горизонт» и др.), уходящих корнями в философию немецкого Просвещения XVIII в.

Первая половина второго дня конференции была занята более разнородным тематическим блоком, посвященным различным аспектам науки, методологии, эпистемологии и логики. Смысловым ядром первого утреннего заседания было наследие Московского методологического кружка (далее – ММК), лидером которого был Г.П. Щедровицкий. Здесь особо хочется отметить доклад *Н.И. Кузнецовой* «Эпистемология в новом ракурсе: концепции Г.П. Щедровицкого и М.А. Розова», в котором сравнивались эпистемические подходы двух представителей ММК. Насколько мы знаем, исследование подобного типа, т. е. сравнительный анализ взглядов разных представителей Кружка по одному вопросу, осуществлено впервые. Тема сравнения взглядов раннего Щедровицкого с идеями некоторых его коллег и оппонентов была затронута и в выступлении *Д.А. Бахтурина* «Современная философия науки и неформальная логика в советской философии 60-х годов XX века».

Не связанным с традицией ММК, но также посвященным идеям неформальной логики было выступление *А.С. Бобровой* «Время не-

формальной логики», осветившей некоторые тенденции современного логического образования. Также необходимо упомянуть доклад *Г.Г. Шевакина* «Особенности философствования в Италии в первой половине XX века. Философия проблематизма Уго Спирино». Идеи итальянского философа удивительным образом перекликались с традицией ММК, в которой проблематизация на некотором этапе развития стала одним из основных приемов методологической работы.

Вторая половина утреннего заседания открылась сообщением *Т.А. Шияна* «О совместном становлении математики и философии в Древней Греции», в котором рассматривалось появление античной математики в рамках процессов становления философии. По мнению докладчика, «математические» дисциплины в преаристотелевский период развития философии принимали на себя роль инструмента развития логического мышления, что закрепило их место в системе философского образования и повлияло на их последующее развитие в единую науку. Далее следовали ориентированные на аналитическую традицию доклады коллег из НИУ–ВШЭ. *Ю.В. Горбатова* в выступлении «Зло и всемогущество» рассмотрела представления ряда современных аналитических философов и теологов об этических атрибутах Бога. *С.В. Данько* в сообщении «Мета-трансцендентная этика Л. Витгенштейна» разобрала некоторые представления Витгенштейна, имеющие отношение как к его теории познания, так и к этике. *В.В. Горбатов* в выступлении «Борьба за метасемантику: двумерный подход» продемонстрировал возможности применения аппарата двумерных семантик к анализу естественно-языковых выражений.

Послеобеденное заседание открылось блоком, посвященным философской эстетике и философии искусства. В докладе *А.С. Детистовой* «Философская экзегеза искусства у Э. Левинаса» рассматривались эстетические идеи Левинаса, более известного в качестве этика. Детистова показала не только оригинальность его эстетических взглядов, но и их органичную включенность в общий контекст творчества. Большой отклик вызвали также выступления *В.В. Ушакова* «Философские аспекты эстетики А. Дёблина» и *Е.А. Шестовой* «“Трансцендентальная поэзия” Фридриха Шлегеля».

Заключительный тематический блок был посвящен общественно-политической тематике. Его открыло выступление *А.И. Алёшина* «О критике В.С. Соловьевым и П.И. Новгородцевым “экономизма” и социально-философского учения К. Маркса», в котором было освещен ряд аспектов формировавшегося в русской философской культуре XIX – начала XX в. феномена антикапиталистической ментальности. Среди немногих на конференции сообщений, связан-

ных с французской философией, были выступления *Е.Н. Блинова* «Панполитизм “Тысячи плато”» Делёза и Гваттари: микрополитика, сегментарность, ретерриториализация» и *Д.Э. Гаспарян* «Что такое Антипросвещение?» Второй из них вызвал бурную дискуссию, продолжившуюся в кулуарах. В дискуссии критике подверглось как само понятие антипросвещения, применявшееся М. Фуко, так и вообще правомерность использования понятия «Просвещение» в качестве универсального историософского принципа, применимого для интерпретации различных исторических периодов и культур. Сообщение *С. Фолнович* «Положение языка и философское мышление в Хорватии в 90-х годах XX века» было посвящено описанию языковой дискриминации сербов в пост-югославский период хорватской истории и влияния этих процессов на философскую жизнь страны.

Спектр национальных традиций и персоналий, тематизированных в прозвучавших выступлениях, оказался достаточно широким. Это – древнегреческая (и, шире, античная) философия, англо-американская традиция (Д. Юм, условно – Л. Витгенштейн, различные современные английские и американские аналитики), немецкая философия и литература (Г. Гегель, Ф. Шлегель, К. Маркс, М. Шпенглер, Э. Гуссерль, М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, А. Дёблин, М. Хайдеггер, О. Финк, Л. Ландгребе и др.), французская (А. Койре, Э. Левинас, М. Фуко, Ж. Делёз и др.), итальянская (Уго Спирито), хорватская и русская, как дореволюционная (консерваторы XIX в., В.С. Соловьёв, П.И. Новгородцев), так и позднесоветская (Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев, Г.П. Щедровицкий, М.К. Мамардашвили, М.А. Розов) философские традиции. С учетом статей коллег, по тем или иным причинам не сумевших выступить на конференции, разнообразие освещенных исторических и культурных феноменов еще шире.

Сборник материалов, включающий 36 статей, вышел под редакцией *А.Н. Круглова* и *Т.А. Шияна*. Несколько статей в сборнике материалов опубликованы в переводах с французского и немецкого языков, в связи с чем организаторы выражают признательность их переводчикам: *А.С. Детистовой*, *А.Э. Савину* и *А.А. Шиян*. Мы благодарим также «Немецкий дом науки и инноваций» (DWIH) за помощь и содействие в организации конференции.

ФИЛОСОФИЯ ТАН ЦЮНЬИ: ВОСТОК И ЗАПАД

В настоящее время стало очевидным, что Тан Цюньи (1909–1978) представляет собой одного из тех китайский мыслителей XX в., чьи идеи, несомненно, будут оценены лишь в будущем. Тан Цюньи как представитель нового конфуцианства оказал огромное влияние на развитие и формирование нового видения в китайской философии. В свое время его идеи вызвали неоднозначную реакцию. Идеологические ограничения не способствовали развитию его творческих замыслов, в связи с чем Тан Цюньи был вынужден покинуть страну, что усложнило для него контакты и передачу информации. Однако в последние годы интерес к его философским взглядам непрерывно растет, о чем свидетельствуют регулярные посвященные ему конференции, проходящие в Гонконге, Тайбэе, Гуйлине, Шанхае и других городах.

В этой информационной заметке предпринята попытка суммировать основные философские взгляды Тан Цюньи, и в частности его труда «Чжун си чжэсюэ сысян бицзяо яньцзюцзи» («Сборник сравнительных исследований философских идей Китая и Запада»), опубликованного в 1943 г. На основании современной китайской научной литературы мы также попытаемся определить отношение современного Китая к философским идеям Тан Цюньи.

В XX в. влияние Запада на Китай было неизбежным. Чужеродные, новые для Поднебесной философские, политические взгляды вкупе с традицией осуществляли некую мутацию, что, несомненно, повлекло за собой значительные изменения в китайской культурной среде. Все это в итоге и привело к рождению очередного этапа в новом конфуцианстве. Поиск сходств и различий между Китаем и Западом будоражил умы китайских мыслителей. Тан Цюньи как

представитель нового конфуцианства, пытался сформулировать позицию этого течения по существующим проблемам китайской культуры, а также рассматривал возможные взаимодействия китайской и западной культур.

В процессе сопоставления культур Китая и Запада Тан Цзюньи пришел к выводу, что основным фундаментом китайской культуры являются именно искусство и мораль, а для западной культуры основой служат религия и наука. Тан Цзюньи отмечает, что западная культура в сущности своей направлена на мир природы, а также на способы существования человека в природе, что впоследствии, несомненно, привело к забвению эмоционально-субъективного компонента. Что же касается китайской культуры, то ее основа – это интерес к человеку как к единичному субъекту. Поэтому первостепенной целью китайской философии является освобождение человека от «овеществления» (*у хуа*). Китайская философия содействует осуществлению индивидуальных ценностей человека и становлению его в качестве независимого морального субъекта, в связи с чем Тан Цзюньи заключил, что для Китая является неприемлемой западная система развития, в частности капитализм и социализм. Прежде всего, капитализм совершенно несовместим с традиционным китайским принципом «выдвижения достойных согласно их талантам». Капитализму присущи пороки индивидуализма, национализма, демократизма и пр., что является абсолютно несовместимым с китайской традиционной культурой. Что же касается социализма, то при нем в атмосфере принудительного и поголовного коллективизма неизбежно проникновение традиции марксизма, влекущей к насильственному уничтожению традиционной китайской культуры.

Согласно Тан Цзюньи, китайская культура – это уникальная система, заключающая в себе тесно переплетающееся единство литературы, истории, науки, философии, морали и политики. Китайская культура гомогенна, что столь контрастирует со множественностью культурных истоков Запада. Кроме этого, ключом к пониманию духовной культуры Китая служит китайская классическая философия. В связи с этим своей главной задачей Тан Цзюньи считал работу во имя возрождения индивидуального, морального и исторического сознания китайской нации, для того чтобы «китайцев сделать снова китайцами». Несомненно, влияние западной культуры на Китай было неизбежно, но, согласно его убеждению, ни в коем случае не стоит беззаветно отдаваться Западу и при этом придавать забвению китайскую культуру. Необходимо постоянно

находиться в процессе «возвращения к корням», необходимо сохранять свою собственную уникальную культуру. Бездумное заимствование у Запада принципиально несовместимых с китайской культурой философских взглядов, политических режимов и пр. может лишь усугубить положение дел в стране. Однако Тан Цзюньи также констатировал, что заимствования достижений науки, обогащение данными ценностями приведут к всестороннему развитию человека как субъекта морали, познания и практики. Следовательно, сохранение традиции и обогащение теоретическими научными знаниями Запада в конечном итоге восполнят пробелы, существующие на данный момент.

Тан Цзюньи также считал, что и Западу также есть чему поучиться у Китая. Многие представители западных культур считают китайскую культуру «мертвой», однако она еще жива и, возможно, в ней таится будущее большей части населения Земного шара. Человек в китайской традиции выступает как творение, противопоставляемое его Создателю, но в качестве морального субъекта, способного духовно трансформировать «Небо» (*Тянь*) и «Землю» (*Ди*). Западу же присущи бесконечные попытки преобразования мира, стремление к неизвестному, возможно, даже стремление к недостижаемому совершенству. Стабилизирующее воздействие на западную культуру, по мнению Тан Цзюньи, могут оказать свойственные китайской культуре «дух восприятия существующего как истинного», мудрость «полноты и духовности», а также «дух середины». Помимо этого, для Запада может быть полезен и опыт непрерывного развития китайской культуры на протяжении нескольких тысячелетий и, конечно же, «этический гуманизм», столь свойственный китайской культуре, способный установить систему наставнических, но при этом и дружеских отношений между всеми членами его общества.

Современный Китай претерпел значительные изменения в отношении китайской традиционной мысли. Существовавшая ранее борьба власти против традиционной культуры сошла на нет. Прежде гонимая прочь китайская философия ныне рассматривается как способствующий фактор на пути индустриальной модернизации. Все это привело к тому, что с конца XX в. в научных кругах Китая в один голос стали призывать к «возвращению к корням», «пробуждению своего прошлого», «возвращению к традиции» и т. д. Любые попытки синтеза конфуцианства с социалистической идеологией и марксизмом в настоящий момент вызывают критику и даже осуждение (Ли Сяогань, Хуан Гуан-

минь и др.). Слепое следование Западу стало ошибкой, способной привести лишь к безвозвратному «загниванию» собственной уникальной культуры. И именно сейчас философия Тан Цзюньи обрела новую жизнь. Поднимаемые и озвученные им ранее вопросы дискутируются с новой силой. То, к чему он призывал 70 лет назад, наконец-то услышано. И поэтому, говоря о важности вклада философии Тан Цзюньи, необходимо отметить то, что именно им первым были подняты основные вопросы и поставлены задачи перед Востоком и Западом, некоторые из которых остаются неразрешенными и по сей день.

ЙОГА В РОССИИ

Впервые на русском языке слово «йога», вероятно, появилось в книге «Багуат-гета, или Беседы Кришны с Аржуном» в издании Н.И. Новикова (перевод А.А. Петрова, 1788 г.). «В языке санскрит нет другого слова, которое можно бы было толковать столь многообразно как сие»¹, – читаем мы в примечании переводчика. «Многообразие» толкований, верно подмеченное Петровым, в современном мире имеет чрезвычайно широкий диапазон: от академических штудий в связи с понятием «йога» до различных методик «занятий йогой», а также представлений о йоге, как о системе психофизических упражнений (телесной практике).

Возникновение таких представлений отчасти обусловлено рядом популярных публикаций, изданных в России в начале XX в. Прежде всего речь идет о переводах работ Свами Вивекананды (настоящее имя – Нарендранатх Датта, 1863–1902)², а также американского автора Уильяма Аткинсона (1862–1932), писавшего под псевдонимом Рамачарака³. Именно первые два десятилетия XX в. имел в виду Б.Л. Смирнов (1891–1967), когда писал о внезапно постигшей Россию и Европу «моде на йогу»⁴. Одним из первых он акцентировал внимание на том, что данная «мода» (не столько на йогу, сколько на «неправильный», с точки зрения Смирнова, метод психофизических упражнений) имеет мало общего с традиционным индийским учением. Смирнов подчеркивал необходимость обращения к древним текстам и, кроме того, к данным современной ему медицинской науки (как известно, по своей основной профессии Смирнов был врачом). Метод «занятий йогой» у него был сосредоточен, главным образом, на выполнении «асан». Эти «позы» Смирнов описывал, основываясь на трудах Свами Кувалааянанды (1883–1966), которые были посвящены естественно-научному

обоснованию различных аспектов учения. Целью подобных занятий йогой было отнюдь не индийское «освобождение», но в первую очередь психическое и физическое здоровье, профилактика и способ «здорового образа жизни». Фактически мы сталкиваемся здесь с особой философией «занятий йогой», сочетающей в себе множество разнообразных представлений (медицинских, психологических, философских и др.). Однако если для Б.Л. Смирнова данные представления так или иначе опирались на индийские тексты, то для многих, «занимавшихся» йогой в XX в., эти тексты зачастую использовались лишь в качестве дополнения к «занятиям йогой», в качестве своего рода «инструктивного пособия», оторванного от культурно-исторического контекста. Как замечал еще в 20-х годах прошлого века индийский философ С. Дасгупта (1887–1952), книга которого была переведена на русский язык лишь в начале века нынешнего, йогу рассматривают «как систему практической дисциплины, игнорируя ее право на признание системой философской»⁵. В России таким «признанием», по-видимому, следует считать появление перевода на русский язык «Йога-сутр Патанджали и Вьяса-бхашьи» Е.П. Островской и В.И. Рудого в 1992 г.⁶ При этом интерес к занятиям йогой появился в СССР значительно раньше.

В 1960-е годы по линии культурного обмена в Индию отправился филолог, преподаватель хинди в МГУ А.Н. Зубков (1924–1997), известный также впоследствии как автор статей по лечебной гимнастике йогов и один из первых отечественных преподавателей йоги. В 1964 г. в издательстве «Молодая гвардия» был напечатан роман И.А. Ефремова (1908–1972) «Лезвие бритвы», где йога описывается как особая дисциплина самосовершенствования, психологическая наука. Как говорит автор в коротком введении, «цель романа – показать особенное значение познания психологической сущности человека в настоящее время для подготовки научной базы воспитания людей коммунистического общества»⁷. Схожий подход к йоге как «дисциплине тела и ума» мы наблюдаем и в фильме (скорее популярном, нежели научном) «Индийские йоги – кто они?» украинского режиссера А.А. Серебренникова (1932–1998), который вышел на экраны в 1970-е годы при непосредственном участии В.В. Бродова (1912–1996) – индолога, автора книг и статей по истории индийской философии. «Индийская йога», – говорит в фильме Бродов – «это не только оздоровительная гимнастика. Йога – и философия, и этика, и оздоровительная гимнастика для тела, психики, ума». Между тем философия йоги определена в фильме как бесполезные

и «чуждые» советскому человеку «мистические суждения». Интерес к йоге был сосредоточен вокруг «практической стороны учения» (т. е. гимнастики и этики), используемой наряду с научными достижениями в целях укрепления здоровья и «гармоничного воспитания человека».

Несмотря на такой подход, «чуждые» представления все же привели к запрету на занятия йогой в СССР сразу после выхода фильма. Лишь спустя 10 лет, в начале 1980-х годов, была опубликована книга В.Г. Верещагина «Физическая культура индийских йогов» (рецензировал книгу И.П. Ратов, мастер спорта и доктор педагогических наук). Книга была ориентирована на широкий круг читателей и пропагандировала «методы тренировки йогов», призванные «вскрывать резервы физических и психических возможностей человеческого организма, овладение которыми пока недоступно с помощью других методов тренировки»⁸. Автор подчеркивал необходимость «разумного и творческого использования опыта одной из древнейших культур на земле»⁹, стремился «изложить методы физической культуры индийских йогов таким образом, чтобы пробудить интерес к их дальнейшему творческому обсуждению и исследованию»¹⁰. Йога определена как широкое понятие и даже (в первую очередь) как религиозно-философская система. Вместе с тем основной интерес для Верещагина составляла не индийская философия и не философия йоги, а «методы, которые позволяют с помощью физических упражнений и самовнушения влиять на психику и некоторые физиологические отправления человеческого организма»¹¹.

Обнаружить какую-либо связь между данным «сочетанием статических и динамических упражнений, методов расслабления и дыхательной гимнастикой»¹² и йогой как религиозно-философской системой оказывается весьма проблематично. В частности, если мы откроем текст Патанджали, то не найдем в нем никаких конкретных указаний к освоению тех или иных «упражнений» или «практик». То же касается и иных текстов йоги, в особенности средневековых, рассмотрение которых немислимо без учета глубоких и разносторонних связей учения с различными формами религиозного сознания индийской культуры, многими философскими течениями и концепциями. Впрочем, есть более поздний текст, который косвенным образом указывает на возможность истолкования йоги как «сочетания упражнений» – это уже упомянутая выше знаменитая «Раджа-йога» Свами Вивекананды (1896). Значению данного текста в формировании особых представлений о йоге в

XX в. посвящено специальное исследование Э. де Михелис¹³. По мнению ученого из Кембриджа, данные представления значительно отличаются от традиционных индийских и сочетают в себе множество идей и концепций – от американского трансцендентализма до философии в духе движения *New Age*.

В одной из книг о «занятиях йогой» в России начала 1990-х годов можно прочесть: «Мировоззрение йогов представляет интерес не для широкого круга людей, а лишь для специалистов-философов, занимающихся исследованием индийских философских систем». Авторы адресуют свою книгу непрофессионалам, которые занимаются «физическим, психическим и духовным совершенствованием»¹⁴. Примечательно, что профессионалами, по мнению авторов, являются не специалисты-философы и не индийские йоги, а *врачи* – руководители специальных «центров» и «школ йогои». Человек, который посещает занятия йогой или занимается самостоятельно, таким образом, совсем не обязательно должен понимать йогу как «плоть от плоти индийской культуры» или же интересоваться ее философией. Он вполне может ограничиться предложенными ему методами и воспринимать йогу в контексте самых разнообразных систем и идеологий.

В этом смысле представляется интересной точка зрения американского антрополога Дж. Альтера, акцентировавшего внимание на двух основных представлениях о йоге в современном мире: 1) йога как философия, сходная по своей роли и значению для Южной Азии с философией Аристотеля в становлении западной интеллектуальной традиции; 2) йога как система альтернативной медицины и физической культуры. Дж. Альтер утверждает, что в XX в. произошло «историческое преобразование философии [йоги] в физическое воспитание, здравоохранение и официальную медицинскую практику. ...Йога была модернизирована, медикализована и трансформирована в систему физической культуры»¹⁵.

В России, на наш взгляд, имело место не столько преобразование, сколько заимствование разнообразных, порой противоречивых представлений о занятиях йогой с Запада (где «мода» на йогу возникла еще в 1890-е годы) и из самой Индии (которая также восприняла многие западные концепции). После открытия курсов при посольстве Индии в Москве в конце 1980-х годов занятия йогой получили широкое распространение. На прилавках магазинов в 1990-е годы появилось огромное количество публикаций о том, как «освоить йогу»: в основном это переводы и переводы переводов индийских и западных «гуру», по-своему излагавших и интерпре-

тировавших индийские тексты. В то же время интерес к изучению йоги как философии не выходит за пределы узкого академического круга (и даже здесь, следует заметить, йоге как одной из религиозно-философских систем Индии посвящено, по сравнению с другими системами, наименьшее число исследований). Только в первом десятилетии XXI в. появляются переводы на русский язык работ таких индийских и западных исследователей йоги, как С. Дасгупта¹⁶, М. Элиаде¹⁷, Г. Ферштайн¹⁸ и другие. Ситуация меняется с появлением Интернета, когда становятся легко доступны самые разные источники информации о йоге: тексты на санскрите, книги на других языках, словари, тематические сообщества и онлайн-конференции. Практические руководства доступны теперь всем желающим как изучать йогу, так и заниматься йогой.

Важно заметить, что йога и ее философия предстают перед нами «не как реализация сообщения на каком-либо одном языке, а как сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности»¹⁹. Без учета многообразия кодов, без тщательного анализа разнообразных «сообщений» мы не сможем понять йогу как многозначное и многомерное явление современного мира. Такой подход, на наш взгляд, должен найти свое применение в России, где йога вне академического круга еще только обретает философский статус и многими занимающимися до сих пор воспринимается сугубо как система психофизических упражнений и методология здорового образа жизни.

Примечания

- ¹ Багуат-гета, или Беседы Кришны с Аржуном. М.: Университетская типография Н.И. Новикова, 1788. С. 60–61. Об этой книге см. статью: *Гринцер П.А.* Первый русский перевод «Бхагавадгиты» // *Восточная классика в русских переводах. Обзоры. Анализ. Критика.* М.: Восточная литература, 2008. С. 12–46.
- ² См., например: *Вивекананда.* Философия йога. Лекции, читанные в Нью-Йорке зимою 1895–6 г. о Раджа-йоге, и афоризмы Патанджали с коммент. / Пер. с англ. Я. Попова. Сосница, 1911; *Бхакти-йога.* Лекции, читанные Суоми Вивеканандой, пересмотренные и изданные Суоми Сараданандой / Пер. Я. Попова. СПб., 1914.

- ³ См., например: *Рамачарака*. Жнани-йога. СПб.: Тип-я М.Г. Корнфельда, 1914; *Он же*. Пути достижения индийских йогов. 2-е изд. Петроград: Новое время, 1915.
- ⁴ Махабхарата. Бхагавадгита (Кн. VI, гл. 13–24, Кн. XVI) / Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1963. С. 196.
- ⁵ *Дасгунта С.* Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли / Пер. с англ. О.В. Стрельченко. СПб.: Наука, 2008. С. 5.
- ⁶ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, 1992.
- ⁷ *Ефремов И.* Лезвие бритвы: Роман приключений. М.: Молодая гвардия, 1964.
- ⁸ *Верещагин В.Г.* Физическая культура индийских йогов. Минск: Польша, 1982. С. 9.
- ⁹ Там же. С. 6.
- ¹⁰ Там же. С. 3.
- ¹¹ Там же. С. 9.
- ¹² Там же. С. 14.
- ¹³ *Michelis E. de.* History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism. N. Y.; L.: Continuum, 2005.
- ¹⁴ *Зубков А.Н., Очаповский А.П.* Хатха-йога для начинающих. М.: Медицина, 1991. С. 13.
- ¹⁵ *Alter J.* Yoga in modern India. The Body between Science and Philosophy. Princeton: Princeton University press, 2004. P. 10.
- ¹⁶ См. прим. 5.
- ¹⁷ См.: *Элиаде М.* Йога: Бессмертие и свобода / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. С.В. Пахомова. СПб.: ИД Санкт-Петербургского университета, 2004. 2-е изд., исправл. и доп.
- ¹⁸ См.: *Ферштайн Г.* Энциклопедия йоги / Пер. с англ. А. Гарькавого. М.: Фаир-Пресс, 2003.
- ¹⁹ *Лотман Ю.М.* Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академический проект, 2002. С. 90.

Abstracts

E.V. Alexandrova

RITUAL COMMUNICATION IN THE WNIS' PYRAMID TEXTS

The Pyramid texts are analyzed in the context of ritual exchange with the Afterworld. Considering Egyptian perception of the Other and principles of communication with it, the author elucidates peculiarities of figurative language of the Pyramid texts and their special ritual and mythological functions in the framework of the royal mortuary cult.

Key words: pyramid texts, mortuary cult, sacred communication.

M.V. Atyakshev

V.S. SOLOVYOV AND L.A. TIKHOMIROV ABOUT CORRELATION AMONG PERSON, SOCIETY AND CHURCH

The article is devoted to comparative analysis of V.S. Solovyov and L.A. Tikhomirov's views on the nature of human personality, society, Church and their correlation.

Key words: society, organic process, person, Church, naturally free being, psychical element, spiritual element.

K.N. Aysin

MILITARY CHAPLAIN INSTITUTION. THE CASES OF USA AND GREAT BRITAIN

Article highlights specifics of work of the military chaplain institution on the example of U.S. and British armed forces. Data, presented in the article, provide a broad overview of realization of freedom of conscience during the military service, statistics give an overall impression

of confessional composition in the army. Article gives characteristics to the main aspects of the military chaplain service.

Key words: army, military-religious relations, chaplaincy, religious minorities.

S.B. Berezhnoy

ON THE SIGNIFICANCE OF RŪPA-SKANDHA
IN THE DHARMA SYSTEM, REPRESENTED
IN THE TREATISE “ABHIDHARMAKOŠA”

The article is devoted to the interpretation of the notion “Rūpa-skandha” that plays a very important role in the system of dharmas, represented in the treatise “Abhidharmakośa” by a great Buddhist thinker Vasubandhu (IV–V centuries AD). Rūpa-skandha is the skandha of all visible objects, the gathering of dharmas that creates the sense perception for any living being.

Key words: Abhidharmakosa, dharma, skandha, indriya, visaya.

N.I. Bulitsina

ANCIENT CHINESE PHILOSOPHY AS A FUNDAMENTAL
BASIS OF CHINESE CULTURE (PHILOSOPHY – ART)

The article examines the role of ancient Chinese philosophy in Chinese cultural process, as the basis of its art. From the viewpoint of the author, the Chinese philosophy and culture are a syncretic whole, existing and cycling in time and space, where the primary and permanent basis is the ancient Chinese philosophy.

Key words: ancient Chinese philosophy, culture, art, syncretism, cyclical development.

K.K. Chukhrov (Chukhrukidze)

ANTHROPOLOGY OF PERFORMATIVITY.
ON THE CRITIQUE OF THE THEATRE
IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

The article analyses the use of the concept of “theatre” in the philosophical theories on art. It researches the reasons, according to which philosophy speculates on the performative practices of theatre. The author

shows how depending on the interpretation of the anthropological components of performing the drastically opposing concepts of the event are constructed – they appear on the one hand in works by J. Derrida and Ph. Lacoue-Labarthes, on the other in the works by Nietzsche and Deleuze. In the article the methodological distinction is made between performance as a genre of contemporary art and the performative practices of theatre.

Key words: performativity, theatre, event, tragedy, Derrida, accidentality, Deleuze, Nietzsche, metanoya.

A.S. Detistova

PERCEPTION PHENOMENOLOGY BY E. HUSSERL. IMMANENCE AND TRANSCENDENCE

Based on the analysis of perception in a course of lectures “Thing and space” by Husserl, this paper tends to make clear one aspect which became fundamental for the phenomenology. On an example of perception Husserl separates a plaine of immanence from a plaine of transcendence and thereby outlines borders of application of the phenomenological method.

Key words: perception, intentionality, contemplation, immanence, transcendence, epoché.

M.G. Fedotova

THE COMMUNICATION FILDS OF TRANSITIVE SOCIETY

In article the variant of a solution for a problem of modeling of dynamics in signification of the social information is presented. The concept “a communication field” is offered. The socially-philosophical status of concept is revealed; the structure of a communication field is considered.

Key words: communications, a transitive society, a communication field, signification, the information.

I.V. Filatov

IDEOLOGIES AND VALUES IN ECONOMICS

Discussions about ideological elements in economics have been held since the middle of the XIXth century. They mention a number of problems: the nature of ideology and its influence upon the economic thought,

a place of values in the economic analysis, distinctions between positive and normative economic theories, the relations between facts and their assessment, between matter and due. A root of all these questions is that unlike natural phenomena the social and economic reality is transpierced by values. That belongs to a position of the economist who hardly can be considered as the subject standing out of that reality as an independent and disinterested observer.

Key words: values, ideology, methodology, economic theory, philosophy of science.

V.V. Ilyin, A.G. Bilalova, I.O. Kurenkov

THE KNOWLEDGE AS A FORM OF SPIRITUAL PRODUCTION

In the material of actual problems of gnoseology authors analyze the traditional philosophical issue – specifics of spiritual production.

Key words: knowledge, spiritual production, symbol, sign.

A.A. Isaev

TRANSLATION AND TRANSLATABILITY OF A PHILOSOPHIC TEXT

This article considers translation as a dialectical unity of linguistic and philosophical approaches which can be achieved within the limits of a “translatological triangle”, i. e., original and target texts are always mediated by the personality of a translator. A translation procedure, being a hermeneutical experience, is essentially getting over the conflict between idiomaticity of philosophical concepts and their semantic variability.

Key words: text, translation, translatological triangle, equivalence, idiomaticity, lexical-semantic potentialities, hermeneutical actualization.

A.M. Khokhlov

THE BIBLE'S STORY OF THE FALL INTERPRETATION IN LEV SHESTOV'S PHILOSOPHY

In the article the author tries to elucidate the complex and controversial relationship between two fundamental features of Lev Shestov's thought: 1) the attention to the tragic being of human

personality in the world; 2) the use of mythological imagery. As a case in point the author investigates Lev Shestov's interpretation of the biblical story of the Fall.

Key words: Lev Shestov, biblical text, the Fall, metaphor, tragedy, myth.

S.A. Konacheva

“METAPHORICAL TRUTH”.

THE WAY FROM SILENCE TO UTTERANCE ON GOD

The article deals with E. Jünger's reflection of religious language; the relationship between theological language and the world, concept of metaphorical truth.

Key words: religious language, metaphorical truth, correspondence, analogy of Advent.

A.L. Kozlova

CONCEPT OF THE CHILD. PHILOSOPHIC

INTERPRETATION AND PEDAGOGIC PROJECTS

The article offers an analysis and comparison of two philosophic models of childhood and education that existed in Russia at the beginning of the XXth century, juxtaposing the pre- and post-revolutionary anthropological projects aiming at the creation of a “new man”.

Key words: child, education, pedagogics, concept, Russia, Soviet Union.

M.A. Krasilnikova

MUSLIM IMMIGRANTS IN EUROPE. PERIODIZATION

AND RESEARCH METHODOLOGIC PROBLEMS

OF SOCIAL CHANGES

The article is devoted to the study of mass alien culture immigration of Muslims to the Europe after the Second World War and consequential problems of the receiving societies. The author gives the periodization of the immigration process and analyzes the prospect of Muslims naturalization into the European society.

Key words: Muslims in the Europe, periodization of immigration, naturalization, integration, ghetto.

L.E. KryshTOP

POSTULATES IN KANT'S RELIGION DOCTRINE

The article analyzes the transformation of Kant's opinion about the demonstrability of the being of God. The author tries to distinguish between the concepts of a postulate and a hypothesis. It helps to understand the meaning of the postulates of pure practical reason and to resolve interpretation controversies around Kant's religious views, based on the teaching of the postulates.

Key words: postulate, hypothesis, existence of God, immortality of soul, faith, knowledge, opinion.

V.M. Lobeyeva

MATERIAL EXISTENCE OF THE SOCIETY. THE PECULIARITIES AND THE RELEVANT IDEAS OF SOCIAL-PHILOSOPHICAL DOCTRINE BY B.N. CHICHERIN

The article studies the main ideas of the social philosophy by Chicherin's on the problem of the material basis for being of the society from the position of the system approach. The actual theoretical constructions and conclusions of the scholar are marked and analyzed; the contradictory and disputable generalizations are pointed out and commented on.

Key words: nature, society, population, state, material-economic life.

S.M. Malkina

POST-METAPHYSIC STRATEGIES OF GILLES DELEUZE'S PHILOSOPHY. TOPOLOGY OF PHILOSOPHIC BOUNDS

In the article G. Deleuze's attitude to the problem of "the end of philosophy" is analyzed. The reasons of association of his philosophy with post-metaphysical thinking are demonstrated and strategies of such thinking are explicated, such as revision of notions of single and plural, rhizome organization of the system continuum, transformation of the subject position, dynamization of thought, philosophy's connection with prephilosophy (non-philosophy), the spatial interpretation of thinking.

Key words: Deleuze, concept, postmetaphysic thinking, rhizome, event.

I.Ya. Matsevich

CREATIVITY IN CAPTIVITY OF INNOVATIONS

The objective is to reveal specific features of notions “innovation” and “creativity”, their interpretations in the context of contemporary social theories in the XX1st century. The article fixes the contradictions in the conception of innovative development, which are determined by the notions forming their main aims.

Key words: innovations, creativity, cultural innovations, innovative culture.

B.A. Podoroga

THE PRINCIPLES OF MORPHOLOGICAL PERCEPTION OF THE WORLD IN OSWALD SPENGLER'S CULTURAL AND HISTORIC CONCEPTION

In this article the author is trying to trace a correlation between epistemological image of cultural-historic subject and initial organic properties of history in Spengler's philosophy.

Key words: gestalt, culture, perception, cycle, nature, history.

O.V. Polyakova

THE TRANSHUMANITY MOVEMENT AS A SOCIAL-CULTURAL PHENOMENON

The author makes an attempt to analyze the activity of Transhumanist Movement and their methods of influence on the society of the XX1st century.

Key words: transhumanism, transhuman, liberal eugenics, scientific and technological progress, biotechnologies, futurology.

G.A. Shakhanov

SOCIAL MEDIA AS SYTEMS FOR SOCIAL RESOURCES ALLOCATION

The article addresses the relationship between communication and resource management in systems of social media. The concept of social capital is introduced to describe social relations surrounding

social connections as a resource. A conception of social capital is proposed as second order social relations in regard to the logic of resource allocation.

Key words: social media, communication, system, resource, social capital.

G.G. Shevakin

“LIFE AS A SEARCH” BY UGO SPIRITO

This article deals with aspects of conception given by Ugo Spirito in his book “Life as a search” about ideas of problematicism. The Italian philosophy represented by many scientists is still little known in Russia, meanwhile studying of a great intellectual experience of Italian thinkers can give much for understanding a modern western spiritual life.

Key words: Ugo Spirito, problematicism, antinomy, life as a search, Absolute.

E.V. Shilov

GERMAN MEDIEVAL MYSTICISM AND THIRD REICH MYTHOLOGY. MEISTER ECKHART IN INTERPRETATION OF ALFRED ROSENBERG

The paper deals with interpretation of ideas of the philosopher and theologian of late Middle Ages Meister Eckhart by an ideologist of German National Socialism Alfred Rosenberg. In its main work “Myth of XXth century” Rosenberg tried to recreate ancient tradition, which basis he saw in doctrine of Meister Eckhart the Dominican mystic. The German ideologist tried to impose upon history and philosophy his vision, tearing phrases from the context, ignoring the ancient Christian tradition, which feeded Meister Eckhart. We show incorrectness of Rosenberg’s “interpretation”, which had wide influence upon the people’s minds.

Key words: Meister Eckhart, Alfred Rosenberg, Mysticism, National Socialism, the Middle Ages, Christian Church, Third Reich.

A.A. Shiyan

ON AN INTERPRETATION PROBLEM OF EDMUND
HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

The paper examines original works and modern studies of two approaches to interpretation of Husserl's transcendental phenomenology. Author compares understanding of some main phenomenological concepts and methods: reduction, epoché, natural and phenomenological attitudes, constitutionalizing of region ontologies.

Key words: transcendental phenomenology, epoché, reduction, perception, constitutionalizing, region ontologies

O.M. Zamolodskaya, A.V. Korchinsky

LEV TIKHOMIROV'S REVOLUTION APOSTASY
AND THE DISCOURSE OF A TERROR.
THE ANALYSIS OF BROCHURE
"WHY I STOPPED BEING A REVOLUTIONARY?"

The article's objective is to study reasons for change in Tikhomirov's beliefs in the mid 1880 when he left revolutionary movement and became a monarchist and a supporter of the official Orthodoxy.

Key words: revolutionary movement, terror, apostate, monarchism, nihilism

L.G. Zhukova

"SHE DIDN'T PRAY, SHE ONLY PRETENDED TO BE
ON THE LIST". RELIGIOUS LIFE OF SUBBOTNIKS
IN COLLECTIVE FARM "STALINDORF"

The article is devoted to the study of religious life of subbotniks (ethnically Russian people who observe Judaism) in contemporary Russia. The investigation was conducted in the village Primorskiy of Volgograd region. Particular attention is paid to factors that construct the identity of a particular ethno-religious group.

Key words: religion, identity, judaisers, subbotniks, judaism.

Сведения об авторах

Айсин Камиль Надирович – аспирант Центра изучения религий РГГУ, religioved@rambler.ru.

Александрова Екатерина Владимировна – аспирант Центра изучения религий РГГУ, al-katerin@yandex.ru.

Архипов Владимир Витальевич – соискатель Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского РГГУ, wol.arkhipov@gmail.com.

Атякшев Максим Валерьевич – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, veshiata@yandex.ru.

Бережной Сергей Борисович – канд. филос. наук, доц., докторант кафедры истории философии философского факультета Уральского федерального университета (г. Екатеринбург), berejnoi@mail.ru.

Билалова Альбина Газовна – преп. кафедры философии Камской государственной инженерно-экономической академии, ic@ineka.ru.

Булицина Надежда Игоревна – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, аспирант факультета международных культур Шанхайского университета иностранных языков, bulitsina@rambler.ru.

Детистова Анастасия Сергеевна – аспирант Учебно-научного центра феноменологической философии РГГУ, epistula05@gmail.com.

Жукова Людмила Геннадьевна – канд. культурологии, доц. Центра изучения религий РГГУ, milazhukova@gmail.com.

Замолодская Оксана Михайловна – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, zamolodsky@gmail.com.

Ильин Виктор Васильевич – д-р филос. наук, проф. МГУ им. М.В. Ломоносова, vvilin@yandex.ru.

Исаев Александр Александрович – д-р филос. наук, проф. кафедры философии Сургутского государственного университета, esse-isaev@rambler.ru.

Козлова Анна Леонидовна – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, alkozlowa@yandex.ru.

Коначева Светлана Александровна – д-р филос. наук, доц., проф. кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, konacheva@mail.ru.

Корчинский Анатолий Викторович – канд. филол. наук, доц. кафедры теории и истории гуманитарного знания Института филологии и истории РГГУ, korchinsky@mail.ru.

Красильникова Мария Николаевна – соискатель Центра изучения религий РГГУ, belayanevesta@bk.ru.

Крыштон Людмила Эдуардовна – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, ricsratric@gmail.com.

Куренков Иван Олегович – канд. филос. наук, преп. кафедры философии и гуманитарных наук Московского государственного университета экономики, статистики и информатики, МЭСИ, vgrado@mail.ru.

Лобеева Вера Михайловна – канд. филос. наук, доц. кафедры философии, истории и социологии Брянского государственного технического университета, doktor70@bk.ru.

Малкина Светлана Михайловна – канд. филос. наук, доц. кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета, MalkinaSM@rambler.ru.

Мацевич Ирина Янушевна – преп. факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, irina.matsevich@mail.ru.

Подорога Борис Валерьевич – бакалавр истории философии философского факультета РГГУ, northheaven4@gmail.com.

Полякова Ольга Владимировна – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, vmp193@mail.fryazino.net.

Федотова Марина Геннадьевна – канд. филос. наук, доц. кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета, fmg@bk.ru.

Филатов Илья Владимирович – канд. экон. наук, доц. кафедры политической экономии экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, methodology@yandex.ru.

Хохлов Антон Михайлович – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, myrmeleon7@gmail.ru.

Чухров (Чухрукидзе) Кетеван Карловна – канд. филол. наук, доц. кафедры всеобщей истории искусств факультета истории искусства РГГУ, keti.chukhrov@rambler.ru.

Шаханов Григорий Александрович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, g.shakhanov@gmail.com.

Шевакин Григорий Геннадьевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, g.shevakin@gmail.com.

Шилов Евгений Вадимович – преп. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, аспирант Института философии РАН, evgeny_shilov@mail.ru.

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доц. Учебно-научного центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, annasamoikina@yandex.ru.

Шиян Тарас Александрович – канд. филос. наук, taras_a_shiyan@mail.ru.

General data about the authors

Alexandrova Ekaterina V. – postgraduate student, Center of Religion Studies, Russian State University for the Humanities, al-katerin@yandex.ru.

Arkhipov Vladimir V. – applicant, E.M. Meletinsky Institute of advanced studies in the humanities, Russian State University for the Humanities, wol.arkhipov@gmail.com.

Atyakshev Maxim V. – postgraduate student, History of Russian Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, veshiata@yandex.ru.

Aysin Kamil H. – postgraduate student, Center of Religion Studies, Russian State University for the Humanities, religioved@rambler.ru.

Berezhnoy Sergey B. – PhD in Philosophy, associate professor, doctoral candidate, History of Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Ural Federal University (Yekaterinburg), berejnoi@mail.ru.

Bilalova Albina G. – lecturer, Philosophy Department, Kamsky State Engineering and Economic Academy, ic@ineka.ru.

Bulitsina Nadezhda I. – postgraduate student, History of Foreign Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities; postgraduate student, Department of International Cultures, Shanghai Foreign Languages University, bulitsina@rambler.ru.

Chukhrov (Chukhrukidze) Ketevan K. – PhD in Philology, associate professor, General History of Art Department, Russian State University for the Humanities, keti.chukhrov@rambler.ru.

Detistova Anastasya S. – postgraduate student, Center of Phenomenological Philosophy, Russian State University for the Humanities, epistula05@gmail.com.

Fedotova Marina G. – PhD in Philosophy, associate professor, Philosophy and Social Communications Department, Omsk State Technical University, fmg@bk.ru.

Filatov Ilya V. – PhD in Economics, associate professor, Faculty of Economics, Lomonosov Moscow State University, methodology@yandex.ru.

Ilyin Victor V. – Dr. in Philosophy, professor, Lomonosov Moscow State University, vvilin@yandex.ru.

Isaev Alexander A. – Dr. in Philosophy, professor, Philosophy Department, Surgut State University, ecce-isaev@rambler.ru.

Khokhlov Anthony M. – postgraduate student, History of Russian Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, myrmeleon7@gmail.ru.

Konacheva Svetlana A. – Dr. in Philosophy, associate professor, professor, Modern Problems of Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, konacheva@mail.ru.

Korchinsky Anatoly V. – PhD in Philology, associate professor, Theory and History of Humanities Department, Institute of Philology and History, Russian State University for the Humanities, korchinsky@mail.ru.

Kozlova Anna L. – postgraduate student, History of Russian Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, alkozlowa@yandex.ru.

Krasilnikova Mariya N. – applicant, Center of Religion Studies, Russian State University for the Humanities, belayanevesta@bk.ru.

Kryshstop Ludmila E. – postgraduate student, History of Foreign Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ricpatric@gmail.com.

Kurenkov Ivan O. – PhD in Philosophy, lecturer, Philosophy and Humanities Department, Moscow State University of Economics, Statistics and Informatics, vrado@mail.ru.

Lobeyeva Vera M. – PhD in Philosophy, associate professor, Philosophy, History and Sociology Department, Bryansk State Technical University, doktor70@bk.ru.

Malkina Svetlana M. – PhD in Philosophy, associate professor, Theoretical and Social Philosophy Department, Saratov State University, MalkinaSM@rambler.ru.

Matsevich Irina Ya. – lecturer, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Byelorussian State University, irina.matsevich@mail.ru.

Podoroga Boris V. – bachelor in History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, north-heaven4@gmail.com.

Polyakova Olga V. – postgraduate student, Modern Problems of Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, vmp193@mail.fryazino.net.

Shakhanov Grigory A. – postgraduate student, Social Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, g.shakhanov@gmail.com.

Shevakin Gregory G. – postgraduate student, History of Foreign Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, g.shevakin@gmail.com.

Shilov Evgeny V. – lecturer, Orthodox Saint-Tikhon Humanitarian University; postgraduate student, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, evgeny_shilov@mail.ru.

Shiyan Anna A. – PhD in Philosophy, associate professor, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, annasamoikina@yandex.ru.

Shiyan Taras A. – PhD in Philosophy, editor-in-chief of Logical web portal Theo.ru, taras_a_shiyan@mail.ru.

Zamolodskaya Oxana M. – postgraduate student, Modern Problem of Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, zamolodsky@gmail.com.

Zhukova Ludmila G. – PhD in Culturology, associate professor, Center of Religion Studies, Russian State University for the Humanities, milazhukova@gmail.com.

Завредакцией *И.В. Лебедева*
Художник *В.В. Сурков*
Художник номера *В.Н. Хотеев*
Корректор *Л.И. Корнеева*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Формат 60×90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 18,4. Уч.-изд. л. 19,1.
Тираж 1050 экз. Заказ № 221.

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru

Научный журнал «Вестник РГГУ»
по различным аспектам гуманитарного знания
выходит 21 раз в год.

Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений с любого месяца.
Наш индекс в Каталоге «Роспечать» – 36626.

Справки по телефону 8-499-250-65-72,
секретариат «Вестника РГГУ»